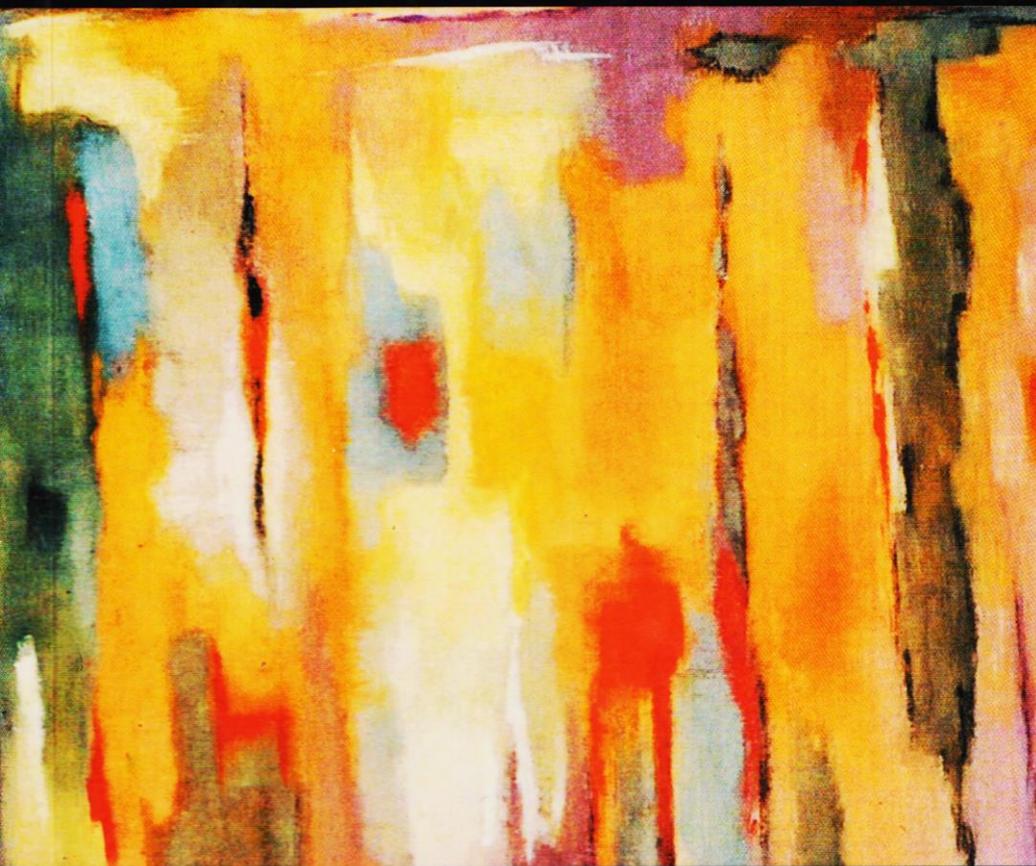


MORRIS BERMAN

Autor de El Reencantamiento del Mundo



HISTORIA DE
LA CONCIENCIA

De la Paradoja al Complejo de Autoridad Sagrada



Título original en inglés:

WANDERING GOD

A Study in Nomadic Spirituality

El problema del hombre moderno no es escapar de una ideología a otra, ni escapar de una fórmula para encontrar otra; nuestro problema es vivir en la presencia y en los atributos de la realidad.

—Frederick Sommer, *The Poetic Logic of Art and Aesthetics*

Los hombres, incapaces de libertad —quienes no pueden soportar el terror a lo sagrado que se manifiesta ante sus ojos abiertos—, deben abrazar el misterio.

—Carlo Levi, *Of Fear and Freedom*

MORRIS BERMAN

HISTORIA DE LA CONCIENCIA

de la Paradoja al Complejo de Autoridad Sagrada



www.cuatrovientos.cl

W a n d e r i n g G o d
a Study in Nomadic Spirituality

The Spanish translation of this book
is made possible by permission of the
State University of New York Press ©2000

Historia de la Conciencia;
de la Paradoja al Complejo de Autoridad Sagrada

© Editorial Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 2004

Registro de Propiedad Intelectual N° 141.356

I.S.B.N.: 956-242-089-2

Traducción: Verónica Matta y Renato Valenzuela

Verificación: Daniela Huneeus

Índice analítico: Vicky Jorquera

Bibliografía en español: Valeria Riedemann

Diseño de la portada sobre un óleo de Tina Bouciguez: Mario Albarracín

Diagramación de páginas: Domuned Jasrró; usó tipografías Galliard (texto) y Georgia (folios).

Asesoría imprescindible: Paulina Correa

Editor: Francisco Huneeus

Esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, no puede ser reproducida, almacenada o transmitida por algún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo, por escrito, del editor.

www.cuatrovientos.net

ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras",

—Thomas Jefferson



13 - 15 - 17 - 0611

Para otras publicaciones visite

www.lecturasinegoismo.com

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escribanos a:

lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia:2163

ÍNDICE

	<i>página</i>
ILUSTRACIONES	12
AGRADECIMIENTOS	13
NOTA	15
 <i>INTRODUCCIÓN: LA EXPERIENCIA DE LA PARADOJA</i>	 17
Bases biológicas	21
La naturaleza de la paradoja	24
Aparición de la autoridad sagrada	30
Trance y agricultura	32
Apología <i>pro vita sua</i>	34
 1. <i>ESCRITURAS EN EL MURO</i>	 39
¿Religión en el Paleolítico?	45
Lo que ves es lo que comprendes	53
Nacimiento del ego	58
Nacimiento de la cultura	61
El fenómeno del apego	68
 2. <i>POLÍTICA Y PODER</i>	 73
La agricultura como desarrollo gradual	77
Economía de retorno retardado versus retorno inmediato	78
Rol del almacenamiento	81
Política y autonomía entre los	
cazadores-recolectores contemporáneos	83
Mecanismos de nivelación	88
El rol de la presión demográfica	90

¿Existe una base biológica para la igualdad?	96
Nacimiento del Estado	99
Los problemas del argumento igualitario	101
La toma del mando: el subgrupo agresivo	103
Tensión cultural y necesidad de una autoridad sagrada	105
El movimiento como fundamento biológico	111
3. <i>EL ALMA DOBLEGADA: LAS RAÍCES PSICO- RELIGIOSAS DE LA DESIGUALDAD SOCIAL</i>	115
Crianza infantil en culturas occidentales versus no-occidentales	119
Crianza infantil no-diádica	124
Hijos de un ideal	128
Prácticas de crianza en sociedades cazadoras-recolectoras	132
Intervalo entre nacimientos y crecimiento demográfico	136
Coda: rol del infanticidio	138
La psicología del subgrupo agresivo	141
El impulso hacia la trascendencia	143
Madre e hijo: La Gran Madre en la sala-cuna	146
4. <i>AGRICULTURA, RELIGIÓN Y LA GRAN MADRE</i>	153
El culto jungiano	157
El mito de la Diosa	162
La Gran Madre en el Egeo	173
Mesopotamia: la conexión Diosa-Agricultura	176
La experiencia religiosa en las civilizaciones pre-axiales	180
La Edad Axial	182
Los Misterios	185
La forma de vida axial	189
5. <i>LA ZONA DE FLUJO O MOVIMIENTO</i>	193
La filosofía del nomadismo	199
La evolución del pastoreo nómade	201
La religión nómade	210
La personalidad nómade	217

Política nómada	219
La llegada de los arios	223
La revolución zoroástrica	231
6. <i>EL DIOS ERRANTE: LA RECUPERACIÓN DE LA PARADOJA EN EL SIGLO XX</i>	239
El legado de Wittgenstein	249
Las categorías occidentales del conocimiento	259
7. <i>LA OTRA VOZ</i>	265
<i>Homo sapiens sapiens</i> : ¿una especie fallada?	269
<i>Dérápaje</i> : complejo de autoridad sagrada moderno	272
Veneración del nuevo paradigma	275
Causas del <i>dérápaje</i>	282
Elementos de un estilo de vida consciente	287
¿Se puede institucionalizar la paradoja?	291
El rol de la conciencia unitaria	300
NOTAS	307
BIBLIOGRAFÍA SELECCIONADA	405
ÍNDICE ANALÍTICO	415

ILUSTRACIONES

	<i>página</i>
1. Rembrandt van Rijn, <i>Los síndicos del gremio de los pañeros</i>	26
2. <i>El hechicero</i> , de Trois Frères	43
3. El hechicero, versión de Henri Breuil	43
4. Bisonte, figura postrada y ave en Lascaux	44
5. Bosquimano acechando a una bandada de avestruces	48
6. Tres mujeres en Roc-aux-Sorciers	54
7. Caballo en Schweizersbild, Suiza	55
8. Cabeza de caballo en Lascaux	56
9. Figura de hueso de Rumania	165
10. Decoración en una jarra de Macedonia	166
11. Cabeza esculpida de Bulgaria	167
12. Cuernos de toro comparados con órganos reproductivos femeninos	168
13. Impresión de sello de Cnosos, Creta	173
14. Escena de epifanía en un anillo de Creta	174
15. Adoración de la diosa/escena de epifanía en un anillo de Isopata, Creta	175
16. Ornamento escita en un arnés de caballo, Siberia	200
17. Campamento de nómades Basseri, Irán	211
18. Ludwig Wittgenstein	243
19. Figura de pato-conejo	246

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo abarca una panorámica más bien vasta, y no habría sido posible sin la ayuda y pericia de muchos buenos colegas y amigos que me entregaron información esencial o sugerencias relevantes cuando las necesité. Dos antropólogos en particular, Megan Biesele y David Spain, leyeron todo el manuscrito y me evitaron cometer algunos importantes errores. Las conversaciones con otro antropólogo, Paul Shepard, muerto en 1996, ayudaron, a través de los años, a cristalizar en mi mente el tema central del libro, por lo que tengo con él una gran deuda. También tuve la fortuna de contar con el detallado y erudito comentario del sociólogo Heribert Adam, quien se tomó el tiempo y la molestia de leer cuidadosamente todo el manuscrito.

En cuanto a asistencia antropológica especializada, Erik Trinkaus tuvo la bondad de revisar un primer borrador del Capítulo 1; Richard Lee, de discutir algunas de las ideas del Capítulo 2; y Robert Munroe, de ayudarme con detalles de la crianza infantil transcultural comentada en el Capítulo 3. El sociólogo C.R. Badcock y el biólogo Gordon Orians también me dieron importantes ideas cuando las necesité, así como mi viejo y querido amigo John Trotter, durante mi estada en Nuevo México hace algunos años. Las primeras versiones del texto se vieron beneficiadas por las continuas discusiones con mi incansable ayudante de investigaciones, John Whitney, quien me mantuvo siempre alerta para que no descuidara aspectos de evidencia, plausibilidad y pruebas. Finalmente, mi limitado conocimiento del mundo antiguo se enriqueció considerablemente gracias a los generosos esfuerzos de Carol Thomas (Antigua Grecia), Ronald Sack (Mesopotamia), W.J. Murnane (Antiguo Egipto) y Richard Salomon (orígenes indoeuropeos). En todos los casos, la responsabilidad por posibles errores de información o interpretación es exclusivamente mía.

También recibí importantes apoyos de otra naturaleza: en 1992, la primera beca anual del Centro de Estudios Humanistas Rollo May, una

división del Instituto Saybrook de San Francisco. Dos becas de profesor visitante me dieron el tiempo y el apoyo económico para seguir adelante con esta investigación: la Cátedra Amy Freeman Lee de Humanidades en el Incarnate Word College en San Antonio, Texas, semestre de otoño en 1993, y la Cátedra Honorífica Garrey Carruthers en la Universidad de Nuevo México, que mantuve durante el año académico 1994-95. Finalmente, agradezco a John Oliphant por su ayuda en preparar las ilustraciones incluidas en este volumen.

NOTA

El lector debe observar que empleo el nombre !Kung para los bosquimanos del desierto de Kalahari. En los últimos años, la literatura antropológica ha tendido a referirse a los !Kung (o San, como también se llaman a veces) con el nombre usado en su propio lenguaje, es decir, *Ju/'hoansi*. Sin embargo, dada la relativa oscuridad del último nombre fuera de los círculos antropológicos, en este libro he decidido conservar la terminología tradicional.

Finalmente, hay una distinción entre el uso de la palabra “nómade” en la jerga común y en un sentido antropológico técnico. En este último uso, son nómades los pueblos que, a semejanza de los cazadores-recolectores, tienen una forma de vida errante, pero que han emergido históricamente dentro del contexto de la civilización agrícola (esto se analiza en el Capítulo 5). No obstante, los cazadores-recolectores anteceden al fenómeno del pastoralismo y la domesticación de animales. Por lo tanto, puede causar confusiones referirse a una “forma de vida nómade” cuando se habla de los cazadores-recolectores, ya que los términos “ambulatorio”, “errante” o “trashumante” serían técnicamente más exactos. Sin embargo, ocasionalmente ocupo el término “nomádico”, con la confianza de que el contexto deje en claro cuándo me refiero a los cazadores-recolectores y cuándo a los pueblos nómades.

INTRODUCCIÓN

LA EXPERIENCIA DE LA PARADOJA

Este no es un viaje para quienes esperan amor y arrobamiento... Habiendo hecho este viaje, ahora veo con claridad que existe una dimensión más allá de todo cuanto pudiera ser descrito como la unión de sí mismo con Dios —llámesele matrimonio espiritual, unión transformadora o como se la quiera denominar. Para el contemplativo, considerar tal unión como la consumación final o definitiva de su vida espiritual es un grave error.

—Bernadette Roberts, *The Experience of No-Self*

Los textos de historia y los anales oficiales normalmente se escriben en forma lineal y cronológica; la memoria personal, sin embargo, es principalmente anecdótica. “¿Dónde estabas tú cuando mataron a Kennedy?” es una pregunta que a menudo hemos escuchado, pues tenemos conciencia de que las imágenes del momento y luego las de Zapruder y de Jackie de pie junto al ataúd no solo definen una era, sino que también nos sitúan en ella a cada uno de nosotros, en un sentido emocional. Todos los que vivimos esa década tenemos, además, recuerdos que pueden ser menos intensos, pero que indudablemente configuraron nuestra comprensión de la naturaleza del poder político. Permítanme contarles dos de mis propios recuerdos.

El primer caso, por coincidencia, también involucra a JFK: en 1960, durante su campaña presidencial, en una concentración política que se realizaba en la parte norte del estado de Nueva York, Kennedy pasó caminando rápidamente frente a mí pues llegaba con una hora de retraso. La multitud esperaba pacientemente en una atmósfera cargada de expectación. Detrás de mí escuché a un hombre que le decía a su compañero: “Él es uno de los pocos hombres en Estados Unidos que merece que lo esperen” —un interesante comentario, ya que fuera de haber escuchado una historia sobre una lancha torpedera en el Pacífico, muy pocas personas en ese tiempo tenían una idea realmente clara sobre el joven senador. Finalmente, Kennedy apareció y pronunció un breve y apasionado discurso. No recuerdo los detalles de lo que dijo, pero sí la atmósfera tensa y eléctrica que se produjo mientras hablaba de la Nueva Frontera, con su marcado acento bostoniano. Al recordar ese evento en años posteriores, me di cuenta que, esencialmente, se había tratado de un mitin de “*revival*”*, de renacimiento espiritual. La muchedumbre quedó encantada.

**Revival*, encuentros evangelistas de tipo religioso de alto contenido emocional (N. de los T.).

La escena cambia ahora a algún lugar fuera de Washington, D.C.; estamos en el año 1968 y nuevamente me hallo en una concentración política, esta vez cuando Eugene McCarthy se presentó como candidato a la presidencia por el Partido Demócrata. El senador McCarthy llegó a tiempo, pero su discurso fue muy débil. Habló del problema de la arrogancia del poder (refiriéndose a Lyndon Johnson y la guerra contra Vietnam) y la necesidad, como dijo él, de equivocarse por el lado de la confianza más que por el de la paranoia y la agresión. Fue un discurso reflexivo, notoriamente carente de carisma y de formulaciones incendiarias. Mientras la multitud se dispersaba, otra vez escuché a un hombre que decía detrás de mí, hablando a su compañera: “Yo jamás votaría por él”. “¿Por qué no?”, le preguntó ella. “No tiene chispa, no tiene energía”, replicó el hombre, “le falta fuerza para el cargo”.

Al pasar los años, me di cuenta que estas dos viñetas compendian el errado concepto de fuerza, tan característico de la cultura estadounidense y, como sostengo en este libro, de la civilización en general. No es que JFK no tuviera fuerza, sino que estaba profundamente sumido en lo que podría llamarse energía “heroica” —lo que en parte justifica el romance de Estados Unidos con la dinastía Kennedy y la gloria de “Camelot”. Eugene McCarthy, por el contrario, provenía de un lugar muy diferente, de uno sin heroísmos. Desde que comprendió que el heroísmo nos había llevado a Vietnam, se dio cuenta que probablemente lo heroico no lograría sacarnos de allí. Él sabía que el verdadero valor está en cuestionar, en ser tolerante con la ambigüedad, y estaba dispuesto a vivir fuera de ese espacio en forma pública. Pero para un electorado largamente acostumbrado a fusionar fuerza y carisma, tal propuesta solo podía parecer débil e ineficaz. Este tipo de percepción lleva a pensar que si no eres un héroe, tienes que ser inseguro.

Nuestra experiencia política ha estado condicionada por circunstancias aberrantes. El Estado —unidad política autónoma con un gobierno jerárquico, centralizado, con poder para cobrar impuestos, hacer la guerra e imponer leyes— ha estado con nosotros solo por unos 6.000 años. Gran parte de la experiencia política humana ha sido relativa, aunque no totalmente, igualitaria: pequeñas bandas nómades de cazadores-recolectores que no tenían jefes y, en la formulación de Pierre Clastres (*La sociedad contra el Estado*), sin relación de mando-obediencia¹. Uno de los temas que voy a explorar en este libro es el origen de la desigualdad social, es decir, cómo la raza humana transitó desde lo que podrían llamarse relaciones

“horizontales” de igualdad a las “verticales”, y qué etapas existieron entre la sociedad cazadora-recolectora y la civilización de carácter agrícola. Pero antes de hacerlo, necesitamos tener un sentido panorámico de lo que ha sido la política y la conciencia durante los últimos 100.000 años, aproximadamente².

Bases biológicas

Hay determinadas experiencias que son comunes a toda la raza humana —ciertamente al *Homo sapiens sapiens*, es decir, al hombre “moderno” o cro-magnon (que nos incluye), y que se remonta a 90.000 ó 100.000 años atrás, y posiblemente al *Homo sapiens neandertalensis* (el hombre de neandertal, que floreció desde los años -130.000 a -35.000)— y que constituyen una especie de base biológica. Una de éstas es la toma de conciencia existencial, la percepción de tener un sí mismo separado del entorno y de los otros, que comúnmente aflora en el tercer año de vida. De acuerdo a lo que se conoce como la escuela de psicología de las Relaciones Objetales, la que se ocupa de la experiencia infantil muy temprana, este momento de identidad es también el momento de la alienación, de la distinción con el resto del mundo³. Por ejemplo, hace unos 35.000 años encontramos un drástico aumento en artefactos utilizados como ornamento personal o en inhumaciones, lo que sugiere la aparición de una toma de conciencia de sí mismo. En cualquier caso, los efectos de esta alineación son, y probablemente fueron hasta cierto punto, dolorosos; históricamente, la raza humana ha empleado tres formas básicas para enfrentar esta realidad. La primera es una forma de conciencia asociada a la civilización cazadora-recolectora, a la cual me referiré como “paradoja” o experiencia del “espacio”. Es ésta una toma de conciencia difusa o periférica, cuya naturaleza puede caracterizarse como “horizontal”, tal como lo es la política imperante en dicha civilización. No se caracteriza por la búsqueda de “significado”, una insistencia o esperanza de que el mundo sea de esta manera u otra. Simplemente acepta el mundo tal y como se presenta, y en ese sentido pareciera requerir un alto nivel de confianza. Uno no “se ocupa” de la alienación (la ruptura entre el Sí Mismo y el Mundo) sino que vive con ella, acepta la incomodidad como parte de lo que es. Más adelante diré algo más sobre la paradoja.

El segundo tipo de experiencia común a la humanidad tiene mucho que ver con el significado y el proceso de ser absorbidos por éste. A esta constelación la he denominado “complejo de autoridad sagrada”; y a

pesar de que parecen haber antecedentes de su existencia en las épocas paleolíticas, creo que su real florecimiento, y ciertamente su institucionalización, coincide con la civilización agraria, sedentaria. La confianza en el mundo es ahora mucho menor y el temor a la muerte ha ocupado un lugar prominente. El ser humano no tiene tanto un mundo como más bien una *visión* del mundo; y la percepción tiende a ser de naturaleza vertical. En otras palabras, mientras que en la paradoja lo “sagrado”, tal como es, simplemente *es* el mundo, en el caso del complejo de autoridad sagrada, lo sagrado ha sido proyectado hacia arriba, al ámbito de los dioses. De ahí provienen las grandes teocracias del Cercano Oriente, cuyas estructuras religiosas (y políticas) se encarnaban en pirámides y obeliscos que alcanzaban el cielo. Simbólicamente hablando, por sobre estos monumentos había una imagen semi-divina, por ejemplo, el faraón, quien —al igual que el papa, milenios más tarde— era considerado el representante de Dios (o los dioses) en la tierra. La validación de la forma de vida de la nación era suministrada tanto cosmológica como políticamente, ya que ambas esferas compartían un orden sagrado que se alzaba como garante de la realidad misma. En este sistema vertical, las explicaciones para todos los sucesos eran, por consiguiente, totales, absolutas; y no es accidental, por ejemplo, que el ciclo de 3.000 años de la historia de Egipto se vio muy poco afectado por rebeliones políticas. El complejo de autoridad sagrada forma una especie de capullo psicológico, en el cual la certidumbre está relativamente asegurada y la alineación potencial bajo control.

En alguna época alrededor del 2000 a.C., o después, la verticalidad del complejo de autoridad sagrada se agudizó aún más. Esto corresponde a la aparición de lo que en otra parte he llamado la “experiencia de ascensión”, aunque rastros de ésta pueden haber existido en el Paleolítico⁴. Por “experiencia de ascensión” me refiero al fenómeno de trance unitivo o éxtasis, que es la forma más dramática de generar seguridad psicológica (por un tiempo). Como indicaré más adelante, este modo de conciencia corresponde a cierta mitología heroica que es endémica en las civilizaciones recientes, aunque tiene ciertos antecedentes (la epopeya de Gilgamesh de Mesopotamia, por ejemplo, que data del III milenio a.C.). Es este modelo de conciencia el que el psicólogo estadounidense Julian Jaynes popularizó con su noción de la “mente bicameral”. Aunque él, incorrectamente, la asignó a toda la civilización agrícola, se trata más bien de una forma exaltada del complejo de autoridad sagrada⁵.

En contraste con la paradoja, o el difuso estado de alerta de la conciencia cazadora-recolectora, la experiencia de ascensión es vertical e intensa; entrega “certeza” tanto en términos de su abrumadora calidad numinosa como en términos de la jerarquía espiritual-política que inevitablemente genera. En sus formas religiosas, tales como los cultos de los misterios griegos, las prácticas rituales eran utilizadas para obliterar la conciencia, para sumergir el ego dentro del Uno, de lo Absoluto. El gnosticismo, y finalmente el cristianismo, florecieron desde esos cultos, los que también tuvieron un fuerte impacto en los *Diálogos* de Platón, los cuales penetraron la civilización occidental como una especie de corriente subterránea contracultural (el neoplatonismo del Renacimiento, por ejemplo)⁶. Todo esto sirvió para compensar el dolor de la conciencia del ego mediante una experiencia mística que fusionaba la psiquis con el resto de la creación, lo que Freud llamó la “experiencia oceánica”. En su opinión, la experiencia era regresiva, un intento por retornar al estado fetal o a la madre primaria, arcaica. Jung, como es bien sabido, la consideraba *progresiva*: como un contacto con cierto tipo de sabiduría primitiva. Probablemente ambos estaban en lo correcto; y dado que los dos conceptos son irreconciliables, existe un problema dentro de la cultura occidental que nos atañe directamente y que genera bastante incomodidad hasta nuestros días.

La tercera forma de negociar con la conciencia de sí mismo es la empleada en las sociedades industriales, la que podría ser adecuadamente denominada “aturdimiento” (*disminuir* la conciencia o, en otras palabras, *espaciar* [“*spacing out*”]). La práctica del trance todavía existe en estas sociedades, pero solo como un tipo de “herejía” entre grupos marginales. Es por eso que drogas como el Prozac y el Valium son legales en Estados Unidos y Europa, en tanto el peyote (mezcalina) y los hongos alucinógenos (psilocibina) no lo son. La meta del adormilamiento es simplemente perder la conciencia, por medio de tranquilizantes, alcohol, la televisión, espectáculos deportivos, la religión organizada, hacer muchas cosas, el “trabajolismo”, etc. (aun cuando muchas de estas cosas proporcionan un estado de exaltación de corta duración). No voy a explayarme sobre este tema, especialmente porque no es de gran interés y, en todo caso, es demasiado conocido. Lo que tal vez sea digno de destacar es que la civilización, sea agrícola o industrial, es de una pieza, sin costuras. En ambas, los ordenamientos políticos son verticales y lo sagrado está en otra parte, “en el cielo”. A su vez, los líderes comparten la santidad (un orden divino) o se les rodea de aura, de carisma. No quiero decir que las

democracias no elijan con frecuencia líderes insulsos y sin imaginación, sino que el *ideal* es el heroico, lo que explica la supervivencia de las monarquías en muchas naciones democráticas, así como también el atractivo de figuras populares carismáticas como los Kennedy. De ahí la famosa observación del sociólogo alemán Max Weber: oscilamos entre la burocracia y el carisma. En efecto, ambos parecen necesitarse mutuamente.

Como entidades institucionalizadas, en todo caso, la política vertical y la toma de conciencia no nos han acompañado por mucho tiempo. En una escala de tiempo antropológica, por ejemplo, el Estado es claramente aberrante. Al leer *La decadencia de Occidente*, de Oswald Spengler, o *El colapso de las sociedades complejas*, de Joseph Tainter, uno queda con la impresión de que las civilizaciones son *inherentemente* inestables; que *inevitablemente* colapsan. En la búsqueda de un ideal vertical, su centro de gravedad queda demasiado alto. A diferencia de las sociedades cazadoras-recolectoras, que parecen indefinidamente sustentables, virtualmente todas las sociedades siguen la irónica ruta bosquejada por Percy Shelley en su famoso poema “Ozymandias”, inspirado en la figura de Ramsés II de Egipto:

Y en el pedestal aparecen estas palabras:
 “Mi nombre es Ozymandias, rey de reyes:
 ¡Observad mis obras, vosotros los poderosos, y desesperad!”.
 Nada queda de lo que está a su lado. Alrededor de la ruina
 De ese colosal naufragio, ilimitadas y desnudas
 Las arenas solitarias y lisas se extienden a lo lejos⁷.

Más adelante volveré a referirme al complejo de autoridad sagrada, al heroísmo, la energía vertical y otros temas similares. Por ahora, me abocaré a la primera solución dada a la conciencia de sí-mismo: la paradoja.

La naturaleza de la paradoja

Tenemos, por tanto, dos formas de conciencia con las que debemos lidiar, dos tipos de configuración energética. La forma vertical, extática, ha recibido virtualmente toda la atención erudita. El historiador de las religiones, Mircea Eliade, afirmaba que ésta se remontaba al Paleolítico, y muchos han seguido su orientación basándose en las pinturas de animales encontradas en las paredes de Lascaux, Altamira, etc., las que han interpretado como de inspiración chamánica. También hay una buena cantidad

de prácticas de trance en grupos cazadores-recolectores de la actualidad. No obstante, no puedo evitar preguntarme si no estaremos interpretando formas más recientes de religiosidad en esas pinturas rupestres, y si los cazadores-recolectores contemporáneos no habrán absorbido las prácticas chamánicas de sus vecinos sedentarios. No estoy necesariamente descartando la posibilidad de “misticismo” durante el Paleolítico, pero tengo curiosidad por saber si no lo habremos enfatizado en exceso, dado su dramático rol en nuestras propias tradiciones religiosas. El modelo predominante de conciencia entre los cazadores-recolectores actuales, como también del pasado, puede no ser el trance unitivo sino una forma difusa, periférica de toma de conciencia, a la que yo llamo paradoja. Sospecho que la paradoja es una memoria genética muy antigua, porque aparece como la prolongación del estado de alerta que a menudo se da en los animales. En los humanos, como sugiere la palabra “paradoja”, ella implica sostener simultáneamente proposiciones o emociones contradictorias; mantener la tensión de este conflicto de modo que pueda emerger una realidad más profunda que la que tendríamos si, por ejemplo, simplemente optáramos por Uno mismo o por Otro. En el complejo de autoridad sagrada no existe la paradoja sino la “certeza”. Y en el trance unitivo (experiencia de ascensión), el Sí Mismo se disuelve en el Otro, y eso es todo. Este último proceso también puede alimentar la guerra, por ejemplo, en donde el Otro es anulado a favor del Sí Mismo, aun cuando éste se encuentre disuelto en la nación o en la causa. Estas soluciones al problema de la contradicción bipolar (Sí Mismo-Otro) parecen psicológicamente infantiles (o adolescentes). En contraste, lo que muchos cazadores-recolectores parecen revelar es una especie de madura ambigüedad.

De hecho, no hay nada misterioso en la paradoja, aunque es difícil definirla en forma precisa. El siguiente ejemplo, de mi propia experiencia, tal vez sirva para clarificar este tema.

Durante el verano y otoño de 1991 residía yo en Berlín. El Altes Museum, situado en el antiguo sector oriental de la ciudad, montó una exposición de la obra de Rembrandt —pinturas, dibujos, grabados. Las obras fueron recolectadas de museos en Berlín, Amsterdam, Londres y Nueva York, y tal vez haya sido la exposición más completa de los trabajos de Rembrandt que se hubiera llevado a cabo hasta ese momento. Yo no estaba preparado para el impacto que ésta me produciría; me resultaba difícil, aun después de varias horas, abandonar el museo. Muchas de las obras habían captado un solo momento en un papel o una tela —de un



Figura 1. Rembrandt van Rijn, *Los síndicos del gremio de los pañeros*. Cortesía Rijksmuseum Amsterdam.

caracol, de Fausto en su estudio o del mismo Rembrandt a los 23 años de edad—, un instante en el tiempo y a la vez una eternidad. Este fenómeno me resultó especialmente impresionante en una pintura que he visto reproducida innumerables veces en las cajas de cigarros Dutch Masters: *De staalmeesters*, o como a veces se traduce en inglés, *The Syndics of Cloth Hall* (*Los síndicos del gremio de los pañeros*). El óleo, que es bastante grande, muestra a seis acaudalados burgueses, dirigentes del sindicato de pañeros de Amsterdam, sentados alrededor de su libro de contabilidad y observando al espectador que los mira desde afuera del cuadro (Figura 1). Esta pose no tiene nada de extraordinario: era común en los cuadros por encargo del siglo XVII. Pero lo que asombra es lo que Rembrandt logró captar en sus miradas: parecen estar diciendo: “¿Quién es usted?”, “¿Quiénes somos *nosotros* y qué estamos haciendo vestidos con estos estrafalarios ropajes?”. Hay en estas miradas un momento eterno que es, al mismo tiempo, un momento muy específico, totalmente único.

Esta cualidad de lo universal en lo particular, y viceversa, es a lo que se refiere el autor estadounidense John Briggs (*Fire in the Crucible*) como “omnivalencia”: cuando la mente es impulsada a desplegarse en el espacio que se da entre las contradicciones. Es un momento de animación suspendida, un tipo particular de paradoja; un momento de pura “Ser-

lidad” (“*Is-ness*”) que no cabe en ninguna fórmula o ideología —ni siquiera en la de “Misterio”— y de ese modo se convierte en el enunciado más radical o revolucionario de todos. Tal momento sobresale entre formas fijas y nos recuerda un modo muy diferente de conciencia del que estamos acostumbrados. Podríamos llamarlo estado “no-egoico”, pero eso puede llevar a error, dado que es un estado de aguda conciencia de sí mismo, que no tiene nada que ver con la pérdida de límites, el arrobamiento o el complejo de autoridad sagrada⁸.

Encontré una descripción de ese estado en un hermoso libro de Joanna Field (pseudónimo de la terapeuta británica Marion Milner), *A Life of One's Own*, en el cual ella se refiere a éste como un estado de atención amplio, en oposición a la atención estrecha, y lo compara al revoloteo de un cernícalo⁹. Este estado mental es en realidad bien conocido en la literatura antropológica. Aquí tenemos la descripción dada por Hugh Brody, quien vivió un tiempo con grupos nativos en la Columbia Británica, Canadá:

Por sobre todo, ellos están quietos y receptivos, preparados para cualquier visión interna o “darse cuenta” que pueda llegarles, y listos para cualquier estímulo para ponerse en acción que pueda surgir. Este estado de atenta espera es quizás lo más parecido al vuelo suspendido del halcón al que las personas pueden llegar, a ese momento cuando el ave aparentemente inmóvil está lista para lanzarse en picada¹⁰.

En forma similar, en *Sobre la caza, los toros y el toreo*, Ortega y Gasset escribió:

Se trata de una atención “universal” que no se fija en ningún punto específico sino que intenta estar en todos. Hay un término magnífico para esto... alerta... Solo el cazador, imitando el perpetuo estado de alerta del animal silvestre... lo ve todo.

Y Walter Ong, en el *American Anthropologist* en 1969, la llamaba una “presencia del mundo” más que una “visión del mundo”. La última frase, escribió Ong, sugiere algo fijo, una “mayor percepción unificadora”. Presencia del mundo, por otra parte, tiene que ver con la sensualidad, la inmediatez, y “cierta forma de relevancia”¹¹.

Yo la llamo conciencia “paradójica” porque está simultáneamente focalizada y no focalizada. Es oscilante o periférica más que intensa o extática; la paradoja también se da en el hecho de que un momento como éste se siente completamente individual y único y, al mismo tiempo, universal. En consecuencia, lo más personal también se siente como lo más general, lo más conectado con los otros seres humanos. Además, lo efímero se experimenta como lo más duradero.

Esto no tiene nada de misterioso. El escritor Tony Hiss, del *New Yorker*, en su trabajo sobre el planeamiento urbano (*The Experience of Place*), conoce bien este modo de conciencia y lo describe de varias maneras:

Nuestro estilo habitual de pensar... es una corriente de conciencia que se derrama y se abre camino hacia el presente; pero este [otro] sentimiento, que yo llamo percepción simultánea, parece más calmo, más semejante a un lago claro, profundo y reflexivo. Tanto la percepción ordinaria focalizada en un punto, que nos permite cerrarnos a nuestro entorno, como el enfoque amplio que nos mantiene ligados a lo que nos rodea, son destrezas heredadas y que se han desarrollado dentro de cada uno de nosotros. Las personas a veces desarrollan una capacidad tan grande para borrar las vistas, sonidos y olores de su entorno, que la percepción simultánea, cuando vuelve a aflorar, puede tomarlas por sorpresa. Pero como esta capacidad está siempre operando, se encuentra constantemente disponible. Y siempre que recurrimos a ella la encontramos rica en información¹².

En otro pasaje, Hiss cita al historiador del arte Anton Ehrenzweig, quien se refiere a esta experiencia como ese “extremo estado de alerta”, que presta igual atención a todo en el mismo tiempo. Hiss dice que esto involucra “adquirir un sentido relajado de nuestro propio límite externo... [de modo que] dividimos nuestra atención equitativamente entre nosotros mismos y las cosas que están fuera de nosotros”. Esta forma de percepción, continúa, “al poner a nuestra disposición una visión extrínseca del flujo de atención, a la vez instantánea e imparcial, actúa como un sexto sentido”. Cuando diluimos nuestra atención y relajamos su intensidad —concluye—, iniciamos un “cambio que nos permite empezar a ver todas las cosas que nos rodean en forma simultánea, y al mismo tiempo mirar cada una de ellas calmada y atentamente”¹³.

Es esta forma de mirar la que abre la puerta a una experiencia de lo sagrado muy diferente a la predominante en la civilización agrícola o en algunas culturas tribales o chamánicas. Tiene alguna afinidad con el *satori*

Zen, la percepción radical de la “coseidad” (“*suchness*”) de las cosas, pero a causa de su horizontalidad, de su aparente normalidad, pasa inadvertida. De vez en cuando uno encuentra alguna referencia en la poesía. Aunque en el extracto que sigue de un poema de Galway Kinnell, el autor no hace ninguna referencia específica a las culturas cazadora-recolectora o sedentaria, sí capta la diferencia esencial entre ellas en su concepto de lo que perdura, de lo que realmente cuenta:

Si algún día sucede
que te encuentras con alguien a quien amas
en un café a un extremo
del Pont Mirabeau, en la barra de zinc
donde se posa el vino blanco en copas que se abren hacia arriba,

y si cometes entonces, como hicimos nosotros, el error
de pensar,
un día todo esto será solo un recuerdo,
aprende,
mientras te paras
en este extremo del puente que se arquea
del amor, piensas, al amor duradero
aprende a entrar más hondo
a las penas
por venir —a tocar
los casi imaginarios huesos
bajo el rostro, oír por debajo de la carcajada
el viento que grita a través de las negras piedras. Besa
la boca
que te dice, *aquí,*
aquí está el mundo. Esta boca. Esta risa. Estos huesos de las sienas.

La cadencia aún no bailada del desaparecer¹⁴.

En “Le Pont Mirabeau”, un poema muy anterior de Guillaume Apollinaire, el autor contrasta la fugacidad de numerosos amantes en el puente y sus amores, con el puente mismo —el sólido objeto material que dura. Mientras yo lo leía, el propio puente recita el famoso refrán del poema:

*Vienne la nuit sonne l'heure
Les jours s'en vont je demeure*¹⁵.

(Llega la noche, suena la hora
Los días pasan, yo permanezco).

El consejo de Kinnell es precisamente lo inverso de éste: el puente, un símbolo (material) de la civilización, es un simple trasfondo, un mero escenario; lo que es verdaderamente real es lo nuevo del momento, el “fugaz” beso de los amantes. ¿Lo captas? Él está diciendo *aquí*, aquí está el mundo, en este momento permanentemente efímero. *Esta boca, esta risa, estos huesos de mi cabeza, lo que siento en este instante; no huesos como reliquias de un templo* —la marca registrada religiosa de las sociedades agrícolas, donde son venerados como antiguos artefactos o augures del futuro. Los puentes llegan y se van, es lo que dice Kinnell; el beso o el momento que se vive a fondo perdura para siempre.

¿Podemos llamar “sagrada” a esta experiencia? El problema consiste en que es una forma moderna (es decir, civilizada) de relacionarse con ella. Para las sociedades cazadoras-recolectoras no había una categoría separada de existencia llamada “sagrada”. Cuando los aborígenes americanos se refieren al Gran Espíritu, a menudo están refiriéndose al viento (dependiendo de la tribu). Este espíritu es “meramente” la creación misma: el agua que se desliza por una hoja, el aroma del bosque después de la lluvia, la tibia sangre de un ciervo. Esta era una cultura que vivía, en palabras de Virginia Woolf, “entre los actos”; el estado de alerta es el *sine qua non* de la sociedad cazadora. El gran antropólogo Paul Radin, quien trabajó en terreno con los indios Winnebago, sostenía que estos pueblos percibían la realidad con tal agudeza e intensidad, que todos los detalles del entorno parecían “resplandecer”¹⁶. Esta terminología puede provocar confusiones, porque podría sugerir una suerte de experiencia de trance; pero aquí no hay pérdida de conciencia o “fusión con lo Absoluto”. Esto es inmanencia, no-trascendencia, no hay experiencias de “la zarza ardiente” ni pérdida de límites. En este mundo, lo secular *es* lo sagrado que nos rodea por todas partes. Por eso la denomino percepción horizontal.

Aparición de la autoridad sagrada

La autoridad sagrada y el posterior trance unitivo son muy diferentes a lo antes dicho. Lo que la civilización (agrícola) consiguió fue desencantar el mundo en un sentido periférico y luego reencantarlo en un sentido focalizado o centralizado. La energía vertical finalmente avasalló y reemplazó a la horizontal, y esto se refleja, como ya se ha dicho, en la archi-

tectura de las grandes teocracias, en las pirámides de Egipto o en los templos aztecas. Esta energía es también la base de las religiones y los sacerdocios. En particular, en el trance unitivo, la energía erótica, si se quiere, es erradicada del entorno y luego canalizada dentro de ciertas experiencias específicas miradas ahora como normas culturales: el amor romántico, por ejemplo (que no existe entre los cazadores-recolectores); el heroísmo (las leyendas arturianas, la búsqueda del Grial); y la necesidad de ir a la guerra. Después de Freud, más de un autor ha comentado la estrecha relación de éstas con la muerte. Por ejemplo, la guerra es crónicamente irresistible para la civilización porque provee situaciones de numinosa intensidad. De modo que uno se siente “vivo”, ligado al universo. En *La náusea*, Sartre la describe como una “experiencia religiosa”; y Bertrand Russell, en su autobiografía, recuerda deambular alrededor de Trafalgar Square en 1914, justo después de haberse declarado la guerra, y sentirse muy impresionado por la palpable excitación de la gente, la sensación de alivio físico que impregnaba el aire. “Descubrí con asombro”, escribe, “que los hombres y mujeres corrientes se deleitaban ante la perspectiva de una guerra”. Y continúa, “Lo que me llenó de... horror... fue el hecho de que la expectativa de la masacre era deliciosa para algo así como el 90% de la población. Esto me obligó a reconsiderar mis opiniones sobre la naturaleza humana”¹⁷.

En cualquier caso, vemos que la estructura de la religión en la civilización occidental (sea que hablemos de herejía u ortodoxia) es vertical, y considera que el universo mundano está aquí abajo, y el cielo allá arriba. Esta verticalidad, que comienza en algún momento alrededor del 2000 a.C. y que aceleró su crecimiento en la llamada Edad Axial, después del 1000 a.C. (ver Capítulo 4), adquirió su propia dicotomía, una aguda división entre lo sagrado y lo secular, siendo la salvación la promesa sostenida por la sagrada esfera¹⁸. En contraste, yo sostendría que la “religión” cazadora-recolectora era, en su mayor parte, simplemente la “magia” de la vida cotidiana. ¿Por qué suponer, por ejemplo, que las pinturas rupestres paleolíticas son reflejos de trances místicos o de experiencias oceánicas? Lo más probable es que no contengan nada tan exótico. Y es al menos probable que nuestros ancestros estuviesen “sencillamente” celebrando la energía, el estar vivos, tal como puede verse en los vibrantes colores y movimiento de los animales que dibujaron. Aunque el trance puede haber ocurrido ocasionalmente, no es necesario sufrir la pérdida de fronteras para conocer la sacralidad de la vida.

Aquí también hay otro aspecto importante. La experiencia vertical, sea de la variedad extática o “complejo de autoridad sagrada”, tiene una inevitable contraparte política. Jaynes consideraba la bicameralidad como una búsqueda de certeza, en particular, de autoridad o autorización. Paralelamente a la “certeza” psíquica de esta experiencia, en la civilización agrícola se intentó adquirir certidumbre también en otros niveles. A esto le siguió una enorme distorsión. Con el origen de la civilización sedentaria, la raza humana pasó de la paradoja, esa especie de conciencia caleidoscópica, a sistemas fijos de “verdad” religiosa. Este desarrollo, creo yo, ha tenido enormes consecuencias en términos de nuestra adhesión política a ideologías de diversos tipos. Y el efecto neto no ha sido saludable. En particular durante los últimos cuatro milenios, la civilización ha dado especial importancia a la trascendencia, y esto ha llevado a una especie de absolutismo en la forma en que vivimos y pensamos. La “hipnosis cultural” significa no solo que tomamos cualquier paradigma en que vivimos como algo real, sino que solo escapamos de éste cuando instalamos otro en su lugar. La “adoración”, incluso del tipo totalmente secular, sigue siendo la norma.

Trance y agricultura

La posible asociación entre éxtasis y agricultura, o vida urbana-sedentaria, aparece en la gran epopeya mesopotámica, el Gilgamesh, que data del III milenio a.C., y está entre las obras literarias más antiguas de la civilización occidental. Es también, creo, la primera historia de héroes. En esta historia, Enkidu, el montañés, es atraído a las costumbres de los pueblos sedentarios. Éste es el pasaje crucial que describe el “primer encuentro con la civilización” de Enkidu, como Thorkild Jacobsen lo llama:

Pero Enkidu, quien tenía su hogar en las montañas
 Comía pasto con las gacelas
 Y siempre mamaba de los animales.
 Los habitantes de la ciudad pusieron comida ante él, y él se inquietó;
 Miraba con la boca abierta.
 Enkidu no sabía nada de comer el pan,
 Y nada sabía de beber *Rauschtrank*.

Las mujeres empezaron a hablarle.
 “¡Come este pan, Enkidu, es parte de la vida!
 Bebe el *Rauschtrank*, como se hace en este país”.

Enkidu comió pan hasta quedar saciado
Y bebió siete jarras de *Rauschtrank*.
En su interior se sintió libre y alegre
Su corazón se volvió feliz y su faz radiante.

Lavó con agua su velludo cuerpo
Se ungió con aceite y se convirtió en un ser humano.
Se vistió; ahora parece un hombre¹⁹.

Por supuesto, aquí “ser humano” se define desde el punto de vista de la civilización agrícola, y es interesante notar que el pan —el símbolo económico de esa civilización— y el *Rauschtrank* van juntos. Pero ¿qué es el *Rauschtrank*? La traducción literal del alemán es “bebida del éxtasis”, lo que podía incluir alcohol, mezcal o cualquier derivado de plantas alucinógenas. Sea lo que sea, el punto crucial es que provee un “*Rausch*” (aceleramiento, exaltación de las emociones), una experiencia vertical-extática, algo de lo que Enkidu no tenía necesidad cuando estaba integrado a la vida animal y cuando todo el mundo aún brillaba para él. En la civilización sedentaria, esa experiencia tiende a perderse y es compensada por una megadosis: siete jarras de *Rauschtrank*, tras lo cual Enkidu rápidamente se pone alegre y radiante. Todo esto es considerado natural, “humano”, en esta sociedad donde ha desaparecido la paradoja y en la que alguna forma de éxtasis toma su lugar. Aun así, la fuerza de la historia está en que Gilgamesh “crece”, se da cuenta que la redención no puede ocurrir en otra vida y que ésta es todo lo que tenemos. La epopeya concluye con una nota de madura ironía y aceptación de sí mismo. Gilgamesh es tal vez un tipo diferente de héroe al común de las civilizaciones posteriores, como la griega e incluso la nuestra.

Este libro trata de cómo la percepción predominante de los seres humanos cambió de horizontal a vertical; cómo este cambio está (en su mayor parte) asociado a la transición de las formas de vida nómada a sedentaria; cómo se desvaneció una suerte de apertura a la experiencia, solo para ser reemplazada por la búsqueda de “certezas”; y cómo ahora nosotros luchamos contra las consecuencias de estos antiquísimos desarrollos. Al final de este libro me referiré a qué podría hacerse al respecto.

Apología *pro vita sua*

Sin embargo, quisiera insertar aquí algunas advertencias y también dar al lector una idea de por qué he querido escribir lo que parece ser un libro bastante inusual. Deseo dejar en claro que el argumento es tentativo; es como hacer flotar una especie de globo de prueba, una idea que, según creo, se contrapone a la mayor parte del pensamiento antropológico sobre religión. Esto se debe a que el fenómeno de la paradoja es virtualmente invisible en nuestra cultura, pues normalmente se entiende que la forma de romper con el paradigma dominante (analítico) del pensamiento occidental es a través de un cambio a la introversión gnóstica, a alguna forma de misticismo o de pensamiento mitológico. Este punto de vista “transpersonal” no carece de partidarios, y no niego que en él haya algo de verdadero. Y así lo dije hace muchos años en *El reencantamiento del mundo*, aunque al final de ese libro —afortunadamente— planteé serias críticas respecto de la política del éxtasis.

A medida que pasaron los años, empecé a tener dudas sobre las soluciones “oceánicas” o sobre el entusiasmo por un “cambio de paradigma” capaz de conducirnos a una Nueva Era. Me entusiasmé hablando sobre este tema en congresos que eran poco menos que encuentros de renacimiento religioso (*revivals*), y me preguntaba qué estaba haciendo yo ahí. Me parecía que la mayoría de los patrocinadores del nuevo paradigma holístico no entendían el paradigma racional-científico que tan fervientemente buscaban destronar; y empecé a darme cuenta de que un celo no pensante que caracterizaba a este movimiento era la historia de todos los nuevos paradigmas a lo largo de los siglos. En resumen, ningún progreso se estaba haciendo en términos de ver a través de la naturaleza religiosa del paradigma mismo. Era como si aún estuviéramos en el antiguo Egipto con el faraón reemplazado por un conjunto de jergas técnicas.

Otras cosas empezaron a impresionarme. Años de trabajo corporal y meditación me llevaron a creer que el fervor del paradigma está enraizado en una negación de nuestra experiencia somática. Las emociones, a menudo dolorosas, viven en el cuerpo; la adicción al cambio de paradigma (como la adicción a sustancias) nos permite escapar de estas emociones y vivir en nuestra cabeza. Carl Jung y los transpersonales —pese a algunas valiosas percepciones— estuvieron (y están) alienados de la experiencia corporal. Crearon una mente más amplia que el paradigma intelectual predominante, pero cuando todo estuvo hecho y dicho, seguía siendo solo la mente. En mi opinión, su clamor por una espiritualidad renovada

solo llegó hasta ahí; claramente, necesitábamos una renovada *corporalidad* si no queríamos reprimir el cuerpo y caer en la trampa de una nueva mitología y hacer un fetiche de nuestra supuestamente nueva espiritualidad. Todo esto se convirtió en el tema de un segundo libro, *Cuerpo y espíritu*, el cual significó una experiencia muy importante para mí.

Sin embargo, el viaje no estaba terminado; aún faltaba algo, aunque no lograba captar qué era. El primer indicio me llegó al leer *Los trazos de la canción*, el libro de Bruce Chatwin sobre su experiencia en las llanuras de Australia. Chatwin no era antropólogo y cometió todo tipo de errores etnográficos. Su libro es realmente una suerte de diario, la exploración de un tema particular, a saber, el rol del movimiento en la evolución de la vida y la conciencia humana. Chatwin creía que la vida sedentaria generaba una multitud de ilusiones, entre ellas la religión, que eran dañinas para la raza humana y que estuvieron ausentes casi totalmente en los cazadores-recolectores y en las sociedades nómades. La implicancia era que al hacernos sedentarios habíamos cambiado desde una experiencia directa de la vida a una búsqueda de sustitutos, y que, al mismo tiempo, se había perdido cierta flexibilidad mental. A mí, esto me sonaba a verdad²⁰.

No tengo muy claro cómo pasé del libro de Chatwin al texto que ustedes están leyendo ahora; ciertamente el camino no fue lineal. Recuerdo que al leer la biografía del filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein escrita por Ray Monk, me di cuenta de que, durante la segunda mitad de su carrera, él había tropezado con la paradoja y había pasado sus dos últimas décadas describiendo elípticamente una visión que ninguno de los que lo rodeaba era capaz de comprender. En un momento dado leí también *The Experience of No-Self*, de Bernadette Roberts, donde describe la caída de “Dios” y la pérdida de interés en la fusión gnóstica con lo Absoluto a favor de una forma particular de estado de alerta más profundo que el *satori* del budismo Zen²¹. Empecé a ver con mayor claridad que la libertad no reside en los paradigmas, los cuales eran versiones diferentes del complejo de autoridad sagrada, sino en una experiencia particular carente de toda propiedad salvacionista. Yo no sabía cómo podría aplicarse a la cultura en general, pero vi que al menos era posible una comprensión totalmente diferente de la realidad, y me pareció que los cazadores-recolectores la habían tenido y quizá aún la tenían.

Buena parte de este tema gira, así, en torno al problema del sedentarismo. Como comentaré más adelante, ser nómade es algo que cultural y fisiológicamente refuerza la percepción caleidoscópica o paradójica, dado

que el panorama cambia constantemente ante nosotros. Las residencias fijas se prestan para percepciones fijas y generan la necesidad de certidumbre, tanto religiosa como política. Dado que el grueso de la experiencia humana sobre la tierra es ambulatoria, es muy probable que debajo de nuestra desesperada necesidad de certidumbre exista algo mucho más profundo, y ese algo es nuestra necesidad de indeterminismo, de que el mundo sea *impredecible*, sorprendente, vivo.

Esto me trae a una segunda advertencia: este libro no está a favor del retorno a la sociedad cazadora-recolectora, lo cual requeriría, en primer lugar, una severa disminución de la población del planeta. Incluso más allá de eso, la ecuación “sociedad cazadora-recolectora buena/civilización mala”, es a la vez simplista y errada. La realidad es mucho más compleja y el intento de instituir relaciones igualitarias totales o una percepción paradójica (las que probablemente no pueden ser “instituidas”), sería una empresa muy destructiva. Para bien o para mal, es nuestro destino vivir en la civilización y nuestro deber es mejorarla, no abandonarla. En mi opinión, parte de tal esfuerzo debe incluir la exploración de las tensiones dialécticas que existen entre la civilización y nuestro pasado cazador-recolector; la simple “vía horizontal” solo aumentaría las patologías. Sería un colapso del pensamiento real, algo como agarrarse de un cuerno del dilema y pretender que el otro no existe o que va a desaparecer cuando nos convenga. Esto no quiere decir que ciertos elementos clave de nuestro pasado cazador-recolector no sean valiosos y que no merezcan un intento de recuperarlos; más adelante volveré a referirme a ellos. Pero, si queremos que nuestra cultura progrese con algún grado de cordura, o incluso de sentido común, necesitamos tener cierto sentido de las complejas relaciones que existen o *debieran* existir entre lo vertical y lo horizontal.

Una tercera advertencia se relaciona con la naturaleza necesariamente especulativa de un proyecto como el presente. En lo principal, se trata de la naturaleza y evolución de los estados mentales y de cierto tipo de conciencia. Obviamente, no tengo forma de entrevistar a personas del Paleolítico o de conducir experimentos sobre la evolución de sus cerebros; nadie puede hacerlo, incluyendo aquellos que, como Eliade, argumentaban a favor de la existencia de un chamanismo paleolítico. Si esta escuela de pensamiento sobre la religión paleolítica proyectó la psicología profunda moderna sobre ancestros que no están aquí para hablar por ellos mismos, así también muchas de mis propias evidencias son circunstanciales. No es que yo haya sencillamente inventado un

escenario antojadizo; como señala Walter Ong, existen muchas culturas para las cuales el mundo no es un objeto o un paradigma sino “algo dinámico e impredecible”²². Yo no tengo cómo demostrar, por ejemplo, la existencia de un vínculo sólido evolutivo entre la paradoja animal y humana, por muy probable que parezca. El resultado es que, no obstante la evidencia empírica, este libro es tanto una obra de filosofía como de psicología o antropología, y cobra sentido (o no) cuando se lo ve como un todo. Ciertamente, si mi tesis respecto a la paradoja es ilusoria, el argumento se desintegra por completo.

Finalmente, no estoy argumentando que la paradoja sea nuestro destino. Ciertamente vivimos una coyuntura crucial como civilización y todos, de una u otra manera, parecemos decir lo mismo. Yo veo al menos dos problemas en esto. Primero, no estoy convencido de que la raza humana *tenga* un “destino”, alguna suerte de *sino* escrito en alguna parte, el cual Dios, Hegel y algunos místicos han tenido el privilegio de conocer. Puede no haber propósitos inconscientes desarrollándose; la vida puede ser solo la vida, pasando a través de recodos, tropezando ocasionalmente con algún sendero sin salida, avanzando algunas veces y otras no. Segundo, ya no estoy convencido de que la institución de un nuevo paradigma pueda salvarnos. Puede suceder, pero a semejanza de los paradigmas anteriores también tendrá sus propios problemas, que también serán severos y que eventualmente tendremos que enfrentar. Tal vez el destino debiera ser reemplazado por la noción de que existe algo mejor y algo peor, y que así son las cosas.

Por consiguiente, veo que el rol de la paradoja no es convertirse en destino. No vamos a librarnos del complejo de autoridad sagrada muy fácilmente y estamos, indudablemente, aproximándonos a su próxima encarnación, la cual probablemente (y es triste decirlo) involucrará una visión trascendental aún más amplia²³. Si los intentos de institucionalizar a gran escala la paradoja tuvieran éxito, ésta podría, incluso, acelerar este proceso. Un mejor rol para la paradoja es el de convertirse en un tábano, no en un nuevo paradigma. Creo que la forma de conciencia que quedó oculta por la civilización agraria intentará resurgir una y otra vez importunándonos hasta que estemos preparados para ver nuestra necesidad de certezas con una mirada más crítica. Si somos capaces de hacerlo sin caer en el error de convertir la “incertidumbre” en otra forma de certeza, estaremos mucho mejor de lo que estamos ahora. Las “certidumbres” de todo tipo puede que nos den seguridad psicológica, pero lo logran mediante una drástica

restricción de nuestra gama de experiencias. Si tratamos la paradoja con integridad, no como una ideología sino como una experiencia de vida (somática) en vez de una fórmula, podría enseñarnos que existen muchas más posibilidades de las que vemos. En teoría, al menos, todavía hay esperanza para nosotros.

I

ESCRITURAS EN EL MURO

Hemos denominado “fenómeno primario” a la experiencia extática porque no vemos razón alguna para considerarla como resultado de un momento histórico particular, es decir, como producto de cierta forma de civilización.

—Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*

La secularización... es un antiquísimo tipo cosmológico... el cual no necesariamente se relaciona con la vida urbana o la ciencia moderna... La idea de que el hombre primitivo es profundamente religioso por naturaleza es una necedad... La ilusión de que todos los hombres primitivos son piadosos, crédulos y sumisos a la enseñanza de clérigos o magos, probablemente ha contribuido más a impedirnos comprender nuestra civilización de lo que ha confundido las interpretaciones de los arqueólogos que estudian el pasado muerto.

—Mary Douglas, *Símbolos naturales: exploraciones en cosmología*

Recuerdo que hace algunos años, alguien en una conferencia me preguntó a qué estaba dedicado en ese momento. Como muchos autores, ésta es una pregunta que trato de evadir pues temo que si hablo de mi trabajo me sentiré menos motivado para hacerlo. Así que en respuesta murmuré algo sobre la conciencia paleolítica, pensando que era un tema suficientemente oscuro como para desalentar cualquier otra averiguación. Sin embargo, mi interrogadora no se desanimó y su réplica fue directamente a la médula del tema: “¿Qué estás usando para tu investigación?”, preguntó, socarrona, “¿psicodélicos?”.

Es una noción bastante común, que se remonta al siglo XIX y que han mantenido viva autores como Carl Jung y Joseph Campbell, el que la humanidad primitiva vivía sumergida en trances, mitos y chamanismos y que ésta era la “verdadera” conciencia de la raza humana, su “mente natural”. Ello supone que la mente “natural” es religiosa; que la experiencia trascendental de un Absoluto, un “Otro total”, es la piedra de toque de la experiencia sagrada, absolutamente necesaria para que los seres humanos existan en el mundo y sus vidas tengan un significado. Dando por cierta abierta o implícitamente la existencia de un sustrato mítico o psiquis universal, estudiosos como Sir James Frazer (*La rama dorada*) elaboraron una mitología comparativa según la cual en todas las culturas primitivas del mundo, pasado o presente, existe algún arquetipo, como el heroísmo o la magia empática. De este modo, Mircea Eliade, en su influyente libro sobre el chamanismo, sostiene que existía una dialéctica de lo sagrado que tendía a repetir arquetipos, de modo que una hierofanía era equivalente a cualquier otra, aun cuando ambas estuviesen separadas por un milenio. El proceso de sacralizar la realidad, fuese un árbol, una roca, o un dios, era siempre el mismo. La capacidad del chamán de abandonar

su cuerpo y ascender a los cielos era un fenómeno primordial; “ello pertenece al hombre como tal, no al hombre como ser histórico”. Eliade sostenía que en la aurora de los tiempos había una comunicación libre y fácil entre los humanos y los dioses, pero que ésta se perdió, y después de esta “pérdida de la gracia” solo ciertas personas privilegiadas conservaron la capacidad de vivir la experiencia trascendente o extática. El chamán, concluyó, era parte de una elite mística que guardaba el alma de la comunidad¹.

¿Qué evidencias podrían probar la veracidad de estas afirmaciones? El hecho es que la creencia en la gran antigüedad de la tradición de la “ascensión”, en la cual el alma sube al cielo y se funde con lo “Absoluto” no es meramente la creencia de unos cuantos crédulos, devotos de la Nueva Era o místicos contemporáneos; esta tesis ha sido también suscrita por varios estudiosos del arte paleolítico. En efecto, durante la mayor parte del siglo XX, una u otra forma de explicación religiosa parece haber sido la regla para interpretar el arte de las cavernas y materiales complementarios². Por ejemplo, en la caverna de Les Trois Frères, en los Pirineos, encontramos la pintura de una figura con máscara y astas de ciervo —amenuado denominada “el hechicero”— que el eminente académico francés, el abate Henri Breuil, interpretó como un dios paleolítico, y que muchas veces es vista como un chamán danzando (Figuras 2 y 3). En las paredes de Lascaux vemos una figura rígida postrada en el suelo y un ave simbólica sobre una estaca pintada a un costado —figura que para Eliade y otros representa claramente un chamán en estado de trance (Figura 4). En la Grotta Guattari en Italia, se descubrió en 1939 un cráneo del neandertal con el *foramen magnum* ensanchado, lo que hizo suponer que le había extraído los sesos para comérselos. Supuestamente también, el cráneo se habría encontrado dentro de un círculo de piedras. Y en Pech-Merle en la Dordoña, como también en Le Tuc d’Audoubert en los Pirineos, aparecen huellas de pies de niños en las cuevas, las que algunos arqueólogos atribuyen a que en esos lugares se efectuaban antiguos ritos iniciáticos. Por lo visto, parecieran existir suficientes evidencias de que la persona que me interrogó en la conferencia no estaba tan equivocada: la conciencia paleolítica era predominantemente mágica y cultivaba asiduamente los estados de conciencia alterados³.

Ahora, en la medida en que podemos legítimamente extrapolar hacia atrás desde los cazadores-recolectores contemporáneos y otras sociedades tribales, parecieran existir evidencias etnográficas válidas para llegar a tal conclusión. El chamán es obviamente una figura importante en muchas



Figura 2. El hechicero de Trois Frères. De Paolo Graziosi, *Paleolithic Art*.



Figura 3. El hechicero de Trois Frères, versión de Henri Breuil. En Paolo Graziosi, *Paleolithic Art*.

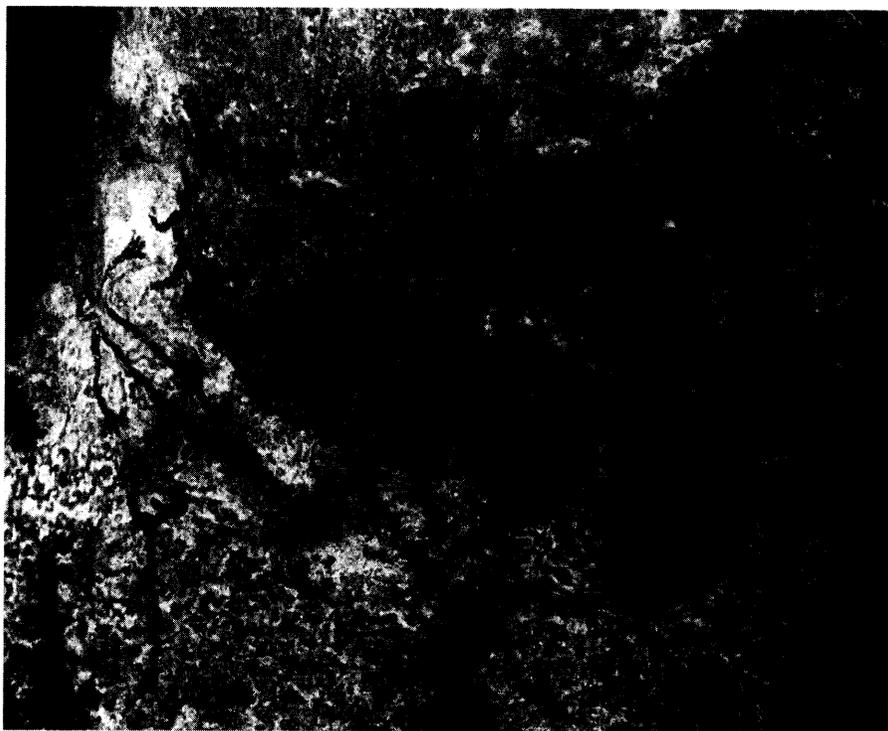


Figura 4. Bisonte, figura postrada y ave en Lascaux. En Mario Ruspoli, *The Cave of Lascaux*.

de esas tribus (la región ártica es notoria en este aspecto), y en un estudio hecho hace algunos años por la antropóloga estadounidense Erika Bourguignon, el 90% de las 488 pequeñas sociedades que ella examinó alrededor del globo probaron tener alguna práctica religiosa institucionalizada que involucra un estado de conciencia alterado. Al menos en un caso contemporáneo de práctica de trance —la danza !kia de los bosquimanos !Kung del Kalahari— tenemos arte lítico que data de 500 años atrás, y que claramente retrata este comportamiento chamánico hasta en detalles tales como la sangre que fluye de la nariz. Por lo tanto, los paralelos etnográficos parecen bastante fieles⁴.

En consecuencia, no voy a argumentar que los hombres del Paleolítico carecían de vida espiritual o que no conocían el trance extático, posesión por los espíritus y magia empática. La interpretación “religiosa” tradicional del Paleolítico puede ser correcta. El problema real consiste en que fuera lo que fuese lo que está pintado en las paredes de las cavernas francesas, no podemos saber qué estaba sucediendo realmente ahí, solo

podemos interpretar esas pinturas. Nadie realizaba entrevistas o registraba los acontecimientos del Paleolítico con una cámara de video. Sin embargo, es posible ir más allá de las interpretaciones religiosas y muchos investigadores lo han hecho⁵. En cuanto a los paralelos etnográficos, éstos son en verdad muy sugestivos. Pero no tenemos ninguna prueba de que lo que pasa hoy en las culturas cazadoras-recolectoras es igual a lo que sucedía hace 20.000 ó 40.000 años. Por lo que sabemos, el trance contemporáneo bien podría reflejar progresos modernos. Lo que voy a proponer, entonces, siguiendo las sugerencias ya hechas en la introducción, es que la experiencia sagrada existía en el Paleolítico, pero que en su mayor parte no era del tipo descrito por autores tales como Eliade. Lo que predominaba era más bien una espiritualidad más horizontal, una tradición “secular” persistente mucho menos exótica, pero que a causa de su obviedad (y nuestra propia fascinación con lo exótico) ha escapado a nuestra atención. Esto, en su momento, puede darnos una idea sobre nuestra verdadera “herencia espiritual por derecho de nacimiento”, y de lo que significa en términos políticos y religiosos. Pero antes necesitamos mirar más de cerca las evidencias que aquí se han presentado, conformándonos con las debilidades del enfoque religioso vertical y/o mágico.

¿Religión en el Paleolítico?

Parte del problema consiste en el método comparativo mismo, el cual, como admiten Eliade, Jung y otros, no considera el contexto. Como dijo Jane Harrison en su clásica obra, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Prolegómenos al estudio de la religión griega), “los mitólogos se tardan mucho en tomar en cuenta los hechos históricos comprobados”. Sería más exacto decir que los ignoran. Por esto, la antropóloga Felicitas Goodman caracteriza este enfoque como simplista, “un *collage* de dudoso valor, compuesto de un sinnúmero de fragmentos recortados de toda clase de religiones”. No es que la metodología comparativa sea errónea por definición; existen muchos buenos análisis comparativos. Pero al desconectar las prácticas psicológicas o religiosas de su lecho histórico, se generan cómodas generalizaciones sin asidero en la realidad. Elegir cualquier ítem o modelo dado de entre una variedad de diferentes culturas e insistir en que son equivalentes, o forzar un modelo único dentro de un gran conjunto de materiales sin calificación histórica, es inaceptable desde un punto de vista social y también va en contra del sentido común. Sin embargo, autores como Joseph Campbell y Eliade no demostraron

real interés en los datos; se abocaron más bien a la búsqueda de visiones, no a investigaciones académicas; y además, ya tenían las respuestas preparadas con anticipación. Sus ejemplos presuponen un sustrato mítico universal y luego, en forma circular, son usados para “probar” la existencia de tal sustrato. Si esto entusiasma a muchas personas, es casi invariablemente a expensas de la integridad intelectual⁶.

Dada esta advertencia, las evidencias proporcionadas más arriba para probar la práctica del trance en el Paleolítico empiezan a verse menos convincentes. Aunque ciertas pinturas rupestres son muy sugerentes, ellas tienen una calidad tipo Roscharch, en el sentido de que tal vez estemos proyectando nuestras ansias religiosas del siglo XX como en una pantalla. La figura postrada de Lascaux, por ejemplo, fue primero interpretada (1952) como un chamán en trance por el escritor alemán Horst Kirchner, basándose en comparaciones con simbolismos modernos de pájaros encontrados en algunas culturas tribales. Pero, a no ser que uno *accepte* como un hecho la existencia de ciertas universalidades psicológicas, no hay forma de probar que el ave paleolítica y la contemporánea tienen el mismo significado. Como el mismo Eliade admitió, al menos otro estudioso vio el pájaro sobre la estaca como una imagen conmemorativa, y Nancy Sandars (*Prehistoric Art in Europe*) lo ve como un lancero. Kirchner también sostenía que ciertos objetos no identificados encontrados en sitios prehistóricos eran palillos de tambores chamánicos (*Kommandostäbe*), basándose (una vez más) en similitudes etnográficas contemporáneas. Pero éste es también un caso de proyección moderna; nosotros simplemente no tenemos cómo saber para qué eran usados esos palillos, aunque la práctica mágica sea una posibilidad⁷.

Una objeción similar puede hacerse respecto del hechicero de Trois Frères, imagen considerada como fuerte evidencia del estado de conciencia alterada del Paleolítico. En verdad, al ver la reconstrucción de esta figura hecha por el abate Breuil (Figura 3) es difícil evitar una sensación de significado mágico; la pintura es comúnmente considerada el retrato de un hombre que lleva una máscara animal mientras ejecuta una danza ritual. Durante seis décadas, Breuil fue la figura central en la documentación del arte paleolítico, y sus opiniones tuvieron una enorme influencia. Sus trazados y copias se han reproducidos en la mayoría de las obras sobre arte rupestre, ilustraciones que se nos han hecho más familiares que las originales. No obstante, sus ideas respecto de ese arte no fueron ni originales ni profundas, y carecen de todo comentario específico. Bajo la

influencia de autores como James Frazer, Breuil adoptó una posición religiosa o totémica en los comienzos de su carrera y jamás se desvió de ella. Todas las representaciones humanas eran vistas como de hechiceros o espíritus; todas las cuevas paleolíticas tenían que ser *ipso facto* santuarios para actividades sacras. Según Paul Bahn y Jean Vertut, en *Images of the Ice Age*, el resultado es que siempre estamos siguiendo la “versión Breuil”. “Las imágenes paleolíticas han pasado por un ‘proceso Breuil’ estándar: son copias subjetivas, no facsímiles genuinos”. Breuil esperó años —20 en el caso del hechicero de Trois Frères— para rediseñar sus trazados para la publicación, lo que condujo a numerosos errores. A veces completó elementos que faltaban u omitió líneas que no cuadraban con su interpretación mágico-religiosa. Imágenes compuestas como las de Trois Frères “eran automática e injustificablemente llamadas ‘hechiceros’ y se suponía que se trataba de un [*sic*] chamán o curandero con máscara o disfraz de animal”. La verdad es que no *sabemos* lo que representan estas figuras; bien pueden no ser chamanes. También necesitamos preguntar por qué, si el chamanismo tenía tanta importancia en los pueblos paleolíticos, hay tan pocas representaciones de ellos en el arte paleolítico y, cuando aparecen, se les representa solo esquemáticamente⁸.

Lo que hizo Breuil se hace evidente al comparar su popular reconstrucción (Figura 3) con una fotografía real de la pared de la caverna (Figura 2). La figura no está necesariamente danzando como comúnmente se cree (en la versión de Breuil se la representa casi erguida); podría estar simplemente arrastrándose por el suelo. En cuanto a la cabeza, en la pintura original apenas aparece. La “versión Breuil” es en realidad una versión imaginaria producto del supuesto de que existía una “atmósfera irreal y mágica en la cual vagaba la mente paleolítica”, como dijo una vez el historiador Paolo Graziosi. La reconstrucción de Breuil se apoya fuertemente en un paralelo etnográfico, el del chamán siberiano del siglo XVIII, al cual se parece bastante.

En consecuencia, me gustaría sugerir una explicación más probable, basada en la noción de que el hombre del Paleolítico *no* vagaba en torno a una “atmósfera irreal y mágica”, una explicación anclada en un paralelo etnográfico muy diferente: más bien se trataría de la representación de alguien cazando, una de las características más obvias de la vida paleolítica. En África del Sur, en el siglo XIX, observadores tales como George Stow (*The Native Races of South Africa*), vieron que los cazadores a veces se introducen en las manadas o rebaños, se disfrazan con las cabezas o pieles

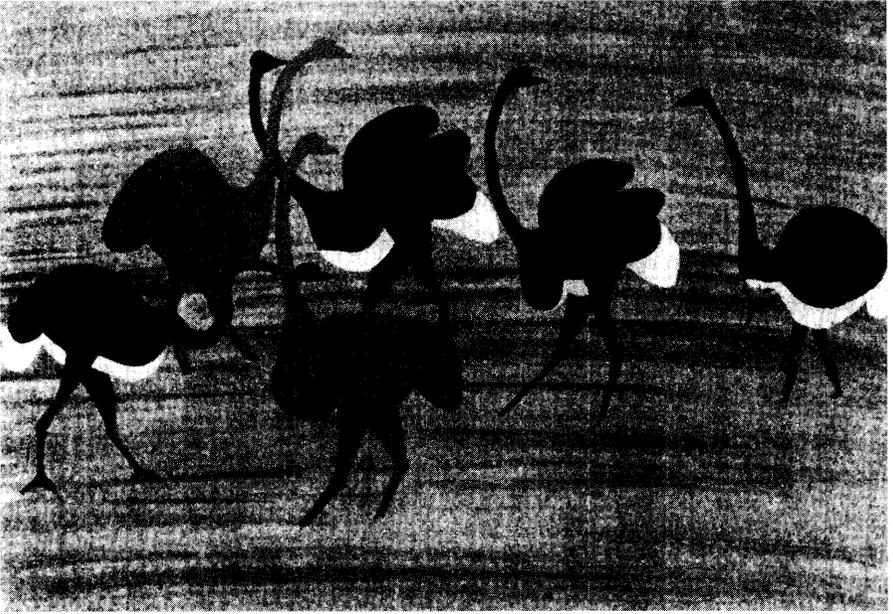


Figura 5. Bosquimano acechando a una bandada de avestruces. En George Stow, *The Native Races of South Africa*.

de esos animales e imitan sus movimientos. Este autor descubrió numerosas pinturas que retrataban esto, como puede verse en la Figura 5. Esta ilustración está tomada de una caverna del Herschel District, Cape Colony, y muestra a un cazador bosquimano (extrema derecha) que lleva una piel y plumas de avestruz mientras acecha a una manada. Tales dibujos, escribe Stow, “parecerían, a quien no esté familiarizado con los hábitos y costumbres de esta antigua raza de cazadores, representaciones de deidades simbólicas o sobrenaturales en las cuales se encarna algún antiguo mito”. Pero esto, continúa, sería un concepto errado. Los disfraces de este tipo se usaban constantemente con propósitos prácticos, y probablemente fue una elaboración posterior la que dio a este tipo de actividad una interpretación mítica —especialmente en civilizaciones como las que encontramos entre los egipcios y sirios—, dice Stow. Todo esto sugiere que una interpretación chamánica de la figura de Trois Frères es probablemente una interpretación moderna y, como tal, injustificada⁹.

Consideremos también el cráneo neandertal descubierto en la Grotta Guattari, el cual con frecuencia es citado como un ejemplo de canibalismo primitivo y de procedimiento ritual. Ahora sabemos que un nuevo análisis del cráneo, del suelo de la caverna y los correspondientes residuos

fáunicos revelaron que no existían evidencias para sostener tal interpretación. Las huellas de cortes en la calavera, por ejemplo, resultaron ser hechas por animales (probablemente hienas) más bien que por seres humanos. Además, la historia del círculo de piedras no pudo ser verificada. El cráneo fue desenterrado por trabajadores muy pronto después del hallazgo y ningún arqueólogo examinó el sitio intacto. Entonces, la única base para afirmar que existió el círculo de piedras fue un rumor y una reconstrucción hipotética del lugar, que se encuentra en el Museo Pigorini de Roma¹⁰.

La evidencia de huellas de pies de niños en las cavernas como prueba de ritos de iniciación es probablemente uno de los mejores ejemplos de proyección y exaltada imaginación. En *Le Tuc d'Audoubert*, por ejemplo, encontramos sobre el piso huellas de talones de adolescentes, bisontes modelados en arcilla y algunos objetos de greda en forma de salchichas. ¿Conclusión? A los adolescentes se les enseñaba a herir mágicamente a los bisontes, a ponerse las fundas (objetos con forma de salchicha “obviamente” mágicos) en el pene, las que desechaban cuando terminaba la ceremonia (que algunos creen que involucraba danzas rituales) y salían de la cámara ceremonial. Qué fantásticas deben ser tales interpretaciones, escriben Peter Ucko y Andréé Rosenfeld (*Arte paleolítico*):

Esto queda claro cuando se recuerda que no se ha establecido ninguna conexión con el bisonte, que los “phalli” pueden muy bien haber sido usados para modelar animales... [y] que la correlación entre edad y huellas de pies es muy dudosa, especialmente cuando la relación de tamaño corporal y tamaño del pie del hombre del Paleolítico es totalmente desconocida.

De hecho, prosiguen, las huellas de talones “podrían ser simplemente el resultado de intentos por aminorar el contacto del pie con el lodo húmedo cuando caminaban agachados dentro de una cueva baja”. El arqueólogo Randall White añade que probablemente se trataba de una exploración, y de la excitación que los niños normalmente sienten ante situaciones nuevas. “Aparentemente”, escribe, “los niños no han cambiado mucho desde el Paleolítico; sus huellas se encuentran en todos los rincones y escondrijos, en tanto que la de los adultos se limitan a los caminos que van por el centro de las galerías”¹¹.

Ucko y Rosenfeld dicen que las interpretaciones chamánicas de las huellas de pies de niños parecen casi “desquiciadas”. Por lo menos, éste

es un buen ejemplo de la violación del principio de parsimonia en la ciencia: no crear intrincadas explicaciones de un fenómeno cuando hay una más simple. Resulta que con solo una posible excepción, ninguna caverna paleolítica europea contiene evidencia alguna de ceremonias rituales, como presencia de altares, implementos para efectuar dichas ceremonias o señales de frecuentes visitas humanas. El antropólogo Lawrence Krader sostiene que “no existe ninguna práctica de sanación de otro ser humano ni tampoco evidencias de éxtasis o posesión en las representaciones hechas por estos grabadores y pintores”. “La más cuidadosa conclusión que podemos extraer”, dice otro experto, “es que el chamanismo puede no haberse dado en las culturas cazadoras más primitivas”¹². El punto es que los académicos que insisten en ver ceremonias de trance o iniciación en las cavernas no están, como ellos piensan, *descubriendo* una religión paleolítica. Más bien, ¡parecen *exigir* que el hombre del Paleolítico fuera religioso!

Lo mismo puede decirse de los entierros paleolíticos, los cuales podrían apuntar hacia algún tipo de vida religiosa. Se han encontrado utensilios de greda junto a antiguos esqueletos, lo que sugiere la creencia en una vida después de la muerte. O a veces los esqueletos eran sepultados en posición fetal, se supone que en un intento por confinar el espíritu al sepulcro. ¿Pero cómo podemos saberlo si no tenemos acceso al contexto mental en que se dieron estos eventos? Por ejemplo, la posición encorvada pudo deberse al deseo de hacer sepulturas lo más pequeñas posible. En general, las explicaciones más cautas sobre las tumbas paleolíticas no son espirituales ni ritualísticas, y las asociaciones inequívocas con utensilios u otros bienes en las tumbas del Neandertal son extremadamente escasas. Con demasiada frecuencia “se han ignorado las explicaciones más sencillas y posibles en favor de complejos escenarios que involucran conductas con un propósito enigmático”¹³.

La hipótesis de paralelos modernos etnográficos también plantea gran cantidad de problemas. Hay cosas, me parece, que *pueden* remontarse al Paleolítico, pero éstas son de naturaleza sociobiológica. Por ejemplo, todos los humanos sonríen (exceptuando, supongo, los de fines del siglo XX y principios del XXI); todos han nacido de un cuerpo femenino, pasan por una prolongada dependencia y están programados para mamar, para alimentarse del pecho materno; todos tienen que comer para sobrevivir, y así sucesivamente. Si no podemos dar por cierto que este tipo de características es común a toda la raza humana, entonces mejor bajamos la cortina ahora mismo. Por otra parte, retroceder en el tiempo para

rastrear el comportamiento religioso tiene mucho menor validez, porque finalmente la continuidad se convierte en una mera suposición. Es correcto que el arte rupestre de los bosquimanos que vivieron hace 500 años representa danzas de trance; pero el 1500 d.C. ya no es el Paleolítico. Además, los actuales bosquimanos del Kalahari no descienden de los pintores rupestres, quienes vivían más al sur (los bosquimanos /Xam, que se extinguieron hace más o menos 100 años) y no tienen una tradición de arte rupestre propio. También está el problema de que el porcentaje de arte rupestre dedicado a la representación de trances es muy pequeño; en el Ndedema Gorge en el Natal Drakensberg, Harald Pager identificó un total de 13 escenas de danza entre 3.909 pinturas. Aun entonces, este arte podría haber sido el resultado de la influencia de los vecinos bantúes (agricultores), el cual existió en África durante casi 1.800 años. En la década del '20, una observadora, Dorothea Bleek, señaló que los bosquimanos de Angola estaban adoptando plegarias, danzas y varas fetiches de sus vecinos bantúes. Por impresionante que sea el arte rupestre africano, en realidad no puede decirnos mucho acerca de las supuestas ceremonias religiosas en Lascaux¹⁴.

Sin embargo, lo que queda como pregunta abierta es si la predisposición al estado de conciencia alterada es psicobiológica por naturaleza. Como observa Erika Bourguignon, el 90% de las tribus contemporáneas apuntaría en esa dirección; pero esto puede no ser el problema crucial. El hecho de que muchas tribus *no* lo practiquen no es menos significativo, aunque esté grabado en el cerebro como una capacidad que solo se activa en ciertos contextos culturales. Estos contextos pueden ser patológicos, hasta donde sabemos, y posiblemente limitados a la era neolítica. El “grupo del 10%” podría ser el grupo *sano*, el que debiéramos estudiar. Por eso Peter Wilson comenta (*El hombre como promesa*) que el estado de conciencia alterada emerge en contextos de estrés grupal donde no hay ningún patrón de fisión y fusión (la libertad de abandonar la tribu y reagruparse). El trance de posesión, escribe Wilson, “o su frecuencia, tiene relación con la extensión de la vida comunal y, por consiguiente, puede relacionarse con la creciente intensidad de los problemas que surgen en la vida cotidiana del grupo”. A su vez, esto vendría a ser una función de la presión y la densidad demográficas —lo que no constituía un problema antes de la Revolución Neolítica¹⁵.

También existe un problema con la definición del estado de conciencia alterada, y Bourguignon fue criticada por el antropólogo británico I.M. Lewis por hacer distinciones teóricas en su análisis entre posesión,

trance y trance de posesión, lo cual, según él, no puede ser separado en la práctica real¹⁶. Pero una vez que admitimos que todos podrían darse en la misma cultura, entonces es posible que no estemos hablando de estados alterados. Por ejemplo, el “tráfico de espíritus” podría ser equivalente al animismo, ¿pero qué es el animismo? ¿Es la celebración (secular) de la vitalidad animal que vemos en las paredes de Lascaux? En tal caso, la palabra perdería el significado totémico que se le ha asignado. Tal marco de referencia, por supuesto, tiene un buen pedigrí. Émile Durkheim, eminente sociólogo francés, tomó el totemismo australiano como prototipo para el estudio de todas las religiones. Pero, como señalan Ucko y Rosenfeld, las tribus modernas han sufrido enormes cambios; “eso no significa que solo porque los aborígenes australianos son totémicos, todos los hombres seamos paleolíticos”. “Casi invariablemente”, escriben, “el paralelo [etnográfico] que el arqueólogo considera más significativo tiene alguna asociación esotérica o ritual”, aunque no existe justificación para ello a menos que el contenido del arte mismo garantice una interpretación religiosa opuesta a una interpretación secular¹⁷. Cuando en 1994 un oficial francés (Jean-Marie Chauvet) descubrió una cueva paleolítica cerca de Avignon, con pinturas de animales que rivalizan con las de Lascaux, el reportaje en la revista *Time* fue —quizás sorprendentemente— muy astuto: “Podemos suponer”, escribieron los periodistas del *Time*, que estas pinturas “tuvieron un valor simbólico, acaso incluso religioso, para quienes las dibujaron; que en ellas expresaron sus necesidades, valores y temores. Pero nada sabemos acerca del marco de referencia o contexto en el cual se inscriben, y llamarlo meramente ‘animista’ no dice mucho”. De hecho, la abrumadora impresión que transmiten las aproximadamente trescientas figuras animales de Chauvet no es de sentimientos religiosos sino de un vívido y directo naturalismo¹⁸.

Recordemos el comentario de Paul Radin en el sentido de que la experiencia subjetiva primitiva del mundo natural era tan intensa, que las cosas a menudo parecían “arder”. ¿Deberíamos llamar a esto “animismo” o “posesión del espíritu”? Puede ser que “exaltada toma de conciencia” sea una descripción más exacta de lo que sucedía en ese “estado alterado”. En el caso de Bourguignon al menos, empezamos a ver el problema que conlleva el basarse en paralelos etnográficos¹⁹.

Finalmente, los paralelos etnográficos tienen también otro problema, el que se presenta cuando nos encontramos atrapados en nuestra *propia* ideología o marco de referencia religioso. En una cáustica crítica

del etnocentrismo bíblico occidental, S.N. Balagangadhara dice que el concepto de una sociedad sin religión nos perturba porque nosotros, etnocéntricamente, igualamos religión con experiencia de lo sagrado. No obstante, agrega, algunas sociedades son capaces de tener experiencias de lo sagrado sin necesidad de generar ninguna visión religiosa del mundo. ¿En qué podemos basarnos para afirmar que los hombres primitivos eran religiosos? Las prácticas funerarias no funcionan por la razón ya citada: pueden no ser prácticas *religiosas*. Por otra parte, argumentar que la religión *tenía* que existir entre nuestros ancestros paleolíticos porque es una protección universal contra la muerte, significa desdeñar la posibilidad de que concibieran la muerte simplemente como muerte, no como algo aterrador o misterioso (esto de hecho es verdadero en algunas sociedades cazadoras-recolectoras actuales). No existen evidencias de que ellos hubieran inventado dioses o un mundo trascendente solo porque *nosotros* lo hicimos. Como lo demuestran Nicholas Thomas y Caroline Humphrey en forma muy convincente en su libro *Shamanism, History, and the State*, el chamanismo “es más una esencia exótica, una inversión romantizada del racionalismo occidental, que una categoría académica capaz de resistir un análisis serio”²⁰.

Entonces, la conciencia de los pueblos paleolíticos, incluyendo su experiencia de lo sagrado, posiblemente sea distinta a la nuestra, la cual, sin embargo, proyectamos hacia atrás en el tiempo. El trance y la posesión espiritual ciertamente pudieron haber existido, pero me gustaría argumentar en favor de la paradoja tal como fue definida en la introducción, pues podría explicar mejor la actitud mental subyacente en las pinturas de Lascaux. No existe aquí una “prueba” absoluta, como afirmamos anteriormente, y yo también me veré obligado a extrapolar hacia atrás; pero creo que el argumento que expondré a continuación es más cauto y moderado que las alternativas meramente “religiosas”²¹.

Lo que ves es lo que comprendes

Volvamos a la hipótesis del arte cavernario. En *Prehistoric Art in Europe*, Nancy Sandars señala que con poquísimas excepciones, los libros sobre esta materia se interesan más en las posibles interpretaciones religiosas del arte que en el tema que realmente representan²². Consideremos, dice ella, el relieve tallado sobre la roca en Roc-aux-Sorciers, ubicada cerca de Poitiers (Figura 6). Esta data de alrededor del 12.000 a.C. y representa tres figuras femeninas desnudas de la cintura para abajo. El efecto es



Figura 6. Tres mujeres en Roc-aux-Sorciers. En N.K. Sandars, *Prehistoric Art in Europe*.

bastante erótico, y Sandars comenta cuán *naturalista* resulta el efecto: “Lo más extraordinario de estas figuras es la maestría de la perspectiva y la visión de tres cuartos captada en el momento en que ellas dan media vuelta, como bailarinas en línea, cada cual preparada para desnudarse y unirse al movimiento”.

Este mismo naturalismo puede verse en el grabado de un caballo en Schweizersbild, Suiza (Figura 7), donde la técnica de línea y sombreado se usa para sugerir el contorno del animal bajo la crin enmarañada y dar la apariencia de peso y volumen. La cabeza de caballo en Lascaux (Figura 8) tiene también cualidades similares. El “propósito de este arte”, dice Sandars, “era ser fiel a la naturaleza y dar la ilusión de una cosa vista”. Es “frívolo”, prosigue, llamar a los bosquejos de las tres mujeres “figuras de Venus” o darles interpretaciones simbólicas a cualquiera de estos materiales. Las mujeres son mujeres; los ciervos pastando son ciervos pastando. Los “hechos revelados por el arte mismo”, escriben Ucko y Rosenfeld, “sugieren que muchas representaciones paleolíticas tenían el propósito de dar un efecto visual”, incluso aquellas ubicadas en las regiones remotas de las cavernas. Hasta la superposición de una pintura sobre otra, que ocurre de vez en cuando, “bien podría haber tenido el propósito específico de crear una impresión de ‘animalidad’ o ‘vitalidad’ que no tiene por qué deberse a actos de representación mágica reiterados e inconexos”.

Como en el caso de las huellas plantares en Le Tuc d’Audoubert, las explicaciones cautas y realistas más que acercarnos al simbolismo nos alejan de él. Lo que estamos viendo en estas paredes no es solo una apreciación de la vitalidad sino también el producto de la clásica vigilancia



Figura 7. Caballo en Schweizersbild, Suiza. En N.K. Sandars, *Prehistoric Art in Europe*.

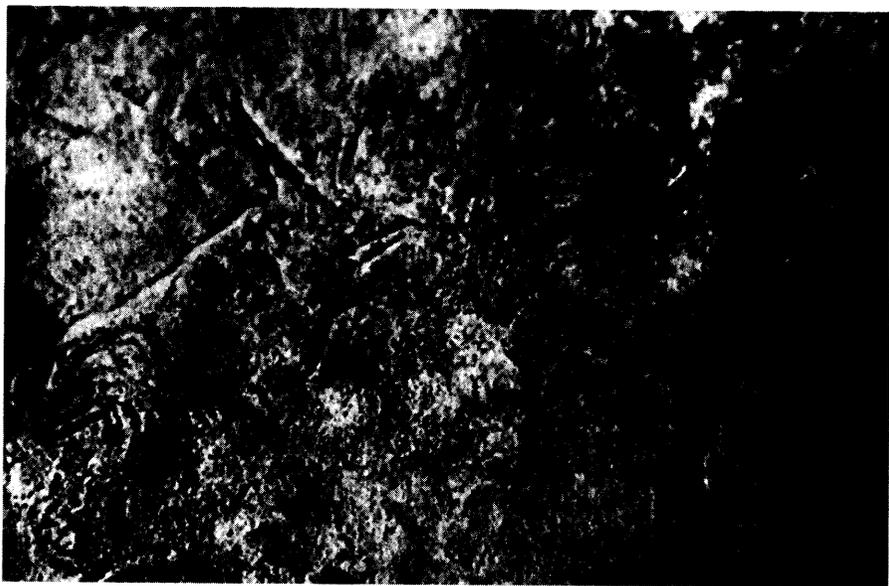


Figura 8. Cabeza de caballo en Lascaux. En N.K. Sandars, *Prehistoric Art in Europe*.

del cazador-recolector. Si esto es “animismo”, parecería ser de una variedad muy secular, que consiste principalmente en un estar consciente de la Presencia, de la “magia” que existe en Sí mismo diferenciado del Otro; de la conciencia de Sí mismo *cuando* está consciente del Otro. Me parece que ésta *era* la espiritualidad de los cazadores-recolectores, su experiencia de lo sagrado —una experiencia horizontal, no un cuento de almas ascendiendo al cielo²³.

La agricultura y el sedentarismo cambiaron todo esto. Los estudios sobre cazadores-recolectores versus agricultores muestran la fuerte tendencia de los primeros a ser “independientes de la tierra” y de los últimos a ser “dependientes de la tierra”. Esto ocurre por la necesidad de adaptarse a las condiciones de vida, y refleja el hecho de que los cazadores-recolectores están alerta a los detalles, poseen la habilidad de centrarse en elementos específicos del panorama (“campo”), aun cuando lo estén explorando como un todo. Los agricultores sedentarios, por el contrario, tienden a ver borrosos los detalles, a ver las partes de su campo de visión como fundidas en un todo. Peter Wilson dice que la domesticación introdujo un gran cambio en este sentido pues alteró la capacidad de los humanos para fijar su atención. Las sociedades cazadoras-recolectoras, dice, “se caracterizan por su énfasis en el ‘enfoque’, en contraste con las sociedades domesti-

cadadas, las cuales se distinguen por su énfasis en las fronteras”. La supervivencia es el factor más influyente: en el caso de los cazadores-recolectores y pueblos trashumantes, la supervivencia depende de su capacidad para distinguir un pájaro entre el denso follaje de un árbol o divisar un reptil a varias yardas de distancia. En una palabra, ellos deben estar siempre mucho más alerta²⁴.

Estar atentos, vivir en paradoja, mantenerse en estado de alerta al movimiento de los animales —todo esto tenía gran valor para la supervivencia y está arraigado en una sociobiología que, creo, puede ser rastreada hasta el Paleolítico. El *Homo sapiens* asimiló la actitud vigilante de los animales dentro de su estructura cerebral mucho antes de desarrollar la capacidad de conciencia de sí mismo, y no es probable que entonces la haya perdido. Si juntamos la conciencia de sí mismo con la capacidad de observar alertamente al Otro, al medio ambiente, el resultado será una especie de paradoja, una percepción que conlleva su propia aura.

Sin embargo, en este punto las cosas se complican un poco, porque nuestros conocimientos de las experiencias de la infancia parecieran indicarnos que tanto el potencial para la experiencia religiosa vertical como para la paradoja tienen sus raíces en los primeros años de vida. El “aura”, cualquiera sea su variedad, parecería ser, al menos parcialmente, derivado de una situación cuya naturaleza es psico-biológica. Mucha de nuestra necesidad de aura puede ser rastreada al fenómeno de prolongada dependencia y al proceso de hacernos conscientes, por el que pasan todos los seres humanos. Esto forma parte de nuestra sociobiología, y aunque no pueda ser rastreada hasta, digamos, el *Homo erectus* (1,5 millones de años atrás) tiene ancestros bastante antiguos. Esto significa que aunque la teoría de las Relaciones Objetales —ese aspecto del psicoanálisis que trata de las relaciones muy tempranas Sí Mismo-Otro— es, como ya se ha dicho, una “invención” del siglo XX, algunas de sus premisas básicas pueden aplicarse a la vida paleolítica en la misma forma en que se aplica la teoría de Darwin sobre la selección natural (aun cuando ésta fue formulada en el siglo XIX); o (presumiblemente) la teoría de Freud de las relaciones familiares edípicas; o, si tal es el caso, la ley de la atracción gravitacional de Newton, etc. Todo lo anterior no pertenece a la misma categoría que “sustrato mítico” de Eliade, aunque las Relaciones Objetales tempranas pueden conformar el elemento potencial desde donde surjan los elementos míticos.

La dialéctica del aura experimentada como paradoja, como presencia secular-inmediata, versus lo experimentado como sacralidad vertical,

“en el cielo” y fuera de nosotros, conforma, de diversos modos, el tema de este libro. Estas dos modalidades dan origen a dos tipos muy diferentes de configuraciones religiosas y políticas. En tanto que las formas verticales —el Estado, el complejo de autoridad sagrada, los cultos de misterio y los monoteísmos— no nos han acompañado durante mucho tiempo y están circunscritos a la era neolítica (es decir, solo datan de unos pocos milenios), el argumento de que la paradoja es nuestra “base espiritual” parece válido. Pero ésta no es toda la historia y recomponer la red de relaciones no es tarea fácil. Los factores de esta historia incluyen la naturaleza de la ontogenia humana (el despertar a la conciencia); los modelos de crianza infantil entre los pueblos paleolíticos versus los neolíticos; la evolución de la mente y la aparición histórica de la conciencia de sí mismo en la raza humana como un todo; el rol del movimiento físico versus el sedentarismo como estilo de vida; y el impacto de la presión demográfica. Tendremos que mirar todos estos aspectos en las páginas que siguen. A continuación me referiré a la ontogenia humana y a la evolución de la mente.

Nacimiento del ego

Respecto a la teoría de las Relaciones Objetales, lo que ahora nos ocupa es la aparición de la cognición, en especial la cristalización de un ego, o la toma de conciencia de sí mismo, desde una matriz inconsciente²⁵. Un humano neonato —y podemos suponer que un recién nacido en las cuevas paleolíticas del sur de Francia no difiere de otro nacido en un hospital de París— no distingue mayormente entre el Sí Mismo y el Otro. Aunque hasta ahora se ha escrito mucho sobre la capacidad del infante para reconocer a sus padres muy precozmente (la capacidad para imitar gestos, etc.), es dudoso que ésta y otras habilidades relacionadas representen una verdadera conciencia de sí mismo o interioridad, es decir, conciencia de nuestra propia conciencia. Lo que se ha denominado el “nacimiento psicológico del infante humano” ocurre normalmente durante el tercer año de vida, cuando el niño se da cuenta de que él o ella es una entidad separada, un Sí Mismo en un mundo de Otros. Esta es la esencia de las Relaciones Objetales. Al situarse frente a un espejo, no sabe que el “compañero de juegos” en el vidrio es realmente “yo”, una imagen especular. Pero este darse cuenta no sucede de una sola vez. La conciencia de sí mismo no es un proceso lineal sino que crece a saltos, y la presencia de una identidad esencial con una vida interior reflexiva (algo que no sucede en el resto del reino animal) toma cierto tiempo para estabilizarse. A decir verdad, es un proceso que jamás está realmente terminado.

En cualquier caso, el proceso-suceso de entender que tú estás “aquí” y que la otra persona (o, en general, tu entorno) está “allá” es el nacimiento de la identidad individual, pero también de la alineación del mundo. El nacimiento de la verdadera conciencia de sí mismo rompe en dos la psiquis y crea lo que un psicólogo (Jacques Lacan) llamó “la brecha” o lo que otro (Michael Balint) definió como “la falla básica”. Buena parte de cómo se vive este proceso depende del entorno inmediato, y si éste es benévolo, tanto mejor para nuestra sensación de sentirnos cómodos en el mundo. Pero siempre hay un desgarramiento, ser arrancado de una unidad primaria: y es en la búsqueda de enmendar esta separación, de rellenar la brecha, donde se enraíza buena parte de nuestra ansia por lo sagrado. Una “distancia vivida” nos divide ahora del mundo y, en diversos grados, la encontramos dolorosa.

Hay varias formas de manejar ese dolor, pero la más universal es el pecho materno. En las sociedades cazadoras-recolectoras, el amamantamiento a menudo se prolonga hasta el cuarto año, y esto indudablemente explica el saludable perfil psicológico de sus miembros. El destete de cualquier tipo significa que algo tiene que llenar ese hueco, lo que puede solucionarse de dos maneras: mediante la paradoja o por medio del apego adictivo, raíz del complejo de autoridad sagrada. El término freudiano para esto es *cathexis*. En nuestra propia cultura es común que el osito de peluche juegue ese papel. El psicoanalista británico Donald Winnicott denominó “Objeto Transicional” a estos sustitutos. El Objeto Transicional se convierte en el seno sustituto, el intermediario entre el Sí Mismo y el Mundo. A esto se debe que para los niños estos objetos sean casi mágicos, dotados de aura (intente quitarle a un niño su Objeto Transicional y verá de lo que estoy hablando). Winnicott sostenía que más adelante en la vida no perdemos nuestra tendencia a la *catexis*; lo que sucede es que encontramos sustitutos más sofisticados, por ejemplo, religiones e ideologías.

Todo esto abre una serie de interrogantes. ¿Qué relación hay entre el tipo de crianza infantil y la formación de apegos? ¿Todas las culturas tienen Objetos Transicionales, o los cazadores-recolectores “catexan” algo diferente, más allá del pecho materno? Dada la difusa cualidad de la paradoja, ¿cómo logró aparecer? ¿La Relación Objetal ocurre siempre y en todos los tiempos? Y si no ocurre en el caso del *Homo erectus*, ¿hasta dónde tenemos que retroceder, razonablemente, para extrapolarla? Mucho depende, obviamente, de las respuestas a estas preguntas. Más abajo diré algo más acerca del vínculo y su relación con el complejo de autoridad

sagrada; por ahora, necesitamos manejar la pregunta sobre la universalidad de la teoría de las Relaciones Objetales. Específicamente, ¿hubo un momento en que la raza humana despertó a su propia interioridad y dio el paso desde lo que podríamos llamar “proto-paradoja” a algo más? ¿Cuándo empezó a existir la interioridad? ¿Cuándo empezó a existir la “mente”?

Esta última interrogante es absolutamente crucial, porque el cambio más importante que tuvo lugar en un momento dado, y que incidió en la aparición de la cultura tiene que ser el fenómeno de la autoobjetificación. Hay evidencias arqueológicas de este fenómeno que se remontan muy lejos, como comentaré más adelante; pero elementos como el arte, el ornato personal, o el sepultar a las personas con cierto tipo de utensilios fúnebres, que emergen por primera vez en el Alto Paleolítico (digamos hace 40.000 años), parecen ser buenos indicadores de que se produjo una seria discontinuidad mental. Julian Jaynes habla de esta hipótesis en forma elocuente cuando escribe: “Es como si toda la vida hubiese evolucionado hasta un cierto punto y, entonces, en nosotros hubiese virado en ángulo recto y simplemente explotó en una dirección diferente”. Los animales viven en un eterno presente, una especie de proto-paradoja. Pero el hecho de darnos cuenta de que estamos operando en una corriente de tiempo significa poseer una conciencia radicalmente diferente. El antropólogo estadounidense Irving Hallowell consideró el arte, por ejemplo, como una clara evidencia de conciencia de sí mismo, porque implica abstracción y representación, la transmisión a otros de lo que está en una mente individual (el sí mismo). Él consideraba esto como prueba de un tipo genérico de organización de la personalidad que hasta entonces no había existido. “Ya en la época en que llegamos al Alto Paleolítico”, escribió, “los infrahomínidos habían quedado muy atrás”²⁶.

¿Qué es entonces esta psicología diferente, este nuevo “tipo genérico de organización de la personalidad” que emergió durante el Paleolítico Tardío? Aunque creo que las fechas que da Jaynes están erradas (ubica este fenómeno entre 1300-900 a.C.), su descripción de esta nueva conciencia es una de las mejores que he leído. En resumen, la principal caracterización de Jaynes de la nueva configuración mental es la de un espacio mental metafórico, que incluye un sentido de pasado y futuro, el cual nos permite vernos a nosotros mismos dentro de la “historia” de nuestras vidas. En otras palabras, cuando estamos conscientes en este sentido autorreflexivo, poseemos lo que él llama un “yo’ análogo”, una metáfora que tenemos de nosotros mismos, capaz de moverse en nuestra

imaginación. Nosotros “vemos” esta imagen, este sí mismo, haciendo cosas en el mundo, en el espacio y en el tiempo; y sobre esta base tomamos decisiones relacionadas con resultados imaginarios que serían imposibles si *no pudiéramos* imaginar este sí mismo. Podemos observar el sí mismo en nuestra mente desde afuera (como hacemos a veces en nuestros sueños) o desde adentro, al observar nuestro entorno. En ambos casos hay en nuestra mente una narrativa de acontecimientos pasados o futuros, que se refieren a lo que hicimos o pretendemos hacer²⁷.

El estado de alerta o vigilancia animal es, por supuesto, la base de nuestra conciencia; representa nuestros orígenes evolutivos, nuestro “ser” genético o ancestral. En ese estado no hay reflexión ni anticipación, sino solo una percepción inmediata del entorno y una reacción a éste —como ya dije, una proto-forma de paradoja. La aparición de una escala de tiempo, de un “yo” metafórico con metas en el mundo, cambia todo esto. No es que se pierda automáticamente el estado de alerta, sino que ahora también se hace presente la reflexión, lo que entra en conflicto con un estado de alerta puro (la paradoja humana significa vivir simultáneamente dentro y fuera de una estructura de tiempo). Ello sitúa a la raza humana en un sendero que lo saca del estado animal, y que eventualmente se manifiesta en la creación de la historia y la cultura.

Antes de volver a la hipótesis del apego-dependencia y el papel que juega en la génesis de la necesidad de lo sagrado, necesitamos comprender claramente el drama que representan, respecto al funcionamiento de la mente humana, los cambios que suceden en el Alto Paleolítico. Si bien la abrupta diferenciación Sí Mismo-Otro no puede rastrearse hasta 1 millón de años atrás, es casi seguro que se daba en los hombres y mujeres de hace 40.000 años o algo más. Para ver cuán notable fue el cambio de mentalidad que ocurrió a través de lo que se conoce como la “transición del Medio-Alto Paleolítico”, necesitamos emprender una breve excursión en la paleoantropología.

Nacimiento de la cultura

Observemos la información presentada más abajo en el Cuadro 1, que he titulado “Bosquejo de la evolución biocultural homínida”.

Lo que he reunido aquí es un consenso de opiniones autorizadas sobre esta materia, que se encuentran en obras publicadas durante los últimos veinte años y que han sido comprobadas por estudios empíricos de arqueología,

antropología y paleontología. Es, creo yo, el cuadro más plausible de la evolución de los homínidos que pueda sintetizarse en este momento²⁸.

Tal vez lo más impresionante de esta compilación, al menos para mí, es cuán *logarítmico* es el desarrollo cultural; el grueso de la “acción” ocurre cuando aparece en escena el ser humano moderno (*cro-magnon*) u *Homo sapiens sapiens*. De hecho, lo repentino y reciente de la cultura humana ha sido comentado por décadas, desde el antropólogo A.L. Kroeber en los años 20, hasta los arqueólogos Lewis Binford, Paul Mellars y Randall White en los 80 y 90. Empezando con Kroeber, los investigadores no han podido separar los dramáticos avances del Alto Paleolítico de la naturaleza y posiblemente de la evolución de la mente, por elusiva que esta última puede ser. Pues lo que observamos en los utensilios es la expresión física de la conciencia humana, aun si su interpretación es casi siempre difícil o se presta a controversias.

El problema crucial de este desarrollo es la inexorable, y finalmente explosiva acumulación de intención u orientación a objetivos; lo que los arqueólogos llaman “planeamiento profundo”. Esto, a su vez, implica el tipo de conciencia descrito por Jaynes, la conciencia de sí mismo necesaria para verse en una historia, en un tiempo futuro. La confección consciente de una herramienta implica la capacidad de imponer un modelo mental (forma arbitraria) en un material no trabajado (es decir, sin forma). Por esto, Lewis Binford define el planeamiento profundo como la cantidad de tiempo transcurrido entre las acciones anticipatorias y sus resultados, y el esfuerzo que invierten los humanos en estas acciones²⁹. Sin embargo, necesitamos ser cautelosos en este punto, porque el uso de herramientas también existe entre los monos y los antropoides (como también entre otros animales); ellos pueden abstraer las consecuencias objetivas de una acción y almacenarlas en forma accesible a su control mental. Los simios, por ejemplo, apilan cajas para alcanzar alimentos colocados sobre un techo o juntan varillas cortas para hacer una larga. Entonces, entre los humanos y los antropoides existe cierta continuidad conceptual y conductual. No obstante, lo más impresionante entre humanos y simios son las *discontinuidades*. Los simios solo pueden trabajar con percepciones del “mundo real”; su capacidad de construcción falla en el nivel futuro-imaginario. Por eso pueden apilar cajones, pero no se fijan en una astilla de piedra e imaginan la cabeza de una flecha. El “arte” de los antropoides tampoco exhibe ningún diseño simbólico, en tanto que, a modo de ejemplo, los niños

Cuadro 1. Bosquejo de la evolución biocultural homínida

Años Atrás	Forma Homínida	Cultura-Tecnología
4+ millones a 1,2 millones	<i>Australopithecus</i> ("hombre-simio"; bípedo)	Paleolítico Inferior. Esta forma homínida existía mucho antes de la aparición de herramientas de la Edad de Piedra. Rastrojeo. Sin lenguaje ni uso del fuego.
2,2 millones a 1,6 millones	<i>Homo habilis</i> ("hombre manual")	Oldowan: herramientas de piedra.
1,6 millones a 0,5 millones	<i>Homo erectus</i>	Achelense: (hace 1,5 millones de años en África, hace 1 millón de años en Europa); herramientas de piedra; hachas manuales de doble faz.
400.000 a 250.000	<i>Homo sapiens</i>	Chozas y fogones estacionales; control del fuego.
130.000 a 35.000	<i>Homo sapiens neandertalensis</i>	Paleolítico Medio (musteriense). Herramientas con filo y lascas; escasos entierros ceremoniales. Cacería de grandes animales desde ca. 100.000 años atrás (sistemático solo desde el período auriñaciense).
100.000 al presente	<i>Homo sapiens sapiens</i> (Cro-magnon)	
35.000		Paleolítico Superior/ auriñaciense
28.000		Gravetiano/solutrense/ magdaleniense (ver discusión en el texto).
10.000		Neolítico; domesticación de animales, cultivo de granos.

rápida­mente agregan recortes faciales (nariz, boca, etc.) al bosquejo de una cara. Por tanto, existe claramente, como señala Peter Reynolds (*On the Evolution of Human Behavior*), “una discontinuidad filogenética en la capacidad humana de dirigir los actos motores en términos de una imagen de un producto final que está siendo producido por la acción”³⁰.

Al considerar la columna “Cultura-Tecnología” del Cuadro 1 no hay razón para entusias­marnos demasiado porque hace 1 ó 2 millones de años existieran herramientas de guijarros o hachas de mano. El uso, e incluso la manufac­tura de herramientas, puede ser tan básico como para funcionar solo en situaciones prácticas inmediatas. El planeamiento profundo es francamente minúsculo en las “industrias” oldowan y ache­lense (como se las ha denominado) y muy débil incluso en la tecnología musteriense (comúnmente asociada con los neandertales). No hay ni una sola herramienta de 40.000 años atrás que no existiera 60.000 años antes; además, los sitios musterienses no revelan ninguna actividad artís­tica. Los neandertales planificaban muy poco; por ejemplo, no explo­taban eventos cíclicos tales como la migración de peces o de ciervos. Todo eso llegaría más tarde. Como expone Lewis Binford, también necesi­tamos distinguir entre tecnología tutelada y tecnología de conveniencia. La tecnología de “tutela” sirve para la conservación, es decir, son actividades de reparación destinadas a alargar la vida de las herramientas; en tanto las tecnologías de conveniencia se refieren al uso *in situ*, un uso reactivo. Así, el tutelaje es un nivel avanzado de planeamiento profundo (uno puede tener planeamiento profundo sin tutelaje, pero no tutelaje sin planeamiento profundo). A medida que el planeamiento profundo aumenta en la historia de la evolución humana, aumenta también la cantidad de herra­mientas y el número de pasos necesarios para fabricarlas. Finalmente, obtenemos herramientas diseñadas para reparar otras herramientas, lo que significa que el grado de planeamiento profundo, de visión a futuro, se ha sofisticado bastante³¹.

Volviendo al registro cultural, la tecnología oldowan es una tecno­logía enteramente de conveniencia. Se han encontrado estas herramientas donde fueron usadas, no en los lugares donde la gente vivía y a los cuales volví­an con sus utensilios. La tecnología homínida temprana, dice Binford, revela *stasis*, es decir, gran similitud sobre vastas áreas; más que cultura, biología pura. Esto es verdadero incluso en el período musteriense. Con escasas excepciones, dice Paul Mellars, “las herramientas del Paleolítico Medio parecen ser el producto de ‘modelos mentales’ claramente defini-

dos respecto a la forma total y final de las herramientas terminadas”. O, como expone Binford, antes que los símbolos, la capacidad de anticipar sucesos y condiciones aún no experimentadas no era una de las fortalezas de nuestros ancestros. Por esto, en el musteriense rara vez se usan materiales como el hueso y el marfil, que son más resistentes que la piedra pero que requieren más tiempo y trabajo para ser modificados. Las actividades como el tallado y el pulido datan solo de los tiempos auriñacienses, y las agujas con orificio para coser aparecieron hace alrededor de -20.000 años. En general, en comparación con la transición paleolítica medio-alta, las pautas anteriores eran tediosas y sin variaciones³².

Desde luego, la cacería de grandes animales está estrechamente relacionada con el desarrollo de herramientas, y como actividad grupal requiere planeamiento anticipado, visión de futuro e imaginación mental. Es un suceso complejo que exige gran cantidad de orquestación social, como también toma de conciencia: hay que hacerse el cuadro mental de uno mismo arrojando la lanza a un elefante y que éste caiga al suelo para luego poder salir y ejecutar lo previsto. Hasta cerca de 1980, se creía que la cacería estaba asociada con las herramientas de piedra halladas junto a los esqueletos de animales, y por tanto databan de períodos anteriores. Investigaciones posteriores demostraron que en realidad se trataba de lugares donde habían quedado los despojos de animales cazados en las cercanías, y que las herramientas usadas eran solo elementos prácticos, fabricados en el mismo sitio, que les servían para trincarlos. Esto implicaba muy poco planeamiento previo, y de hecho, la caza mayor surgió poco antes de la aparición del *Homo sapiens sapiens*, es decir, hace unos 100.000 años. Aún entonces el planeamiento profundo puede haber sido muy escaso. Vemos numerosas puntas de lanzas en el Alto Paleolítico y muy pocas en el musteriense. En verdad, el vacío más conspicuo en la “caja de herramientas” musteriense es la ausencia de artículos tales como proyectiles para procurarse piezas mayores. En contraste, se encuentran elementos que obviamente son proyectiles en todos los contextos del Alto Paleolítico europeo, y el lanza-proyectiles (que aumentó dramáticamente el alcance del arco del cazador) fue inventado hace -20.000 años. En un estudio detallado del musteriense en el centro oeste de Italia, se encontró evidencia de presas animales medias y grandes cazadas con éxito solo 55.000 años atrás, y la evidencia de discontinuidades en patrones de forrajería solo ocurre después del musteriense. Las principales locaciones de matanzas en Europa datan del período gravetiano, es decir, hace -28.000 años.

Resumiendo, los estudios recientes sobre la caza revelan que antes del Alto Paleolítico, los humanos no tenían muchas habilidades para anticipar sucesos. El modelo dominante siempre había sido de *recolector*, con la caza como una probable extensión de lo anterior. La recolección, como el carroñeo, requiere mucho menos planificación previa, y restos animales del Paleolítico Medio muestran solo caza de piezas menores, carroñeo y signos de que se evitaban las presas peligrosas. Tan solo en el Alto Paleolítico la cultura, incentivada por la intención, rápidamente comienza a reemplazar a la biología como agente principal de la supervivencia humana³³.

Las herramientas y el planeamiento profundo no son los únicos indicadores del cambio en las estructuras mentales. El radical aumento en el ornato personal alrededor del -35.000, cuando casi nada de esto existía, sugiere un tipo diferente de funcionamiento mental, así como la aparición del arte y de diseños abstractos. La elaboración de funerales (tratamiento mortuario) es otro indicador. En un estudio de 35 tumbas del Paleolítico Medio y 24 del Alto Paleolítico, Sally Binford descubrió en el último grandes cantidades de artículos de adorno —cuentas, pendientes y collares—, las que estaban totalmente ausentes en el primero. (No se ha encontrado ningún tipo de “arte” que pueda asociarse con sepulcros neandertales). Es razonable suponer que las distinciones que se hacen entre los muertos son simbólicas de las que se hacían en vida, y la presencia de tales elementos en el Alto Paleolítico sugiere un aumento de la tendencia hacia la diferenciación de rango, algo que seguramente refleja que en esa época se hace una distinción entre el Sí Mismo y el Otro. En general, el tema del ornato personal pesa fuertemente con respecto a la autodefinition, la identidad psicológica, la exhibición social, etc. Más todavía, las cuentas y aretes aparecen más bien repentinamente en el registro arqueológico. La aparición de tecnologías aptas para confeccionar tales objetos es también abrupta, además de compleja y completamente desarrollada. Es difícil evitar la conclusión de que al internarnos en el Alto Paleolítico, estamos tratando con un tipo diferente de existencia humana, con un mundo diferente³⁴.

Parte de ese nuevo mundo es el marco histórico de la época. Esto representa una dimensión totalmente nueva. Una ruptura con el “eterno presente”. No obstante, el punto es que en el cambio de *Homo sapiens neanderthalensis* a *Homo sapiens sapiens* —es decir, el reemplazo demográfico del primero por el segundo, que se completó hacia fines del Alto

Paleolítico— ya estamos moviéndonos hacia un nuevo estadio histórico y mental. Puede que la cultura magdaleniense (-18.000 a -11.000 años) sea en realidad la primera civilización del mundo, y como podemos observar, el 80% del arte del Alto Paleolítico conocido data de este período.

“Civilización”, en todo caso, significa más que arte; también significa la existencia de una organización social capaz de traspasar conocimientos de una a otra generación, lo que efectivamente existía en el Alto Paleolítico en Europa, ya que los hombres de esa época tenían un conjunto de conocimientos tecnológicos tan sofisticado como el de cualquiera de los modernos cazadores-recolectores. En general, el modelo de -35.000 años es de un cambio casi continuo³⁵.

Lo que vemos en todos estos eventos —tecnología, inhumaciones, adornos, caza y representaciones artístico-simbólicas— es básicamente un viraje que va del mundo exterior a la mente. Es esencialmente con la aparición del *Homo sapiens* moderno que las ideas acerca de fenómenos *no*-materiales, como la muerte o la identidad personal, empiezan a externalizarse. Antes de esto, el límite de la capacidad cognitiva, de planificación profunda, era la externalización de ideas pertenecientes solo a la materia física. Desde el punto de vista neurológico, los hombres modernos, según Randall White (es un punto controversial), emergieron hace alrededor de 100.000 años, tras lo cual comenzamos a ver la lenta imposición de la forma mental sobre el mundo externo, “la acción de construir dirigida por la imagen”, como la llama Peter Reynolds. Destellos de lo cual, tales como los entierros musterienses, empiezan a ocurrir más tarde, y entonces, entre -35.000 y -30.000 años, algo nuevo cristaliza: los homínidos dan el salto de la biología a la cultura. Y la cultura, en esencia, abarca la toma de conciencia de sí mismo y la intención. Cuando llegamos al Neolítico, con la plantación de granos, la experimentación con la domesticación de animales y la casi constante preocupación por la supervivencia —actividades que involucran un gran planeamiento profundo—, la paradoja ya se ha perdido. Sentirse cómodo en el mundo ahora va a requerir una medicina espiritual más poderosa: la religión³⁶.

Esperemos que esta revisión de la prehistoria cultural sirva para ver que con el *Homo sapiens sapiens* la separación Sí Mismo-Otro, u objetificación del sí mismo, que había estado germinando lentamente antes del -100.000, ahora se desarrolla rápidamente. La distancia vivida es ahora parte del proceso humano, tanto a nivel individual como cultural. Esta división entre el Sí Mismo y el Mundo crea la necesidad de “remendar”,

y es esto lo que da nacimiento al fenómeno del apego. Éste, a su vez, adopta varias formas; la paradoja fue probablemente la más común y también la menos “apegada”. Con la crianza de los niños hasta más o menos los 4 años, los hijos de los cazadores-recolectores no desarrollaban apego a los Objetos Transicionales, sino que “catexizaban” el entorno total, dándole una especie de resplandor subjetivo, y esto (creo yo) es lo que en gran parte vemos en las paredes de Lascaux. Los pigmeos Mbuti de Zaire, a quienes Colin Turnbull hizo célebres en *The Forest People*, no veneran nada: ellos “tan solo” consideran el bosque su universo vivo, amistoso³⁷. El complejo de autoridad sagrada, fenómeno neolítico, representa una forma muy diferente de energía. Surgió bajo distintas circunstancias que acentuaron la división Sí Mismo-Otro.

El fenómeno del apego

Veamos, entonces, las fuentes de energía sagrada³⁸. Si deseamos hablar de constantes psicológicas, pareciera haber un patrón diádico de “comportamiento de apego” entre la madre y el bebé, virtualmente universal debido a la prolongada dependencia entre los seres humanos, y que existe también entre otros primates. En la década del ‘50, por ejemplo, el psicólogo estadounidense Harry Harlow se hizo famoso al conducir una serie de experimentos con monos Rhesus que mostraron cómo estos animales, para poder sobrevivir sin su madre, necesitaban un objeto blando y suave que hiciera las veces de progenitor sustituto —incluso les servía un maniquí cubierto de tela al cual pudieran aferrarse. Los sustitutos de alambre desnudo no servían. Y este objeto blando era más importante para los monos que la alimentación. Conductas como chupar, agarrar, aferrarse y llorar son biológicamente condicionadas; y entre los humanos, todo esto —a lo cual tendríamos que añadir la sonrisa, la vocalización y el ser la sombra de la madre— aparentemente debe suceder en el contexto de la intensa relación uno-a-uno que existe entre el infante y su madre. Este crisol pareciera ser la fuente de toda la salud humana —así como también de la neurosis.

Como hemos visto en relación al funcionamiento de la mente humana, la teoría de las Relaciones Objetales se ha centrado en la etapa 0-5 años, época de la vida humana que es también el centro de interés de lo que se ha denominado “teoría del apego”. Ambas tienen su raíz en Freud. El primer objeto de amor del bebé, escribió Freud en 1905, es el seno materno, y esta primera relación de chupar es el prototipo de todas las relaciones

ulteriores que tendrá el infante. El “amor anaclítico” —depender, apoyarse en otra persona—, desde el punto de vista de Freud al menos, tiene la oralidad o alimentación en su esencia. En 1938, Freud reiteró esta teoría al afirmar que la relación con la madre era “única, sin paralelo”, y (nuevamente) prototípica de todo amor ulterior. Su hija, Anna Freud, también sostenía que alimentar era esencial para la seguridad simbiótica, en tanto que la psicóloga Margaret Mahler concebía la diferenciación de objeto y ego como el lento emerger desde un estado de unidad diádica, un estado completamente fusionado del sí mismo y el otro.

¿Pero es la alimentación *realmente* el “pegamento diádico”, por así decirlo? El trabajo de Harlow, por ejemplo, apunta al calor y al tener en los brazos más que al alimento como aspecto crucial, y dos expertos en desarrollo del niño, John Bowlby y Donald Winnicott opinan que lo mismo vale para los seres humanos. Todos parecen estar de acuerdo en la centralidad de la díada madre-infante para la vida saludable del primate, un apego que Bowlby llama “monotrópico”. La monotropía, como la define Bowlby, es un “fuerte sesgo a una conducta de apego a una persona determinada, que induce al niño a volverse intensamente posesivo de esa persona”. El apego, asegura él, es biológico; existe en un contexto evolutivo. Para que la raza humana haya sobrevivido a pesar del período de dependencia del infante, dice Bowlby, el apego y el afecto recíproco deben existir como una configuración estable. La cultura puede variar, pero por sobre todos estos cambios existe un impulso biológico propio de las especies, que hace que el niño se apegue a la madre y que ella le corresponda, o sea, que se produzca una díada. En breve, este es un tema etológico, es un “sello”, y probablemente ocurre durante nuestra “ventana” de uno a dieciocho meses tras el nacimiento. Sin este enlace entre la programación del infante y la respuesta maternal, la capacidad de apego, que el eminente psicólogo Erik Erikson llama “confianza básica”, se pierde en forma permanente.

Por cierto, aquí es donde aparece la neurosis (o algo peor). Si un niño es separado de su madre antes de ser capaz de sostener el apego, sobrevienen efectos adversos. Según Mary Ainsworth, las fases que resultan en reacción a esto son la protesta, la desesperación y, finalmente, el desapego. El desapego se produce si la separación es larga, lo que ocurre seguido en escenarios institucionales. El niño será descrito como “de vuelta a la normalidad”, es decir, superficialmente sociable y alegre, pero cuando la madre acude a visitarlo, el niño ya no busca la interacción con

ella. Todos los datos empíricos, concluye Ainsworth, muestran que la interacción con una figura materna y el apego resultante son absolutamente esenciales para la salud psicológica.

¿De dónde surge el sentido de confianza básica? En un artículo sobre “El desarrollo de la ritualización”, Erikson explicita el vínculo entre el complejo de autoridad sagrada —en particular, el trance unitivo— y el lazo entre madre e hijo³⁹. Al afirmar que existen “relaciones entre fenómenos aparentemente distantes, tales como la infancia humana y las instituciones del hombre”, Erikson sugiere que el comportamiento ritual “parece estar radicado en la experiencia preverbal del niño”, en particular en la reciprocidad de reconocimiento que se expresa en conductas que se repiten una y otra vez entre madre e hijo. Erikson sugiere “que esta primera y más débil afirmación, esta sensación de una *presencia sagrada*, contribuye a crear en el hombre una fuerte tendencia a elaborar rituales, elemento al que llamaremos lo ‘Numinoso’”. Es esta primera experiencia numinosa y diádica, dice, la que el individuo tratará más tarde de recuperar repetidamente a través de experiencias de fusión tales como el amor romántico, la inmersión en el carisma de un líder o en la observancia religiosa. “El resultado es un sentimiento de *separación trascendida*”. La estructura es la de un comienzo ontogenético particular y su subsiguiente elaboración (adulta), la que forma “parte de un todo funcional, es decir, de una versión cultural de la existencia humana”.

Es interesante que Erikson describa este proceso como *una* posible versión cultural de la existencia humana, porque eso significa que aunque el factor diádico está siempre presente, en la crianza del niño habrá situaciones no tan claras como ésta. En el patrón de la díada exclusiva, lo “sagrado” va a surgir como una experiencia vertical, y nada la reemplazará. Es en la infancia cuando se establece nuestro destino espiritual, y nuestra relación con “Dios” queda fuertemente determinada. Sin embargo, como veremos en el Capítulo 3, son posibles otras versiones culturales, y en ellas parecen estar ausentes, enmudecidos o parecer aberrantes, el amor romántico, la religión, la guerra, la experiencia espiritual vertical y el carisma, porque en esas sociedades los infantes no son el objeto de tan exclusiva intensidad (narcisista).

Dado el hecho de que la *Angst der Kreatur* —“angustia de la criatura”, como la llamó la psicoanalista alemana Karen Horney— está siempre presente y que el rol materno siempre es crucial, sucede, sin embargo, que hay una buena dosis de riesgo en las prácticas de crianza y el

tipo de psiquis que éstas moldean en los niños. Bajo el peso del estrés e inseguridad que surgió en la vida neolítica, la vida espiritual *natural*: amor al mundo tal como se presenta, se hace a un lado para dar paso al chamán, al éxtasis, los mitos, los rituales, el carisma, y en general, la experiencia religiosa vertical. El temor a la muerte que esa vida genera, y las prácticas alteradas de crianza que con frecuencia lo acompañan, hacen cada vez más atractivas las soluciones trascendentes (y sus explicaciones). Como dijera el psicoanalista británico Ernest Jones: “La vida religiosa es una dramatización proyectada en el cosmos de los temores y deseos que surgen de la relación padre-hijo”⁴⁰. En términos de causalidad, hay mucho más que esto, por supuesto, pero la idea se entiende.

Si el modelo diádico y el fenómeno de la “presencia sagrada” fuesen la norma del mundo histórico (y contemporáneo), no existiría ninguna alternativa al patrón religioso vertical. Los niños criados en tal contexto crecerían (y crecen) marcados por la experiencia carismática, aprendiendo a mirar la autoridad sagrada como la “verdad” más alta, lo que lleva, por ende, a reafirmar el orden social vertical. Esto es lo que se conoce como “civilización”. De ahí que Nicholas Thomas y Caroline Humphrey observan que el modelo clásico de Eliade del chamanismo norasiático se ve muy diferente cuando se le considera en su contexto político; entonces, la pretensión de ser capaz de ascender al cielo y obtener conocimientos esotéricos era “una afirmación con fuertes connotaciones políticas”. Las que *parecen* características intrínsecas al chamanismo, dicen ellos, son en verdad históricamente contingentes. Porque el poder político, incluso en los sistemas estatales, opera a través de ideas tales como el conocimiento del destino⁴¹.

Pero esto no tiene porqué ser obligatoriamente así, y durante gran parte de nuestra (pre)historia no lo fue. Si el vínculo madre-hijo y las Relaciones Objetales son fenómenos medulares, también son fenómenos plásticos. Las que Philip Slater llamó una vez psiquis de “gradiente empinada” —aquellas nutridas por la “presencia sacralizada” dentro de la dependencia oral y el anhelo de trascendencia— no han sido dominantes en el caso de los cazadores-recolectores; y como veremos, el fenómeno del movimiento tiene mucho que ver en esto. Felicitas Goodman observa que mientras los agricultores buscan transformación (la materia del mito y el ritual), los cazadores-recolectores están interesados en el *equilibrio*. Tan solo cuando examinamos los modelos comparativos de crianza infantil podemos vislumbrar qué otras posibilidades existen y cuáles podrían ser las fuentes de este equilibrio.

Sin embargo, va a ser necesario posponer esta discusión para más adelante. Antes de hablar con propiedad sobre la verticalidad religiosa y su relación con las prácticas de crianza infantil, la cual existe en un micronivel, debemos tener alguna noción de lo que sucede en su entorno —lo que existe en el macronivel. La verticalidad religiosa existe en el contexto de una verticalidad *política*. Y es a este tema al que ahora debemos abocarnos.

2

POLÍTICA Y PODER

La condición humana es pobreza, injusticia, explotación, guerra, sufrimiento. Para encontrarla debemos ir a... los arrabales, las villas miseria y a las mansiones palaciegas de Río, Lima y Ciudad de México, donde las inmensas desigualdades de riqueza y poder han producido abundancia fabulosa para algunos y miseria para los más. Cuando los antropólogos estudian a los cazadores-recolectores encuentran algo diferente: una visión de la vida y de las posibilidades humanas sin pompa ni gloria, pero también sin la miseria y la desigualdad de las sociedades donde existe Estado y clase sociales.

—Richard Lee, “Art, Science, or Politics?
The Crisis in Hunter-Gatherer Studies”

No quiero volver a escuchar que nuestra especie tiene necesidad de conformar grupos jerárquicos. Si alguien hubiera observado la vida humana poco después del despegue cultural, habría concluido que nuestra especie estaba irremediablemente destinada a ser igualitaria, salvo en cuanto a distinciones de sexo y edad. Basándose en las modalidades propias de todas las sociedades que entonces habitaban la tierra, le habría parecido totalmente contrario a la naturaleza humana que algún día el mundo estuviese dividido entre aristócratas y plebeyos, amos y esclavos, billonarios y mendigos sin hogar.

—Marvin Harris, *Our Kind: Who We Are, Where We Come From, Where We Are Going*

Hace algunos años recuerdo haber leído el comentario del psicólogo estadounidense Abraham Maslow acerca de un curso de psicología anormal que había tomado en la universidad. Maslow no recordaba el nombre del texto de estudio, aunque las imágenes de la cubierta le quedaron grabadas en la memoria. En la parte superior, decía Maslow, había una foto de niños recién nacidos quienes, con el resplandor del nacimiento aún flotando sobre ellos, miraban al espectador con ojos muy abiertos, llenos de curiosidad. En la parte inferior había una foto de pa-sajeros del tren subterráneo de Nueva York regresando a sus hogares; colgaban de las manillas, estaban agachados y tenían una mirada deprimida en el rostro. Entre ambas fotografías había un titular con dos simples pero dramáticas palabras: ¿QUÉ SUCEDIÓ?

Maslow nunca dice qué contenía el texto mismo, pero mi reacción es que el drama ilustrado en la cubierta es psicología *normal*, no anormal; muestra el destino de los seres humanos en la civilización, es decir, en sociedades organizadas alrededor de clases sociales y poder. “Normal”, por supuesto, no es lo mismo que “sano”; sin embargo, este desgaste del espíritu es bastante común en culturas como la nuestra. Lo que sucedió es un tema que no solo se aplica a los individuos sino también a los grandes cambios sociales. Como sugieren los textos de Lee y Harris citados al comienzo, los antropólogos se han planteado estos asuntos. El tema de la relación entre el cambio que se produce cuando las sociedades cazadoras-recolectoras se transforman en sociedades civilizadas y los orígenes de la desigualdad social, ha constituido un tópico candente desde hace algún tiempo.

Uno de los primeros intentos por encontrar una solución (por lo menos en este siglo) fue el del arqueólogo australiano V. Gordon Childe.

En *Prehistoria de la sociedad europea*, Childe, siguiendo a Marx, planteó una “división” global basada en la introducción de la agricultura. Sostiene que las sociedades cazadoras-recolectoras son igualitarias y la civilización agrícola, compleja (es decir, jerárquica). Si queremos encontrar los orígenes de la desigualdad social, de acuerdo a esta visión no necesitamos mirar más allá de la semilla más cercana¹.

El concepto childeano de una “Revolución Neolítica”, y la amplia dicotomía que él postulaba entre forrajeros y domesticadores, estableció el marco de referencia de gran parte del pensamiento antropológico de las siguientes cuatro o cinco décadas. (La clasificación binaria de Claude Lévi-Strauss de lo crudo y lo cocido, por ejemplo, es un eco obvio). El concepto de Childe encerraba una verdadera incógnita antropológica: ¿por qué después de 1 ó 2 millones de años de una forma de vida muy diferente, caracterizada por el constante cambio y el forrajeo, en solo unos pocos milenios el sedentarismo y la agricultura se hayan impuesto en forma casi universal? Lo que hizo Childe fue integrar el famoso argumento del conocido clérigo del siglo XVIII, Thomas Malthus, quien postulaba que la población estaba determinada por la provisión de alimentos, con la tesis del antropólogo del siglo XIX, Lewis Henry Morgan, según la cual la evolución cultural ocurrió en etapas determinadas por los cambios tecnológicos. De ahí que, de acuerdo a Childe, el desarrollo de la cultura occidental fue el resultado de una serie de revoluciones tecnológicas que conducían al crecimiento demográfico y al cambio social, y que hacían necesaria la adopción de la agricultura como forma de vida. Por lo tanto, para Childe, la agricultura fue una revolución *conceptual*; la introducción de nuevos conocimientos, tal vez en un momento propicio de la historia, los cuales habrían revolucionado la existencia humana². Childe llegó más allá y sostuvo que fue el cambio desde la búsqueda de alimentos a la producción de éstos lo que pavimentó el camino a la civilización, es decir, a las sociedades socialmente estratificadas y al Estado, porque solo la agricultura podía garantizar un superávit suficiente como para mantener a una clase “no-productiva”. Las raíces de la civilización se encuentran, por lo tanto, en la crucial ruptura que se produjo entre aquellos que domesticaban plantas y animales y los que no lo hicieron³.

Aún hoy día es importante no subestimar el poder conceptual de la hipótesis de Childe, porque él fue el primero (siguiendo a Marx) en plantear la noción de una oposición global y radical entre dos tipos de organización socioeconómica y en localizar los orígenes de la civilización

en tal oposición. Nos basta contrastar la civilización de Sumeria en el 3500 a.C. con las sociedades trashumantes de, digamos, el 20000 a.C. (es decir, lo que sabemos de ellas a través de la arqueología) para darnos cuenta de que se trata de dos mundos totalmente diferentes. Virtualmente, todos los estudiosos concuerdan en que la producción de alimentos, esto es, “el uso de plantas domesticadas y animales como base primordial de la subsistencia... es la base económica sobre la cual se construyó y se sostiene el Estado y la civilización moderna”⁴.

Sin embargo, las investigaciones de las últimas dos décadas aproximadamente, han significado un serio reto a varios aspectos de la tesis de Childe, al punto de que algunos eruditos ahora dudan de la existencia de la Revolución Neolítica. En todo caso, ahora es evidente que la desigualdad social precedió al cultivo de las primeras espigas. Revisemos, entonces, algo de este material.

La agricultura como desarrollo gradual

La revisión de la tesis de Childe gira en torno a dos cuestiones cruciales: (1) ¿exactamente cuán revolucionaria *fue* la Revolución Neolítica? y (2) ¿fueron los cazadores-recolectores paleolíticos verdaderamente igualitarios? Como ahondaré en seguida, existe una profunda conexión entre estos dos planteamientos.

Veamos el primer punto. En la actualidad es generalmente aceptado que las técnicas de domesticación de plantas y animales eran ampliamente conocidas antes del 9000 a.C.; que los cazadores entendían la mecánica (o la “orgánica”) de plantar bastante antes del nacimiento de la agricultura como nuevo tipo de economía. Siempre existió el uso de plantas. Por lo tanto, la invención o conocimiento de la agricultura y el pastoralismo (manejo y explotación de rebaños animales) no es aquí el punto central; lo que *sí* es significativo es su aceptación. La motivación, no el conocimiento de técnicas es lo más importante. Las evidencias arqueológicas muestran que en el Medio Oriente y Mesoamérica, el agropastoralismo no surgió como una revolución económica sino como una transición larga y gradual, como parte de una “economía mixta”⁵.

Una de las razones para esto es que la agricultura no es un fenómeno monolítico sino algo que existe en grados. Según Childe, la maquinaria de la desigualdad social se mantenía en movimiento debido a que la agricultura generaba un excedente. Pero, como ya se ha dicho, muchas sociedades

forrajeras tenían el conocimiento técnico necesario para generar dicho superávit, pero optaron por no aplicarlo, razón por la cual a veces se las ha denominado “sociedades afluentes originales”⁶. Lo mismo vale para un gran número de pueblos agrícolas, como los indios amazónicos antes de la llegada de los colonizadores europeos, quienes tenían los medios tecnológicos para generar un superávit, pero no los mecanismos sociales para ponerlos en práctica⁷. Además, evidencias arqueológicas de Perú, y de Puebla y Oaxaca en México, muestran la existencia de lo que podría llamarse “cultivo simple”, un patrón de los inicios de la agricultura que no alteraban significativamente la cantidad de alimento producido. En vez de eso, la agricultura se integraba sin mayor notoriedad a la economía forrajera; en sus inicios demostró tener escasa importancia y no produjo cambios en los patrones de movilidad, sedentarismo, crecimiento demográfico o desigualdad social. De ahí que la antropóloga Barbara Göbel sostenga que para que la agricultura sea significativa debe estar *establecida*, no simplemente añadida a una economía, y ello significa cultivos a gran escala de plantas ricas en calorías (por ejemplo, el maíz). Por consiguiente, la existencia de la agricultura no es sinónimo de una economía agrícola como tal. El viraje a la agricultura debe ser visto no como una ruptura o un hecho concreto, sino como un proceso largo, planificado y ocasionalmente no-lineal. Los estudios de modelos de colonización, cambios demográficos y patrones variables de subsistencia dejan en claro que la “Revolución Neolítica” es una frase que incluye milenios de desarrollo cultural⁸.

Economía de retorno retardado versus retorno inmediato

La revisión más cuidadosa y refinada de la tesis de Childe, así como la convicción cada vez mayor de que ni la agricultura ni el forrajeo eran formas de vida monolíticas y en neta oposición una contra otra, se demoró en llegar. Pero las debilidades de dicha tesis no se hicieron totalmente claras hasta la publicación del trabajo del antropólogo británico James Woodburn, cuya obra, basada en trabajos *in situ* hechos entre los cazadores-recolectores de Hadza, Tanzania, a fines de los años 50, nos llevan a la segunda cuestión: la del igualitarismo cazador-recolector. La brecha fundamental, dijo Woodburn, no se produjo entre forrajeo y agricultura, o entre hombre primitivo y hombre civilizado, sino entre pueblos atrapados en lo que él llamó una “economía de utilidades retardadas” en oposición a otra de “retorno inmediato”. Según Woodburn, de hecho algunos cazadores-recolectores pertenecían a la primera categoría. Según

esto, no tendríamos que buscar la complejidad (jerarquía, desigualdad social) en el desarrollo de la agricultura sino dentro de las mismas sociedades cazadoras-recolectoras⁹.

Lo que Woodburn descubrió en Tanzania fue que los Hadza no sufren escasez severa de alimentos ni les preocupa el futuro. La densidad demográfica es baja y los grupos cambian con frecuencia sus campamentos, a veces cada dos o tres semanas. Aunque los Hadza se consideran emparentados entre sí, los unen pocas obligaciones recíprocas y no están atados por compromisos. Esta es, escribe Woodburn, una de las mayores fuentes de su fortaleza. Cada cual tiene acceso directo a bienes valiosos, y esto da seguridad a todos. En la sociedad Hadza es posible apartarse de las personas con quienes se tenga algún conflicto sin incurrir en ninguna pérdida. La dependencia, por no mencionar jerarquía, no forma parte de la vida de los Hadza. Más adelante profundizaré en esto, pero es importante ponderar la exactitud de la imagen más común que se tiene de las sociedades cazadoras-recolectoras —comunidades estrechas y cálidas, muy conformistas-restrictivas y que a la vez prestan gran apoyo a sus miembros. En vez de eso, encontramos con frecuencia mucha autonomía e independencia —en resumen, libertad— aunque no como la versión burguesa del individualismo de, por ejemplo, la Inglaterra del siglo XIX. Woodburn también creía que los Hadza no eran únicos, que “esta relativa falta de permanente ayuda solidaria es característica de la organización social de los cazadores-recolectores nómades”. De hecho, normalmente se le da el nombre de fisión y fusión y es un patrón bastante común¹⁰.

¿Cómo se explica esta libertad? La diferencia, según Woodburn, reside en el modo de producción. Los sistemas de retorno (o utilidad) inmediato rechazan la noción de superávit. Las tribus como los Hadza, los !Kung y los pigmeos Mbuti de Zaire no acumulan propiedades. En tales sociedades, incluso si alguien no participa en una cacería dada, conserva el derecho a comer, y los cazadores individuales no pueden hacer exigencias a futuro a quienes alimentan. Los miembros de estas sociedades no están constreñidos por decisiones grupales y, o carecen de líderes o tienen líderes que no ejercen un poder coercitivo¹¹. En cambio las sociedades de retorno retardado, basadas en la acumulación de excedentes, inevitablemente pierden su igualitarismo; los que ordenan y manejan los excedentes tienen una jerarquía superior al resto de la tribu. Tales sistemas también crean dependencia sobre personas específicas, de modo que los individuos quedan atrapados en una red de lazos vinculares y de grupos

corporativos que pueden determinar su supervivencia. Esto es típico de la civilización agrícola, pero, según Woodburn, es también la regla para los forrajeros de las sociedades de retorno retardado. Es así como los cazadores-recolectores sedentarios o semi-sedentarios, como los Hadza o los Kwakiutl del Pacífico Noroeste; los Indios de las Llanuras que se dedican a la crianza de caballos; los aborígenes australianos, cuyos hombres tienen derechos de largo plazo sobre sus mujeres (mediante matrimonio y compra, por ejemplo), pertenecen a sociedades de retorno retardado y se caracterizan por la desigualdad social. Estas sociedades aborígenes están ligadas por obligaciones, conflictos, una complicada vida religiosa, sociedades secretas de mayores (varones), etc. Todo esto se asemeja más a la jerarquía (y la miseria) de la civilización agrícola que a la vida de los cazadores-recolectores de retorno inmediato¹².

En términos evolutivos, sin duda existió algún tipo de intercambio entre las sociedades de retorno retardado y las de retorno inmediato; sabemos, por ejemplo, que existieron algunas importantes comunidades sedentarias antes del neolítico. Pero los sistemas de retorno retardado no pudieron haber aparecido repentinamente sobre la escena paleolítica sino más bien se deben haber desarrollado a partir de sociedades de retorno inmediato. De ahí que, según Woodburn, “presumiblemente debe haber existido una época cuando todas las sociedades tenían sistemas basados en el retorno inmediato”. Solo la vida cazadora-recolectora, asevera, permite un énfasis tan grande en la igualdad, aun cuando varias sociedades forrajeras tienen desigualdades mayores que las de algunas comunidades agrícolas o pastorales¹³.

El fenómeno del movimiento es esencial para la economía de retorno inmediato —o al menos una condición necesaria para ella. El movimiento actúa con gran fuerza contra cualquier tendencia a la acumulación de excedentes y acaparamientos. Esto sugiere que el sedentarismo es un factor clave en los orígenes de la desigualdad social. Además, la vida trashumante actúa como un amortiguador natural de los conflictos sociales, los cuales se convierten en un problema mayor una vez que los hombres empiezan a crear enclaves permanentes. En un artículo sobre “Sociedades Igualitarias”, Woodburn examinó seis sociedades forrajeras con economías de retorno inmediato: la Mbuti, la !Kung, la Pandaram y Paliyan del sur de la India, la Batek Negrito de Malasia y la Hadza. En las seis, dice, el movimiento es fundamental. No hay habitaciones fijas o sitios-base; las personas viven en pequeños grupos de doce a veinticuatro

individuos y se mudan frecuentemente. Los grupos son flexibles y su composición está en continuo cambio, y los individuos tienen la opción de asociarse con quienes quieran (este es el modelo fisión y fusión a que me he referido antes). El conflicto, cuando surge, es resuelto con el simple expediente de cambiar de lugar y no se pone en peligro ningún medio de subsistencia. El movimiento permite, entonces, que los lazos sociales sean manipulados sin tensiones, y los Hadza se mudan como quien cambia de camisa. Nadie está a cargo, y este modelo también se aplica a la familia. Los valores que se enseñan son los de autonomía personal y de solidaridad, sin dependencia ni autoridades. Todo esto impide la formación de jerarquías y desigualdad social, como también el desarrollo agrario. La ética del compartir significa que los campos son “atacados por sorpresa” antes de haber cosechado el grano y, una vez cosechado, se dan grandes presiones para compartirlo en vez de acumularlo. La motivación para invertir en la agricultura es, por consiguiente, muy baja, y por lo tanto para comprender cómo se desarrolló la agricultura, necesitamos mirar más de cerca a los cazadores-recolectores de retorno o utilidades retardadas, “quienes tienen los valores y la organización para facilitar la transición”. Woodburn, por tanto, hace retroceder el origen de la desigualdad social desde la civilización agrícola al sistema de los cazadores-recolectores. Sin embargo, siempre queda la incógnita sobre qué llevó a cambiar los sistemas igualitarios de retorno inmediato, es decir, a convertirse en sistemas de retorno retardado con ordenamientos jerárquicos¹⁴.

Rol del almacenamiento

La principal contribución del antropólogo francés Alain Testart ha sido el observar más cuidadosamente y más de cerca el fenómeno de los excedentes. Testart ubica el nacimiento de la desigualdad social en el fenómeno del almacenamiento entre ciertos grupos de cazadores-recolectores. Desgraciadamente, su trabajo no considera los *orígenes* del almacenamiento, tal como Woodburn tampoco considera los orígenes de las economías de retorno retardado, sino que las interna aún más en este nuevo territorio post-childeano (toda la investigación sabe a la cacería del misterioso *smark* de *Alicia en el País de las Maravillas*). Testart identifica cuatro categorías de organización social entre los cazadores-recolectores:

1. Cazadores-recolectores ecuestres (los de Asia Central, Argentina, o los Indios de las Llanuras de los Estados Unidos) que son nómades y relativamente no igualitarios;
2. Cazadores-recolectores acumuladores (por ejemplo, los indios de la costa noroeste de los Estados Unidos, la costa suroeste de Canadá), quienes son sedentarios, con población densa y no igualitarios;
3. Cazadores-recolectores no acumuladores y sedentarios, que en realidad no existen, pero que en el pasado pueden haber constituido un puente para la transición a la agricultura;
4. Cazadores-recolectores nómadas, igualitarios pero subordinados a los pueblos agricultores que los rodean; dependen de ellos económicamente (por ejemplo, la mayoría de los cazadores-recolectores asiáticos y los pigmeos africanos)¹⁵.

Para Testart, los cazadores-recolectores acumuladores desafían la idea de una Revolución Neolítica pues comparten con la sociedad agrícola tres características esenciales: el sedentarismo, la alta densidad demográfica y la desigualdad social.

Para comenzar, Testart distingue entre almacenamiento intensivo (a gran escala) y almacenamiento limitado. El último no necesariamente comprende un modo de vida sedentario, dado que dentro de ciertos límites el alimento puede ser acarreado. En algún punto, sin embargo, la cantidad precipita un cambio en la calidad y entonces encontramos el almacenamiento, el sedentarismo y la jerarquía, todo combinado y formando una unidad. Añádase, dice Testart, que muchos historiadores consideran el almacenamiento como una característica pre-adaptativa que condujo a la invención de la agricultura en el Medio Oriente. El sedentarismo *per se* hace posible la acumulación de bienes livianos, en tanto que la vida en las aldeas permite estructuras y artículos que atan a la gente, tales como los morteros, las piedras de moler, los recipientes y las habitaciones durables. El cambio al almacenaje, cree él, implica un importante cambio mental: una desconfianza en la naturaleza, que encuentra un eco en la desconfianza en los seres humanos (yo diría que la acompaña). La forma de vida errante involucra una confianza fundamental en la capacidad de proveer del mundo natural y, junto con esto, una ética del compartir con los demás del grupo. Todo esto desaparece una vez que el almacenamiento empieza a funcionar en gran escala. En resumen, la obra de Testart, que incluye un examen etnográfico bastante convincente

de cuarenta sociedades cazadoras-recolectoras acumuladoras, demuestra que: “El factor relevante para el desarrollo de las inequidades no es la presencia o ausencia de agricultura sino la presencia o ausencia de una economía de almacenamiento, sea cazadora-recolectora o agrícola”. O, en palabras de Alan Barnard, el almacenaje “es probablemente el factor más significativo en el origen y desarrollo de las inequidades sociales”¹⁶.

La obra de Testart me impresiona como un verdadero hito en nuestra comprensión de la evolución de la cultura humana, y aunque podamos encontrarle algunas fallas está claro que ha hecho un gran descubrimiento al poner énfasis en el almacenamiento más que en la agricultura como factor crucial en la aparición de las estructuras jerárquicas. Con este concepto, dice Testart, hemos introducido, contra Childe, una importante continuidad dentro de la prehistoria humana. No obstante, subsiste un problema mayor, porque solo hemos logrado atrasar en el tiempo la ruptura de Childe. No es que no haya habido una ruptura, pero tampoco se ha explicado tal ruptura. Porque ¿cuándo surge la acumulación, el almacenamiento? Como ha observado un antropólogo, Testart no consigue demostrar cómo una sociedad cazadora-recolectora igualitaria y no acumuladora, se transforma en otra no-igualitaria y acumuladora, y eso sigue siendo un problema crucial. El “*snark*” sigue escapando de la red¹⁷.

Política y autonomía entre los cazadores-recolectores contemporáneos

Tal como en el caso de la historia religiosa (Capítulo 1), hay un problema potencial con la extrapolación hacia atrás en el tiempo dentro del Paleolítico. Por eso será de mucha ayuda echar un vistazo a la situación política de los cazadores-recolectores contemporáneos antes de continuar nuestra investigación sobre qué sucedió inmediatamente antes del establecimiento de la agricultura. El consenso antropológico sobre el tema parece ser algo como esto: existe un reducido número de cazadores-recolectores vivos en el planeta, quienes, hasta fechas muy recientes, exhiben o exhibieron una serie de características que desde el punto de vista de la civilización moderna parecen bastante envidiables. Estas incluyen patrones igualitarios en el compartir; tendencias anti-autoritarias; respeto por la individualidad; prácticas permisivas en la crianza infantil y un sistema de reciprocidad “generalizada” (opuesta a la “balanceada”). Estas sociedades han alcanzado un mayor grado de igualdad en la riqueza, poder y prestigio del que tiene cualquier otra sociedad que conozcamos. Están basadas en

economías de retorno inmediato y falta de incentivo para la acumulación. No crean dependencias de personas específicas y su énfasis en el compartir opera en contra del desarrollo de la agricultura, porque socava la posibilidad de ahorro e inversiones que requiere la agricultura. Finalmente, en tales sociedades las personas no tienen poder sobre las demás personas¹⁸.

Este material no es teoría política o idealismo romántico, sino que está basado en la experiencia etnográfica de muchos investigadores, como también en correlaciones de información etnográfica. En un estudio muy importante publicado en 1991, el antropólogo estadounidense Peter Gardner utilizó el *Atlas of World Cultures* de George Murdock para estudiar el énfasis que los cazadores-recolectores ponen en la autonomía individual. Definiendo a los cazadores-recolectores como pueblos que dependen de un 0% a un 5% del agropastoralismo, Gardner encontró una cantidad de características que éstos tenían en común: movilidad; economías de retorno inmediato; ausencia de líderes; igualdad de roles, sin diferencias por género y edad; énfasis en las decisiones individuales y énfasis en la estructura de familia nuclear (en oposición a la familia abierta). Más aún, estas características se traslapan y refuerzan mutuamente. El nomadismo y los factores pertinentes al igualitarismo muestran una fuerte correlación, en la misma forma que los informes de Testart muestran una significativa relación entre almacenamiento y estratificación social. De esto se desprende que solo el 22% de las sociedades cazadoras-recolectoras que examinó Gardner tienen lo que él identifica como “un síndrome de autonomía individual” (dependen de sí mismo dentro de una estructura comunitaria); pero en el mundo de hoy, esto es casi un milagro. Tampoco sirve indicar, como señala Gardner, que a estas sociedades les falta un “verdadero” igualitarismo. Tribus como la Palian o la Mbuti pueden no tener un igualitarismo perfecto, pero lo que logran es notable¹⁹.

Aunque aquí hay mucho más que el clásico planteamiento marxista del modo de producción, es evidente que este último juega un importante papel. Como observa Richard Lee, en el modelo forrajero de producción es esencial la ideología del compartir y de la igualdad. Bajo la influencia de sus vecinos de habla bantú, agricultores y pastores, los bosquimanos !Kung han empezado a experimentar con la chacarería y el pastoreo. Pero no les ha funcionado muy bien, porque hay una contradicción básica entre ambas formas de producción. Para la vida !Kung es esencial la participación y la reciprocidad generalizada. Para la vida bantú es esencial ahorrar y administrar los recursos. Los pequeños agricultores o sociedades pasto-

riles más o menos igualitarias que aún existen tendrán muchas dificultades para conservar sus valores, porque las economías de utilidades retardadas contienen una dinámica que las empuja hacia la complejidad. El crecimiento demográfico y la jerarquía empiezan a convertirse en problema. Según Lee, muchas colectividades forrajeras han existido durante cientos de miles de años sin generar jerarquías, pero ninguna comunidad únicamente agrícola ha durado más de unos pocos milenios sin desarrollar desigualdades sociales²⁰.

En todo caso, lo que muchos cazadores-recolectores contemporáneos y otras culturas semi-sedentarias exhiben, es una comprensión radicalmente diferente del poder: ellos saben que éste puede ser organizado sin estructuras coercitivas. Probablemente nuestra mejor fuente para este tema es el trabajo del antropólogo francés Pierre Clastres, quien vivió entre varias sociedades de este tipo en Paraguay y Venezuela en los años 60, y resumió sus hallazgos en una obra titulada *La sociedad contra el Estado*. Tal vez más que cualquier otro texto, el estudio de Clastres explica cómo se ve el fenómeno de la paradoja cuando se traslada a la política²¹.

Desde un punto de vista moderno, las sociedades cazadoras-recolectoras parecerían ser apolíticas. Lo que Clastres sostiene es que tal punto de vista proviene del prejuicio de una cultura que equipara la política con el Estado²². En otras palabras, desde el punto de vista de la etnografía occidental, el poder es idéntico a la coerción o la violencia; es la “capacidad de canalizar la conducta de otros bajo la amenaza o el uso de sanciones”²³. Una sociedad que no opera sobre esta base es, en términos nuestros, considerada como una sociedad sin poder. Sin embargo, a través de todo México como también en Centro y Sudamérica, opina Clastres, han existido y existen todavía sociedades indígenas o nativas encabezadas por caciques que no tienen poder en el sentido occidental clásico. En las palabras de Clastres, “no rige ninguna relación de mando y obediencia”. La noción de que coerción, subordinación y jerarquía constituyen la esencia del poder político en todo tiempo y lugar, es simplemente un pretexto de las culturas organizadas verticalmente. Por esta razón, los primeros exploradores europeos se sintieron, psicológicamente hablando, a sus anchas en el México de los aztecas o el Perú de los incas; estos imperios ejercían la autoridad en una forma que podía ser entendida por personas provenientes de naciones monárquicas. Pero cuando encontraron, por ejemplo, a los indios Tupinamba de Paraguay, quedaron completamente desorientados y los describieron como “gente sin dios, ni ley, ni rey”.

Desde el principio, dice Clastres, nuestra etnografía ha estado sesgada; hemos tomado nuestra propia definición de poder como criterio para medir y luego hemos salido a hacer estudios de campo para ver cómo se comportan las sociedades sin Estado. Lo que hallamos es una “carencia”, cuando lo que realmente estamos haciendo es proyectar nuestra propia pobreza conceptual. Lo que falta en este enfoque es considerar el logro político de estas culturas que practican el poder del no-poder, porque vistos desde afuera parece como nada. Y en cierto sentido, *es* nada; pero, como muestra Clastres, ésta es una nada muy rica, una nada que como la “mano vacía” del karate en realidad contiene un poder enorme.

Así es como nosotros, en el Occidente industrial, consideramos que nuestra forma de organización del poder es la cúspide de una cierta progresión política o histórica y por lo tanto, grupos tales como los Tupinamba son clasificados según el grado en que se aproximen o distancien de este ideal. También creemos que existe una continuidad entre estas diversas formas de organización. Por consiguiente, la organización política de los cazadores-recolectores es vista como una forma “embrionaria” de poder, lo que implica que nosotros constituimos la etapa adulta. O afirmamos que los indios sioux no pudieron llegar al grado alcanzado por los aztecas. Como señala Clastres, éste es un tipo de pensamiento y no una investigación científica.

¿En qué consiste la investigación científica genuina en este campo? Entre otras cosas, significaría estar abiertos a la posibilidad de que la negación no implica necesariamente que no pudiera haber existido un tipo de poder totalmente separado de la coerción o la jerarquía, y que nuestra labor como investigadores científicos es resolver la paradoja de un poder “impotente”. Para Clastres, el poder político es universal e inherente a *toda* realidad social y el modelo estatista-coercitivo es tan solo una de sus configuraciones. Nuestra tarea como investigadores sociales es examinar los casos no-coercitivos y descifrar cómo la ausencia de centralidad funciona en forma política.

Clastres identifica tres rasgos esenciales del líder indígena que aparece desde Norteamérica hasta Sudamérica:

(a) El jefe es el conciliador, el agente moderador de la tribu; (b) es absolutamente generoso con sus pertenencias y no puede rechazar las demandas materiales que le hacen; (c) es un buen orador²⁴. En este punto es necesario hacer dos comentarios además de indicar que las evidencias etnográficas tienden a documentar la presencia de estas tres características.

En primer lugar, el modelo no-coercitivo cambia a coercitivo durante los tiempos de guerra. Durante la guerra, el jefe (o el guerrero-jefe, si es una persona diferente) tiene en sus manos un poder considerable. Por consiguiente se adopta el modelo coercitivo solo bajo circunstancias excepcionales; a saber, en caso de amenaza externa. Esto es interesante: sugiere que ya que la civilización usa como norma el modelo coercitivo, está, en un extraño sentido, siempre en estado de guerra (o movilizado para ella). En la sociedad cazadora-recolectora, el rol normal del “jefe” es mantener la paz.

En segundo lugar, el prestigio del jefe está estrechamente vinculado a su generosidad. Pero esto es, en efecto, una suerte de servidumbre. Más que tener poder en el sentido que nosotros entendemos, el jefe vive en un constante estado de obligación. A través de toda Sudamérica, dice Clastres, “la codicia y el poder son incompatibles”.

Pero ¿por qué un jefe no tiene poder (coercitivo)? Eso significaría que él es —en apariencia— solo un testaferrero (¿para *qué?*). Así funcionan las sociedades jerárquicas o de prestigio, y quizás pueda verse el rango como un peldaño en la escala a la real estratificación de la sociedad. Con frecuencia, el jefe es el único varón al que se le permite tener más de una esposa, como una compensación más por su rol; pero subsiste el hecho de que no puede obligar a nadie a hacer nada. Según Clastres, esta situación paradójica es completamente deliberada: al tener un jefe que carece de poder coercitivo, la tribu desplaza el poder desde el centro a la periferia. El poder existe, pero nadie puede encontrarlo. Estas tribus, según Clastres, intuyen que el permitir que el poder sea investido en una persona “oculta un riesgo mortal para el grupo... (y) es un desafío para la cultura misma”. Lo que hicieron, entonces, fue crear una forma paradójica para neutralizar la latente amenaza del modelo coercitivo. “Ellos mismos escogieron ser los fundadores de esa autoridad”, escribe Clastres, “pero en forma tal que el poder aparece solo como una negatividad que es sometida de inmediato”. En otras palabras, teniendo un jefe cuyo poder es efectivamente nulo, el grupo revela su rechazo radical de la autoridad. Al rehusar la coerción como alternativa, esta “elección” por parte de la tribu se hace en forma intencional.

¿Para qué tener un jefe, entonces? Clastres comenta que de hecho varias tribus no lo tienen y que en el idioma de al menos una tribu, los Jíbaros, la palabra “jefe” ni siquiera existe (lo mismo sucede con los bosquimanos /Xam del sur de África, quienes sobrevivieron hasta los comienzos

del siglo XX)²⁵. Pero el jefe sin poder es más típico, ya que su existencia como persona sirve para encarnar la paradoja de los ordenamientos políticos nativos. En cierto sentido, él es un prisionero del grupo. Después de todo, dice Clastres, estas tribus están apenas conscientes de las posibilidades del poder coercitivo y de hecho se sienten fascinadas por éste: “La riqueza y grandeza del jefe es el sueño del grupo”. Para bloquear esa tendencia, el poder es, paradójicamente, venerado en su impotencia y el jefe es la encarnación física de esa paradoja.

Vemos entonces, el error de referirse a la sociedad “primitiva” como políticamente “carente” de algo, como si tener un Estado fuese el destino inevitable de toda sociedad. Es más probable que hayamos perdido contacto con nuestras notables posibilidades y que el cambio a las estructuras coercitivas que ocurrió en el nivel cívico o político haya sido una inmensa pérdida. La política primitiva consiste, de hecho, en ejercer dominio, pero no en el sentido coercitivo del término. Lo que estamos contemplando es una genialidad política, aunque haya demostrado ser muy frágil.

Mecanismos de nivelación

¿Pero cómo sabemos que la visión de Clastres es la correcta? Desgraciadamente —al menos para esta obra—, él no entrevistó a ninguno de los sujetos a quienes describe, ni les preguntó qué piensan acerca de lo que están haciendo. Sus afirmaciones quedan más bien en el nivel especulativo hasta que podamos constatar que los llamados “mecanismos niveladores” —técnicas sociales diseñadas para mantener controlados el orgullo y el autoengrandecimiento— son reconocidos como una característica común de la vida social y política de los cazadores-recolectores. Una de las historias más conmovedoras en este sentido es la famosa narración de Richard Lee, *Eating Christmas in the Kalahari*. Lee decidió regalarles a los bosquimanos !Kung, con quienes estaba viviendo, un buey para Navidad por su cooperación en sus investigaciones, y se las arregló para procurarse en los alrededores el buey más grande y gordo. La reacción no fue la que él esperaba: su primer visitante, una mujer de 65 años y madre de cinco hijos, se refirió al animal como “un saco de huesos”, alegando que era viejo y flaco. Enseguida, una delegación de muchachos vino a su fogata vespertina quejándose de que el buey era “una vieja ruina”, “flaco hasta el punto de morir”. La tercera ronda fue la de un dueño de ganado que apareció a la mañana siguiente, sacudiendo la cabeza y diciéndole:

“Tú me sorprendes; haz vivido aquí tres años y todavía no has aprendido nada sobre ganado”.

Y así continuaron. Uno de los mejores cazadores, Tomazo, vino a decirle a Lee que debería comprar una vaca diferente, una que tuviera grasa; un anciano !Kung estaba preocupado porque si Lee servía un animal tan esquelético, se iban a producir riñas entre los grupos que ya antes habían tenido altercados. Lee estaba dispuesto a empacar y largarse, pero la curiosidad pudo más y decidió quedarse para el sacrificio y ver, en realidad, qué había debajo del pellejo. Mientras carneaban al animal y afloraban las gruesas lonjas de carne y grasa, los miembros de la tribu se revolcaban por el suelo, casi paralizados por la risa. Enseguida los hombres echaron grandes trozos de carne a las ollas, murmurando todo el tiempo sobre la indignidad del animal. Después bailaron y comieron durante dos días con sus noches.

Al darse cuenta del engaño, Lee decidió buscar a /gaugo, uno de los jóvenes que se había burlado del bucy junto a su fogata nocturna la semana anterior: “¿Por qué me dijiste que el bucy no valía la pena si sabías que estaba cargado de carne?”, preguntó al muchacho. “Es parte de nuestras costumbres”, replicó /gaugo, “un bosquimano que ha estado cazando, por ejemplo, no debe regresar y anunciar una gran matanza. Debe sentarse en silencio hasta que alguien le hace una pregunta. Entonces todos vamos a ver al animal y le decimos que no es más que un saco de huesos, pero que de todas maneras lo degollaremos, aunque casi no valga la pena”.

Tomazo también le explicó que esta costumbre servía para evitar la arrogancia. “Cuando un miembro de la tribu mata mucha carne puede llegar a considerarse jefe y que los demás somos sus servidores. Algún día su orgullo puede llevarle a matar a alguien”.

Todo esto dio mucho que pensar a Lee acerca de la opción “clastreana” que habían hecho los !Kung deliberadamente: rechazar las relaciones de poder vertical. “¿Fue esta independencia de espíritu”, se preguntó, “la que había mantenido a los bosquimanos culturalmente viables ante generaciones de contacto con sociedades más poderosas?”²⁶.

James Woodburn encontró este mismo patrón en las sociedades cazadoras-recolectoras que ha investigado. Un cazador Hadza, por ejemplo, regresa al campamento y se sienta “permitiendo que solo la sangre en la cabeza de su flecha hable por él”. En estas sociedades también se sanciona cualquier forma de acaparamiento. El punto es que ellos saben lo

que es el poder vertical y no lo quieren; saben que va a destrozar su cultura. Clastres afirma, por ejemplo, que el rol de la tortura en las ceremonias de iniciación era enviar (y encarnar) el mensaje: “Tú no eres ni más ni menos que cualquier otro”. También destaca la frecuencia con se escuchan historias y cuentos populares en los cuales se ridiculiza al chamán. Todo gira en torno al poder del sin-poder²⁷.

Por cierto, la mayor parte de estas culturas han sido despedazadas y reorganizadas en líneas verticales. Aún queda un puñado de sociedades parcialmente igualitarias, y el 22% de las sociedades cazadoras-recolectoras que perduran, combinan en forma casi increíble y eficiente la independencia individual (capacidad de depender de sí mismo) con la vida comunitaria (ver el estudio de Peter Gardner antes mencionado). Sin embargo, aun suponiendo que éste fuera el modelo durante el período Paleolítico ¿cómo podemos justificar el cambio? ¿Por qué querrían cambiar esta “igualdad y justicia para todos” por relaciones verticales en las cuales un pequeño número de elegidos se apodera del escenario y lo dirige todo? ¿Quiénes, con excepción de esos pocos, se beneficiarían con tal cambio?

La respuesta, por supuesto, es que el cambio no fue voluntario. Lo que sucedió fue que hacia fines del Paleolítico, si no antes, ocurrieron ciertos acontecimientos que hicieron inevitable dicho cambio. Habiendo examinado algunas facetas del igualitarismo cazador-recolector contemporáneo, estamos ahora en posición de retomar el hilo de nuestra indagación original.

El rol de la presión demográfica

Las explicaciones más convincentes hasta la fecha se encuentran en los trabajos de dos antropólogos estadounidenses, Mark Cohen y Robert Carneiro. Las explicaciones que dan para justificar este importantísimo cambio y la génesis del Estado se entretajan claramente. En pocas palabras, ellos sostienen que el crecimiento de la población en un área “circunscrita” —una sociedad ambientalmente limitada de manera que la población no pueda expandirse— genera conflictos, guerra, y la búsqueda de más calorías por unidad de espacio. A raíz de estas circunstancias emerge naturalmente la desigualdad social. El escenario está preparado, entonces, para la agricultura y el Estado.

Empecemos por Cohen: sostiene que la población humana mundial se fue construyendo durante el curso del Pleistoceno y que en vísperas

del Neolítico el mundo ya estaba saturado. Inevitablemente, dice, a este fenómeno le siguió la agricultura, el sedentarismo y la concentración política. Porque mientras la estrategia forrajera es ajustar la población a los recursos (vía la movilidad), la opción agrícola es ajustar los recursos a la gente, lo cual requiere gobierno. La presión demográfica, dice Cohen, eliminó la primera opción; la forma de vida cazadora-recolectora no puede sostener una población grande o densa. La búsqueda se centró, entonces, en encontrar más alimentos, es decir, más calorías por unidad de espacio, lo que justifica el primer almacenamiento o acopio ocurrido en los contextos pre-agrícolas y semi-sedentarios. Eventualmente aparecieron varias formas de autoridad centralizada para manejar este nuevo sistema (por ejemplo, la redistribución de los alimentos) y proveer seguridad contra el riesgo presente²⁸.

Los informes arqueológicos, ¿apoyan la afirmación de que la población aumentó en forma constante durante el Pleistoceno? La respuesta de Cohen es afirmativa, aunque subsiste el ya familiar problema de que la información “blanda” ha desaparecido, lo cual puede crear impresiones engañosas. Por lo tanto, observa él, las técnicas demográficas estándar para estudiar el Pleistoceno, especialmente cuando involucran poblaciones no-sedentarias, contienen errores. Los arqueólogos generalmente toman como parámetro el número de sitios o de acres ocupados, o el número de restos de conchas marinas, como elementos representativos de la población en algún momento dado de la historia, y después repiten lo mismo para estudiar otro momento en la escala de tiempo. Supuestamente, las dos cifras representan tamaños relativos de la población. Sin embargo, el método presupone una relación fija entre el número averiguado y el tamaño de la población, lo que es discutible; es improbable que este parámetro haya sido recuperado en su totalidad. Además, respecto a la población no-sedentaria, en general no se conservan los sitios temporales, como es el caso de los grupos sedentarios. De ahí que los estudios arqueológicos tiendan a enfatizar más las poblaciones sedentarias que las de cazadores-recolectores. El resultado es que la información puede fácilmente crear la impresión de que una explosión demográfica acompaña a la agricultura, cuando lo que ha explotado es la disponibilidad de información confiable²⁹.

Esta tendencia a subestimar el potencial para el crecimiento demográfico entre las sociedades no-sedentarias, dice Cohen, lleva a un prejuicio malthusiano, tal como vemos en el libro de Gordon Childe. Es decir, las

poblaciones parecen estables antes de la aparición de la agricultura y después se produce un súbito despegue. Pero puede darse el caso, a diferencia de lo afirmado por Malthus, de que la población regule la provisión de alimentos más que lo opuesto. Podemos suponer la existencia de presión demográfica, dice Cohen, cuando las evidencias arqueológicas muestran un cambio en la alimentación: de grandes mamíferos a otros más pequeños, o aves, o plantas comestibles; o cuando se observa una concentración mayor de recursos regionales; o cuando surgen el sedentarismo y el acopio; o cuando las evidencias muestran una creciente cantidad de enfermedades que pueden ser atribuidas a la tensión nerviosa y a una reducción en la variedad de la dieta. Aunque la aparición de uno solo de estos factores no prueba la existencia de presión demográfica, la convergencia de varios de ellos la hace extremadamente probable. La agricultura, en particular, es precedida por un cese en la expansión territorial; sedentarismo aumentado, y una alta concentración de pescados y plantas comestibles. Lo que los registros arqueológicos muestran es que tales tendencias datan desde tiempos muy antiguos, y que el período Mesolítico, es decir, la época que transcurre entre el Paleolítico y el Neolítico, vio la culminación de estas tendencias. Por esta razón en el mundo antiguo la agricultura y el Estado surgieron en emplazamientos independientes y en un lapso relativamente breve. La presión demográfica es el único factor que no es local, lo cual explicaría la tendencia³⁰.

En opinión de Cohen, las bandas nómades igualitarias no podían manejar dos problemas: movilidad reducida y alta densidad demográfica. La pérdida de movilidad significaba la pérdida de “amortiguadores homeostáticos” largamente comprobados, en particular el método de fisión y fusión, para la solución de conflictos. Los nuevos amortiguadores incluían jerarquía, prestigio (rango social), religión y ceremoniales y acopio de alimentos. Encontramos que una cantidad de sociedades cazadoras-recolectoras complejas, tales como los Tinglit del sur este de Alaska, los peruanos del 3000 a.C., o los indios de California y del noroeste del Pacífico existían en la antigüedad. Los nuevos amortiguadores, dice Cohen, permitieron la marginación de grandes grupos, el que las elites de reciente aparición pudieran estereotipar a esta gente y marginarlas —algo que es difícil de hacer si el contacto normal entre las personas es cara a cara³¹.

Pero (una vez más), ¿es correcta la evaluación que hace Cohen de la demografía del mundo? Ciertamente, la noción de la ubicuidad de la presión demográfica, que llega a su cumbre a los finales del Paleolítico,

se presta a controversias y ha sido ampliamente debatida en la literatura arqueológica-antropológica³². Cuando se combina con el estudio de Robert Carneiro sobre los orígenes del Estado, sin embargo, el argumento del crecimiento de la población como factor clave en la creación de la desigualdad social (aun si no sigue exactamente la teoría de la “botella” de Cohen, en el sentido de que la tierra poco a poco se está “llenando”) parece bastante convincente. Carneiro aceptó la tesis del sociólogo alemán Georg Simmel (1902), quien postula que cuando un grupo excedía cierto tamaño, se veía obligado a desarrollar organizaciones adecuadas para la supervivencia o a dividirse en grupos más pequeños. Carneiro analizó la información proveniente de cuarenta y seis sociedades mono-comunitarias, consistentes en bandas y aldeas autónomas. Descubrió que el número de dichos rasgos organizacionales aumentaba a medida que las comunidades crecían y que, al mismo tiempo, la complejidad se hacía inevitable. Esto sugiere que la densidad poblacional fue un factor crucial en el proceso. De este modo, Carneiro señaló que los Indígenas de las Llanuras tenían un patrón mínimo de organización política durante la mayor parte del año, excepto durante el verano, cuando las bandas, que (al estilo clastreano) tenían solo “jefes” sin poder, se juntaban (sumando varios miles de personas) para la cacería de búfalos. Entonces los jefes organizaban rápidamente un consejo y elegían un jefe con verdadera autoridad. Pero una vez terminada la temporada de caza esta estructura se disolvía de inmediato³³.

Carneiro también sostiene que la guerra desempeñaba un papel decisivo en la formación de jerarquías, especialmente en la creación del Estado, como puede verse en las primeras etapas de Mesopotamia, Egipto, India y otros. Sin embargo, ésa no era una condición suficiente para la generación del Estado. La clave para el proceso, dice, era la “circunscripción”: una situación que se da cuando las áreas habitadas estaban circunscritas por montañas, desiertos, costas, etc., de modo que los problemas no se podían evitar mediante el expediente de cambiarse de lugar. Sin embargo, esta forma ambiental de circunscripción no era la única forma en que un área podía estar cerrada; también podía haber una circunscripción social, en la cual la presencia de poblaciones cercanas hacían imposible la conducta nomádica —el modelo fisión y fusión de las colectividades cazadoras-recolectoras. Dado que estas condiciones no permitían que las tribus se expandieran horizontalmente, los ordenamientos verticales fueron la única alternativa³⁴. En su libro *Farmers as*

Hunters, Susan Kent resume un tema sobre el cual existe actualmente un consenso generalizado: el de los orígenes de la complejidad, es decir, el aumento de la población y la movilización restringida condujeron al sedentarismo. Cuando esto sucede en un medio con potencial para almacenar excedentes, surge la necesidad de diferenciación del poder pues se necesita alguien capaz de resolver las disputas que ya no pueden ser resueltas por medio de la fisión y fusión. Por consiguiente, aparecen las diferencias de rango social, porque la posición de árbitro es privilegiada. En cuanto al liderazgo *formal*, también puede surgir en un contexto cazador-recolector nómade, pero las sociedades sedentarias simplemente no pueden existir sin alguna forma de liderazgo centralizado. La única forma de evitarlo es empezar a moverse nuevamente, y eso ya no es posible³⁵.

Según Cohen y Carneiro, el conflicto desempeña un papel crucial en la aparición de las estructuras verticales. Por supuesto, no hay forma de saber con certeza cómo manejaron el conflicto los cazadores-recolectores paleolíticos; todas las evidencias apuntan al empleo del mecanismo de solución más fácil, es decir, la mudanza. Aun cuando es cierto que grupos contemporáneos como los !Kung practican medios muy elaborados de negociación además de los “mecanismos de nivelación”, no tenemos cómo saber si estos medios son de desarrollo reciente, resultado de que la movilidad se hace cada vez más inaccesible como solución³⁶. La norma parece ser que cuando surge un conflicto, las partes implicadas se separan, se mudan de lugar; y en las economías de utilidad inmediata, en las cuales no existe dependencia de una persona específica, no se sacrifica ningún interés vital —razón por la cual la gente *escoge* la evitación como mecanismo, y son libres de hacerlo. De tal modo, anota Woodburn, los conflictos intergrupales entre los Hadza son resueltos fácilmente mediante la autosegregación, y atraen poca atención porque de todos modos las bandas son inestables, viven en constante proceso de disolución y reagrupamiento. El punto es que en sociedades cazadoras-recolectoras como éstas, la gente no está obligada (es decir, no se obligan a sí mismos) por una “comunidad”; el sistema tiene mucho más de *laissez faire*. Cuando surge un conflicto, la gente simplemente desentierra sus estacas y se muda. Este es el sendero de menor resistencia, razón por la cual podemos imaginar que se remonta al Paleolítico, cuando los inmensos espacios estaban aún disponibles.

Woodburn señala también que tales arreglos funcionan en contra del desarrollo de la autoridad. Tenemos que renunciar a creer que si se da

la oportunidad, la gente formará grupos férreamente unidos similares a los que se encuentran entre los pueblos agricultores. Los seres humanos pueden no ser tan sociables, y tal vez encuentren opresivos los compromisos cooperativos inherentes a las economías agrícolas de utilidad retardada. Eso es aparentemente cierto en el caso de los Hadza. Los antropólogos Allen Johnson y Timothy Earle consideran que este fenómeno también se da en las familias de las bandas. Por esto, indican, cuando la banda se expande, lo que sucede es un cambio desde un control *sobre* la agresión a un control *por medio* de la agresión. Las ceremonias y los líderes también aumentan y la violencia esporádica se hace endémica. La “domesticación” de la gente en grupos interdependientes, dicen ellos, está estrechamente unida a la guerra y a la competencia. Las familias, concluyen, son “sorprendentemente independientes... son capaces de abastecerse y hacer frente a todas sus necesidades con su esfuerzo y por sus propios medios. Y esto les gusta: las personas ajenas al grupo más bien les parecen un obstáculo”³⁷.

Los estudios sobre los bosquimanos !Kung muestran claramente la relación entre conflicto y densidad de la población y por qué las sociedades tribales prefieren el estilo de vida de los grupos pequeños e independientes. Se han encontrado diferencias significativas en cuanto a política centralizada y violencia entre los bosquimanos sedentarios, sedentarios recientes y nómades, en términos de lo que es dable esperar: mientras los nómades son igualitarios, no tienen jerarquías y muestran violencia solo ocasionalmente, los grupos sedentarios recientes (es decir, los formados durante los últimos veinticinco años) muestran patrones de liderazgo centralizado. En 1972, Richard Lee informó que los grandes agrupamientos estacionales de los bosquimanos, los que se producen en épocas de sequía en torno a pozos de agua, estaban plagados de disputas, lo cual se debía a la densidad demográfica. De modo que solo tres a cuatro veces al año se producían disputas serias en los pozos de agua con poblaciones de cuarenta a sesenta personas; pero éstas aumentaban a dos veces al mes cuando la población excedía las cien personas³⁸.

Todo esto sugiere que el ataque de Pierre Clastres a la etnografía “eurocéntrica”, si bien puede ser correcta en teoría, es posiblemente irrelevante en la situación histórica actual. Pues si el crecimiento demográfico, la densidad poblacional y la escasez de recursos que normalmente las acompaña en situaciones determinadas desempeñaran un papel tan crucial en la aparición de la desigualdad social, y si ésta fuera históricamente

inevitable, entonces lo mismo valdría para los ordenamientos políticos verticales. Por lo tanto, la “democracia radical”, en la medida que existió, debe haber sido una flor muy frágil y fácil de marchitar. Y tanto las evidencias demográficas como biológicas sugieren que tal fue el caso.

¿Existe una base biológica para la igualdad?

En términos biológicos, las evidencias más dramáticas que prueban la influencia (negativa) de la escasez de recursos y la densidad demográfica, surgen de las experiencias con las prácticas de alimentación de los chimpancés del Parque Nacional de Gombe en Tanzania, fenómeno que la antropóloga Jane Goodall estudió en terreno e hizo famoso. Según la antropóloga canadiense Margaret Power, algunos de los grupos de chimpancés silvestres son forrajeros, en la misma forma que los cazadores-recolectores humanos; son “grupos” sin un líder permanente, siguen un patrón nomádico de fisión y fusión, y viven de alimentos silvestres³⁹. Los chimpancés son funcionalmente igualitarios, dice ella, y los conflictos se resuelven mediante el modelo de fisión y fusión, el cual también sirve para evitar que surja cualquier tipo de liderazgo. Este sistema igualitario, escribe Power, “es característico tanto de los (inalterados) chimpancés y de los (inalterados) humanos que viven en el sistema de forrajeo de retorno inmediato”. Antes de 1965, cuando se efectuó un cambio en el sistema de alimentación en Gombe, los informes de Goodall mostraron que estos antropoides no eran agresivos, no tenían jerarquías, no se circunscribían a un territorio dado, no tenían ningún macho líder o alfa. Esto ha sido corroborado por todos los investigadores que han usado métodos de alimentación naturalista. Todos los observadores, dice Margaret Power, han descubierto que el modelo de fisión y fusión es característico de los chimpancés, y en 1965 Goodall estableció que ellos no formaban comunidades separadas sino que de tiempo en tiempo se unían libremente.

En 1965 se estableció un cambio que imposibilitó la existencia fluida de las comunidades independientes, y lo que siguió fue un total desastre. El nuevo sistema fue de alimentación con bananas controlado por humanos, lo que generó una competencia directa entre los chimpancés de Gombe por aquel alimento limitado. Los chimpancés debían esperar en grupos a que se les entregara el alimento, lo que introdujo un elemento de incertidumbre temporal, irregularidad y apiñamientos. El resultado fue un agudo aumento en la cantidad de interacciones agresivas. De hecho, el orden social forrajero colapsó y los chimpancés empezaron a matarse

entre ellos. Rápidamente se desarrolló una sociedad jerarquizada, con gran énfasis en la territorialidad. Alrededor de 1972, se observaron grupos de monos que patrullaban las periferias de sus territorios, atacando brutalmente a los merodeadores extraños al grupo. El año anterior, un grupo de chimpancés había dejado el área de Gombe, migrando hacia el sur. Este fue conocido como el grupo Kahama; los que se quedaron fueron el grupo Kasekala. Entre 1971 y 1976, los machos Kasekala buscaron y mataron a todos los miembros del grupo Kahama.

Estos sucesos son dramáticos y es una lástima, como anota Margaret Power, que las noticias sobre y desde Gombe hablen de territorialidad innata, jerarquías y agresión, en circunstancias de que la conducta de los chimpancés antes de 1965 contradice estas afirmaciones. Al cambiar factores tales como la provisión de alimentos, densidad demográfica y la posibilidad de formar y disolver los grupos espontáneamente, lo que se consigue es desatar un verdadero infierno —no menor para los monos que para los hombres. Si las personas o los chimpancés quieren formar comunidades, las quieren en sus propios términos, no en condiciones de obligación y dependencia.

Sin embargo, esto no significa que la sociedad ideal sea individualista al punto de que cada hombre se ocupe solo de sí mismo. Las sociedades de grupos trashumantes se basan en el compartir, en la distribución de bienes y servicios sin calcular las utilidades. El compartir puede ser algo estrechamente vinculado a nuestra naturaleza biológica, arraigada en la protección maternal de los adultos hacia los niños. Como está basada en vínculos íntimos y atributos biosociales, no funciona en las grandes poblaciones. Cuando llega al “sector público” —es decir, yendo mucho más allá del nivel de la banda— se transforma en un sistema de redistribución⁴⁰.

Todo esto sugiere que nuestra propensión natural es, al menos, parcialmente igualitaria y no especialmente comunitario. Las sociedades de bandas son nómadas, valorizan la autonomía individual y no establecen dependencias económicas personales-específicas. En el caso de la mayoría (a pesar del ejemplo de los !Kung) los conflictos no se resuelven intentando resolverlos a satisfacción de las partes sino tirando la toalla. De esto se infiere que la comunidad, al menos como se la entiende en el marco conceptual de los últimos 10.000 años, es artificial. El modelo básico para las relaciones humanas es la familia, la que no puede abarcar mucho más de veinticinco a treinta personas. Como el crecimiento de la población crea

densidad demográfica en áreas circunscritas, se hacen toda suerte de intentos para reducir los conflictos, pero la base biológica para “progresar” es extremadamente débil. Es aquí donde entra en escena la jerarquía.

Uno de los primeros investigadores que reconoció la importancia del tamaño del grupo para la organización social, y para documentarlo en términos de números específicos y de situaciones etnográficas, fue Joseph Birdsell, quien realizó investigaciones en terreno en Australia. Según Birdsell, el número ‘quinientos’ era una especie de número mágico para las culturas tribales. Aparentemente, este número representa un “equilibrio” estadísticamente importante para varios grupos cazadores-recolectores a través del mundo. En lo que a Australia se refiere, Birdsell mostró que las poblaciones tribales a través de todo el continente tenían una serie de similitudes estructurales. Cada “tribu” estaba compuesta por cerca de quinientos miembros: cada zona tribal abarcaba una cantidad predecible de tierras, etc. La misma información apareció en los trabajos sobre los Shoshone (EE.UU.), sobre los isleños de Andaman, los Birhor de India y los !Kung. Según Birdsell, los números pueden variar, no se trata de una regla rígida y mecánica. Sin embargo, los números veinticinco y quinientos tendían a reaparecer en el estudio, y lo que Birdsell logró demostrar fue que esto no se debía a factores externos o ambientales. Entonces, ¿cuál era la causa?⁴¹.

Según Birdsell, las restricciones debían ser impuestas socialmente, desde adentro. La clave, como ya hemos visto, era la oportunidad para la comunicación cara a cara. Birdsell define a una “tribu” como un “conjunto de grupos locales en proximidad espacial (que tienen) un dialecto común”. En esta aseveración, Birdsell no está solo. Como expone Richard Lee, “Cuando el tamaño de los grupos locales crece más allá de la escala donde todos se conocen bien entre ellos, deben cristalizar nuevas formas de comportamiento y nuevas formas de organización social a fin de regularizar la complejidad agregada”. Cuando la población excede en mucho los 350 ó 400 individuos, aparecen divisiones que normalmente significan el término de las relaciones igualitarias, pero que son necesarias para mantener la coherencia social⁴². Una revisión del *Ethnographic Atlas* de George Murdock muestra que las culturas con comunidades de más de cuatrocientas personas no tienen cualidades igualitarias, en tanto que en las comunidades de menos de cuatrocientas personas solo siete de las 862 catalogadas por Murdock tenían algún tipo de jerarquía (y en esas siete no había distinciones significativas de clase). Por tanto, pareciera

que el tamaño del grupo es un regulador importante de la cantidad de desigualdad social que puede darse en cualquier época⁴³.

Nacimiento del Estado

Para concluir este examen de las causas de la aparición de la desigualdad social, al parecer la agricultura no es tan “culpable” como hasta ahora habíamos imaginado. Las distinciones de prestigio (rango), también la riqueza (estratificación) se arraigaron en ciertas sociedades cazadoras-recolectoras mucho antes de que la agricultura entrara en escena. El “quiebre”, entonces, ocurrió dentro de la sociedad cazadora-recolectora misma, y con el tiempo se convirtió en la norma. Una vez formadas, las instituciones complejas tienen sus propias agendas. “Las personas como nosotros” empezaron con las sociedades de bandas, en las cuales el tamaño típico era de más o menos veinticinco a treinta personas, el liderazgo se daba en un contexto específico, la guerra (en oposición a la agresión o el homicidio impulsivo) era inexistente, y el ritual dependía de la ocasión. Las evidencias arqueológicas sugieren que antes del 10000 a.C., la mayor parte de la población mundial tenía esta forma de organización⁴⁴.

El segundo nivel de desarrollo fue el del grupo local, cuando apareció el acopio y algún grado de sedentarismo. Habitualmente este ordenamiento tiene un cabecilla, quien a menudo sirve para redistribuir el excedente, y cuando los cabecillas empiezan a competir por este rol obtenemos al Gran Hombre, la figura carismática. A estas alturas la población de la aldea se ha elevado a cerca de trescientas u ochocientas personas, tiene estructura de clan, las fuentes de alimentos son domésticas y las ceremonias han cobrado importancia. Dado el crecimiento de la población, las jefaturas evolucionan gradualmente y adquieren una nueva magnitud. El tamaño puede ir desde mil a cien mil personas, y aparecen los centros ceremoniales, jerarquías y estratificación —acceso desigual a los medios de producción y liderazgo hereditario. La pauta evolutiva, según Johnson y Earle, es propulsada por el crecimiento demográfico y la expansión de la agricultura (lo que representa la oportunidad para el control económico). En este momento, a raíz del aumento de la población, emerge el Estado⁴⁵.

El Estado viene a ser como una capitania, aunque más sofisticada, a la que se le ha añadido una burocracia, una religión estatal, una policía, un conjunto de leyes codificadas, un sistema de tributación y servicio

militar. En algún punto del proceso, el miembro de la tribu que paga tributos a un jefe se convierte en un campesino que paga alquiler a un terrateniente. Por lo tanto, la “progresión” es un cambio que va desde una organización social anclada en la alimentación y confianza familiar a otra basada en el prestigio y jerarquía y, finalmente, a una dirigida por la burocracia. El resto, como se dice, es (literalmente) historia.

Nada de esto contradice el que la agricultura haya sido concomitante con este proceso. En términos generales, la tesis de Childe se mantiene intacta. Lo que hicieron la agricultura y el sedentarismo fue solidificar estas tendencias, hacerlas irreversibles. De este modo, la sociedad jerarquizada involucra fuentes domesticadas de alimento, en tanto que los Estados plenamente desarrollados no pudieron surgir antes de que la agricultura se convirtiera en su mayor fuente de subsistencia (con la posible excepción de la costa peruana). Una vez que los cazadores-recolectores se hacen acopiadores y sedentarios, pueden adoptar la agricultura sin mayores cambios en sus formas de vida. Pero es la intensificación de la agricultura, unida al acopio, la que posibilita una incipiente estratificación de las clases para luego evolucionar hacia una sociedad estratificada en clases sociales —lo que conocemos como civilización. A esto se debe la existencia de estados, de la escritura y la fabricación de acero en las sociedades agrarias, pero no antes. En igual forma, el cambio desde campos temporales al riego y cultivo en terrazas es un paso hacia el cultivo permanente y colonización. Todo esto involucra estratificación, y la estratificación y el gobierno de las elites son endémicos a los Estados. Tanto el comunismo (como el que existió hasta fechas recientes), como la democracia decoran esta verdad con una ideología igualitaria, pero la realidad es que, desde que dejamos la sociedad de bandas, el Estado es un sistema de control elitista y de acceso diferenciado a los recursos. Es indudable que la civilización tiene muchos beneficios y que también hay algunas civilizaciones mejores que otras. Pero lo que todas tienen en común, es decir, lo que las define estructuralmente es un sistema de priorización⁴⁶.

Hay, entonces, razones para creer que la equidad cazadora-recolectora contemporánea representa la supervivencia de tendencias que pueden ser rastreadas hasta el Paleolítico. El forrajeo sigue siendo un modo de vida, lo que el antropólogo británico Tim Ingold, llama “un modo radicalmente alternativo de relaciones”⁴⁷.

Los problemas del argumento igualitario

El asunto no es tan sencillo y antes de que podamos resumir nuestra carcería del *snark* debemos plantear algunas salvedades. El argumento de Rousseau de que los humanos eran libres en su estado natural y que la desigualdad surgió solo con la civilización, si bien tiene alguna validez, plantea varias preguntas. Ciertos datos nos obligan a modificar esta afirmación.

Por ejemplo, es bueno apuntar al igualitarismo de los chimpancés y observar que son nuestros parientes primates más cercanos; pero la línea evolutiva de los homínidos contiene también otros primates, tales como los monos brevet y los babuinos, y éstos tienen modelos grupales bien definidos de jerarquía y predominio. De hecho, lo que vemos en su conducta es un estado de continua tensión; están constantemente atentos para detectar quién está en la cima de la ley del más fuerte y cómo evadir las amenazas. Michael Chance, en *Social Fabrics of the Mind*, llama a esto el modo “agónico” (*agón* significa *contienda* en griego), el cual se distingue por su preocupación por la jerarquía y la seguridad, en tanto que el modelo “hedónico” de los chimpancés se caracteriza por la creatividad, la exploración y la libre elección de las relaciones. Los humanos, como resultado evolutivo de al menos dos tipos diferentes de primates, tienen ambas tendencias hondamente alojadas dentro de sí mismos⁴⁸.

Segundo, se hace difícil aceptar incondicionalmente a Rousseau frente al amplio estudio sobre los sepulcros paleolíticos, realizado por Francis Harrold en los años 70. Ya nos hemos referido (Capítulo 1) a la obra de Sally Binford sobre este mismo tema, el cual demostró que la diferenciación de rango empieza a aparecer con los artículos de ornamento personal en las tumbas del Alto Paleolítico. En el caso de la obra de Harrold, tenemos evidencias aún más poderosas sobre la diferenciación de rango durante la transición del Medio al Alto Paleolítico, pero con un giro importante: las evidencias de bienes funerarios indican que la diferenciación de rango por género se remonta al Paleolítico Medio (es decir, -75.000 años). Esto se nivela un poco cuando entramos al Alto Paleolítico (a pesar del aumento en la diferenciación por rango en el contexto total), pero a medida que pasa el Paleolítico Medio, encontramos algunas evidencias de que el igualitarismo no incluía a las mujeres⁴⁹.

No obstante, dejando de lado el género, ambos estudios dejan claro que algún grado de diferenciación de rango se remonta al 33.000 a.C.,

y esto en sociedades que tenían, presumiblemente, economías de utilidad inmediata, no-acopiadoras y nómadas. Esto es crucial para nuestra investigación ya que sugiere que las relaciones de poder están enraizadas en planteamientos psicológicos que surgen de la división cognitivo-emocional entre el Sí Mismo y el Otro a que me referí en el capítulo anterior, y ninguna lectura de Rousseau puede ahuyentarlos. (Volveré sobre esto más adelante).

Finalmente, ¿puede verificarse en forma concluyente el modelo evolutivo cultural descrito más arriba, el de banda-tribu-jefatura-Estado? ¿Es cierto que la raza humana evolucionó en progresión más o menos lineal desde una sociedad de bandas relativamente igualitarias a un Estado jerárquico? Cuando miramos los patrones igualitarios de muchas de las actuales sociedades de bandas cazadoras-recolectoras, ¿estamos en realidad siendo testigos de un comportamiento que no ha variado desde el Paleolítico? En los últimos años, este tema se ha prestado a debates algo acalorados en los círculos de antropólogos. Mi respuesta a estas interrogantes es un sí restringido, pero el lector necesita estar consciente de que no se trata de un caso cerrado, y que estos problemas seguirán creando perturbaciones en el tema del igualitarismo. En alguna parte está la verdad: entre los dos extremos, el de los utópicos y el de los cínicos. Y aunque personalmente me siento más cerca del campo “utópico”, éste sigue siendo, en el mejor de los casos, un utopismo turbio. Nuevamente, no podemos tomar a Rousseau al pie de la letra⁵⁰.

Siguiendo con nuestra cacería del *snark*, ya hemos acumulado un verdadero catálogo de causas exógenas para los orígenes de la desigualdad social. Sabemos de la circunscripción, de la presión demográfica, del acopio, del retorno o utilidad retardada y otros factores semejantes. Todo esto está bien, pero al final de cuentas no llega suficientemente lejos porque se ha omitido un factor crucial: la intención humana deliberada. El modelo Carneiro-Cohen deja fuera la subjetividad o voluntarismo. Podríamos decir que los seres humanos están presionados por fuerzas que escapan a su control hasta que, finalmente, la jerarquía “brota”. Pero las personas no son solo *objeto de las acciones* de otros, también *actúan* basadas en percepciones, evaluaciones y oportunidades; son creadoras de cultura a la vez que portadoras de cultura. Si bien la jerarquía es impuesta sobre los seres humanos, también es creada por ellos. Por esto, Morton Fried dice que el potencial para la estratificación está presente dentro de las sociedades igualitarias y solo espera el contexto adecuado

para irrumpir. Este potencial yace en la existencia de lo que yo llamaría un “subgrupo agresivo” que se adelanta a reclamar para sí el poder. Necesitamos, entonces, ver con qué se vincula este tipo de intencionalidad humana y, por último, qué motivos *inconscientes* pueden estar manipulando todo el espectáculo⁵¹.

La toma del mando: el subgrupo agresivo

Nos estamos acercando más a las causas de la desigualdad social de lo que pueden llevarnos los factores puramente exógenos. No obstante, cabe decir que en los ensayos de numerosos antropólogos que arguyen en favor de los factores exógenos se sugiere, en forma tácita, la presencia de alguna forma inherente de “ansia de poder”. Es como si, en algún nivel, todos supiéramos que existe un componente voluntarista y/o psicológico, pero la mayoría nos mostráramos reacios a otorgarle más espacio que el de una referencia pasajera. “En primer lugar, uno tiene que preguntarse”, escribe Alain Testart, “por qué se adopta el acopio intensivo... Aunque he enfatizado la importancia de la técnica, es la búsqueda de riqueza y la voluntad de acrecentar la desigualdad y la explotación lo que determina la intensificación de la producción de alimentos por encima de las necesidades básicas”. De modo similar, el arqueólogo canadiense Brian Hayden comenta que el acopio y los factores exógenos “solo constituyen condiciones que hacen posible la expresión de la búsqueda de riqueza y poder de los seres humanos”. El acopio, dice él, es sintomático de cambios más profundos en la sociedad⁵².

De una u otra forma, Mark Cohen, James Woodburn, Morton Fried, Allen Johnson, Timothy Earle y numerosos otros eruditos sostienen que las sociedades de bandas contienen el potencial para generar desigualdad social. Evolutivamente hablando, esto seguramente es cierto (¿de qué otra parte *podría* venir?)⁵³. Dominique Legros, quien trabajó en terreno entre los Tutchone Athapaskan del Subártico —un grupo cazador-recolector nómada pobre— se refiere a este tema en forma bastante explícita⁵⁴. Legros esperaba encontrar una sociedad igualitaria pero no fue así, lo que podría demostrar que el acopio y otras manifestaciones de desigualdad entre los Tutchone no eran el resultado de la proximidad con las sociedades de la costa noroeste de Norteamérica:

Tenemos que concluir que una economía de caza y recolección nómada, y bastante pobre además, tiene tantas oportunidades para

desarrollar desigualdades y una “economía de acopio” como una economía cazadora sedentaria instalada en un medio ambiente rico... En consecuencia, yo... opino que todas las sociedades de cazadores y recolectores tienen posibilidades de desarrollar desigualdad social en todo el sentido de la palabra...⁵⁵.

Es generalmente reconocido, continúa, que las sociedades cazadoras-recolectoras no *tuvieron* que instituir las desigualdades, pero que en el pasado algunas sí lo hicieron, con o sin un entorno rico y con o sin la adopción de la agricultura. Por lo tanto, “no tiene sentido tratar de vincular la adopción de estructuras no igualitarias a tipos particulares de ecología y/o técnicas productivas”. El factor crucial, en su opinión, es “la simple iniciativa de algún subgrupo en una sociedad”, tal como vio que ocurría entre los Tutchone, donde un subgrupo particular se apropiaba de provisiones valiosas como si fueran de su propiedad privada. En tanto que los factores exógenos son obviamente cruciales, en este punto, el rol de un subgrupo agresivo nos lleva al umbral de la intención y de la psicología humana, que es donde, creo yo, podemos al fin cazar el *smark*.

Uno de los estudios más amplios emprendidos sobre este tema es el de Brian Hayden y Robert Gargett, quienes trabajaron en terreno entre comunidades del área Maya de Centroamérica⁵⁶. Estas comunidades, que habían estado extremadamente aisladas a comienzos del siglo XX, sufrieron una serie de crisis durante esa época. Las entrevistas a ancianos que habían vivido esos eventos produjeron testimonios independientes inequívocos: las elites incipientes, o lo que los autores llaman los “acumuladores”, no entregaron ninguna ayuda a sus comunidades, sus acciones se orientaron más bien a consolidar su propio poder y riqueza. En general, los “acumuladores” otorgaron préstamos usureros, vendieron alimentos a altísimos precios y compraron niños para trabajar como sirvientes o esclavos. En otras palabras, la aparición de elites fue una respuesta oportunista a la posibilidad de acaparar poder y riqueza. Los autores sostienen que ésta es la norma general, que todas las poblaciones contienen individuos ambiciosos que intentan trepar a la cima: “En todas partes los acumuladores”, escriben, “parecen ser, en primer lugar, expertos en la manipulación de las relaciones sociales, de la producción y de las deudas”⁵⁷.

Todo esto es muy revelador, pero aun si resolvemos el problema de qué es lo que motiva a estos individuos a buscar el poder por sobre todo lo demás, nos queda otro problema que es igualmente importante

para nuestra investigación, a saber: ¿qué es lo que permite que se salgan con la suya? ¿Por qué el resto de la comunidad se somete? Suponiendo que el igualitarismo fuera la norma, dicen Hayden y Gargett:

¿Cómo puede siquiera iniciarse el proceso que lleva a la desigualdad socioeconómica? ¿Cómo es posible que unos pocos individuos persuadan a la vasta mayoría de la comunidad a moderar e incluso abandonar las éticas rígidamente igualitarias, y permitir que unos pocos individuos ejerzan desproporcionada influencia sobre las decisiones y la conducta de la comunidad?

Hayden y Gargett intentan responder apelando a la ecología cultural y a la selección natural. Para mí al menos, esto no funciona porque es solo una confirmación del argumento de que las conductas oportunistas se gatillan cuando las condiciones materiales son las adecuadas, lo cual, aunque tenga mucho de verdad, todavía queda por probarse. Más relevante es la observación de Marvin Harris, de que el deseo de prestigio de un Gran Hombre es en realidad la búsqueda de un sustituto del amor⁵⁸. Yo analizaré esta posibilidad en el Capítulo 3. Por ahora, deseo retornar al problema que quedó pendiente al final del Capítulo 1, es decir, la relación entre la verticalidad política y religiosa.

Tensión cultural y necesidad de una autoridad sagrada

He mencionado al pasar que los mecanismos protectores que emplea una sociedad cazadora-recolectora para mantener la cohesión social empiezan a desintegrarse cuando escasean los recursos y se produce una presión demográfica. La circunscripción y el sedentarismo juegan roles sumamente importantes en esto, ya que junto a los otros factores, tales factores adicionales significan que el mejor modo de resolución de conflictos conocido por el hombre —el alejamiento— está excluido como opción. Cuando el tamaño del grupo excede de quinientos, entran en acción los mecanismos jerárquicos, generando prestigio (o poder) para ciertos individuos. Todo lo cual es significativa y sinérgicamente reforzado por el ritual y las ceremonias. La religión, el trance y/o el complejo de autoridad sagrada pasan a ser ahora los factores que promueven la cohesión social. A esto le sigue, en forma natural, la mistificación política de la experiencia humana.

Inevitablemente suceden dos cosas al asentarse el sedentarismo y la agricultura: en primer lugar, un cambio en la relación de la sociedad con

el movimiento físico, y en segundo lugar, un cambio en su relación con el tiempo. Pero el cambio en el marco del tiempo —que en realidad es viraje desde la paradoja a la proyección al futuro y a la intención— no depende tanto de la agricultura *per se* como de la existencia de una economía de retorno o utilidad retardada. La totalidad de la información antropológica de que disponemos apoya la noción de que las culturas con economías de retorno inmediato observan conductas carismáticas solo bajo condiciones de tensión. En lo demás, el foco está en *esta vida*; lo “sagrado” es simplemente lo que está presente frente a ellos. Tales culturas no generan profetas o gurúes; la “adoración” consiste simplemente en participar en el aquí y el ahora. Esto es difícil de hacer en el contexto de una economía de retorno retardado. La diferencia con respecto a la orientación del tiempo se hace especialmente notoria en sus actitudes frente a la muerte y a la vida después de la muerte. En un revelador estudio sobre este tema, James Woodburn informa sobre tales creencias entre los Hadza, los !Kung, los pigmeos Mbuti de Zaire y los pigmeos Baka de Camerún. Estos cuatro grupos cazadores-recolectores viven cerca de grupos agricultores y se dan cuenta de que sus vecinos tienen sentimientos negativos hacia las prácticas asociadas con la muerte de los cazadores-recolectores. En verdad, debe ser amenazador vivir cerca de personas que piensan que la muerte no tiene ninguna importancia. Los Hadza no marcan las sepulturas; dicen que cuando uno muere, se pudre y eso es todo. En forma similar, los Baka no creen en una vida después de la muerte, ni en fantasmas o espíritus. Dicen que “cuando te mueres, estás muerto y ya no hay más”. Hasta tiempos recientes, dejaban a sus muertos en los bosques para que se los comieran los animales. En cuanto a los Mbuti, cuando los misioneros o los agricultores les hablan de la vida después de la muerte, ellos contestan: “¿Cómo lo sabes? ¿Te has muerto y estado ahí?”. Ninguno de estos grupos tienen jefes o chamanes que administren ritos funerarios.

Algo de esto está cambiando, especialmente bajo la influencia de sus vecinos agricultores, con quienes los grupos cazadores-recolectores están a menudo obligados a mantener relaciones económicas. Bajo la influencia bantú y misionera, ahora los Baka hablan de “alma” y dicen que después de la muerte se irán a residir en la “Gran Aldea”. La presión económica influye mucho para que los cazadores-recolectores se conviertan en cristianos y gnósticos; y con el gran aumento de muertes y enfermedades que se producen en condiciones sedentarias, hay un correspondiente aumento en la tendencia a recurrir a la hechicería. Sin embargo, Woodburn

señala que la vida errante no puede, por sí misma, garantizar la libertad de todo este espiritualismo, porque grupos tales como los aborígenes australianos y los isleños de Andaman tienen rituales mortuorios muy elaborados. La clave, una vez más, está en el tipo de economía: si se trata de una economía de retorno inmediato o de retorno retardado. Las economías de retorno inmediato tienen creencias simples respecto a la muerte, y las cuestiones sobre sucesión y herencia son casi inexistentes. En los sistemas de retorno inmediato, nadie se beneficia con una muerte y nadie cree que la muerte pueda dañarlos⁵⁹.

El trabajo de Colin Turnbull con los pigmeos Mbuti muestra un caso igualmente dramático al respecto⁶⁰. Al leer su informe sobre la vida Mbuti (economía de retorno inmediato), uno no puede evitar sentirse impresionado por la falta de trascendencia, el realismo e inmediatez de esta visión. A diferencia de sus vecinos bantúes (economía de retorno retardado), los pigmeos tienen una realidad “sagrada” que no es más sagrada y esotérica que los bosques en que habitan. Hay una notable ausencia de cualquier preocupación por el poder político, los ritos mágicos y las “realidades ocultas”, que son la esencia de la vida de los aldeanos bantúes. Los Mbuti consideran todo eso una superstición. Su ritual “religioso” central, el *molimo*, es un ciclo de canciones que entonan en tiempos de crisis y que se acompañan con el sonido de una larga trompeta de madera. Pero no consideran la trompeta como un “objeto sagrado”; de hecho, a veces los Mbuti usan una cañería metálica para tal propósito, y el ciclo de canciones está desprovisto de componentes mágicos. Es tan solo algo que se hace, y nada más. Cuando algo anda mal en la aldea, los habitantes creen que la hechicería es la causa. Cuando algo anda mal en los bosques, los pigmeos creen que estos se quedaron dormidos; por eso cantan: para que despierte. El bosque, escribe Turnbull, es “presencia” o “Dios”, y comunión con todo lo que es necesario. No es un dios vertical: la narración de Turnbull no menciona estados de éxtasis o algo que parezca un complejo de autoridad sagrada. En cuanto a la práctica de la magia, los Mbuti la consideran manipuladora, egoísta y antisocial. Mientras que los aldeanos se empapan en magia y ritual en un esfuerzo para que los espíritus hagan lo que se les pide, los pigmeos “creen en una deidad benévola o un poder sobrenatural que ellos identifican con el bosque”. Ellos creen en el *pepo*, una fuerza vital que anima todas las cosas que se mueven; pero esto no es un gran misterio. De hecho, la palabra tiene también una connotación de “respiración” y de “viento”. Turnbull escribe:

La perenne certidumbre de suficiencia económica, la general falta de crisis en sus vidas, todo conduce a los Mbuti a la convicción de que el bosque, considerado como la fuente del *pepo* y de toda su existencia, es benévolo, y que el curso natural de la vida es bueno. La ausencia de magia... es simplemente una indicación de la ausencia de crisis⁶¹.

Tampoco existe entre los Mbuti una autoridad vertical. “El cuadro general”, escribe Turnbull,

es el de una sociedad donde la falta de estructura formal es tan evidente que uno se asombra de que no se desintegre. No solo no hay jefes, consejo de ancianos, especialistas en rituales, o sistemas de linaje que de alguna manera contribuyan al orden y a la cohesión. Tampoco existe un sistema legal ni un código de creencias en castigos sobrenaturales⁶².

Todo esto cambia bajo las presiones del sedentarismo y la comunidad. La práctica del trance sí existe, como ya se ha dicho, entre los bosquimanos !Kung, aunque tiene una estructura democrática: una mitad de los varones adultos y un tercio de las mujeres adultas aprenden a bailar la danza de trance; los bailarines !kia no tienen ningún rango especial en la vida cotidiana. Los maestros son, por ejemplo, los tíos o los hermanos. Sin embargo, estas costumbres no pueden mantenerse bajo condiciones sedentarias. Es así como Susan Kent informa que entre los Ghanzi Basarwa (es decir, bosquimanos) que se hicieron sedentarios, los bailarines del trance se transformaron en candidatos para ocupar los nuevos roles de liderazgo, y todo esto adquirió una dimensión política. (Nuevamente, la influencia de los agricultores bantúes es un factor clave en este caso). Algunos bailarines se hicieron profesionales remunerados y pronto fueron considerados como líderes potenciales. Un patrón similar existe entre los Mbuti, quienes fueron forzados a convertirse en agricultores sedentarios por el gobierno de Zaire entre 1951 y 1972. El resultado fue que la jerarquía, la competencia, la creencia en los espíritus y la hechicería surgieron al mismo tiempo. La paradoja y la igualdad son flores extremadamente frágiles; no es mucho lo que necesitan las jerarquías religiosas y políticas para avasallarlas. De ahí el comentario de Charles Lindholm (*Charisma*) que “una figura carismática de autoridad weberiana... yace muy cerca de la superficie, incluso en la fuertemente iguali-

taria colectividad bosquimana”. Como en el caso de la aparición de un subgrupo agresivo, si se dan las condiciones, la verticalidad “irrumpe”⁶³.

El sedentarismo, por cierto, aumenta la cantidad de vida comunitaria impuesta sobre los individuos. Ya hemos visto que tanto el conflicto como la jerarquía surgen con la vida sedentaria recién impuesta y con un importante aumento de la densidad poblacional. Vale igual para el caso de la conducta religiosa. Peter Wilson observó que el chamanismo y el trance parecen ocurrir con frecuencia entre grupos como los !Kung, con una intensa vida comunitaria, probablemente de gran importancia en el establecimiento de la identidad individual. Entre los Hadza, dice Wilson, o los Naiken de los Nilgiris (sur de India), se confía poco en cualquier forma de vida comunitaria. Un Hadza, por ejemplo, podría deambular por largo tiempo. Esto nos sugiere que “el trance de posesión, o su frecuencia, se relaciona con la extensión de la vida comunitaria y, por lo tanto, puede deberse al aumento de problemas que surgen en la vida grupal cotidiana”. En breve, dejen tranquila a la gente y no van a necesitar autoridades sagradas⁶⁴.

Una deriva hacia la verticalidad religiosa y su relación con la jerarquía política es bien conocida y documentada por eruditos de todo el orbe. El consenso es que “el liderazgo santificado y carismático... es una característica universal de los Estados incipientes”; que el ceremonialismo y el chamanismo crecen en proporción a la necesidad de controlar grandes grupos; que el ritual, la codificación del mito y la leyenda, la elaboración de simbolismos y la manufactura de bienes que otorguen prestigio, están en las raíces mismas de la civilización; y así sucesivamente. En su artículo “Poder sagrado y centralización”, el antropólogo Robert Netting señala que cuando la presión demográfica afecta los recursos fijos, surgen líderes que rápidamente adquieren un rango especial, y entonces, bajo la protección religiosa, el carácter centralizador de tal liderazgo adquiere súbitamente gran capacidad de adaptación. Hay extensos estudios que demuestran en forma concluyente que los siguientes aspectos de las creencias y prácticas religiosas se correlacionan con un alto grado de complejidad cultural: la creencia en un dios superior que está en lo alto, el trance de posesión, sacerdotes y jerarquías religiosas, ritos celebrados en determinadas fechas del calendario, frecuentes ceremonias grupales y funerales más elaborados. Como escribió una vez Carlo Levi: “Mientras más se aparte el Estado de cada individuo, más poderoso se hace en su capacidad levitánica e ilimitada, y mayor es su poder para crear un sentimiento de sacralidad que todo lo penetra”⁶⁵.

Ya hemos observado que la cohesión que va más allá del nivel familiar —digamos veinticinco o treinta personas— no es natural y, que bajo la presión poblacional y (tensión) escasez de recursos, emerge la complejidad como la forma más fácil de controlar los conflictos que inevitablemente surgen. Dado lo que ya hemos dicho acerca de la verticalidad, queda claro por qué ella también se adapta a estas circunstancias. El trance, en particular, es energía vinculadora, y en gran medida éste y el complejo de autoridad sagrada no se adaptan fácilmente al estilo de vida de los cazadores-recolectores no sedentarios o que no están circunscritos a un medio ambiente dado y, por tanto, pueden elegir libremente la opción fisión y fusión. Cuando la fisión y fusión desaparece como alternativa, las relaciones verticales “sagradas” surgen en primer plano y sirven como un amortiguador homeostático, en forma similar al papel que juega la desigualdad social. Por esto, las dos pautas, la sagrada y la secular, se mezclan tan bien. El trance unitivo mantiene unidas a las comunidades que normalmente se habrían separado, y al mismo tiempo sirve para validar la jerarquía. Además, una de las funciones de los sistemas mágicos es proporcionar seguridad; y la de los ritos, la de reforzar la participación en las jerarquías. En este contexto, el carisma tiene “sentido”; es atribuido a aquellos que establecen ascendiente sobre otros, sea por la fuerza o por un “estado interior”; el que en todas formas significa relaciones verticales de poder. Como ha escrito Caroline Humphrey, “el concepto de (Mircea) Eliade de un Ur-chamanismo basado en la idea de la ascensión del chamán a las moradas celestiales, aparece bajo una luz bastante diferente cuando uno se percata de que los líderes políticos han puesto en duda tal capacidad”⁶⁶.

La incapacidad de comprender la naturaleza y la larga historia de la paradoja puede generar evaluaciones sesgadas respecto a la naturaleza de la experiencia religiosa vertical; algo parecido a lo que sucede, según Pierre Clastres, respecto a la naturaleza de la jerarquía política. Es así como Grant Jones y Robert Kautz (*The Transition to Statehood in the New World*) aseveran que toda sociedad humana requiere proposiciones sagradas fundamentales y que esta santidad es un principio de jerarquía. Según este tipo de pensamiento, tanto el carisma como la jerarquía se consideran “naturales”, en forma muy similar a la visión del Estado como algo natural. De modo parecido, el antropólogo Roy Rappaport escribe que “la santidad ha permitido la progresiva centralización de las jerarquías reguladoras”, lo cual él considera aparentemente bueno y natural.

Mientras más meditamos sobre cuán central a los intereses humanos frecuentemente han sido las creencias y prácticas religiosas, y al reflexionar acerca de la cantidad de tiempo, energía, emoción y riqueza que han invertido los hombres en la construcción de monumentos religiosos, en apoyar a las jerarquías sacerdotales, en luchar en guerras santas y en sacrificios para asegurarse las bienaventuranzas del otro mundo, se nos hace difícil imaginar que la religión, por más extravagante e irracional que parezca o sea, no haya contribuido positivamente a la evolución y adaptación de los seres humanos⁶⁷.

Por supuesto, Rappaport quiere destacar que en un sentido evolutivo, la religión ha sido capaz de adaptarse a las circunstancias y ha dado resultados positivos. Pero esto significa suponer que no se ha producido ningún cambio en su naturaleza esencial entre el Paleolítico y el Neolítico y, por tanto, ignorar el hecho de que el concepto “han contribuido positivamente” parece algo peculiar en este contexto —como cuando los términos “saludable” y “normal” se usan indistintamente. El que la religión sea capaz de adaptarse a un contexto distorsionado no la convierte en algo positivo. Todo esto es, en mi opinión, una demostración de cuán lejos nos hemos desviado de lo que es realmente natural. Clastres abogó a favor de una “revolución copernicana” en nuestras percepciones políticas. Parece evidente que nuestra sensibilidad religiosa también se beneficiaría con un cambio similar.

El movimiento como fundamento biológico

Necesito decir algo más acerca del fenómeno del movimiento, el núcleo mismo de la vida cazadora-recolectora. El movimiento no solo es crucial en términos de fisión y fusión, resolución de conflictos y de baja densidad demográfica; también es importante desde un punto de vista psicológico. En *Los trazos de la canción*, Bruce Chatwin afirma que el movimiento no es solo un mecanismo de nivelación, algo que impide la aparición de la desigualdad social, sino que también es esencial en la conciencia del nómada para su realización como persona, y que enriquecía en tal forma la vida aquí en la tierra que la mayoría de los cazadores-recolectores no necesitaban crear una religión o el concepto de vida después de la muerte. La vida errante, dice Chatwin, devuelve la armonía original (léase: paradoja) que existía entre los seres humanos y el universo. Él sostiene que es una tendencia migratoria instintiva, algo que llevamos con nosotros en un sentido inherente o genético⁶⁸.

Es precisamente el aspecto nomádico (es decir, ambulatorio) de la vida cazadora-recolectora lo que sostiene la percepción de la paradoja y la fluidez de la mente, las cuales se perdieron cuando la raza humana se hizo sedentaria. El estilo de vida de los cazadores-recolectores, cuya base evolutiva es el movimiento y el estado de alerta animal, viene a ser una especie de proceso psicológico: andar, avanzar es la meta. La vida errante no busca la permanencia, la seguridad, un refugio contra el cambio o la inseguridad. Más bien, *el movimiento es el sustrato psicológico de la experiencia paradójica*, el abrazar la vida tal como viene y no exclusivamente a través de los filtros del mito y el ritual; en las sociedades sedentarias, por el contrario, éstos han sido considerados, equivocadamente, como fuentes fundamentales de vitalidad. En este sentido, los cazadores-recolectores fueron los primeros fenomenólogos, o “no-istas” (“*non-ists*”), si se quiere, y esta visión corresponde a más del 99% de la experiencia humana del planeta. En verdad, si caminar es el mecanismo nivelador que mantiene en jaque la verticalidad, debemos recordar que los homínidos lo han estado haciendo por más de cuatro millones de años. Probablemente nada hay en la historia de la evolución que haya tenido tal continuidad.

La verdad es que jamás hemos cortado el “cordón” que nos conecta con la vigilancia animal, porque ese cordón es parte de nosotros mismos y probablemente de nuestro circuito cerebral. No todos los intentos de prever el futuro son malos, por supuesto; sin ello difícilmente seríamos humanos. El problema surgió cuando —como en la *Parable of Tribes* de Andrew Bard Schmookler, o en la situación conocida como el “Dilema del Prisionero”— la “matanza rápida”, el enfoque estrecho, constantemente se prefirió al enfoque expandido, periférico. El efecto es destructivamente sinérgico, porque para poder sobrevivir todos los demás se ven forzados a asumir una conducta similar. De este modo, los sistemas de utilidad retardada (probablemente), el complejo de autoridad sagrada, la cultura-civilización y las políticas de poder (desigualdad social) surgen todas más o menos al mismo tiempo y se desarrollan rápidamente. En un sentido cultural, son naturalmente seleccionadas. De modo que el “ascenso del hombre”, en la quizás desafortunada frase de Jacob Bronowski, viene a ser la historia de una intencionalidad creciente, de futurización, y la supresión de formas alternativas de conducta y de toma de conciencia⁶⁹.

Por esto, cuando la civilización finalmente destruyó o sedentarizó al puñado de cazadores-recolectores que quedaban, los vencedores, iró-

nicamente, son también los perdedores. Vivir así es como vivir sobre tierra movediza, porque el registro histórico es absolutamente claro en este sentido: las civilizaciones son inherentemente inestables, no duran (aunque algunas, obviamente, han subsistido por largos períodos)⁷⁰. La cultura y el planeamiento en profundidad, aunque ciertamente constituyen aspectos de aquello que es esencialmente humano, también representan (si ahogan o reprimen el vínculo con la paradoja) una suerte de distorsión, algo que tiene que ser siempre defendido. En el contexto de la civilización, distanciarse de ese modelo puede producir tanta alarma como intentar un desarme unilateral. No es que hacer esto signifique el retorno a un estado de pura alerta, sino más bien a una conciencia vigilante, altamente plástica, simultáneamente focalizada y contextual. Pero ésta es una posición vulnerable, y el destino histórico tanto de los cazadores-recolectores paleolíticos como de los contemporáneos es un claro ejemplo de cuán altos son los riesgos. De ahí que el dilema sea bastante claro, porque una forma de interpretar el registro de las repetidas civilizaciones que han colapsado equivale a decir que en una curva logarítmica la profundidad del planeamiento (o lo que se ha llamado “hipercoherencia”) finalmente se agota a sí misma. Por esto los intentos contemporáneos de una renovación religiosa que aboga por la resurrección del mito, la trascendencia, o la experiencia extática, a final de cuentas son pseudosoluciones, porque solo pueden atraparnos en más verticalidad, perpetuando el juego entre herejía versus ortodoxia que ha durado milenios⁷¹. En contextos controlados, tales como los que existen en algunas pequeñas culturas tribales y cazadoras-recolectoras, esto puede tener algún sentido; pero dentro de un contexto industrializado, el resultado típico es la generación de regímenes autoritarios.

Entonces ¿con qué nos hemos quedado? Básicamente, con lo siguiente: hemos hecho retroceder tanto como hemos podido los factores exógenos. Hemos llegado finalmente al umbral psíquico interior. Es posible que el potencial para la verticalidad, tanto de tipo religioso como político, sea inherente a nuestra conformación como seres humanos, pero aparentemente se gatilla (o se activó) en las sociedades cazadoras-recolectoras principalmente bajo ciertas condiciones críticas. Cuando eso sucede, ciertos subgrupos agresivos se adelantan y se toman el poder, y esto empuja al resto del grupo a la situación del “dilema del prisionero”: o te subes al carro de la victoria o te quedas abajo. Morton Fried es uno de los que niega que el instinto de poder sea cualidad innata al ser humano,

pero sí cree en que las relaciones de poder en las sociedades estratificadas ya estaban prefiguradas en la organización de la familia⁷².

Yo creo que con el tema de la crianza infantil y la organización de la familia llegamos al meollo mismo de las relaciones de poder, las cuales, finalmente, no pueden ser explicadas por los factores exógenos. Concedo que la información puede ser nebulosa, pero, si pretendemos que alguna vez se resuelva el intríngulis de la desigualdad social, tenemos que explorar esta área tanteando nuestro camino. Lo que necesitamos, según la antropóloga alemana Antje Linkenbach, “es un enfoque que nos permita obtener información detallada sobre las principales relaciones del hombre —con la Naturaleza... el Otro y consigo mismo”⁷³. Todo aquello apunta al “Gran Hombre” dañado en la niñez, buscando prestigio como sustituto del amor, usando (o convirtiéndose en) un curandero chamánico y haciendo que el resto del grupo se sumerja en un juego bipolar de dominio-sumisión... En *Charisma*, Charles Lindholm cita a Eugene O’Neill: “El hombre nace roto. Vive remendándose”. Y a un chamán mazateca: “Yo soy el que recompone”⁷⁴. ¿Estamos todos quebrados desde una edad muy temprana? ¿Es la crianza infantil un proceso universalmente traumático? Si existen posibilidades de encontrar alternativas a la estructura jerárquica, lo que al menos parece seguro es que debemos saber mucho más acerca de la naturaleza de la infancia humana y de las posibilidades inherentes a ella.

3

EL ALMA DOBLEGADA:
LAS RAÍCES PSICO-RELIGIOSAS
DE LA DESIGUALDAD SOCIAL

No es debido a algo específico que haya en el mundo por lo que el ser humano siente *Angst*^{*}, es simplemente el misterio de la existencia el que irrumpe como angustia.

—Otto Friedrich Bollnow, *Das Wesen der Stimmung*

Entre el niño de cinco años y yo solo hay un paso. Pero entre el recién nacido y el niño de cinco años hay una tremenda distancia.

—León Tolstoi

*Término alemán que significa “angustia vital” (N. de la T.).

Empezaré este capítulo con la revisión de lo expuesto en el Capítulo 1 sobre las Relaciones Objetales, la alineación, la dependencia prolongada y la necesidad de cuidado materno. Esto servirá de escenario para intentar una comparación de las prácticas de crianza de los cazadores-recolectores versus las comunes en las sociedades agrarias.

Todos los organismos humanos pasan por dos procesos o eventos tempranos que de alguna manera destruyen la experiencia primordial de unidad con la madre y con el mundo. El primero es el nacimiento físico; el segundo, que es mucho más tenue y prolongado, es el nacimiento psicológico. Es la segunda ruptura la que ahora nos interesa, porque marca el comienzo del viaje hacia la identidad individual, la conciencia de sí mismo, y la experiencia de temor y la alineación; da inicio a la dialéctica entre el Sí Mismo y el Otro, y aun bajo las condiciones de crianza más benignas, el temor y la alineación jamás desaparecerán del todo. Es a esta ruptura a la que se refieren Eugene O'Neill y el chamán Mazateca (ver conclusión del capítulo anterior). Desde luego, existen condiciones de nacimiento y de crianza temprana del niño mucho menos traumáticas que las habituales en las naciones industriales de Occidente, pero ese algo “misterioso” al que se refiere el filósofo alemán Otto Bollnow —la “angustia de la criatura” de Karen Horney, que es *sencillamente la extrañeza de estar vivo*— está en el núcleo de la condición humana. *El extranjero* de Camus y *La náusea* de Sartre son quizás sus retratos más extremos. Las evidencias sociobiológicas (tratada en el Capítulo 1) rastrean el meollo de este fenómeno hacia muy atrás, hasta el Paleolítico Medio.

Sin embargo, el niño crece y adquiere conciencia de sí mismo rodeado de personas y cosas que mitigan esa sensación de misterio, y que de alguna manera constituyen una especie de memoria de la unidad

primordial. Entre ellas, la más importante es la madre y el pecho materno. En el caso de los cazadores-recolectores, además de los miembros de la familia están también los bosques, los ríos, los árboles y los animales; y desde el Paleolítico Tardío, los animales domésticos. Es probable que estas culturas no creen dependencia de Objetos Transicionales; y, sin ir más lejos, los niños de nuestra propia cultura que han sido amamantados con el sistema de libre demanda y destetados tarde (según nuestros parámetros) tampoco parecen necesitarlos. Por tanto, el grado de separación y catexis abarca un amplio espectro de intensidad entre cultura y cultura, e incluso dentro de una misma cultura. No obstante, la alineación y el apego son ambos un crudo hecho de la vida, una constante en la vida humana que se remonta a tiempos muy lejanos.

La díada madre-hijo es también una constante, incluso entre los mamíferos no-humanos. Esta se relaciona directamente con la alimentación y la supervivencia, por supuesto, pero el calor de otro cuerpo y el ser sostenido y cobijado tienen igual importancia. Dado el fenómeno humano de la prolongada dependencia del niño, si esto le falla, morirá. La “monotropía”, de John Bowlby, se refiere a este apego a la persona que cuida al niño en una relación diádica uno-a-uno que otorga seguridad a su organismo y confianza básica en el mundo. Así, aunque los sistemas de crianza múltiple, es decir, en los que interviene más de una persona en la crianza del niño —el contexto es más amplio que el diádico— son bastante comunes en todo el mundo y probablemente hayan sido la norma histórica en las prácticas de crianza, hay una gran variedad de estudios comparativos que confirman el conocido dicho de que “no hay nadie como mamá”. Si bien no podemos saber nada definitivo sobre las formas de crianza infantil del Paleolítico, hay estudios que nos ofrecen importantes claves sociobiológicas. Por ejemplo, un estudio realizado por Herbert Barry y Leonora Paxson sobre prácticas de crianza en 201 sociedades de todo el mundo (que incluía cazadores-recolectores), muestra que casi todas daban gran importancia a la madre, aun aquellas donde se practicaba el modelo de crianza múltiple. Las investigaciones con primates no-humanos también indican que la separación es mucho más traumática para los individuos criados por sus pares que para los criados por su madre. Como indica Mary Ainsworth, las conductas de apego y de reciprocidad materna pueden ser lábiles, pero aun así siguen siendo instintivas¹.

La labilidad de la psiquis humana, su plasticidad, el efecto transformador que sobre ella tienen las diversas prácticas de crianza es tan impresio-

nante como su aspecto instintivo. Para nuestros propósitos, lo que ahora nos interesa es comparar el desarrollo de la psiquis de los cazadores-recolectores con la de los niños criados en contextos agrícolas (o más específicamente, si encontramos datos, las diferencias que se dan entre los regímenes económicos de utilidad inmediata y los utilidad retardada). No obstante, sería interesante, y de interés más general, observar categorías más amplias, como las diferencias que se dan entre las sociedades occidentales versus las sociedades no-occidentales. El sistema de crianza múltiple y la crianza en comunidad son muy comunes en estas últimas y, por lo tanto, podrían mostrarnos una realidad diferente al fenómeno de la “presencia sacralizada” que Erik Erikson consideraba un fenómeno universal.

Crianza infantil en culturas occidentales versus no-occidentales

La diferencia más ilustrativa entre los modelos de interacción madre-hijo del Primer Mundo y del Tercer Mundo reside en el énfasis en la atención somática que prevalece en el Tercer Mundo, en contraste con la atención visual y vocal predominante en el primero. Es decir, tanto las sociedades occidentales como las no-occidentales procuran que sus niños tengan lo que Donald Winnicott llama “un entorno sustentador”, pero mientras en las no-occidentales ese entorno es principalmente táctil, en las occidentales es más emotivo-interactivo (verbal y visual). Este modelo ha sido confirmado por numerosos estudios, incluidos algunos que han usado equipos de vídeo para documentar en detalle la interacción madre-hijo, y puede observarse en sociedades cazadoras-recolectoras, en sociedades agrarias como las rurales de la India, o en sociedades industriales como Japón. Cabe preguntarnos cuál es la diferencia en los resultados de la crianza según el tipo de contacto que se enfatice: si el somático o el visual-verbal.

Tomemos primero el caso de Japón. El énfasis primordial en los centros de crianza infantil japoneses se centra en los tres primeros años de vida. En efecto, los japoneses tienen una palabra especial para este período: “ayásico” (hispanizado en este caso), con el que evitan el cargado término teleológico “pre-edípico”. Un refrán japonés dice que “el alma de un niño de tres años dura hasta los cien”. De ahí la importancia crucial de este período formativo².

A diferencia de lo que sucede en Occidente, donde el objetivo de la crianza es cultivar la autonomía y la separación, el énfasis se pone en el *amae* o dependencia, aunque normalmente el destete se efectúa después

de los cien días del nacimiento, lo que dista bastante de la pauta cazadora-recolectora de dos a cuatro años. La madre duerme cerca del niño para evitarle, en lo posible, cualquier tipo de ansiedad. En efecto, la meta de la crianza en Japón es establecer una base primordial de confianza, evitando cualquier confrontación directa que produzca malos sentimientos. Jamás se deja llorando a un niño; por esto, las madres japonesas encuentran chocante la costumbre occidental de que el niño duerma en una pieza separada y que se le deje llorar hasta que se duerma. Para ellas, el contacto físico es indispensable³.

No obstante, a pesar de la centralidad del vínculo madre-hijo, podemos observar que las expectativas culturales empiezan a modelar al bebé alrededor de su tercer mes de vida. Un estudio de treinta bebés japoneses y treinta estadounidenses, encontró que las madres inconscientemente imponían sus patrones preferidos de interacción social desde el momento mismo del nacimiento del niño. De ahí que las madres japonesas pasaran gran parte de su tiempo con sus niños, enfatizando la interacción física sobre la verbal, y su objetivo fuera educar un bebé contentopasivo. En general, un niño japonés duerme con sus padres hasta los diez años de edad; en Estados Unidos, lo normal es que el niño empiece a dormir solo poco tiempo después de su nacimiento. De acuerdo al modelo estadounidense, el niño es un organismo dependiente que necesita independizarse para madurar. Los japoneses, por el contrario, ven al niño como un organismo separado que necesita desde su nacimiento ser integrado a las relaciones interdependientes. De ahí que la simbiosis madre-hijo sea considerada “patológica” en New York y “saludable” en Tokio. Mientras la madre estadounidense habitualmente mira a su hijo y “conversa” con él, la madre japonesa lo lleva en brazos, lo mece y lo calma⁴.

¿Cuál es el resultado? El objetivo de los japoneses es formar una persona obediente, orientada hacia la armonía, la jerarquía y el grupo, con un hondo sentido de los lazos y responsabilidades familiares. Si bien estos rasgos son positivos, resulta que también tienen su lado oscuro: el reverso de la calidez de pertenecer es el terror al ostracismo, y el japonés sabe que la alternativa a la simbiosis e interdependencia es la exclusión, el ser ignorado, que lo traten como si no existiera. El temor al ridículo es enorme en esta cultura y su función es mantener a las personas en línea. Los japoneses no se destacan por asumir riesgos, y el contraste entre sus verdaderos sentimientos y la máscara social que llevan es muy grande en comparación con lo que sucede en la mayoría de las demás culturas. Al

mismo tiempo, los japoneses son brillantemente sutiles en su modo de comunicarse, el cual es principalmente no verbal y con frecuencia se apoya en la emoción y la intuición. Los niños estadounidenses, por el contrario, son criados para ser más activos, para explorar el mundo, y eso también se hace evidente en su estilo cultural⁵.

Debido a que soy estadounidense, sin duda he sido injusto al comparar el estilo japonés con el estadounidense, inclinándome por este último. En realidad no siento gran admiración por las culturas y personalidades simbióticas, pasivas y jerárquicas. Sin embargo, me doy cuenta de que muchos japoneses tampoco tienen un concepto elevado de la cultura y personalidad de los estadounidenses. Tal vez una evaluación menos sesgada sea la del sociólogo israelí Mordechai Rotenberg, quien optó por calificar el estilo japonés como un “individualismo recíproco”, un estilo armonioso y que cubre las necesidades humanas de afiliación y nutrición. Por contraste, considera que el “individualismo alienante” de las sociedades puritanas occidentales es competitivo y egoísta, que responde a una pauta cultural en que predomina tal necesidad de obtener éxito a cualquier costo, que finalmente las personas terminan sintiéndose solas y aisladas⁶. En mi opinión, ambas descripciones (la mía y la de Rotenberg) tienen mucho de verdad, y ambas tienen un lado luminoso y uno oscuro. ¿Cuál es el “mejor”? Eso depende de dónde hayamos nacido. En este punto lo que más me interesa destacar es que a pesar de que la interacción diádica madre-hijo es el núcleo de ambos modelos culturales, y de que ambos tienen la misma base biológica, a partir de cada uno de estos modelos pueden construirse sociedades y personalidades diferentes. Esto es lo que llamamos “labilidad”. Es tan grande la plasticidad, las variaciones, la diferencia en los resultados que pueden lograrse a partir de una misma base instintiva (diádica), que los estadounidenses y los japoneses a menudo se miran como si provinieran de distintos planetas. Lo mismo sucede con una gran cantidad de interacción cultural cruzada, no solo entre estadounidenses y japoneses.

El caso de India y del tipo de crianza hindú muestra otro agudo contraste respecto a la interacción madre-hijo. En 1980, Hélène Stork realizó un estudio sobre cuatro familias de clase media del sur de India, en el que empleó la filmación como método de observación a fin de poder analizar en detalle sus gestos y comportamientos⁷. Stork también pasó algún tiempo filmando interacciones madre-hijo en Francia. Sus observaciones, en general, apoyan la diferencia esencial entre Oriente y

Occidente: en Pondicherry el contacto con el niño es físico; en París, visual. La crianza hindú requiere la presencia permanente de la madre o una cuidadora, alimentación de libre demanda, seguridad en los movimientos al cargar al niño, y gran sensibilidad a las necesidades de la criatura. Las diferencias en la estimulación kinestésica entre la India y Occidente le resultaron particularmente interesantes: observó que los bebés hindú parecían muy abiertos y seguros de sí mismos; la concepción hindú de la unidad diádica madre-hijo, dice ella, asegura la continuidad del cuerpo de la madre con el del niño, y las palabras y la voz se usan en lugar del contacto corporal cuando se pone al bebé en la cuna. Pero la fuente principal de seguridad y apoyo se comunica físicamente. Por ejemplo, el baño de la criatura se hace a mano mientras la madre sostiene al niño con su cuerpo.

Los filmes franceses de interacción materno-infantil muestran un patrón diferente. La comunicación no es principalmente kinestésica sino visual, incluye sonrisas, conversación y miradas de gran intensidad. El baño del niño se hace con una esponja y sobre una mesa, lo que a su vez significa menor contacto físico y mayor contacto visual. “*La parcimonie des échanges cutanés est... frappante*”, resalta Stork. (Traducción libre: La baja cantidad de contacto con la piel es impresionante). Resulta interesante observar que los Objetos Transicionales no son parte importante del mundo infantil hindú, lo que puede atribuirse a la alimentación de pecho y libre demanda, y al prolongado contacto entre madre e hijo. Los Objetos Transicionales tienden a asumir gran importancia, dice Stork, cuando la crianza del niño no tiene estas características y cuando se le deja solo. Los niños hindúes no se relacionan tanto con juguetes como con personas, con los miembros de la familia. Ella cree que la temprana separación madre-hijo típica de las sociedades occidentales ocurre antes de que el niño pueda manejarla psicológicamente, lo que interfiere, por lo tanto, con el proceso de apego.

Por supuesto, los informes de Stork —basados en cuatro familias— podrían objetarse por ser demasiado limitados como para probar algo en forma definitiva. Sin embargo, el hecho de haber filmado un análisis comparativo de la crianza infantil en Francia y en la India, la posibilidad de observar los contrastes culturales en acción y con detalles es una contribución sumamente valiosa. Además, como ya se ha dicho, la generalización antropológica: relación madre-hijo “somática en Oriente, visual en Occidente” está bastante bien establecida. Stanley Kurtz, por ejemplo, en *All*

the Mothers Are One, insiste en esto una y otra vez porque cree que es esencial comprender la psicología de grupo de la cultura hindú. El “espejo” (atención visual-verbal intensa) de Winnicott, dice Kurtz, no corresponde al modelo hindú; “la madre hindú se preocupa de no recargar su cuidado físico con el tipo de atención que el niño obtendría en Occidente”. Esta combinación de atención física y restricción emocional, afirma él, es completamente deliberada y sirve para empujar al niño hacia el grupo. La ausencia de emotividad materna también conduce a religiones que idealizan la noción de un sí mismo desapegado, espiritual, un rasgo que destaca en la India, y por lo que es famosa. La madre, dice Kurtz, está presente para alimentar y mecer al infante, pero en lo demás se mantiene emocionalmente distante. No pone gran énfasis en la individualidad del niño como ser único. Todo esto sirve para reforzar la confianza del niño en la benevolencia del mundo en general, y para que no cree un vínculo *excesivamente* estrecho con la madre⁸.

¿Qué pasa con la interacción materno-infantil en las sociedades cazadoras-recolectoras? Según Annette Hamilton, quien vivió entre los aborígenes Anbarra de Arnhem Land (Australia), el período de seis a dieciocho meses de edad es de intenso apego a la madre. Aunque muchos adultos intervienen en el cuidado del niño (especialmente del recién nacido), la madre real es quien lo amamanta y la persona más importante para él. Hamilton observó que los niños de menos de dos meses son alimentados cada treinta y cinco minutos y los de dos a seis meses cada noventa minutos, más o menos. Desde el nacimiento a los seis meses, los niños rara vez se encuentran desprovistos de contacto físico con un adulto, y el amamantamiento, en especial, es aceptado en esta sociedad como un derecho del niño, sea por la leche como alimento o por el placer de mamar. En general, los estudios comparativos de las culturas mundiales demuestran que el grado de contacto físico durante la primera infancia es más alto en los cazadores-recolectores que en los pueblos agrícolas⁹.

Asimismo, el antropólogo estadounidense Melvin Konner encontró que el lazo materno-infantil entre los !Kung es estrecho y de larga duración. Durante el primer año de vida, dice Konner, el niño está en contacto físico con la madre el 70% a 80% del tiempo, y con otra persona el tiempo restante. Los estudios comparativos de dos a cinco años, aquí y en Londres, revelan que los niños ingleses reciben más contacto cara a cara con la madre que los niños !Kung. El contacto emocional —en particular la voz y la sonrisa— entre la madre !Kung y su hijo es bastante

alto para un pueblo tribal, pero Konner reconoce que éste es un caso excepcional¹⁰.

Lo que surge de todo esto, como una especie de constante biocultural, es (a) la primacía de las hembras como cuidadoras (hay unas pocas excepciones contemporáneas) y, nuevamente, (b) la primacía del contacto físico en las culturas no-occidentales (especialmente las cazadoras-recolectoras), y probablemente en Occidente hasta la Alta Edad Media, cuando la cuna fue introducida en Europa, inaugurando así la separación regular entre las criaturas y los adultos¹¹. La norma mundial es que estén con o cerca de la madre (o de una niñera) día y noche. Es bastante probable que éste haya sido también el modelo paleolítico. Al Dr. Spock y a otros pediatras les preocupaba que el contacto físico fomentara la dependencia, pero se ha comprobado que sucede exactamente lo contrario: la interferencia con las tempranas necesidades somáticas, y la imposición de “autonomía” antes de que el niño pueda manejarla, crea una sensación de aislamiento en lugar de la experiencia primaria de relación que debiera existir. En efecto, si a uno se le castiga o reprende simplemente por ser humano, se le creará un hondo sentimiento de ansiedad, confusión, falsa independencia y (a menudo oculta) hiperdependencia. Si falta esta etapa temprana de apoyo, la persona quedará atrapada para siempre en una necesidad de dependencia. En un mundo con esas características, la dominación y la jerarquía se hacen atractivas, “naturales”, conforman la “condición humana”¹².

Respecto al patrón de relación diádica medular que reside en la esencia de todo ser humano, ¿hasta qué punto es modificable? La arena donde se juega con mayor intensidad la variación cultural es en el patrón de crianza múltiple, el que arroja dudas sobre la absoluta centralidad de la díada madre-hijo —lo que Bowlby llamó monotropía. Más precisamente, se puede moldear a un niño mediante el modelo monotrópico, pero el tipo de persona (y estilo cultural) que se obtiene es uno entre muchos, y no necesariamente el mejor. Dada la importancia crucial tanto de la seguridad somática como del cuidado primario femenino, necesitamos averiguar cómo podría modificarse la crianza infantil dándole una orientación no-diádica.

Crianza infantil no-diádica

En términos de modificaciones culturales, sucede que la maternidad estrictamente diádica es más la excepción que la regla. La monotropía pareciera

ser un patrón europeo que se debilita en situaciones de crianza múltiple. Los datos obtenidos en Uganda, por ejemplo, revelan que el vínculo madre-hijo es más débil en proporción al número de personas que conviven bajo un mismo techo. Este es el modelo corriente, en términos globales y, además, en tales contextos las criaturas y los niños pequeños tienden a no apegarse a Objetos Transicionales. La disponibilidad de otras personas modifica la naturaleza del cuidado materno y —deberíamos concluir— también el patrón diádico¹³.

Otro aspecto a considerar es que las personas con quienes el niño desarrolla un apego, en determinado punto de su desarrollo sean bastante intercambiables, lo que indica algún grado de flexibilidad en esta área. Según Mary Ainsworth, algunas investigaciones han demostrado que una criatura puede apegarse a varias cuidadoras antes, al mismo tiempo que, o poco después de apegarse a su madre. También indica que el apego a demasiadas personas opera en contra de la formación del apego a una sola figura (el modelo del kibbutz israelí). No obstante, agrega, el compartir el apego entre varias figuras puede ser sano y conducente a una adecuada capacidad de adaptación¹⁴.

Evidentemente, el narcisismo —que Philip Slater considera característico de la personalidad de “gradiente empinada” (ver más abajo)— comienza en el hogar, así como también sucede en el caso de la personalidad más difusa y de orientación comunitaria. Dos factores (que tienden a darse simultáneamente) hacen posible el segundo tipo de personalidad: el patrón de crianza múltiple y mantener al niño en la periferia en vez del centro de las actividades de los adultos. Este patrón es especialmente verdadero en las sociedades cazadoras-recolectoras. Por esto, aunque el vínculo madre-hijo entre los bosquimanos !Kung es estrecho y de larga duración, también existe dentro de un contexto social denso; además, alre dedor de los tres o cuatro años estos niños se “gradúan” del fuerte lazo con la madre y acceden a un grupo de niños de distintas edades¹⁵. Melissa Heckler, quien pasó algún tiempo viviendo entre los !Kung, cuenta que desde los seis meses de edad el niño !Kung puede hallarse “en la cadera de cualquiera... que pasara por allí... Para un visitante no es fácil saber cuál es la madre... El niño es nutrido por todos, sin distinción alguna, hombre o mujer”. En esta sociedad, el niño pasa de un adulto a otro para que lo acune o juegue con él; de ahí proviene el conocido proverbio africano: “Se necesita toda una aldea para criar a un niño”¹⁶.

Annette Hamilton observó un patrón similar entre los aborígenes Anbarra, a los que ya me he referido. Hamilton observa que a menudo puede encontrarse al padre Anbarra con su hijo en los brazos a las pocas horas de su nacimiento, y que un niño de menos de un día pasa de brazo en brazo en el extenso grupo familiar. Cualquiera que vaya pasando interactúa con la criatura. Los niños Anbarra, según Hamilton, empiezan a sonreír tempranamente. Como en virtualmente todas las sociedades cazadoras-recolectoras, y también en algunas agrícolas, los niños no son el centro de atención de los adultos; son más bien una especie de “apéndice de las personas que los cuidan, quienes continúan con sus actividades habituales”. De hecho, los Anbarra no dan gran importancia al desarrollo del niño, no se sientan a esperar con ansia sus primeros pasos. En la cultura Anbarra, dice Hamilton, “desde un comienzo la experiencia social del niño no está confinada a su madre biológica”.

El niño aborigen es integrado inmediatamente dentro de una relación grupal caracterizada por la excitación y una emotividad difusa, compartida por muchos... Dado que éste no se apega exclusivamente a su madre ni tampoco a cada miembro del grupo, surge una suerte de equilibrio entre el niño como individuo distinto en relación con su madre y como miembro de un grupo de mujeres y niños¹⁷.

Esta noción de “emotividad difusa” debería captar nuestra atención, pues esparce la energía contenida en lo que Erik Erikson llamaba “la presencia sacralizada” de la díada madre-hijo, que es una especie de norma mundial.

Gilda Morelli y Edward Tronick, en su estudio sobre los pigmeos Efé de Zaire (semi-nómádicos forrajeros) también comentan el modelo difuso común entre los cazadores-recolectores. Entre los Efé, la crianza múltiple comienza con el nacimiento. De hecho, la mayor parte del cuidado diurno del niño desde que nace hasta los seis meses no está a cargo de la madre. Hipotéticamente, según los autores, este modelo fomenta la capacidad del niño de relacionarse con muchas personas y favorece el desarrollo de múltiples bases de seguridad y afecto. La sociedad Efé, dicen ellos, probablemente necesita personas capaces de establecer relaciones confiables con numerosos individuos, lo que se hace posible gracias a su patrón de crianza. Por eso Tronick y sus colegas argumentan que la teoría monotrópica es una generalización exagerada y rígida; que la crianza diádica crea un modelo drásticamente focalizado, en tanto que la crianza

múltiple crea uno más difuso. Debido a que cada persona con la que el niño Efé interactúa tiene un estilo diferente, éste debe aprender a ajustarse a cada uno de ellos. En consecuencia, su repertorio social es flexible, tiene una base muy amplia y el niño no queda encasillado en un solo tipo estímulo. Además, tal como sucede en el caso de los !Kung y de los Anbarra, las madres Efé y demás cuidadoras tienen otras obligaciones, como el trabajo, por ejemplo. Ellas no son, como pasa en muchas sociedades agrarias o industriales, “madres profesionales”.

Es interesante comprobar que Tronick y otros crean que el modelo de crianza de los Efé ayuda delimitar sanamente la personalidad del niño y a darle una adecuada orientación hacia los eventos del presente. Al tener que relacionarse con diversos cuidadores, cada cual con un estilo diferente, aprenden en forma más rápida y completa a distinguir entre sí mismo y el Otro; además, este modelo orienta al niño hacia el presente. Según los autores, los niños criados por una sola persona tienden a basar los acontecimientos del presente en la historia del pasado —lo que en psicoanálisis se denomina “transferencia”. La crianza múltiple enseña que no todas las personas ni todas las situaciones son iguales¹⁸.

Ejemplos de este tipo pueden multiplicarse fácilmente. La antropóloga estadounidense JoAnn Campbell, quien trabajó con niños nigerianos, encontró que el cuidado múltiple diluye la rivalidad entre hermanos al permitir que cada niño tenga una persona a quien siente especial para él. Esto, dice ella, reduce la intensidad de las experiencias de pérdidas objetales y de afecto, y genera menos ira y frustración de las que se producen en el modelo diádico. El estudio de Barbara Rogoff sobre campesinos mayas de Guatemala, reveló que “los niños en edad de empezar a caminar vivían en compañía de muchas personas dedicadas a ganarse el sustento”, y que parte de la rutina de sus vidas era observar actividades tales como coser o tejer, o acompañar a sus madres al trabajo en el campo. En las comunidades urbanas de Turquía y Estados Unidos, por el contrario, a esta edad los niños se quedan en casa con la madre, cuya actividad es doméstica o consiste en *atenderlos a ellos*. En tales situaciones, los niños no tienen la oportunidad de aprender observando las actividades que desarrollan los miembros adultos de la comunidad¹⁹.

El modelo de crianza de los niños occidentales o urbanos es atípico a escala mundial y les produce un doble perjuicio. No es que el modelo de crianza múltiple esté libre de problemas o que cree una sociedad perfecta. Pero si lo que ahora nos ocupa es el problema de la confianza básica

y la estabilidad psíquica, por lo que hemos visto nos queda claro cuándo se origina el voluntarismo y el mal invasivo de las culturas narcisistas. La falta de contacto físico y la pauta de crianza diádica y exclusiva produce adultos frágiles y tensos. Su “centro de gravedad” queda demasiado alto. Podríamos decir que tales personalidades, que suman cero (psicología del todo o nada), se construyen en torno al temor, en torno a un vacío, y es por eso que la Relación Objetal es especialmente exacta en su descripción de la personalidad típica de occidente. Y aunque siempre existe *algún* grado de temor y alineación en la psiquis humana, este modelo diádico no-somático crea una tremenda necesidad de jerarquía, para que ésta, a su vez, genere una (pseudo) estabilidad. La jerarquía, por supuesto, no funciona muy bien; la dominación produce una reacción en cadena sin fin, lo que también se refleja en el mundo exterior.

Antes de aclarar las diferencias en la crianza infantil entre los cazadores-recolectores y los agricultores, lo que nos servirá para enfocar con la mayor precisión posible la importancia de la vida nómada, conviene dedicar unas cuantas palabras a los problemas de la crianza múltiple, al menos desde el punto de vista de las sociedades sedentarias. Por supuesto, la situación extrema serían los orfanatos y otras instituciones similares —las cuales no cuentan en este caso ya que se destacan por la *falta* de cuidado maternal—, pero que son instructivas pues nos muestran lo que sucede al final de este espectro: encontramos niños incapaces de sentir afecto y emocionalmente retraídos. El experimento más notable de crianza múltiple que se ha hecho en los tiempos modernos es el efectuado en los kibbutz israelíes, específicamente diseñados para romper el carácter absorbente de la intensa díada uno-a-uno, y crear personalidades emocionalmente más difusas, más “horizontales”. Los creadores del experimento alcanzaron con éxito sus objetivos, pero el resultado final no logró vencerlos totalmente, más bien quedaron con una sensación de ambivalencia respecto a sus logros.

Hijos de un ideal

Los creadores del experimento kibbutz fueron principalmente judíos provenientes de Europa Oriental, que habían conocido poco de la vida fuera del ghetto. Este tipo de reclusión les había enseñado a estar solos consigo mismos y a intimar con pocas personas; a vivir absortos en sí mismos, a volverse introvertidos y a sentirse a menudo deprimidos. Como colonizadores de Israel o Palestina, su objetivo fue crear un nuevo tipo de

persona en una tierra nueva; liberar al individuo de esa excesiva introspección, de esa personalidad tan consciente de sí misma, característica de Europa Oriental. Cuando el famoso psicólogo infantil, Bruno Bettelheim, fue a vivir en un kibbutz en los años sesenta, encontró adultos con un fuerte sentido de identidad grupal, con múltiples apegos, libres del temor a la pérdida de afecto o de objetos. Consideró que el experimento era un enorme éxito, pero, a la vez, le pareció una extraña forma de éxito. Si bien los miembros del kibbutz tenían una fuerte conciencia de grupo, también sucedía que sus apegos no eran íntimos. Bettelheim atribuyó esto al hecho de que los niños del kibbutz no tenían una relación continua con una persona que los cuidara y que fuera, si no la única, la principal y más cercana. El resultado fue que si bien en el kibbutz se observaba poco temor a la pérdida objetal, sus miembros tenían escasa capacidad para estrechar lazos con una persona en particular. La generación anterior logró lo que quería: personalidades difusas, pero descubrió que la nueva generación carecía de profundidad. De alguna manera, se les aplicaba el dicho "*Pagas con tu dinero y te llevas lo que eliges*"²⁰.

En términos de la mecánica exacta de este proceso, Bettelheim observó que la impronta que dejan las cuidadoras y los otros niños se remonta a los primeros días de vida. La madre se transforma en una persona separada y especial para el niño solo cuando le da de mamar. En todo caso, los niños del kibbutz son destetados dentro de los primeros seis meses. El apego diádico está muy diluido. Generalmente, si un niño experimenta ansiedad de separación, ésta se debe a la ausencia de uno de sus pares, no de su madre. Las cuidadoras cambian constantemente, de modo que el niño aprende que los individuos —como personas separadas— no son confiables, en cambio la comunidad sí lo es. En tal contexto, dice Bettelheim, las cosas nunca se ponen tan malas como podría suceder en la relación madre única e hijo, pero tampoco pueden ser tan buenas como podrían llegar a ser: desde una perspectiva euro-americana, el niño carece de algo en su personalidad. La crianza múltiple, continúa Bettelheim, interfiere con la reciprocidad profunda que puede darse en el contexto en que nosotros fuimos criados; esa gran intimidad que se da en la etapa más temprana de nuestro desarrollo personal. Otra diferencia, señala, es que aunque para los niños del kibbutz "la vida" está siempre al alcance de la mano, les falta introspección o chispa intelectual. A pesar de que el modelo euro-americano es, en opinión de Bettelheim, desequilibrado en la dirección opuesta (narcisista), el ego kibbutznik es mucho menos

rico, complejo, o personalizado. En el kibbutz, dice, los individuos buscan intimidad pero no la logran realmente, pues ignoran cómo tener intimidad con ellos mismos. Uno está igualmente solo con su dolor. Los kibbutzniks adultos, según el antropólogo Melford Spiro, “parecen estar rodeados de una caparazón, desde la cual sus psiquis rara vez se asoman”.

De este modo, el experimento kibbutz “tuvo éxito”: los niños perdieron los defectos de sus padres, pero también parte de sus cualidades positivas. Se hicieron menos neuróticos, pero también menos curiosos acerca de la vida. Según Bettelheim, no sienten necesidad de explorar, ni de avanzar. La personalidad kibbutznik es “plana”.

Los kibbutznik *tienen*, sin embargo, una gran confianza básica, y en esto vemos claramente que esta seguridad puede lograrse fuera del formato diádico. Los kibbutzniks escapan a la desesperación existencial común en Occidente, y desde la cuna hasta la tumba jamás se sienten inútiles o aislados. Pero pagan el precio de tener escasa capacidad de intimidad emocional y de falta de interés en la realización individual. Sienten poca necesidad de explorar, de avanzar, dice Bettelheim:

pero tampoco necesitan hundir a nadie. Aunque estas personas no crean ciencia ni arte, ni son grandes líderes ni grandes filósofos o innovadores, tal vez sean la sal de la tierra, y sin personas como ellos ninguna sociedad puede subsistir.

Ese rasgo descrito más arriba como falta de necesidad de hundir a los demás es crucial en nuestra investigación. Porque al atenerme a la teoría de Relaciones Objetales he estado suponiendo que la raíz de la desigualdad social, es decir, que la necesidad de dominar a los otros es una forma de manejar nuestras propias inseguridades, nuestra propia ansiedad y alienación. La jerarquía es un medio para eliminar esa inestabilidad y encontrar estabilidad —tanto para los gobernantes como para los gobernados. Pero la lealtad que prevalece en los grupos sin líderes es otra forma de lograrlo; y aunque, al menos en teoría, es una solución que no está libre de problemas, no genera juegos de poder y resentimiento. Debido al misterio ontológico de la vida, los seres humanos pueden, de hecho, tener ansia de poder; de ahí la diferenciación por rango que Francis Harrold y Sally Binford encontraron, y que se remonta a las sociedades del período Paleolítico. Aunque el rango y el dominio son soluciones falsas para el problema de la inseguridad humana (reflejan temor más que una

forma de superarlo), es evidente que se remontan a períodos muy lejanos. Sin embargo, es instructivo ver que la voluntad de poder, no menos que la constelación de separación y apego, es lábil: en ambos casos es posible encontrar soluciones no-verticales. Si las sociedades mitigaran los efectos negativos de todo esto —y hay varias formas de hacerlo— serían sociedades muy diferentes.

Quizás todo lo expuesto hasta el momento no sea un gran descubrimiento; tal vez el lector se está preguntando si mi próxima revelación será que el Papa es católico. No obstante, tenemos que recordar que la antropología tradicional ha evitado en lo posible (y en parte justificadamente) realizar este tipo de generalizaciones —en especial las generalizaciones basadas en un intento por enlazar los macro-fenómenos con estados interiores cuyo origen no puede ser localizado en forma precisa u objetiva. Pero sigo convencido de que la afirmación de Eric Erikson (citada en el Capítulo 1) es válida: “existen conexiones entre fenómenos aparentemente distantes, tales como la infancia del ser humano y las instituciones creadas por los hombres”; y que tiene sentido sugerir que la monotropía, la “presencia sacralizada” de la díada, produce un tipo de psiquis que tiende a generar estructuras verticales, a las cuales más tarde hay que proteger para que no colapsen. Esto no significa insistir en explicaciones basadas en un factor único, o en que exista una perfecta correspondencia (uno-a-uno) entre el micro y el macro nivel. Las cosas nunca son tan sencillas. Pero, de alguna manera, lo que sucede en la cuna *realmente* se refleja en las pautas culturales de la sociedad como un todo. La presión diádica de energía intensa, “sagrada”, conduce a una configuración energética a nivel individual que encuentra su paralelo en las sociedades del tipo ozymandiano, sociedades que a su vez generan individuos con un patrón de energía narcisista y quienes, a su vez, reproducen ese tipo de sociedades, y así sucesivamente. La alternativa es cultivar una energía mucho más cercana a la tierra, por así decirlo, que es lo que hacen las sociedades cazadoras-recolectoras y los kibbutz, aunque con resultados distintos. Bettelheim comienza su libro *The Children of the Dream* con la interrogante: “¿Cuán íntimo es el vínculo entre la naturaleza de una sociedad y la forma de crianza de sus niños?”. Incluso si aceptamos el hecho de que no es posible encontrar respuestas simples, mono-causales, la pregunta siempre resulta retórica.

Por supuesto, uno se pregunta si el grupo no-creativo y leal del kibbutz y el hombre de negocios agresivo de Tel Aviv son las únicas opciones

posibles. Pero yendo más allá de estas cuestiones, existen razones legítimas para que la antropología haya sido tradicionalmente reticente a ofrecer explicaciones relacionadas con la “interioridad” del ser humano: la relación causa-efecto es con frecuencia turbia. Trabajando con los navajos en los años cuarenta, Clyde Kluckhohn, uno de los más grandes antropólogos estadounidenses, se dio por vencido al comprobar que a pesar de que los niños eran amamantados con el sistema de libre demanda y criados permisivamente por padres afectuosos, el nivel de ansiedad en la sociedad navajo era extremadamente elevado²¹. Anne Hamilton descubrió que a los Anbarra se les enseña a no ser curiosos (incluso en su idioma no existe el término “¿por qué?”) y a aceptar las cosas como son, lo que les da una orientación hacia el presente y a prescindir de líderes, pero a la vez los hace tímidos y conformistas. En el caso de las pequeñas sociedades agrarias, el sistema de crianza múltiple no garantiza la ausencia de dominio y jerarquía, como han demostrado numerosos estudios de caso. En general, los individuos observan un comportamiento dependiente y conformista, y a menudo estas sociedades se caracterizan por tener sacerdotes, gobiernos centralizados y estratificación social. El sistema de crianza múltiple, entonces, no es garantía de nada, y las explicaciones unidimensionales no funcionan²².

Habiendo dicho esto, disponemos de suficientes evidencias como para sugerir que las prácticas de crianza que se correlacionan con sedentarismo versus movilidad, y con las economías de utilidad retardada versus utilidad inmediata, producen resultados diferentes. El factor movimiento tiene enorme importancia, produciendo un gran impacto en la población, en el espaciamiento de los nacimientos y en las prácticas de destete. Aún más, según parece, las sociedades sedentarias con economías de utilidad retardada generan tipos de personalidad diferentes a las que se dan en las sociedades nómades con economías de utilidad inmediata, especialmente en relación al problema del temor y la consiguiente necesidad de dominio y jerarquía.

Prácticas de crianza en sociedades cazadoras-recolectoras

El estudio más importante sobre este tema es de Barry, Child y Bacon²³. Su hipótesis general es directa: toda sociedad emplea prácticas de crianza que tienden a producir un tipo específico de personalidad funcional a la vida adulta en esa sociedad. Su objetivo fue estudiar la relación que existía entre determinadas prácticas de crianza y la economía de subsistencia,

usando categorías tales como la recolección, la pesca, la caza, el cultivo y la crianza de ganado.

Los autores tenían en mente una hipótesis más específica: siguiendo a Alain Testart, consideraban que el grado de acumulación de recursos era la variante clave. Tanto la agricultura como la crianza de animales, argumentaban, implican invertir a futuro en aprovisionamiento de alimentos. Además, estas prácticas exigen adherirse a ciertas rutinas dadas. Los criadores de ganado deben seguir ciertos procedimientos para mantener la salud del rebaño; los granjeros, las normas correctas para la cosecha y el almacenamiento. En este caso, según los autores, la iniciativa individual puede resultar poco deseable, porque los cambios podrían desencadenar desastres (en particular, hambrunas). Por lo tanto, era de esperar que en estas culturas se premiara la obediencia a la tradición y la fidelidad a la rutina.

Al contrario, en el caso de la caza y la pesca podría esperarse exactamente lo contrario. Sin la práctica del almacenamiento, la iniciativa individual puede ser un factor adecuado de adaptación al medio, porque los cambios provocan resultados que muestran inmediatamente si fueron positivos o negativos. Si uno vive procurándose el alimento día a día, puede que ocasionalmente pase hambre, pero no al punto de morir. En tal contexto, la innovación sería favorable.

Por tanto, una lectura más precisa de esta hipótesis sería la siguiente: en las sociedades con bajo nivel de acumulación, los adultos son individualistas, asertivos y aventureros. En sociedades con alto nivel de acumulación, son conservadores y obedientes. Lo que es más importante, en ambos casos las prácticas de crianza tenderán a promover conductas útiles para cada economía. Los autores usaron la muestra etnográfica universal de Murdock, que abarca 104 sociedades de todo el mundo, separando a los niños de las niñas entre las edades de cuatro y doce años, y evaluaron seis aspectos de la crianza: obediencia, responsabilidad, nutrición, logros, confianza en sí mismo e independencia en general. Los resultados obtenidos fueron positivos pues comprobaron su hipótesis: las prácticas de crianza se correlacionaban claramente con el grado de acumulación de alimentos. Las sociedades con alto nivel de acumulación mostraban —sin consideraciones de género— una fuerte tendencia a desarrollar la responsabilidad y obediencia, y daban poca importancia a los logros individuales, confianza en sí mismo e independencia. En las sociedades con altos niveles de acumulación, se valoraba la obediencia; en las de baja acumulación, la

asertividad. El factor acumulación demostró tener una correlación más alta con estos patrones que cualquiera otra variable cultural.

La gran importancia de esta investigación radica en haber establecido claramente que la personalidad del forrajero es (en muchos aspectos) muy diferente a la del agricultor y ganadero, y ciertamente a la del individuo que vive en la civilización. La sociedad cazadora-recolectora funciona porque sus miembros corren riesgos. La imaginación cuenta mucho más que las experiencias del pasado. A la inversa, la civilización funciona porque sus miembros hacen lo que se les dice; y sus miembros no solo acumulan alimentos sino también “sabiduría”, la cual transmiten por medio de historias, proverbios y tradiciones. Desde aquí hay solo un corto paso al mito y al ritual y, generalmente, a la ideología y al dogma (y finalmente —debemos añadir— a la ciencia, la cual, al menos teóricamente, ¡aborrece el dogma!).

Queda claro, entonces, que el sedentarismo hace una enorme diferencia. Esto se muestra en forma marcada en un estudio hecho por John Berry, quien comparó a los Temne, cultivadores de arroz de Sierra Leona, con los esquimales de la isla Baffin. Los primeros son grandes acumuladores de alimentos y disciplinan estrictamente a sus hijos, sin permitirles afirmar su individualidad. Los últimos son cazadores-pescadores y pequeños acumuladores de alimentos, que valorizan la confianza en sí mismo y son indulgentes en sus prácticas de crianza infantil. Berry llevó a cabo un experimento psicológico, en el que participaron miembros de cada grupo, a objeto de probar la susceptibilidad a la presión de los pares y de las normas grupales. Como es dable adivinar, los Temne se sometieron a los tests sin una protesta, a pesar de lo que personalmente pudieran haber creído; en cambio los esquimales prácticamente ignoraron las opciones de los demás miembros de la tribu. En ambos casos se dio una nítida relación entre los modelos de subsistencia, de crianza infantil y la estructura de la personalidad²⁴.

Lo que no está claro es cómo se conjugan los nuevos patrones de crianza, las prácticas de acopio (acumulación de alimentos), el sedentarismo y la aparición de la civilización. Por cierto, no hay forma de saber cómo ocurrieron dichos cambios hacia los finales del Paleolítico. Herbert Barry lo ve como el problema del huevo y la gallina, un conjunto de patrones que interactúan entre sí (o se refuerzan mutuamente). La forma de crianza puede lograr que la persona se adapte al tipo de economía, dice él, pero también podría suceder que cuando las presiones del entorno

mueven a una sociedad hacia la producción de alimentos, las sociedades con mayor capacidad de adaptación sean la que ya que tiene un patrón de crianza que enfatiza la obediencia. El sociólogo británico Christopher Badcock considera inevitable esta modalidad de crianza. Las sociedades con una economía de utilidad retardada necesariamente requieren mayor disciplina y gratificación retardada, lo que hace inevitable la creación de nuevos modelos de crianza infantil. El destete temprano y el fomento de una mayor independencia (violando los patrones orgánicos) contribuirían a tal objetivo. Este modelo de crianza puede encontrarse tanto entre los pastores como entre los agricultores, pues ambos tienen economías de utilidad retardada²⁵.

Una de las comparaciones más directas entre forrajeros versus vida en la aldea —comparación que se complica debido a que los hombres intervienen en la crianza— es el estudio de Barry Hewlett sobre los pigmeos Aka de la República de África Central y sus vecinos, los granjeros Ngandu. Los Aka tienen pocas posiciones de rango: son orgullosamente independientes, no practican ninguna coerción sobre los demás (incluyendo a los niños); emplean mecanismos de nivelación para contrarrestar conductas que tiendan a la adquisición de prestigio, y comparten sus alimentos. Los niños Aka son alimentados con el sistema de libre demanda y están constantemente en brazos de alguien —modelo de crianza múltiple—, pero los adultos no interrumpen sus actividades para atender a los niños. Los niños son autónomos e independientes desde una edad temprana y no se les enseña a respetar a sus mayores. Tan rigurosa es la prohibición de golpear a un niño, que si un progenitor lo hace, el otro puede solicitar el divorcio. El modelo Ngandu es diferente: son jactanciosos, les gusta llamar la atención y acumular riquezas. No practican la crianza múltiple como tal; los niños reciben castigos físicos cuando desobedecen, y la deferencia hacia los mayores es extremadamente importante. En ambos casos podemos ver que las constelaciones de pautas de crianza infantil corresponden a un tipo particular de estructura social²⁶.

Así, aunque los resultados están algo mezclados y la crianza múltiple no pueda señalarse como la causa única o la sola variable, es posible trazar aquí algunas pinceladas gruesas: la pasividad del kibbutz es real, lo que sugiere cuán problemático es abstraer una variable propia de la sociedad cazadora-recolectora e intentar introducirla dentro de un sistema sedentario, de utilidad retardada. Los esquemas utópicos generalmente “salen disparados por la culata”, y no podemos convertir una sociedad

civilizada en otra no-civilizada; eso no funcionaría. Pero en términos de análisis, el patrón general parece ser de autonomía e iniciativa en las sociedades cazadoras-recolectoras, y de conformidad y conservadurismo en las agrarias, con estructuras políticas apropiadas a cada cual.

Intervalo entre nacimientos y crecimiento demográfico

Las prácticas de crianza infantil, acopio y almacenamiento, dominio e inseguridad, etc., están estrechamente entrelazados con el factor de espaciamiento entre gestaciones y crecimiento demográfico. Esto también muestra el contraste entre la vida sedentaria y la nómada, y señala las restricciones biológicas y demográficas que limitan las opciones humanas respecto a los valores sociales y los correspondientes modelos de interacción entre adultos y niños. Nuevamente, la constelación de factores es importante. El crecimiento de la población lleva a la complejidad, y como Barry, Child y Bacon descubrieron, esto evoca un conjunto de valores y sus correspondientes prácticas de crianza infantil, diferentes de los que encontramos en situaciones más sencillas. En el contexto nómada, los nacimientos frecuentes no son adecuados para la adaptación al medio. Cada vez que una mujer !Kung se muda, tiene que cargar a todos sus hijos menores de cuatro años. Durante un período de cuatro años, tiene que cargar al niño cerca de ocho mil kilómetros. Si tuviera un hijo a los dos años luego del anterior, sería muy difícil llevarlos a ambos. Para espaciar los nacimientos, los padres !Kung se abstienen de tener relaciones sexuales durante el primer año de vida del niño. La vida sedentaria, por el contrario, permite a la mujer acortar el intervalo entre nacimientos sin privar a los hijos de la atención adecuada (ya no tiene que cargarlos tan a menudo). Por tanto, el sedentarismo puede considerarse como un factor de crecimiento demográfico.

Otro factor que ayuda a espaciar los nacimientos en el caso de los cazadores-recolectores es la lactancia prolongada, la cual impide la ovulación. Esto significa que la actividad sexual no conduce a la concepción. La lactancia se prolonga a menudo hasta los cuatro años de edad, porque los cazadores-recolectores no disponen de alimentos blandos para los niños, como en el caso de las sociedades agropecuarias (especialmente granos y leche). La disponibilidad de tales alimentos permite un destete más temprano, y la consiguiente ovulación y concepción²⁷.

El impacto de todo esto en los hijos no es difícil de imaginar: el dolor del destete precoz y la rivalidad entre hermanos es traumática. En

el caso de los nómades !Kung, el lapso más prolongado entre un nacimiento y otro significa que cada niño logra la atención de su madre (y de su familia) durante al menos cuarenta y cuatro meses, treinta y seis de los cuales incluyen el ser amamantado. En cambio, el niño destetado a los 12 meses en vez de a los 36 sufre un trauma de separación bastante severo. Richard Lee sostiene que el efecto de la preñez de la madre en un niño pequeño puede ser muy doloroso; un niño de 2 años con un hermanito en camino se siente desgraciado y taciturno, y la situación familiar frecuentemente se desestabiliza. Este escenario, dice él, “ofrece un marcado contraste con las escenas de cuidado infantil relativamente plácidas de los campamentos nómadas documentados (por otros) antropólogos”. El patrón de destete precoz común entre los pueblos agricultores es una distinción crucial entre ellos y los cazadores-recolectores. La menor frecuencia entre un nacimiento y otro, característica de los cazadores-recolectores, les permite “tener menos niños, pero darles una crianza de mejor calidad”. La lactancia prolongada, el contacto físico con el niño, el acunarlos en los brazos y la ausencia de rivalidad entre hermanos, significa mejor cuidado y mayor estabilidad psicológica. Esta estabilidad se nota en los !Kung adultos. “Los nacimientos frecuentes”, según Lee, “rompen el círculo y someten a tensión la economía emocional”²⁸. Aparentemente, a una economía emocional tensa corresponde una economía financiera tensa. La inseguridad y la necesidad de dominar se convierten, eventualmente, en la norma prevaleciente.

El tema del amamantamiento y su rol en la amenorrea (ausencia de menstruación) que acompaña la lactancia, ha sido tema de muchos estudios recientes. Aparentemente, lo crucial es el estímulo que produce el mamar y no la producción de leche. En términos humanos esto tiene un efecto anticonceptivo. En el caso de los !Kung, por ejemplo, el niño mama incluso cuando la madre duerme, y los !Kung muestran un intervalo de natalidad de 4,1 años (el mismo intervalo que existe entre los chimpancés, que son los primates más cercanos a los seres humanos)²⁹. En la actualidad existen estudios más precisos sobre este tema. En uno de los casos estudiados, las mujeres que alimentaban a sus hijos con biberón empezaron a menstruar a las 8 semanas después del parto, en tanto que las que daban pecho menstruaron después de las 33 semanas. Ninguna mujer de esta muestra ovuló durante el período de lactancia, a condición de que diera pecho más de 5 veces al día o durante un total de 60 minutos al día —lo cual es normal entre los cazadores-recolectores. En general,

en las sociedades cazadoras-recolectoras el destete se produce a los 4 años o más, en tanto que en las agrarias, a los 2 años o menos³⁰.

El resultado del nacimiento de un hermano y el consiguiente destete es devastador para la familia. En efecto, Christopher Badcock asegura que es la peor amenaza para la vida del niño en las culturas del Tercer Mundo y cazadoras-recolectoras³¹. Al respecto, Annette Hamilton, comentando sus experiencias con los Anbarra, dice que un intervalo entre nacimientos de aproximadamente dieciocho meses, significa que el niño mayor debe renunciar al apego a su madre antes de estar preparado para hacerlo. El niño mayor no vuelve a ser amamantado una vez que el menor entra en escena. Entre los Anbarra de hoy, dice, el destete se produce alrededor de los dos años de edad, lo que perturba profundamente al niño, quien intenta aferrarse a la madre y hace muchas pataletas. Es un período de temor y sufrimiento para él. El cambio se produce a menudo en forma abrupta, por lo que el grupo de pares actúa como compensación emocional por la pérdida del pecho³².

Es importante recordar el poder biológico y demográfico de todo esto, porque sugiere, y con gran fuerza, que la configuración neolítica del sedentarismo, la presión demográfica, la acumulación de alimentos y el destete temprano —factores que personalmente considero conducentes a crear inseguridad en los seres humanos, y que subyacen al impulso de dominio y jerarquía— son muy recientes en la historia humana, y por lo tanto completamente anti-naturales. Sin embargo, antes de que podamos ahondar en este tema es necesario insertar una importante coda en la discusión. Porque todo lo que digamos sobre la naturaleza positiva de la calidad de la crianza infantil de los cazadores-recolectores y de la sociedad cazadora-recolectora en general, se logró gracias a que tenían menos niños que cuidar; y eso a menudo implicó matar a aquellos que *no podían* ser atendidos.

Coda: rol del infanticidio

Este es un asunto espinudo, por decir lo menos. Joseph Birdsell y Lewis Binford consideran que el infanticidio fue clave en el control demográfico entre los cazadores-recolectores, llegando al 50% durante el Pleistoceno. Ciertamente, esta práctica se encuentra entre la mayoría de los pueblos cazadores-recolectores, desde los !Kung en el desierto de Kalahari hasta los esquimales Copper del norte de Canadá. En una conferencia, “Infanticidio en Animales y Hombres”, que se desarrolló en 1982 en la Univer-

sidad de Cornell, se concluyó que en muchos pueblos el infanticidio es considerado completamente normal y adaptativo y que, de hecho, está muy extendido en el reino animal. En ciertas especies de aves, por ejemplo, el primer polluelo en nacer procede a matar a sus hermanos a medida que van saliendo del cascarón. Todo esto, observan los editores de los anales de la conferencia, en último término se relaciona con la competencia por los recursos disponibles. En el caso de la sociedad humana, se hace para mejorar las oportunidades de supervivencia de la madre o del hijo mayor. Y cuando no se recurre al infanticidio, especialmente bajo condiciones de tensión, se disminuye la alimentación del hijo y se descuida su crianza. Los editores mencionados indican que “virtualmente todas las categorías de infanticidio aquí descritas y practicadas por animales, pueden ser documentadas, anecdóticamente, en el caso de la especie humana”. De este modo, cuando John Whiting y sus colegas estudiaron el infanticidio en ochenta y cuatro sociedades humanas, encontraron que éste se practicaba en cerca de un tercio de ellas con el fin de eliminar a los descendientes defectuosos o de solucionar el problema de nacimientos frecuentes. En setenta y dos de estas sociedades, más de un tercio (36%), se daba muerte a las criaturas que nacían poco después de su hermano mayor. Esto era más frecuente entre los cazadores-recolectores y menos en las sociedades agropastorales. El consenso antropológico, originalmente sugerido por Birdsell, es que “el infanticidio practicado por los padres tiene hondas raíces en la historia humana y probablemente haya sido parte del repertorio de formas de adaptación al medio desde la época del Pleistoceno”³³.

Marjorie Shostak, en su biografía de una mujer !Kung llamada Nisa, narra la descripción que esta última hace sobre cómo surgió el tema del infanticidio cuando ella tenía entre 3 y 6 años de edad (1924-1927). Nisa fue destetada cuando su madre estaba embarazada de Kumsa, su hermano menor. Ella era aún demasiado pequeña como para ser destetada, y lo sucedido la hacía sentir muy desdichada. Un día, ella y su madre salieron del campamento para recolectar alimentos. Su madre se sentó bajo un árbol y dio a luz a Kumsa. Después dijo a Nisa que volviera al campamento y le trajera su palo de cavar, para enterrar a Kumsa. Nisa lloró y dijo que quería que su hermano viviera. Discutieron. Finalmente acordaron que conservarían al niño, pero que sería *él* quien ahora tomaría el pecho, no Nisa. Shostak cree que el infanticidio raramente ocurría entre los !Kung, incluso en los tiempos tradicionales. Hoy día, la ley bantú (el gobierno de Tswana) lo prohíbe, como en el resto de las civili-

zaciones. Pero el punto, en este caso, es que entre las mujeres !Kung se trataba de una opción viable. El amamantar a dos niños a la vez era literalmente imposible. La decisión no se tomaba a la ligera: no había otra opción. Las mujeres parían a solas y sepultaban a la criatura de inmediato. El !Kung tradicional no consideraba al niño como una verdadera persona hasta que era traído de vuelta a la aldea (campamento), de modo que en esa cultura el infanticidio no era considerado homicidio³⁴.

Podemos encontrarlo chocante, o peor, pero es importante no juzgar a los cazadores-recolectores de acuerdo con nuestros valores. La sobrepoblación desata el caos, viola la base biopsíquica de la vida humana; el abandono de una criatura no es necesariamente lo mismo que la indiferencia. Los estudios que se han hecho sobre los esquimales, por ejemplo, revelan que los niños a quienes se les permitía vivir eran muy amados. El problema de definir el infanticidio es similar al de definir el comienzo de la vida en el debate sobre el aborto. En la mayoría de las sociedades, esto se produce cuando la criatura tiene el estatus de persona real. Entre las culturas contemporáneas, al menos, la investigación etnográfica deja en claro que el infanticidio, como en el caso de los !Kung, jamás se toma en forma liviana y solo se practica cuando se le considera indispensable para lograr la adaptación al medio. Como en el debate del aborto, tenemos que preguntar si la proliferación de niños indeseados y abusados es la mejor opción³⁵.

Lo cierto es que la herencia biológica humana está diseñada para una mejor calidad de vida de la que se da en la civilización agrícola, con su destete temprano y el traumático tratamiento que reciben los niños. Es esta visión la que debe haber inspirado a Garrett Hardin su notable tesis del “bote salvavidas”, la cual predice que la sobrepoblación podría llevar a un sistema de triaje o selección —algo que, en todo caso, la civilización, con sus mecanismos de predominio y jerarquía ya ha instituido. De modo similar, Margaret Mead señalaba que los valores civilizados nos tienen acorralados e impotentes para encontrar soluciones adecuadas. En el caso extremo, el de crianza en instituciones, Mead notaba que debido a que exigimos que todo individuo sea salvado, generamos una gran cantidad de adultos dañados y antisociales, lo que hace más inestable la vida civilizada. El caso de los cazadores-recolectores, que permiten que los niños mueran cuando simplemente no se les puede cuidar, significa que aquellos que quedan son cuidados con amor y en forma personal; ese es el registro etnográfico. Cuando hablamos de las glorias del cuidado maternal en las sociedades primitivas, dice Mead, estamos en realidad hablando de los niños que sobreviven, que podrían alcanzar solo el 50%

de los que nacen... Sin embargo, los valores de la civilización, tales como la compasión, no nos permiten ese tipo de soluciones (para empezar ¿quién decidiría quién vive y quién debe morir?). Ni Hardin ni Mead proponen algo así. Pero su trabajo, como también lo que conocemos de la vida cazadora-recolectora, apunta hacia un dilema endémico en la sociedad sedentaria y a la principal fuente de violencia y dominación, tal como se da en las culturas contemporáneas. Todos estos factores empujan inevitablemente a las sociedades urbanas a crear, como una especie de norma, una vida de miseria psicológica. En otras palabras, los cazadores-recolectores practican la muerte rápida, en tanto que la civilización, más sofisticada, lo hace mucho más lentamente³⁶.

Aunque no idénticos, entonces, la selección de los más aptos y la diferenciación de estatus existen en un continuo. No son problemas que la raza humana (“civilizada” o no) haya logrado evitar o alguna vez lo logre; y cuando queramos retroceder a los “buenos tiempos de antes”, a los de la caza y recolección, tenemos que recordar que si bien fueron reales, se basaban en un proceso brutal de selección. Pero parece que una vez hecha la selección, posiblemente mejoraba la calidad de la vida, una vida en gran medida libre de ideologías, de jerarquía y de manipulación.

La psicología del subgrupo agresivo

Con una población menor, entonces, sería posible tener una vida de mucho mejor calidad. Más amor, más recursos y más espacio por persona significa que, dentro de una sociedad de bandas nómades, el miedo primordial y la alineación pueden ser manejados mediante la paradoja o la catexis generalizada del entorno. La personalidad es simultáneamente difusa y autónoma, algo que incluso se nos hace difícil de imaginar. Una vez producida la constelación neolítica de presión poblacional, sedentarismo, almacenamiento, frecuencia de nacimientos (sin infanticidio), destete precoz, reducción del contacto físico con el niño y fin de la crianza múltiple, surge el tipo de crianza intensamente diádica, la cual produce seres humanos muy diferentes a los antes descritos. Por supuesto, a ello se sigue (o son concomitantes) la religión y la política vertical. ¿Qué otro sistema podría manejar tales cambios? Una economía de utilidad retardada; más calorías, pero de menor calidad por hectárea (sumados a la angustia crónica ante una posible mala cosecha) y la psiquis en constante estado de ansiedad no pueden prevalecer indefinidamente sin que la cultura colapse. Se requiere un manejo jerarquizado, y así es como el escenario queda preparado para la aparición de una elite, un subgrupo agresivo

que reclama para sí los roles de poder y liderazgo. En tal contexto, la intersubjetividad igualitaria es demasiado frágil para subsistir; el ordenamiento religioso y las políticas autoritarias y jerárquicas estabilizan lo que de otra manera sería inmanejable.

Jamás podremos conocer el drama interno del Paleolítico, pero hay una serie de estudios psicológicos contemporáneos y paralelos etnográficos que podrían, posiblemente, derramar alguna luz sobre este tema. Una de las claves útiles que tenemos es una historia relatada por Marvin Harris. Hace algunos años se hizo un estudio sobre los “Hombres Grandes” entre los Siuai, una población que habita las islas Solomon del Pacífico Sur. Todos los muchachos de la isla querían ser un gran hombre o *mumi*, cuyo rango se manifestaba en las múltiples fiestas que presidía. En esto consiste todo su prestigio, dice Harris; el *mumi* no tenía poderes coercitivos, pero siempre estaba rodeado de una corte de discípulos. En una ocasión, Soni, que era de los grandes *mumi*, regaló tanta comida que sus seguidores más cercanos tuvieron que pasar hambre. Sin embargo, ello no pareció importarles: “Comeremos el renombre de Soni”, dijeron³⁷.

Vemos aquí, en pocas palabras, los albores del complejo de autoridad sagrada. Yo soy nada, pero me convierto en algo cuando reflejo la gloria de nuestro (semi-divino) líder (o más tarde, el orden socio-religioso). A esto me refiero cuando hablo del deseo de evitar el tener que abrirse paso a través del miedo primordial. La “brecha”, la “falla básica”, queda cubierta por los seguidores, los que a su vez pueden llenarse con el “renombre de Soni”. Soni, por su parte, puede compensar el amor que no obtuvo en su infancia con la adoración de sus discípulos (se nutre de esta adoración). Todo esto funciona como una especie de narcótico, por supuesto; el prestigio, en cualquier dirección que vaya, hacia arriba o hacia abajo de la escala vertical, no puede curar la herida narcisista sufrida en la niñez y es por eso que se le busca sin cesar (riqueza, poder, etc.). Es semejante a pretender sentirse satisfecho echando paladas de comida a la boca de un ídolo. Dado que no es allí donde su ubica el hambre real, la cantidad querida es literalmente infinita.

La implicancia de lo que aquí he expuesto y de la anécdota de Harris, es algo que el famoso psiquiatra austriaco Alfred Adler decía hace muchos años: las relaciones sociales en el contexto de la civilización son esencialmente sadomasoquistas. Es decir, en este proceso político, los del subgrupo agresivo enmascaran su temor y deficiencias convirtiéndose en gobernantes; los que obedecen enmascaran su temor y deficiencia

convirtiéndose en gobernados. La médula de este arreglo es el ego dañado, y es aquí donde convergen perversamente la economía y la espiritualidad: el almacenamiento y la abundancia proporcionan la “validación” material de las diferencias de estatus espiritual (una especie de calvinismo de la Edad de Piedra). No puedo probar nada de esto, como tampoco pueden comprobar su teoría los científicos que postulan que las conductas de dominio tienen una base química (niveles de serotonina, etc.), aunque ésta parezca una teoría bastante razonable³⁸.

En tiempos más recientes, la dinámica sadomasoquista usada por Adler para explicar conceptualmente por qué los gobernados toleran el predominio de una pequeña (autoproclamada) elite, ha sido explorada por la psicoterapeuta estadounidense Jessica Benjamin en *Los lazos de amor*. Este estudio, basado en una extensión de la teoría de las Relaciones Objetales, es demasiado complejo para explicarlo en detalle en este momento, pero el argumento esencial de Benjamin es que el equilibrio del Ego y el Otro que existe entre la madre y el niño en la primera infancia es difícil de mantener. Hay una tensión inherente a la igualdad (una tensión que los cazadores-recolectores se empeñan en mantener), que es más fácil resolver mediante una pauta jerárquica. Esto, a su vez, repercute en el ámbito del macronivel, porque la retribución inherente a la desigualdad existe tanto para el gobernado como para el gobernante. En otras palabras, la sumisión otorga al gobernado una “identidad”; al perder su Ego, gana un acceso vicario a otro más poderoso (“come el renombre de Soni”). Citando a Dostoievski, Benjamín dice que el Gran Inquisidor (en *Los hermanos Karamazov*) le señalaba a Cristo que la gente no quería libertad y verdad sino milagros, misterio y autoridad. Pero el acondicionamiento necesario para que resulten las soluciones trascendentes (es decir, verticales, basadas en el poder), como opuestas a la tensión paradójica (que es una “no-solución” dinámica), comienza en la primera infancia. La crianza infantil puede enseñarnos que el Ego y el Otro pueden permanecer en equilibrio o que en cualquier relación hay lugar para un solo ego. En el último caso, uno disuelve el Ego, extáticamente, en el poder del Otro; en el nivel macro, la aparición de la política vertical se hace inevitable³⁹.

El impulso hacia la trascendencia

Ahora podemos empezar a juntar las hebras del argumento con que empezó este libro: el cambio desde la paradoja al complejo de autoridad sagrada, o desde la energía horizontal a la vertical. Recordemos nuestro

esquema tripartito de cómo, históricamente, los seres humanos han manejado la división entre el sí mismo y el mundo: la paradoja, el complejo de autoridad sagrada (incluyendo el tránsito unitivo) y el aturdimiento. Entre los cazadores-recolectores, quienes probablemente tienen —a pesar del ocasional infanticidio— la mejor calidad de crianza, el trance unitivo y la “religión” pueden existir ocasionalmente, pero son bastante superfluos. Las culturas con una economía de utilidad inmediata tienden a tener comportamientos carismáticos solo bajo condiciones de tensión. Su patrón de crianza infantil múltiple implica que los individuos son criados con un modelo de energía difusa; respecto a sus necesidades verticales, son mucho menores y crecen centrados en la vida misma, no en “Dios” o en una vida futura. Los cazadores-recolectores no tienen profetas ni gurúes; lo “sagrado” es simplemente lo que está frente a ellos: el estar vivo, el participar en la vida aquí y ahora *es* adoración para estas culturas.

En el caso del complejo de autoridad sagrada, y en particular, del trance unitivo, deberíamos recordar los comentarios de Eric Erikson sobre la “experiencia numinosa” que un infante, en una situación diádica, tendrá con su madre. Más tarde en su vida, al tratar de recuperar esta experiencia a través de elementos tales como la religión o la inmersión en el carisma de un líder, el individuo siente que logra trascender la vivencia de separación. Aquí los dos niveles, el ego y la sociedad, se fusionan, porque la integración social se mantiene más allá del nivel familiar por medio de esa extensión “sagrada” del ego, el cual ha recuperado ahora (supuestamente) su plenitud original. Esta plasticidad del ego, originada en las condiciones de limitación tempranas propias de la infancia, es lo que le da tanta fuerza a la política sagrada. Añádase a esto la economía neolítica de utilidad retardada y la consiguiente aparición de la “madre profesional”, cuyo principal interés no es su propia actividad económica y social sino la actividad de su hijo —todo lo cual intensifica enormemente el efecto de la “presencia sacralizada”—, y las condiciones para la verticalidad están virtualmente aseguradas.

Todo esto indica cuán histórico, o contextual, es nuestro impulso hacia la trascendencia. Recordemos los comentarios de S.N. Balagan-gadhara (al comienzo del Capítulo 1) en el sentido de que nuestra insistencia en que los seres humanos primitivos eran religiosos, es, esencialmente, el reflejo de nuestro propio sesgo bibliocéntrico. Autores tales como Jung y Eliade pueden inducirnos a pensar que este tipo de necesidad religiosa es prototípico, y que si alguna vez tuviéramos una sociedad sin

religión surgirían “nuevas formas de adoración para llenar el vacío”. Es extraño que los Hadza y los Mbuti, entre otros, no se hayan apresurado a llenar este terrible vacío en sus vidas espirituales con algún tipo de deidad trascendente que los defienda del Abismo. A nosotros jamás se nos ha ocurrido pensar que la muerte *no* sea *aterradora*, de que *no* sea un *misterio*, porque dentro del contexto de la economía de utilidad retardada y de una forma de amar en forma substituta, jamás hemos vivido realmente; por eso, como no logramos llenar la brecha “el *show* debe continuar” para siempre... Todo resulta ser un espejismo y esto hace que la muerte nos parezca aterradora, pues la plenitud que pudimos haber experimentado durante nuestra vida fue tan solo ocasional y transitoria⁴⁰.

En una interesante discusión sobre la base psicológica de la religión, Brant Wenegrat (*The Divine Archetype*) arguye que las creencias religiosas son Objetos Transicionales, que el “arquetipo de la madre” (diosa, Gran Madre) está latente en la conducta de apego de la criatura, y que las dinámicas de apego inculcadas en el niño durante el período de crianza determinan la visión que tienen, como adultos, de sus dioses. Aunque (véase más adelante, Capítulo 4) personalmente no creo que durante el Paleolítico en Europa o Asia existiera ninguna religión o cultura unificada de la Gran Madre, con el cambio a la agricultura parece haberse producido un énfasis en lo femenino. Esto no debe sorprendernos. Si bien una relativa igualdad de género era más común en el Paleolítico, en una situación sedentaria y con nacimientos más frecuentes, la mujer es vista principalmente como madre. Este cambio hace que el equilibrio entre los géneros se vea afectado y se produzca una tendencia a ver a la madre como un arquetipo, como “la Gran Madre en la sala-cuna”. Además, como la “presencia sacralizada” se hace más intensa, empieza a surgir la Gran Madre como objeto de veneración. En vez de recordar la conciencia paradójica, el énfasis se pone en la unidad primordial perdida, cuya intensidad ahora encuentra su eco en el complejo de autoridad sagrada, y más adelante en el trance unitivo. El que las guerras aparezcan en el Paleolítico tardío tampoco constituye una sorpresa⁴¹. Bajo estas presiones históricas, si la mujer es transformada en arquetipo, lo mismo sucede con el varón. Quien antes fuera un cazador-carroñero quizás ahora sea un cazador-guerrero, es decir, un héroe. Esta dinámica se hace particularmente intensa en la relación entre la madre y los hijos varones, porque al privar a la mujer de su rol económico en la sociedad sedentaria-agraria (aun cuando en las sociedades cazadoras-recolectoras aportaba la mayor parte de las calorías)⁴², ella se ve forzada

a vivir vicariamente, a través de su hijo. Por esta razón, los problemas de género son centrales en la problemática de la religión vertical y la desigualdad social. En gran medida solo los varones reciben autorización, en un sentido público o visible, para hacer historia, para modelar la civilización; el “subgrupo agresivo” es típicamente masculino. Conviene preguntarnos a qué se debe todo esto.

Madre e hijo: La Gran Madre en la sala-cuna

Nuevamente recurriré a Galway Kinnell para que nos ayude a ver las cosas con mayor claridad. Aquí tenemos un extracto de su poema “The Last Hiding Places of Snow”, un homenaje a su madre:

Siempre me he sentido
ungido por su amor, su luz
como la luz del sol
cayendo desde ventanales rotos
sobre el suelo
de una casa desierta: nosotros podemos irnos pero ella se queda
mostrando la bondad de estar, de permanecer.

Así iluminado he creído
que podía deambular por todas partes,
atravesar toda perversidad, todo contagio;
podía yo trepar hasta la cima del mundo vacío
encontrar mi camino de regreso y aprender a ser nuevamente feliz...

Mi madre no quería que yo naciera;
después, durante toda su vida, necesitó que regresara.
Cuando este más-que-amor fluía hacia mí, traía oscuridad
ella me necesitaba como la tierra sepultada necesita
| amontonarse suavemente por encima —pero también aniquilar
Y yo sabía, cada vez que sentía nostalgia de volver,
que era lo mismo que querer morir. Por eso

el pavor vive en mí
el pavor que viene cuando lo que da la vida nos atrae hacia la muerte,

el pavor que me arroja hacia las
olas
de la total extrañeza, la que deja todo el mundo vacío...
sea cual fuere el fuego que inventemos para destruirnos,
nuestro mundo siempre será el más brillante que haya existido...

Aún ahora cuando despierto por la noche
en algún cuarto de todos alejado,
la oscuridad a veces
se ilumina un poco y entonces
a causa de nada,
a pesar de nada,
en un imaginario amanecer la veo a ella
y en ese momento soy aún su hijo
y estoy en tierra santa
tierra dos veces santa, recordada
dentro de ella y recordada en la memoria,
su cuerpo envejecido lentamente adentrándose en la tierra⁴³.

Este poema capta tan exactamente el legado ambivalente del vínculo madre-hijo y la intensidad de las relaciones con límites confusos que yacen en la raíz de la civilización, que me veo tentado a hacer una exégesis línea por línea. Cuán vigorosamente expresa Kinnell la calidad sagrada de la relación diádica, el acoplamiento de lo numinoso (la “presencia sacralizada” de Erikson) con la muerte y el pavor, y la implicancia de que es precisamente esta constelación la responsable de la gloria de nuestra civilización (“el mundo más brillante que haya existido”). En su contexto más amplio, se trata de la relación sesgada que se produce entre los géneros, un tema al que Freud se refirió hace muchos años en su ensayo “La psicología de las mujeres”. “La madre”, escribió Freud, “puede transferir a su hijo toda la ambición que ha tenido que suprimir en sí misma y luego vivir vicariamente a través de la vida heroica de su hijo”⁴⁴. El hecho es que el brillo de la civilización, desde Egipto, India y China a la Grecia Clásica, y del Renacimiento a la América del siglo XX, depende de esta desigualdad entre los géneros y de la “santidad” de la díada madre-hijo. La civilización necesita esta energía intensa y vertical a manera de combustible cultural. Tampoco puede renunciar a este sistema vertical sin sufrir

una inmensa sensación de pérdida. Examinemos, entonces un poco más de cerca ese vínculo madre-hijo.

Una de las investigaciones más incisivas y reveladoras de la civilización y su pauta de logros culturales es la que Philip Slater hace en su libro *The Glory of Hera*. Ostensiblemente se trata de un estudio de las relaciones familiares en la Grecia Clásica, pero es también una especulación acerca de la posibilidad de que la cultura heroico-narcisista tenga sus raíces en la energía de la díada madre-hijo. En esta obra, como también en *Foot-holds*, Slater sostiene que la exclusión de las mujeres de la vida cívica y de todos los ámbitos de importancia en la antigua Grecia, significó que el dominio sobre sus hijos fuera la única válvula de escape para su necesidad de autonomía. Esto hizo que la madre tendiera a proyectar en el hijo sus propias ansias de vida y de destino: él se convertiría en su héroe y viviría la vida que ella nunca tuvo la libertad de vivir. En pocas palabras, dice Slater, las fronteras entre madre e hijo eran borrosas. La madre griega no trataba a su hijo como a una persona separada sino como a un remedio para sus propias heridas narcisistas (“comiéndose el renombre de Soni”). Esto creaba sentimientos ambivalentes en ambos. El niño deseaba “salvar” a su madre (darle la vida que nunca había tenido), pero a la vez se sentía aterrado por la intensidad que ella depositaba en él. La madre se preciaba de sus logros, pero también, en algún nivel inconsciente, buscaba destruirlo, porque esos mismos logros representaban la negación de su propio poder. Dado tal ordenamiento, el ego del varón era muy precario; el honor en Grecia estaba ligado a un hondo pesimismo. Más aún, dice Slater, la naturaleza de esta neurótica intensidad diádica creaba un tipo de personalidad que podría llamarse de “gradiente empinada” —personas que ponen todos sus huevos en la misma canasta—, en oposición a las personas “niveladas” (a las que me he referido como de personalidad “difusa”), capaces de considerar muchas cosas como fuentes de gratificación. Las díadas producen una “gradiente empinada”, dice Slater; la crianza múltiple es más conducente a la nivelación⁴⁵.

En consecuencia, la cultura griega se basó en la precariedad de esta personalidad de “gradiente empinada” (suma-cero). El varón crecía sintiendo que si no era héroe, no era nada. Orgullo y prestigio definían el ethos de la Grecia clásica. Esto no se limita a Grecia solamente: Slater considera que la cultura contemporánea prevaeciente en Estados Unidos es narcisista e igualmente orientada hacia el éxito. Sin embargo, también se refiere al estudio de Ruth Benedict sobre los indios Kwakiutl —cazadores-recolectores,

acopiadores y sedentarios—, quienes muestran estos mismos rasgos. El trabajo de Benedict reveló una cultura cuyos hombres amaban la autoglorificación, el derroche de riquezas y la humillación de sus rivales. Lo que es importante en cualquier cultura es su configuración energética: el narcisismo de los Kwakiutl, dice Slater, se parece más al de Atenas del siglo V a.C. que a la típica sociedad “primitiva” contemporánea. En el corazón de este modelo energético está la privación del placer, la incapacidad de alegrarse físicamente ante lo que el mundo ofrece de bueno. Esto conduce a los hombres de estas culturas a renunciar al amor —el cual temen no poder conseguir— y a disfrazar su dolor con la ambición y la búsqueda de engrandecimiento personal. El ciclo continúa cuando esa persona finalmente mira en menos a su esposa y se convierte en un marido inadecuado, empujando a su mujer “a los brazos” del hijo. El hijo, por su lado, empieza a temer a las mujeres, necesita tener éxito, etc.⁴⁶.

El éxito de Atenas ¿valía todo esto si el precio para obtenerlo era una estructura de personalidad narcisista?, se pregunta Slater. Yo diría que la respuesta es no. En la antigua Grecia o en los Estados Unidos del siglo XX, tenemos arte y tecnología de excelente calidad y un gran caudal de conocimientos, pero el sufrimiento a nivel emocional profundo fue y sigue siendo igualmente grande. Este grado de narcisismo, dice Slater, significa que jamás se saborea el verdadero sentido de la vida, que “los goces de muchos son sacrificados por los logros de unos pocos”. En estas culturas, la mayoría del pueblo queda con un sabor amargo, porque aunque operan con el mismo sistema de valores no pueden alcanzar el estatus de héroe (triunfo, fama, riqueza). E incluso los héroes no logran gozar mucho, pues lo que hacen es canalizar los placeres sensuales y la experiencia inmediata gratificante hacia ámbitos “trascendentales”, tales como la superioridad y la gloria. Según Slater, no es que debamos eliminar todo el narcisismo: lo que sucede es que el grado que alcanzaron las culturas atenienses y estadounidenses está en el extremo del espectro⁴⁷.

La conexión entre un intenso cuidado materno y la cultura del éxito parece ser intuitivamente correcta y tiene algunos antecedentes psicoanalíticos que la apoyan. Freud dijo en alguna oportunidad que un hijo que es el orgullo de su madre (como también lo fue él) retendrá el “sentimiento de conquistador” durante toda su vida⁴⁸. En sus investigaciones sobre la relación madre-hijo, Carole Klein dice que “cuando estudiamos las vidas de hombres célebres, una y otra vez nos encontramos con que fue el hijo preferido de una madre ferozmente decidida”. En forma

similar, la obra de Victor y Mildred Goertzel, *Cradles of Eminence*, un estudio de la niñez de hombres eminentes, muestra que sus madres con frecuencia tenían sueños heroicos para con sus hijos. Muchos políticos han tenido madres que los adoraban, e incluso un estudio reveló que algunos sentían el deber de “conquistar el mundo”. Los Goertzel encontraron que a los hijos militares les costaba mucho separarse de sus madres, y que la madre posesiva de un niño rechazado por sus pares, especialmente cuando su relación con el padre era mala... “probablemente va a criar... un héroe militar de los que gozan con la carnicería en la batalla”. Esto no debería resultarnos sorprendente ya que la guerra ofrece numerosas oportunidades para vivir experiencias extáticas, cuya intensidad cumbre reproduce la “presencia sagrada” de la infancia diádica. Como diría Galway Kinnell, es otra vía de ingreso a “tierra santa”. El problema con la energía vertical es que uno nunca se sacia. No hay límite para los logros ni final para la guerra. Como ha descubierto la civilización, “lo que nos da vida nos encamina hacia la muerte”. Todo esto debería darnos una idea de quiénes componen el subgrupo agresivo. Los héroes se hacen, no nacen, y ciertamente tampoco son arquetipos eternos.

Estoy de acuerdo con lo que la psicóloga Clara Thompson planteó hace ya varias décadas y que el academicismo feminista ahora considera obvio: la ambición y las ansias de poder se encuentran presentes tanto en las mujeres como en los hombres, y si la cultura está ordenada de tal manera que esta tendencia no encuentra escapes directos, se canalizará en forma indirecta. Aún más, si las mujeres se encuentran atrapadas en una situación de dependencia económica, no tienen ninguna seguridad más allá de la que les brinde una relación amorosa. El amor se convierte entonces en su “carrera”; el ser amada, en su “profesión”⁴⁹.

Necesitamos examinar más estrechamente cómo se perpetúa y mantiene esta estructura asimétrica en el micronivel de la crianza infantil, lo que Nancy Chodorow llama la “reproducción del cuidado materno”. Uno de los mejores análisis al respecto es el de Dorothy Dinnerstein (*The Mermaid and the Minotaur*), en el cual destaca que sea cual sea el género de la criatura, la cuidadora primaria es invariablemente una mujer. Esto tiene consecuencias en cómo se percibe a la mujer en cualquier cultura, y en las relaciones entre los sexos. Por supuesto, Dinnerstein está hablando de ordenamientos diádicos, no se refiere a la crianza múltiple de las sociedades cazadoras-recolectoras. No obstante, si estamos de acuerdo en que siempre existe *algún* grado de monotropía y que éste es más

marcado en las culturas sedentarias (lo cual es un planteamiento discutible, ver nota 22), entonces resultaría correcto el análisis de Dinnerstein respecto al origen de la energía vertical en la civilización.

Respecto a la “presencia sagrada” de la poderosa figura de la madre, los niños y las niñas, en esencia, enfrentan problemas diferentes. Por pertenecer al mismo género de la madre, las niñas encuentran su identidad identificándose con su madre, en tanto que los niños la encuentran *separándose* de ella. Así, los niños crecen aprendiendo a temer esta energía, a convertirse en seres “racionales” y a distanciarse de sus cuerpos y emociones, las cuales ven como femeninas. (Enamorarse, seguir a líderes carismáticos, ir a la guerra o convertirse en alcohólicos son a menudo las únicas conductas que constituyen una excepción a la regla del distanciamiento). Pero las niñas también se ponen nerviosas con esta energía y crecen temiendo jamás llegar a transformarse en la “diosa” que sus madres, inconscientemente, han diseñado para ellas. Luego, como mujeres, optan por coludirse con el orden patriarcal, dado que la premisa no escrita es: “si abandonas la razón y la lógica, desencadenarás un infierno” (lo que en nuestra cultura es absolutamente cierto). “La autoridad paterna”, escribe Dinnerstein,

es un santuario apasionadamente reverenciado por la parte esencial de ego que quiere emerger... desde la asfixiante dulzura de la primera infancia a la brillante y seca luz del día, esa luz del ámbito adulto en el cual predomina —al menos idealmente— la razón y la voluntad humana, y no la ilimitada y misteriosa intencionalidad, la terrible y misteriosa omnisciencia de la diosa del cuarto de los niños⁵⁰.

El resultado es que en nuestra sociedad las mujeres han sido privadas de poder. Se les asigna la función de representar “el vientre”, las zonas del tacto, la emoción, la intuición, etc.; en cambio los hombres representan el “mundo exterior”, la vida de conquistas y aventuras. Desde luego que esto da a las mujeres excesivo poder en la crianza; y por contraste, el padre representa la sana “brisa racional” que sopla a través de la unidad familiar. La generación siguiente recoge esta lección bipolar rápidamente y, a su vez, la transmite. Por lo tanto, no podemos entender realmente la psicogénesis del predominio y la jerarquía sin referirnos a las relaciones genéricas. Debido a la intensidad diádica, los hombres tienden no solo a dominar a las mujeres (y a la naturaleza) sino a ensayar su masculinidad dominando a otros hombres. Un título satírico de hace algunos años —*Real Men Don't Bond*— capta la trágica verdad de todo esto. Para ambos sexos, el temor

a una gran energía oscura, irracional y caótica (y en mi opinión, primordialmente neolítica) que hierve bajo la superficie esperando estallar en cualquier momento, pero que se percibe tenuemente, es suficiente para hacer que la desigualdad social y los ordenamientos jerárquicos —los garantes del orden y la estabilidad— sean extremadamente atractivos. Dinnerstein concluye que solo haciendo participar a los hombres en el proceso de crianza infantil se podría romper el predominio de la mujer en la sala-cuna y reducir su aterrador y mítico poder.

¿Se dio esta situación también en el escenario paleolítico? Dinnerstein escribe que “los niños prehistóricos, tal como los niños de épocas más recientes y contemporáneos, vivían su primera infancia bajo los auspicios predominantes de las mujeres”. Como hemos visto, empero, la caza de grandes mamíferos apareció en forma dramática (al menos en Europa occidental) solo durante el Alto Paleolítico, especialmente durante el período gravetiano (es decir, alrededor del 30.000 a.C.). Lo correcto, entonces, sería decir recolector-cazador en vez de cazador-recolector. Y Dinnerstein está consciente de esto. El palo de cavar, dice ella, puede haber sido más esencial que la lanza; y si ese fuera el caso, “la contribución femenina a los inicios de la cultura posiblemente fue muy importante”. La caza de grandes mamíferos juega en contra de la igualdad genérica: gatilla el proceso que convierte a la mujer en ciudadana de segunda clase y, por necesidad, en “madre profesional”. Los ordenamientos sedentarios, por supuesto, con el correspondiente espaciamiento de la natalidad, aceleraron exponencialmente esta tendencia. En condiciones de igualdad de género, el niño ocupa un lugar periférico en la vida de un adulto (femenino) ocupado en un trabajo importante y con sentido. Al introducir un rol socioeconómico de mayor importancia para el hombre y uno menor para la mujer —lo cual sucede en la economía agraria— los niños se trasladan de la periferia al centro y se convierten en el eje de la vida de la madre, lo que a su vez da origen al narcisismo ya descrito⁵¹.

Todas estas razones explican por qué los fenómenos de la “fusión” y “Unicidad” están en el corazón del complejo de autoridad sagrada y de la configuración religiosa de la civilización agrícola, y por qué fue tan difícil sostener la paradoja. Necesitamos, por lo tanto, observar más de cerca tanto esa configuración como la compleja relación entre la mujer y la agricultura. Luego estaremos en mejores condiciones para entender la reaparición de la conciencia del nómada que ocurrió algunos milenios después, pero en forma muy diferente.

4

AGRICULTURA, RELIGIÓN Y LA GRAN MADRE

...Me casaré con el granjero
El granjero que cultiva muchas plantas,
El granjero que cultiva muchos granos.

—De “Dumuzi y Enkimdu: El cortejo de Inanna”;
poema sumerio, II milenio a.C.

A lo largo de este trabajo he presentado distintos argumentos en favor de la existencia histórica de dos constelaciones básicas: la sociedad cazadora-recolectora (o, más precisamente, las economías de utilidad o retorno inmediato) —cuya concepción de lo sagrado es difusa, paradójica y horizontal— y la civilización agraria (o economías de utilidad o retorno retardado) —cuya noción de lo numinoso es vertical, es decir, que va de una autoridad sagrada generalizada a la experiencia intensa del trance unitivo. También he sostenido que, no coincidentemente, el modelo horizontal versus la experiencia religiosa vertical, se refleja en forma aproximada en el modelo de igualitarismo (relativo) versus desigualdad social, y que todo esto, a su vez, se relaciona con los modelos de crianza infantil. La crianza infantil múltiple tiende a crear un niño cuya personalidad se ha caracterizado como “horizontal”, en contraste con la del niño criado en la díada madre-hijo, la cual se ha caracterizado como personalidad de “gradiente empinada”. Además, la madre en las sociedades cazadoras-recolectoras se centra mucho menos en el niño, porque la mujer participa en las actividades sociales y económicas de su sociedad. En las economías de retorno retardado el rol económico de la mujer es más reducido, por lo que se convierte en “madre profesional”, especialmente debido a la mayor frecuencia en los partos que caracteriza la vida sedentaria. Esto entraña una dedicación demasiado intensa al niño, lo que, a su vez, da origen a la “presencia sacralizada”, fenómeno comentado por Eric Erikson. Para completar el ciclo, los niños criados según este sistema son proclives a la experiencia carismática, es decir, aprenden a ver la autoridad sagrada como la expresión de la más alta “verdad”, lo que a su vez sirve para reafirmar el orden social vertical. Los hombres atrapados en esta configuración sienten la necesidad de ser heroicos, y al combinar todo esto con el temor e inseguridad endémico a las sociedades de economía de retorno retardado, la rivalidad entre hermanos, y la

necesidad de una intensa dedicación paternal, llegamos a la configuración de subgrupos agresivos, relaciones de mando-obediencia, y situaciones del tipo dilema del prisionero que caracterizan las estructuras de poder del período Neolítico y posteriores. Este es, desde luego, un bosquejo bastante aproximado y resumido de los aspectos negativos de la vida en civilización.

Lo que deseo hacer en este capítulo es completar este bosquejo y perfeccionar las modificaciones que sean necesarias. Aquí mi principal interés es mostrar que nuestra vida se rige según una estructura mental (neolítica), que tiene alguna validez en términos de cognición y percepción, pero que también contiene una seria distorsión. No es que simplemente hayamos perdido toda espontaneidad en favor de la vida institucionalizada, sino que desde el Paleolítico Tardío los procesos de nuestro pensamiento se han ido desviando en una dirección “religiosa”, lo que generalmente nos cuesta mucho reconocer. La insistencia en la certeza (autoridad sagrada) que caracterizó al Neolítico ahora se ve todos los días en los periódicos de las naciones industriales de Occidente y en los discursos de sus políticos, cuya capacidad de pensamiento pareciera limitarse a la repetición de fórmulas. Ronald Reagan, por ejemplo, siendo Presidente, en las conferencias de prensa consideraba natural responder con consignas (eslóganes) que seleccionaba de una pila de tarjetas que tenía al frente. Lo que es más, el público estadounidense encontraba que sus réplicas eran no solo aceptables sino también “sabias”. Y cuando escuchamos a las personas que abogan por un cambio en la cultura predominante —abogados o promotores del “nuevo paradigma”, del posmodernismo, del multiculturalismo y otros— constatamos que no lo hacen mejor. Lo que ofrecen es una lógica opositora y un nuevo conjunto de consignas de punta a cabo. (Una realidad diferente, pero ahora con “nuestro grupo” a cargo). Sea moderno o posmoderno, nuestro mundo está atrapado en una conciencia que tiene sus orígenes en el complejo de autoridad sagrada como fuente de toda verdad. Todos somos, en la memorable frase de Eric Hoffer, verdaderos creyentes.

A fin de escapar de este “embelesamiento”, por así llamarlo, necesitamos revisar varias cosas. En primer lugar, la posibilidad de que las sociedades pre-agrícolas tuvieran una modalidad diferente de conciencia; al respecto ya he discutido latamente la noción de paradoja. Otra pregunta pertinente es qué sucedió para que la paradoja se perdiera, tanto en el macro como en el micronivel, tema del que ya me ocupé en los dos capítulos

anteriores. También tendremos que hablar sobre los intentos de resucitar la conciencia nómada, tema que trataré más adelante. Por el momento quisiera dar una mirada más acuciosa a los detalles y mecanismos de la civilización agrícola. Específicamente, ¿cómo funcionó el complejo de autoridad sagrada y dónde empieza el culto a la Gran Madre, si es que existió? ¿Cuáles son las relaciones entre la Gran Madre, la agricultura, la fertilidad, la sexualidad, el renacimiento, la escatología, la experiencia de trance unitivo, y la desigualdad social? No es fácil encontrar respuestas a todas estas interrogantes, y obviamente no seré capaz de hacerlo. Pero quisiera intentarlo y ver qué sucede. Empezaré por la religión de la Gran Madre.

Por desgracia, éste no es un tópico fácil. Thomas Friedman, en *From Beirut to Jerusalem*, señala cuán difícil es evaluar la situación en el Medio Oriente, porque en el momento mismo en que se toca el tema la gente enloquece, aunque sea temporalmente. La situación no es diferente en el caso de “la Diosa”. En la cultura popular, muchas personas han absorbido, sin analizarla, la mitología jungiano-feminista de la religión de la diosa, cuyo fundamento histórico es, con poquísimas excepciones, muy frágil. No obstante, en un sentido terapéutico se ha hecho tan esencial para sus identidades que cualquier crítica es percibida como demasiado amenazante y ni siquiera se la toma en cuenta. Se hace necesario, entonces, retirar algunos de los estratos más sólidamente adheridos de esta pseudo-historia a fin de establecer la realidad de la Gran Madre en la civilización agraria y determinar cuál fue su verdadero rol en el desarrollo de la cultura neolítica.

El culto jungiano

Como vimos en el Capítulo 1, la médula del problema es el uso de una metodología inadecuada, es decir, la mitología comparada; según el eminente asiriólogo Leo Oppenheim, existe una tendencia a compilar “sistemizaciones prolijamente escritas y cubiertas por una gran cantidad de comparaciones y paralelos bastante ingeniosos, obtenidos en un zigzag por todo el mundo y a través de lo que se conoce de la historia del hombre”¹. Esta estrategia se remonta a James Frazer y J.J. Bachofen en el siglo XIX; en el siglo XX el principal exponente es Carl Jung, seguido inmediatamente por Mircea Eliade y Joseph Campbell². Sin embargo, como tantos expertos lo han demostrado, la suposición de que existe un sustrato mítico o “inconsciente colectivo” no es más que eso: una suposición. Cuando estas teorías se incorporan a la historia o a la antropología, lo que en realidad se está haciendo es tratar de encajar los testimonios

del pasado en un marco de referencia preconcebido. Este problema es endémico en toda la obra de Jung. Un enfoque más realista es el que expresa un antiguo dicho de la psicología gestáltica: “Nuestro propósito no es hacer que las cosas *sucedan*; es ver qué es lo que realmente *sucede*”. No puede decirse lo mismo de la “mitología comparada”, cuya metodología es exactamente lo contrario.

En este punto quisiera referirme brevemente a la obra de Carl Jung antes de estudiar más específicamente el tema de la Gran Madre, porque gran parte de la metodología usada en la “chifladura de la diosa”, como la llama Mary Lefkowitz, en último término está arraigada en el tipo de desinformación psichistórica característica de Jung³.

El análisis más reciente y sobresaliente sobre este problema se encuentra en la obra del historiador de la ciencia Richard Noll. En su reciente libro, *Jung: el cristo ario*⁴, Noll demuestra que los argumentos que Jung usa para probar la existencia de un sustrato místico común a toda la humanidad están fuertemente influidos por los conceptos *völkisch** y teutones comunes en la Alemania del siglo XIX, la misma fuente que alimentaría más tarde gran parte de la ideología nazi. La visión histórica de Jung se basa principalmente en dos fuentes. La primera es el estudio del académico belga Franz Cumont sobre un misterioso culto helénico al sol, conocido como mitraísmo. La iniciación en este culto era dramática, y también se practicaba en el culto de Cibeles, la Magna Mater (ver más abajo). En el rito central del *taurobolium*, el iniciado se paraba dentro de un pozo debajo de una parrilla donde se sacrificaba un toro, y después emergía empapado en su sangre. Según Cumont, las raíces de este culto, que floreció entre el 100 al 400 d.C., eran persa-iraníes y se remontaban al 600 a.C., aunque probablemente era más antiguo y provenía de tribus prehistóricas. Jung vio el mitraísmo como una *Urreligiön*, una religión de naturaleza primaria que implicaba una experiencia de fusión con el “verdadero” dios, experiencia en la que se basaban todos los misterios (cultos de la antigua religión llamada Misterio) y que constituía un sustrato mítico básico que, aseveraba, todos poseemos. El culto (misterios) estaba estructurado como una logia masónica, con grados jerárquicos de iniciación, y fue popular entre las legiones de Roma. Según Jung, esta religión indo-iraniana (aria) era nuestra verdadera herencia biológica, la cual había estado cubierta por capas de cristianismo durante los últimos dos mil años⁵.

* *Völkisch*, del pueblo, folclórico (N. de la T.).

Uno de los problemas de esta teoría es que estudios más recientes han desacreditado el trabajo de Cumont. El mitraísmo, resulta ahora, no puede ser rastreado hasta sus raíces persas, negando así la primordial antigüedad que él y Jung le habían atribuido; además, no tenemos y nunca hemos tenido ningún testimonio histórico que describa el mito central de esta religión. Toda reconstrucción del mismo es pura fantasía. Sin embargo, esto no fue un obstáculo para Jung, quien consideraba que los actos de reconstrucción imaginativa eran la clave para entender la historia. La imagen de una “verdad solar Aria” subyacente en la raíz de todo, y al cual solo podía accederse por medio de una iniciación oculta liderada por una elite “iluminada”, le era irresistible; y toda esta estructura fue, de hecho, duplicada en el análisis jungiano, con Jung oficiando de sumo sacerdote de sus propios “misterios”⁶.

La segunda fuente de Jung fue la obra del autor suizo J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht* (derecho maternal o matriarcado), publicado en 1861. Bachofen aseveraba, sin ninguna evidencia sólida, que la raza humana había transitado del matriarcado al patriarcado, argumento que virtualmente ningún antropólogo actual acepta como válido. En su propia época, sin embargo, aunque en los círculos académicos era considerado como una especie de Erich von Däniken (citarlo podía arruinar una carrera), las ideas de Bachofen tenían gran apoyo popular. Jung, aunque casi no lo cita, usó la obra de Bachofen para combinar el vitalismo biológico con un culto a la Madre Tierra. Partes de su *Psicología del inconsciente* son puro Bachofen, y preparan el terreno a las teorías de Jung sobre los héroes míticos y su relación con el complejo materno. Bachofen, entonces, es la clave de una historia psicoanalítica de la raza humana, la cual supuestamente se encuentra resumida en la ontogénesis de cada ser humano individual. El mito del héroe (con lo que significó “varón”), escribió Jung, es el mito de nuestro inconsciente angustiado que ansía a la madre y a través de ella la “comuni3n con la vida infinita”. Todo esto seguía el esquema de los misterios, tales como los de Eleusis en la antigua Grecia, en el cual el iniciado renacía mediante el descenso al submundo de las madres. El héroe solar, decía Jung, desciende al oscuro ámbito de las madres, lucha, renace y vuelve a resurgir. Este ámbito, opinaba Jung, era el estrato más profundo del inconsciente.

Aquí hay dos cosas que me impresionan por considerarlas muy importantes. La primera es que aunque la visión jungiana del mundo es patriarcal, anclada como está en los misterios de un culto puramente

masculino, encaja bien en la mitología matriarcal y la noción de una deidad femenina universal. Porque, aunque la odisea jungiana es de carácter masculino (el viaje del héroe, la búsqueda de su “anima”, el proceso masculino de individuación), el aspirante a héroe trepa la escala de la iniciación solo después de haber descendido al reino del arquetipo femenino. Para Jung, el inconsciente es femenino, y solo a través de la obliteración temporal de la conciencia, de la disolución del ego en el Absoluto (= útero de la Gran Madre), el iniciado gana sus alas heroico-solares. El hombre sufre una muerte psíquica y un renacer; entonces, en cierto sentido, se hace inmortal. Este era aparentemente el proceso de los misterios —hasta donde sabemos— y por lo tanto, en un sentido *arquetípico*, aun si esos misterios son “masculinos” su punto crucial es el encuentro con la Gran Madre. Influida por la obra de Bachofen, Jung contó que en 1913, una voz de mujer le había hablado en un trance y que era la voz de una diosa arcaica perteneciente al (supuesto) “matriarcado” primario. En una visión que habría tenido más tarde en ese mismo año, anunció haber sido iniciado en los misterios helénicos y que su *anima*, “Salomé”, le había dicho que él era Cristo.

Segundo, tanto en los misterios como en el esquema del mundo de Jung, la jerarquía y el elitismo eran/son esenciales. Según Noll, Jung sería el profeta carismático del “culto jungiano”, integrado por discípulos-iniciados que se “individualizarían” para poder hacerse iguales a Jung (¡!). La fantasía de Jung, escribe Noll, era una organización jerárquica liderada por sacerdotes que compartían el conocimiento de los misterios y que ascendían en la escala jerárquica por medio de la iniciación. Sin embargo, a estas alturas deberíamos tener claro que el verdadero objetivo de la práctica chamánica es, como demuestran Nicholas Thomas y Caroline Humphrey, obtener poder personal y político. Al respecto, el antropólogo estadounidense Walter Goldschmidt escribe que la búsqueda de trances con visiones sobrenaturales de los Indios de las Llanuras respondía al deseo de lograr éxito en su contexto social. Entre los Pies Negros, dice él, el logro personal llevaba a la riqueza material; los indios Crow se jactaban de sus hazañas personales, etc. Confío en que los dos capítulos anteriores hayan dejado en claro que la verticalidad religiosa corresponde a la verticalidad política; las dos van de la mano. Jung también está consciente de esto: en 1928 escribió que “la vasta mayoría (de la humanidad) necesita autoridad, orientación, y leyes”. ¿Reminiscencias de Platón, como dijo Karl Popper, y, por supuesto, también del Gran Inquisidor?7.

Como en el caso de Frazer y Bachofen, Jung saltaba de cultura en cultura para “probar” su tesis de la existencia de un inconsciente colectivo. Pero Jung no se limitó a una mera ingenuidad antropológica: además mintió. Tan obsesionado estaba con su teoría que falsificó los datos de su estudio de caso clave, el llamado “Hombre del Falo Solar” —e incluso en una entrevista televisada por la BBC (en 1959)—, y sostuvo consistentemente que los pacientes analizados en sus estudios clínicos no tenían ningún conocimiento de alquimia, mitraísmo u ocultismo folclórico. Nada de esto era verídico: los pacientes de Jung, que incluían ingleses y estadounidenses, poseían una vasta educación y eran versados en mitologías de diversos tipos. Ese material se había popularizado hacia ya varias décadas. Además, muchos, si no todos esos pacientes, habían participado en tradiciones ocultistas y habían leído las obras de Jung. Incluso, con frecuencia el material usado en la elaboración de la teoría del “inconsciente colectivo” era producto del estudio de un solo individuo. En el caso de su famoso ensayo, “Simbolismo del Sueño Individual en Relación con la Alquimia”, el sujeto fue el físico Wolfgang Pauli, un hombre de gran erudición; y en el caso de su “Estudio sobre el Proceso de Individuación”, el sujeto fue la jungiana estadounidense Kristine Mann, que había sido seguidora de Swedenborg y había estudiado el alquimismo mucho antes de conocer a Jung. Resumiendo, dice Noll, la base de datos de Jung es a la vez poco fidedigna y minúscula⁸.

Comentando la fijación de Freud en la represión de la sexualidad como raíz de todas las dificultades humanas, Jung hizo notar cuán importante era para el investigador tener cierta capacidad de autoanálisis, de preguntarse a sí mismo *por qué* estaba obsesionado con alguna idea determinada. Es bastante extraño que Jung se haya eximido de este test: jamás se preguntó por qué la Gran Madre, el inconsciente colectivo y el forzado método comparativo que usó habían tomado posesión de su alma en forma tan intensa. Pero, por supuesto, esto nada tiene de extraño: Jung criticaba la *obsesión de Freud*, no la suya. Como expone Noll, Jung estaba sumergido en el misterio, no en la historia; y la historia, agrega, “no es el pan de los fieles”. Lo que conseguimos, en vez, es una pseudohistoria construida sobre la tambaleante fundación de una presunta psiquis universal. Donde más evidente se hace este constructo es en la literatura sobre el antiguo matriarcado o religión de la diosa, al cual volveré más adelante⁹.

El mito de la Diosa

El tratado clásico sobre la Gran Madre sigue siendo el libro del mismo nombre escrito por Erich Neumann, el discípulo más talentoso de Jung¹⁰. De hecho, el libro está dedicado a Jung y el epígrafe de la primera parte está tomado de la obra de Bachofen. Sin embargo, Neumann hizo al menos el intento de modificar el concepto de Bachofen sobre una era matriarcal: existe, dice él, pero no como una entidad *histórica* real, sino solo como un estrato de la psiquis. Lo que Neumann hace es reproducir un gran número de láminas —de figurillas de “Venus”, estatuillas, murales, jarros, etc., que cubren el período que transcurre entre el Paleolítico Tardío hasta el siglo XVI d.C. Según él, el propósito de esta secuencia era mostrar “el desarrollo del Arquetipo Femenino”, el cual, añade, tiene una obvia continuidad. Además, el propio Neumann admitió que su objetivo era más terapéutico que histórico: aspiraba a lograr una mayor integridad psíquica en la cultura occidental, equilibrando su exagerada orientación masculina con una apertura hacia el mundo femenino. Es decir, no le interesaba la historia como tal, y lo admite explícitamente:

Si ofendemos a la “historia” al sacar documentos y representaciones fuera de su contexto cultural, esperamos compensarla situando nuestra investigación acerca de los arquetipos en un contexto “psicohistórico”, es decir, relacionándola con las etapas de desarrollo de la psiquis humana. Al considerar el desarrollo de la conciencia como el fenómeno decisivo (*sic*) de la historia humana, llegamos a un ordenamiento del fenómeno que ciertamente no coincide con la secuencia usual de los eventos históricos, pero que hace posible la orientación psicológica que nosotros requerimos.

El problema es que el objetivo de la documentación histórica no es servir a los fines de ninguna corriente de pensamiento psicológico, por tanto no puede ser “depredada” arbitrariamente en beneficio de ninguna de ellas. Como ya se expuso, este tipo de argumento es un círculo cerrado. Puede también suceder que a pesar de los críticos, cuando se usa material histórico es fácil hacer afirmaciones sobre eventos históricos reales. Así, Neumann arguye que las figurillas de “Venus” demuestran que hubo una diosa en el centro de la vida grupal del Paleolítico Tardío y al comienzo del Neopaleolítico —o sea, *históricamente* hablando. Pero ¿cómo podemos saberlo? Ciertamente no a través del análisis arquetípico y, como

veremos más abajo, existen interpretaciones más probables acerca de las figuras de “Venus” que las jungianas o las religiosas. En cuanto a Neumann, éste alega con firmeza que no está refiriéndose a las estructuras sociales, pero luego procede a hablar en términos de etapas históricas, las que son —y no es de sorprender— una fusión de Bachofen y Jung, de modo que la historia humana se identifica con la historia de la conciencia, la cual luego se ordena siguiendo una secuencia específica: comienza con un período “primordial”, para luego pasar a la etapa de la Gran Madre —según evidencian las estatuillas de “Venus”— y concluye con el patriarcado. La contribución de Neumann, en realidad, fue mostrar que la idea de lo femenino es central en la psiquis humana, y en ese sentido sus reproducciones son impresionantes. Es evidente que la civilización masculina ha ignorado su lado femenino y ha sufrido por ello, y que recuperar ese aspecto que también le pertenece sería saludable. En esto yo concuerdo plenamente; pienso que necesitamos hacerlo. Pero ésta es más una declaración acerca del presente que sobre el pasado. Simplemente no existen evidencias concretas de una adoración continua a la diosa en los cultos paleolíticos de fertilidad. Y si bien las láminas de Neumann son sugestivas, definitivamente no representan una nueva documentación histórica.

Una tesis similar, pero ahora abiertamente basada en datos que no constan en ningún documento o evidencias históricas, es la que ofrece la antropóloga Marija Gimbutas en una serie de monografías tales como *Dioses y diosas de la vieja Europa (7.000-3.500 a.C.)*, *The Language of the Goddess* y *The Civilization of the Goddess*. Al igual que Neumann, Gimbutas reproduce fotos de figurillas de “Venus” y otras imágenes femeninas, incluyendo estatuillas de mujeres embarazadas con pechos pendulares. A través de la “Europa Antigua” (el área que se extiende al norte del Egeo y el Adriático, y por el este hacia Checoslovaquia, Polonia y Ucrania, 7000-3500 a.C.), dice Gimbutas, el concepto de lo femenino era predominante y la diosa era venerada como el Origen. Esto se hizo más fuerte en el neolítico, durante el cual, gracias a la primacía de los valores femeninos, la cultura era agrícola, sedentaria, pacífica e igualitaria. Afirma que podemos constatar las evidencias de la cultura de la diosa no solo en las figuras de Venus sino también en un gran número de símbolos, tales como lunas crecientes y cuernos de bueyes. Con el Neolítico “surgió una deidad separada, la Diosa de la Vegetación, un símbolo de la naturaleza sagrada de la semilla y del campo sembrado, íntimamente ligada a la Gran Diosa”. Era una sociedad dominada por la Gran Madre. Desgraciadamente,

dice Gimbutas, este idílico estado no duró: entre 4500 y 2500 a.C., la Europa Antigua fue invadida por tres oleadas sucesivas de indoeuropeos o *kurgas*, como ella los denomina (*kurgan*, palabra rusa para montículo funerario), que tenían una cultura patriarcal y guerrera. La civilización de la Europa Antigua fue destruida por el patriarcado; la Diosa fue reemplazada por deidades masculinas y la Europa Antigua jamás se recuperó¹¹.

Este esquema básico de una cultura con una diosa amante de la paz (matrilocal si no realmente matriarcal) destruida por invasores patriarcales, es popular hoy día y ha sido recogido por varios autores. Por ejemplo, Riane Eisler, en *El cáliz y la espada*, proyecta un mundo en nítido blanco y negro, una oposición binaria de macho versus hembra. Pero esto no es todo: por ejemplo, tenemos *The Myth of the Goddess*, escrito por dos analistas jungianos, Anne Baring y Jules Cashford, cuyas notas al pie de página citan a Campbell, Jung, Eisler y Gimbutas; el ensayo de Anne Barstow, “The Prehistoric Goddess”, nos cuenta que hubo una diosa única que representaba el poder femenino y la tierra (y que podemos “reconocer” porque las estatuillas que la representan no tienen rostro ni pies); y el popular video estrenado en 1989 por el National Film Board of Canada, *Goddess Remembered*, el cual celebra las “antiguas religiones que veneraban a la diosa”, y que ahora están “energizando la espiritualidad de las mujeres contemporáneas”. Toda esta narrativa popular se expande en el trabajo de Gimbutas y la lleva a afirmar que el pasado nos muestra la existencia de una cultura unificada de la diosa, como lo atestiguan los restos arqueológicos, y que esta cultura era pacífica e igualitaria y fue destruida por nómades patriarcales. Antes de consultar las evidencias históricas disponibles sobre la “cultura de la diosa”, necesitamos revisar estos argumentos más detenidamente para evaluar si realmente tienen, como afirman sus exponentes, validez histórica¹².

Gimbutas sostiene que tenemos miles de esculturas que demuestran la existencia del culto a la Gran Madre. Consideremos una figura de fines del VI milenio, tallada en hueso, encontrada en un sepulcro cerca de Bucarest (Figura 9). Las dos protuberancias redondas son, en apariencia, los brazos cruzados. El abdomen y la zona púbica están enfatizados. “Esta pequeña escultura”, nos dice ella, “probablemente es una representación de una Gran Diosa en posición rígida... un tipo encontrado en tumbas a través de todo el período europeo arcaico y en las Cícladas del III milenio a.C.”. Consideremos ahora los modelos de templos de arcilla del IV milenio encontrados en Ucrania. En un caso, el modelo muestra



Figura 9. Figurilla de hueso, de Rumania. En Marija Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe*.

un horno a cuya derecha hay una estatuilla de mujer con las manos sobre sus pechos. Junto a otra pared vemos la figura de una mujer moliendo granos. Este tipo de yuxtaposición, dice ella, sugiere la ejecución de rituales religiosos. También encontramos la cruz en la alfarería del Neolítico y de la Edad de Cobre (ca. 5000-3500 a.C.), elaborada en diseños de cuatro partes que simbolizan las cuatro esquinas del cosmos. Gimbutas comenta:

La cruz y los diversos símbolos que de ella se derivan, se encuentran frecuentemente en las decoraciones grabadas o pintadas de

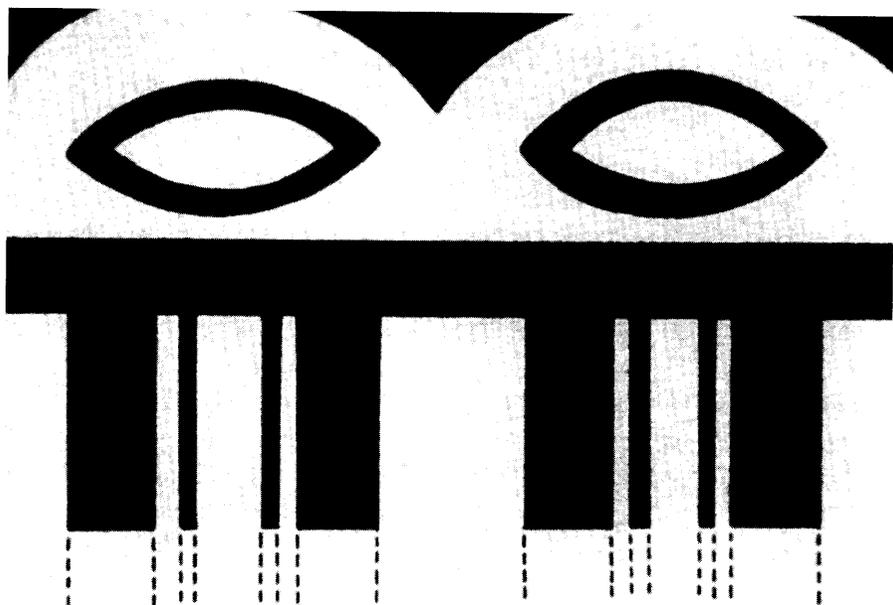


Figura 10. Decoración en una jarra de Macedonia. En Marija Gimbutas, *Los dioses y diosas de la vieja Europa (7.000-3.500 a.C.)*.

todos los grupos del período Neolítico (edad de la piedra tallada) y de la edad de los metales —cobre. Su constante aparición en platos, cuencos, sellos y coronas de estatuillas sugiere fuertemente que se trata de ideogramas cuyo fin es fomentar los nacimientos y el crecimiento de las plantas, los animales y de la vida humana... La composición en cuatro partes —arquetípica de la renovación perpetua o plenitud— y la luna, en el simbolismo de la Europa Antigua se asociaban a la Gran Diosa de la Vida y la Muerte y a la Diosa de la Vegetación, diosas lunares *par excellence*...

A la imaginería de la cruz, agrega:

Líneas paralelas, el símbolo V, sardinetas, grecas en zigzag y grupos de líneas paralelas se encuentran a menudo en figurillas, sellos, vasos del culto y tapas de vasos. Su constante aparición en máscaras y cuerpos de estatuillas, vasos antropomórficos, diminutos vasos de culto y contenedores zoomorfos, sugiere la existencia de un sistema coherente de expresión simbólica: la relación entre las representaciones de torrentes de lluvia, el oso mítico y la Diosa Pájaro es obvia.



Figura 11. Cabeza esculpida de Bulgaria. En Marija Gimbutas, *Los dioses y diosas de la vieja Europa (7000-3500 a.C.)*. Cortesía del Museo Histórico Regional Stara Zagora, Bulgaria.

Como ejemplo de la diosa pájaro, tenemos la decoración en una jarra de Macedonia, que data de cerca del 5500 a.C. (Figura 10), y también una cabeza esculpida en Bulgaria, quinientos años más tarde (Figura 11). Finalmente, el simbolismo de los cuernos de buey, encontrados en varios sitios de culto del Neolítico, tiene (dice ella) una fuerte similitud con los órganos reproductivos femeninos humanos (Figura 12), lo que Gimbutas considera como una “Expresión plausible aunque esotérica de la importancia de este motivo en el simbolismo de la Europa Antigua, Anatolia y el Cercano Oriente”¹³.

Debo aclarar que esta compilación de íconos y comentarios correspondientes *son* las evidencias que Gimbutas presenta. *Language of*

the Goddess y *Civilization of the Goddess* son principalmente libros de ilustraciones, colecciones de imágenes al estilo Neumann, con una interpretación de la diosa al pie de cada imagen. Los ejemplos que he seleccionado son representativos de este tipo de argumentación, no constituyen una excepción. Pero ¿vemos realmente una diosa en la Figura 9? ¿En qué podemos basarnos? Este parece ser ciertamente un objeto de carácter femenino, pero más allá de eso... ¿qué podemos concluir? En el caso del santuario antes mencionado ¿qué conclusiones podemos sacar? Parece indudable que las mujeres en esa cultura están asociadas con los granos, o al menos con la cocción de pan. Las manos sobre los pechos son

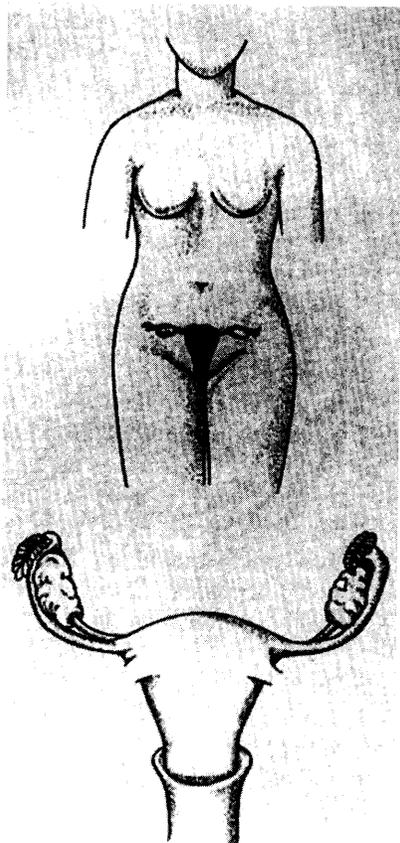


Figura 12. Cuernos de toro comparados con órganos reproductivos femeninos. Figura 7-35, en Marija Gimbutas, *The Civilization of the Goddess: The World of Old Europe*. Copyright© 1991 de Marija Gimbutas. Reimpreso con autorización de HarperCollins Publishers, Inc.

probablemente más sugerentes, es decir, amamantamiento, nutrición. ¿Constituye esto un acto ritual? ¿Convierte a las figuras femeninas en diosas? Y la imagería de la cruz ¿se traduce razonablemente como diosa lunar *par excellence*?

Asimismo, las sardinetas y zigzags de las jarras tal vez pueden indicar “la existencia de un sistema coherente de expresión simbólica”, pero ¿cómo puede traducirse esto en lluvia, osos y una diosa pájaro? ¿Ve el lector, realmente, a la diosa en las Figuras 10 y 11? Y en la semejanza de los cuernos del toro con los órganos femeninos, ¿ve algo más que una especie de test de Rorschach?

Este es el quid del problema: lo que aprendemos en estos libros no es, en su mayor parte, la naturaleza de una civilización neolítica primitiva de la diosa, sino la naturaleza de la psiquis de Marija Gimbutas. Porque la “diosa” en estas imágenes está con seguridad en el ojo del que mira, no en la imagen *per se*. Tal como Joseph Campbell estaba obsesionado con el tema del heroísmo, Gimbutas lo estaba —sea cual sea la razón— con temas feministas. Y tales obsesiones están bien si es que el investigador se detiene a tiempo y no hace pasar como hechos históricos sus propias proyecciones personales (o incluso “arquetípicas”). La metodología intuitivo-comparativa es un canto de sirena: dice que si tu intuición te indica que algo es como tú crees, lo más probable es que lo sea¹⁴.

Según el arqueólogo Brian Hayden, Gimbutas trata todo, incluso los símbolos claramente fálicos, como símbolos de la Diosa:

líneas paralelas oblicuas, líneas paralelas verticales, sardinetas, rombos, zigzags, líneas ondulantes, meandros, círculos, espirales, lunas crecientes, la forma en U, cruces, remolinos, orugas, hachas dobles, crisálidas, cuernos, mariposas, pájaros, huevos, peces, lluvia, vacas, perros, ciervos, potros, sapos, tortugas, puercoespines, abejas, toros, osos, cabras, cerdos, pilares y figuras lineales asexuadas o enmascaradas, todas son consideradas símbolos de esta diosa. Uno se pregunta qué queda.

Para Gimbutas, las famosas esculturas pez-humano de Lepenski Vir, en Yugoslavia, son ejemplos fundamentales, mientras que los arqueólogos que las excavaron indicaron que representaban una deidad masculina. Gimbutas toma, en forma similar, los toros, carneros y chivatos como símbolos de la Diosa; y cuando se ve forzada a admitir que algunos de esos objetos son masculinos, alega que no existían antes de la agricultura

—un argumento infundado. O insiste en que los símbolos puramente abstractos son los de la Diosa. Todo esto, dice Hayden, es “verificable solo con el ojo de la fe. En ninguna parte hay siquiera una mención de metodología, comprobaciones, estadísticas, variaciones ocasionales, suposiciones o rigor”¹⁵.

Una crítica igualmente incisiva es la que hace Margaret Ehrenberg en *Women in Prehistory*: paso a paso y metódicamente desacredita la tesis de la diosa. Refiriéndose a “la sospechosa literatura feminista basada en el uso ignorante e indiscriminado de las evidencias arqueológicas”, Ehrenberg empieza por señalar que “no existe una conexión obvia entre la existencia de diosas y los roles y estatus de las mujeres reales”. Las imágenes de la Virgen María, por ejemplo, difícilmente reflejan el estatus de las mujeres en su propia sociedad —algo que Gordon Childe había señalado hace más de cincuenta años. Las figurillas femeninas son, en el mejor de los casos, sugerentes en sí mismas. Lo que los “partidarios de la diosa” se callan es que estos objetos son parte de un grupo mucho más grande de estatuillas paleolíticas, *la mayoría de las cuales representan a seres asexuados*. Aun en el caso de las figuras obviamente femeninas, según un análisis hecho en 1996, lo más probable es que la “exageración” de las características sexuales no contenga ningún mensaje religioso. La imagen de una mujer embarazada, vista desde su propia perspectiva (es decir, de arriba a abajo, o escorzada), posiblemente forme parte del esfuerzo de las mujeres paleolíticas para lograr un mejor conocimiento de sus propios cuerpos y del proceso de reproducción. Los autores de este estudio indican que:

La idea de que las mujeres buscan ganar y preservar conocimientos sobre sus propios cuerpos, ofrece una explicación discreta y directa de las características tanto generales como idiosincrásicas encontradas en las representaciones femeninas del Alto Paleolítico de Europa Central... Es posible que la aparición y consiguiente propagación de estas imágenes a través de Europa ocurriera precisamente porque desempeñaban una función didáctica positiva para la adaptabilidad de las mujeres¹⁶.

Volviendo al grupo de estatuillas neolíticas, dice Ehrenberg, muchas son femeninas, pero algunas son animales, otras masculinas y una gran cantidad son asexuadas. Cuando examinamos, por ejemplo, las 81 estatuillas encontradas en Cnosos, Creta —5500 a.C. al 3000 a.C.— encontramos que 33 son mujeres, 6 son hombres y no menos de 42 no

tienen género. Entre las figuras sentadas, los hombres tienen, proporcionalmente, caderas más potentes que las mujeres. Casi todas estas figuras fueron excavadas de pozos de basuras, ninguna provenía de santuarios o cementerios. Por lo que sabemos, esos objetos podrían haber sido usados para la hechicería o magia, o simplemente como juguetes para los niños. En general, concluye Ehrenberg, “se ha exagerado considerablemente la probabilidad de que existiera un culto significativo a una Diosa Madre a través de todo el continente”¹⁷.

Los problemas que suscita el argumento de la diosa no terminan aquí. Aun concediendo la existencia de tal culto ¿qué evidencias hay de que estas antiguas culturas europeas fueran pacíficas e igualitarias? Esto era lo que se creía acerca de la civilización minoica de Creta, por ejemplo (comentada más abajo); incluso podría decirse que era una sociedad más pacífica que la de Micenas, en tierra firme; pero las excavaciones realizadas en los '70 han obligado a reconsiderar esta visión. Muchas ciudades tenían murallas protectoras; en Creta se han encontrado armas e incluso evidencias de sacrificios humanos y canibalismo. Los murales minoicos muestran guerreros armados, y algunas personas eran sepultadas con mazos y martillos en las manos. Tampoco deberíamos idealizar las relaciones de los minoicos con los extranjeros, cautivos o esclavos. Dadas todas estas evidencias, al parecer se ha “exagerado el pacifismo” de esta cultura. En cuanto al igualitarismo, la Creta minoica ciertamente tenía una clase privilegiada. En su cumbre, dice Brian Hayden, la Europa Antigua era rica, jerárquica y competitiva¹⁸.

¿Y qué hay de la teoría de la destrucción de estas sociedades por invasores “kurgos”? Francamente, el tema de los orígenes indoeuropeos es uno de los tópicos más turbios y controvertidos que hayan enfrentado los historiadores de la prehistoria. Ningún especialista ha sido capaz de dilucidarlo. Diré algo más sobre esto en el Capítulo 5, cuando consideremos la posible invasión aria de la India. Sin embargo, lo que está claro es que todas las teorías de invasión y de colapso social han demostrado ser simplistas; siempre hay algo más de lo que ve el ojo. ¿Fue la civilización minoica simplemente avasallada por los belicosos micénicos (del continente) a mediados del II milenio? Posiblemente, pero la explicación resulta demasiado fácil. Creta (y la vecina Thera) fueron remecidas por devastadores terremotos; pudo haberse producido un dominio naval minoico (“talasocracia”) del Egeo, incluyendo posibles obligaciones de tributar por parte de los micénicos y su exclusión de los mercados extranjeros. Si

éste fue el caso, estos podrían haberse alzado en armas en contra de los invasores... no tenemos evidencias sólidas del control político de Micenas sobre Cnosos; e incluso nuestro conocimiento de la invasión dórica de Grecia propiamente tal (siglo XII a.C.), en gran medida se basa en leyendas. La cuestión de las relaciones de los extranjeros versus la de los cretenses jamás ha sido resuelta. Al realizar un análisis más detallado, vemos que las invasiones a menudo presentan elementos simbólicos, tales como matrimonios pactados, comercio e integración paulatina de las poblaciones¹⁹.

En el caso de gran parte de la literatura de la diosa y las oleadas de bárbaros invasores kurgos, todo el relato tiene sabor a paranoia, un mito de pureza femenina avasallada por la perversión fálica. Como indica el antropólogo David Anthony, dicho argumento ignora la posibilidad de que la “civilización de la diosa” pueda haber estado ya derrumbándose desde adentro. El colapso social es un proceso recurrente; no puede ser explicado al azar por una variable que opera, dice Joseph Tainter, como un poltergeist, un *deus ex machina*. Yo añadiría que si la evolución cultural humana sigue un modelo femenino-a-masculino, como Gimbutas y otros aseveran, no podemos explicar el origen histórico de las sociedades masculino-guerreras. Estos pueblos no eran figuras de cartón. Entonces ¿de dónde procedían culturalmente hablando? En la teoría de la invasión, dice Tainter, la causa del colapso se atribuye a “misteriosos antisociales, cuya conducta es inexplicable”. Tales teorías, concluye, “dan una limpia y única solución a un problema angustioso y enmarañado”²⁰.

Finalmente, es tiempo de pedirle a la Gran Madre que por favor se ponga de pie. Que se muestre. Habiendo despejado algunas de las confusiones que han interferido con los estudios académicos sobre la diosa, necesitamos aclarar cuáles *fueron* las relaciones entre la agricultura, la religión y la Gran Madre.

La asociación entre la adoración a la diosa y la agricultura se hace inequívoca en el II milenio a.C. Este es el comienzo de lo que a veces se llama la civilización “axial”, como comentaré más adelante. Con estos cambios llegaron los misterios (cultos de la religión del Misterio) con sus ritos de iniciación y la búsqueda de la salvación. En este punto, el enfoque jungiano es válido pues aparece el proceso de disolución del ego dentro de la Gran Madre (como arquetipo psicológico) y la subsiguiente resurrección o retorno. El complejo de autoridad sagrada se ha estrechado a la práctica del trance extático, con la figura de una diosa presente en las diversas religiones del Misterio, cuyo sentido es ahora el logro de la

salvación personal. Vemos asomos de este fenómeno en la civilización del Egeo, brevemente mencionada más arriba. Antes de volver a los misterios, podría ser útil decir algo más acerca del mundo minoico.

La Gran Madre en el Egeo

La importancia del culto a una diosa (o diosas) parece tener cierta validez en la región del Egeo durante y después de la Edad de Bronce. En la isla de Creta, como ya se ha dicho, esta cultura es conocida como minoica y abarca desde el 2900 al 200 a.C. Su equivalente en el territorio continental de Grecia es la cultura micénica, que se extiende desde cerca del 1550 al 1100 a.C. Aunque no está al día y necesita ciertas revisiones, la obra de Martin Nilsson, *Historia de la religiosidad griega*, sigue siendo el estudio más clásico sobre la vida espiritual de estas culturas. Nilsson reproduce láminas de una variedad de objetos, tales como vasos y joyas, que constituyen sólidas evidencias de prácticas rituales asociadas con deidades femeninas en una región específica del mundo²¹.

Aunque la mayoría de los artefactos minoicos son del II milenio, en Creta encontramos objetos de culto a los muertos relacionados con la

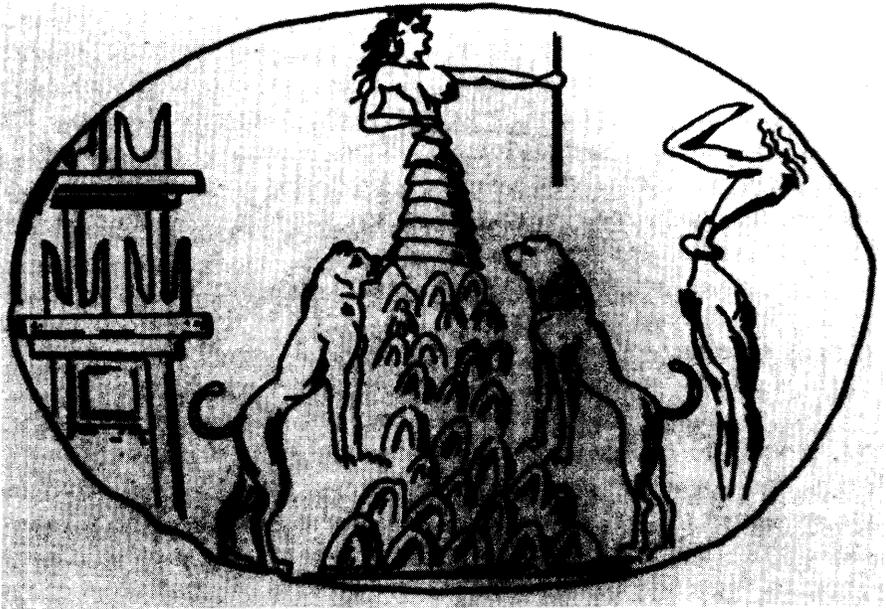


Figura 13. Impresión de sello de Cnosos, Creta. En Nanno Marinatos, *Minoan Religion*. Cortesía de University of South Carolina Press.

diosa (por ejemplo, jarrones con “pechos”), en tumbas que datan del III milenio. El concepto de una diosa que nutre, protege a los muertos y asegura la regeneración de la vida, puede haberse establecido en esta época; las nociones de ciclos naturales y renovación eran centrales en la religión minoica. Según William Taylour, se cree que la religión del Egeo, anterior a los griegos, era una religión telúrica que consideraba a la Madre Tierra como la fuente primaria—“una forma de veneración natural en una comunidad asentada y agraria”²².

Las evidencias arqueológicas mejoran en el II milenio, que es el período “palaciego”, cuando se construyeron las grandes estructuras religiosas en Cnosos y otros lugares. Numerosos sellos y anillos de oro de esa época muestran a una diosa minoica con los pechos desnudos, rodeada de flores, árboles y animales (ver Figura 13). Puede que no se trate de una deidad única, dice el arqueólogo griego Nanno Marinatos, y no tenemos cómo saberlo. Pero lo que parece evidente es que un concepto único recorre todas estas imágenes: el de una diosa que nutre la naturaleza. En el continente, en todo el territorio de la Grecia micénica encontramos miles de estatuillas de greda que representan a una mujer en posición erguida. Aunque no está claro cómo interpretar todo esto, es difícil evi-

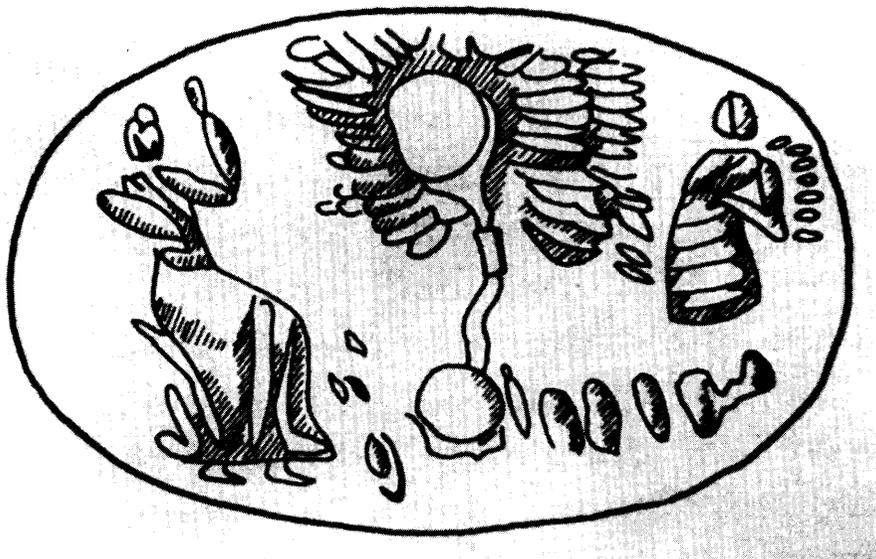


Figura 14. Escena de epifanía en un anillo de Creta. En Nanno Marinatos, *Minoan Religion*. Cortesía de University of South Carolina Press.



Figura 15. Adoración de la diosa/Escena de epifanía en un anillo de Isopata, Creta. En M.P. Nilsson, *Historia de la religiosidad griega*. Cortesía Almqvist & Wiksell International.

tar la noción de una presencia femenina, aun cuando el período micénico no se caracteriza por adorar a una sola diosa²³.

Lo que más impresiona en algunas de las imagerías de la diosa representadas en sellos y anillos del II milenio, y lo que Marinatos considera como algo único en el culto minoico, es la epifanía extática y visionaria. Aquí la iconografía es notable, a menudo muestra el encuentro de uno o más adoradores con una divinidad (Figuras 14 y 15). Hay una especie de calidad de “zarza ardiente” en estas imágenes, que a veces incluyen danzas orgiásticas. Esto me impresiona como evidencia inequívoca de adoración a la diosa: las imágenes son tan claras que queda poco espacio para otras proyecciones o interpretaciones. Además, todo esto pareciera prefigurar los misterios de Eleusis, en los cuales aparentemente se cultivaba la experiencia de ascensión y disolución oceánica del ego. También sugieren que el chamanismo de Eliade (comentado en el Capítulo 1) es en realidad un fenómeno reciente, que data del II milenio. Más adelante volveré a referirme a este tema.

En cuanto a la relación con la agricultura, una civilización no necesita tener una religión con diosas maternas para creer en los ciclos de la

vegetación. El caso de Egipto es un buen ejemplo. Pero sospecho que en el mundo antiguo esta constelación ocurría con frecuencia; aparentemente es una característica sobresaliente de la Creta minoica; la vemos en forma inequívoca en los misterios eleusinos, con Deméter, la figura central, como diosa de los cereales; la literatura y ritos religiosos de Mesopotamia apuntan claramente hacia una relación entre los pechos, la vagina, el campo, los cereales, las deidades femeninas, la muerte y la resurrección. En este punto se hace necesario decir unas cuantas palabras sobre Mesopotamia, dado que su relación con nuestra cultura es tan explícita que tradicionalmente se la ha llamado la “cuna de la civilización occidental”.

Mesopotamia: la conexión Diosa-Agricultura

La primera civilización avanzada y uno de los seis “prístinos” Estados en surgir fue el de Sumeria, lo que griegos y hebreos denominaban Babilonia. Aquí se construyeron los primeros centros urbanos y los zigurats, había centralización política, comercio y escritura. La tierra misma, que corresponde a la mitad sur del Irak moderno, fue colonizada alrededor del V milenio a.C. por un pueblo de agricultores conocido como los ubaidianos. Los sumerios propiamente tales datan del IV milenio a.C. y Gilgamesh, uno de los primeros gobernantes, se convirtió en la primera figura heroica del mundo antiguo. Además de la invención de la escritura (alrededor del 3500 a.C.), los adelantos más importantes de Sumeria se logran en el área de la agricultura: técnicas de cultivo y la creación de un intrincado sistema de canales de regadío²⁴.

Según Samuel Noah Kramer, Sumeria era rica, y esta riqueza estaba basada en la agricultura y en la crianza de ganado. “La cultura sumeria”, escribe, “tenía una obsesiva compulsión por acumular riquezas y bienes —eso, en una economía agrícola y pastoral solo podía lograrse mediante la fertilidad de la tierra y la fecundidad del útero”; de ahí que la literatura sumeria esté impregnada por “una obsesiva veneración”. En el texto conocido como “La Maldición de Agade”, por ejemplo, encontramos referencias a graneros y silos repletos. Una y otra vez los documentos “subrayan la obsesión de los sumerios con campos cargados de trigo, jardines ricos en verduras, enormes caballerizas y corrales repletos de rebaños de ovejas; leche, crema y quesos en gran profusión”²⁵.

Sumeria tenía deidades masculinas y femeninas. Como nos dice Tivka Frymer-Kensky, la veneración de la diosa no era una religión separada ni formaba parte de un “culto a la mujer”²⁶. En otras palabras, se trata

de una cultura patriarcal, cuyas diosas estaban subordinadas a un panteón masculino. No obstante, las evidencias históricas nos dejan la sensación de que esta civilización tenía un fuerte “carácter femenino”. Las diosas estaban a cargo de tres actividades económicas que en Mesopotamia se consideraba absolutamente fundamentales: tejer telas, alimentarse con cereales, y beber cerveza (ver las viñetas Enkidu de la épica Gilgamesh, citada en la Introducción). Ellas también estaban a cargo del almacenamiento del superávit. Así, Nisaba, la diosa de la vegetación, se asociaba con el trigo y se identificaba con los grandes depósitos dedicados al almacenamiento. Dado que el bodegaje a gran escala requiere un sistema de contabilidad, a las diosas también se les encargaba su administración, además del funcionamiento material del templo. La palabra sumeria *agrig* —“administrador”, “dueño de casa”— se aplicaba a varias diosas mesopotámicas. Por eso la civilización agrícola, al menos en este caso, parece ser “femenina”; las actividades económicas más importantes estaban minuciosamente reguladas por deidades femeninas.

Pero el rol de la mujer —al menos en su relación con lo divino— es aún más importante. Para que el cosmos y la cultura funcionaran armoniosamente, sin conflictos ni confusiones, los dioses inventaron el *me* (“Tao” podría ser la única traducción posible), un conjunto de leyes universales (u “oficios cósmicos”), que debía ser obedecido por todos y por todo. La “Reina de todo el *me*”, como se la describe en un poema sumerio, era la diosa Inanna (Ishtar, en las lenguas semíticas), una figura compleja cuyos varios roles incluían la preservación del orden. Sin embargo, su función principal era garantizar la fertilidad de la tierra, lo que se lograba mediante una ceremonia anual de año nuevo, el Rito del Sagrado Matrimonio, en el cual el rey repetía la historia de un antiguo culto de la fertilidad casándose, como Dumuzi (el Tammuz bíblico), con una sacerdotisa que desempeñaba el papel de Inanna. Este rito, que se celebró en todo el antiguo Medio Oriente durante al menos dos mil años, data del IV milenio a.C. La historia incluye el descenso de Inanna al submundo, como también la muerte y resurrección de su consorte. La esencia del rito, acompañado por extáticos himnos de amor, era la unión sexual del rey con la representante de la diosa, a fin de fomentar la fertilidad. En esencia, el ritual del matrimonio sagrado era una plegaria para lograr abundancia²⁷.

La parte más famosa de tal historia aparece en un poema titulado “Dumuzi e Inanna: Prosperidad en el Palacio”. Ahí la diosa se presenta

a sí misma como una metáfora agrícola, un campo bien regado. Inanna primero elige a un agricultor como marido, Enkimdu (no confundir con Enkidu del poema de Gilgamesh); pero Dumuzi, el pastor, la convence para que cambie de opinión, diciéndole que él puede ofrecerle más alimentos. En esto podemos ver la gran preocupación por la abundancia y el rango que reinaba en esta civilización (dos elementos de la sociedad vertical). Inanna vacila porque tiene algunas dudas sobre la alcurnia de Dumuzi, y él tiene que convencerla de su linaje y rango. Ella entonces le recita su famosa invitación:

En cuanto a mí, mi vulva,
para mí la colina encumbrada.
Yo —la doncella, ¿quién la arará para mí?
Mi vulva, el terreno regado— para mí,
Yo, la Reina, ¿quién estacionará su buey?

[La respuesta]:

Oh, Señorial Dama, el rey la arará para ti,
Dumuzi, el rey, la arará para ti.

[Ella responde]:

¡Ara mi vulva, hombre de mi corazón!

[Ellos cohabitan y la vegetación florece a su alrededor]:

Las plantas se elevaron altas junto a él,
El trigo se elevó alto junto a él...²⁸.

Una vez casada, Inanna promete cuidar de la bodega de Dumuzi. El matrimonio, escribe Frymer-Kensky, “permite la verdadera abundancia y el superávit de los cuales depende la civilización”²⁹.

¿Quién es Inanna, en realidad? Frymer-Kensky dice que no es la Gran Madre sino la mujer no domesticada, “la verdadera encarnación de la atracción sexual y la lujuria”. Sin embargo, varios eruditos del antiguo Medio Oriente la perciben como una figura de madre-diosa y, de hecho, en la mitología mesopotámica ella es a la vez madre y esposa de Dumuzi³⁰. Este es un motivo recurrente: en Grecia, Gaia copula con Urano, quien es también su hijo; y su hija Isis tiene relaciones sexuales con su hermano Osiris. Mi opinión es que este incesto, especialmente el de madre-amante,

es parte de la ambigüedad que genera la civilización agraria con su enfoque obsesivo en el alimento y la sexualidad. También es parte del “síndrome Dinnerstein”: cuando las mujeres pierden poder en un área, la compensan en otra. Porque aunque tantas diosas de la civilización mesopotámica tenían poder económico real, la mayoría de las mujeres no lo tenían³¹. Como vimos en el Capítulo 3, lo que normalmente sucede en estos casos es la aparición de la madre profesional.

Así vemos la conexión agricultura-sexo en el exhorto de Inanna para “Arar mi vulva”, pero su identificación con la alimentación en general también parece estar presente. A continuación veremos un extracto de un himno dedicado a ella, escrito originalmente en el lenguaje acadio, II milenio a.C. (Mi traducción está tomada del alemán):

¡Una diosa canta, especialmente venerada entre las diosas!
Ella, ataviada con henchido poder y atractivo
En ella todo fructifica, todo es encanto seductor y abundancia,
sus labios son dulces como la miel, su boca es vida.
Sus colores son bellos, en sus ojos resplandecen todos los colores.
Los consejos de esta diosa son sabios
en su mano sostiene todas las artes.
Donde posa su mirada, allí surge la felicidad,
La fuerza de la vida, el esplendor y la abundante fertilidad del
hombre y la mujer³².

Lo que más me impacta de este poema es la calculada ambigüedad del texto, el cual nos muestra un mundo totalmente distinto al de los cazadores-recolectores. Porque en él no se hace una diferencia nítida entre nutrición y sexualidad. Inanna (Ishtar) es a la vez seductora y fértil, y la palabra “abundancia” —*Üppigkeit* en alemán— se refiere tanto a la suntuosidad de una comida como a la voluptuosidad de las “curvas” y de la sensualidad femenina. Podría decirse que Inanna es una madre muy sensual y ardiente, que el poder en la civilización agrícola está arraigado en la dependencia oral, imposible de satisfacer (ni por hombres ni mujeres). No me parece irrelevante el hecho que en algún momento alrededor del 2500 a.C., se aumentarían los “deberes” de Inanna: además de diosa del amor, pasó a ser también diosa de la guerra. ¡La civilización, en realidad, está hecha de una pieza!³³.

La experiencia religiosa en las civilizaciones pre-axiales

La interrogante acerca de la naturaleza de la conciencia que prevaleció como parte de la configuración religiosa, o complejo de autoridad sagrada, representada en festividades tales como el Rito del Matrimonio Sagrado u otros ritos parecidos que se celebraban, por ejemplo, en Egipto, sigue siendo igualmente válida. ¿Cuál era el verdadero estado mental de los participantes? Los observadores ¿se sentían deslumbrados?, ¿se hallaban en estado de trance unitivo? Ya que toda la estructura de estos Estados se basaba en una autoridad vertical sacro-carismática, así funcionaban. ¿Pero qué significaba esto exactamente, en términos de la conciencia individual? Antes de que avancemos hacia la “Edad Axial” y los misterios (o cultos de la religión del Misterio), necesitamos encontrar respuestas a estas preguntas.

En el caso de los egipcios, escribe el académico alemán Erik Hornung, “evidentemente no experimentaban ansias de unión con la deidad. Mantuvieron distancia con sus dioses”³⁴. A diferencia de los griegos, los egipcios no veían a sus dioses como habitantes de un mundo inmortal y trascendente; para ellos, “la partida a la eternidad era partir a la no-existencia”. Aunque es verdad que creían en una vida después de la vida, tenían un complicado panteón de dioses y un sistema de prácticas mágicas que en la práctica impregnaban cada faceta de la vida cotidiana³⁵.

Los egipcios permanecían desapegados y equilibrados, y evitaban... anular el ego mediante la rendición a un estado ilimitado de no-existencia en el cual todo es posible... Varios autores han indicado, correctamente, que en el antiguo Egipto no se ha encontrado ninguna huella de misticismo. Los egipcios nunca sucumbieron a la tentación de trascender lo existente para liberarse de toda imperfección, disolver el ego, o sumergirse en y unirse con el universo. Se mantenían activos y a menudo, para nosotros, sorprendentemente realistas; el éxtasis, de cualquier tipo, era totalmente ajeno a sus hábitos.

Hornung continúa diciendo que pocas veces otra civilización ha sido capaz de integrar lo “No-existente” en su estilo de vida con tal perfección, y sin caer presa de éste. En Egipto, concluye Hornung, “no se puede hablar de una verdadera trascendencia, la cual implica elevar a una deidad más allá del espacio, del tiempo y del destino, y de extender su ser dentro del reino de lo absoluto e ilimitado”³⁶.

En cuanto a Mesopotamia, ésta estaba (como Egipto) saturada de exorcismo, magia empática y cosas semejantes, lo que no nos dice mucho sobre la verdadera naturaleza de su vida religiosa. La religión mesopotámica, dice Oppenheim, no es de una religión revelada. Una persona cualquiera no podía acercarse a una divinidad a través de sueños o visiones —un desarrollo “axial” que tuvo sus comienzos (a través de los oráculos) tarde en la historia de Mesopotamia y solo en las áreas periféricas (fuera de Babilonia misma), posiblemente bajo la influencia de Occidente. “Las manifestaciones de sentimientos religiosos”, escribe Oppenheim, “en lo que concierne al hombre común, eran ceremoniales y formales más que intensas y personales”. En Mesopotamia, la tensión entre la conciencia individual y la sociedad se resolvió sumergiendo la primera dentro de la última; el ser humano era asimilado al universo externo y objetivo. De este modo, concluye, el éxtasis —comuni6n directa con Dios— no tuvo la posici6n que alcanz6 en Siria y Palestina. Marginalmente, podían conseguirse oráculos (“canalizaciones”) de profetisas asirias de la diosa Ishtar (Inanna), un tipo de pr6ctica religiosa totalmente ajena a las pr6cticas comunes en Mesopotamia. Seg6n Oppenheim, la ausencia de conceptos chamanísticos es notable³⁷.

En mi opini6n, el ceremonial y la formalidad son datos clave que combinan bien con la noci6n de bicameralidad de Jaynes: estas personas funcionaban “con piloto autom6tico”. No es que en Egipto o Mesopotamia no existiera conciencia de s6 mismo: la persona que compuso el texto donde Inanna le pide a Dumuzi, “¡Ara mi vulva!”, con seguridad no vivía en un estado de inconsciencia nebulosa. Sin embargo, en estas civilizaciones el individuo estaba sumergido en un todo mucho m6s grande. Aqu6 no encontramos el “s6ndrome de autonomía individual” de los cazadores-recolectores comentado en el Cap6tulo 2 (Peter Gardner), o el entrenamiento para desarrollar un pensamiento innovador mencionado en el Cap6tulo 3 (Barry, Childe y Bacon). En estas civilizaciones no hay pr6cticas de trance unitivo sino m6s bien una especie de “mente grupal” que hace las veces de pegamento ps6quico. Por eso fue tan dram6tico el cambio que se produjo despu6s en las culturas griega y hebrea: rompi6 la cualidad “totalizadora” del complejo de autoridad sagrada pues se les hizo sofocante. Al menos en el caso jud6o, un pueblo eminentemente pastor o n6made, estando en Egipto afirm6 expl6citamente: “Nos vamos de aqu6”. El 6xodo no consisti6 s6lo en dejar el valle del Nilo, fue tambi6n el rechazo a una forma de vida ceremonial-formal-sedentaria. En la celebraci6n

de la Pascua judía, hasta el día de hoy, dicen: “éramos esclavos del Faraón en las tierras de Egipto”. En otras palabras, esclavos del mundo del mito, de la mente grupal bicameral. “Gracias, pero no nos gusta”, declararon los hebreos, “pueden guardarse su Panteón. ¡Amasaremos nuestro *matzoh* y seguiremos nuestro propio camino!”.

Por esta razón, Rachel Levy, en su obra clásica, *The Gate of Horn*, comenta que el desafío de los griegos y los judíos no pretendía, satánicamente, destruir el orden del mundo. *Su propio* orden incluía el destino y el individualismo —una fuerte toma de conciencia de sí mismo. De ahí que las revoluciones helénica y hebraica, dice ella, fueran profundamente creativas³⁸.

La Edad Axial

El término “Era Axial” fue acuñado hace muchos años por el filósofo suizo-alemán Karl Jaspers, a fin de distinguir el período y los sucesos del I milenio a.C.³⁹. Durante este tiempo surgieron varias civilizaciones, o se transformaron de acuerdo a la creencia que postulaba un agudo corte vertical entre el cielo y la tierra. Es decir, lo que el sociólogo israelí, S.N. Eisenstadt, llama los órdenes “trascendentales” y “mundanos”. Esto incluía al antiguo Israel, Grecia, Irán, China y a las culturas hindú y budistas. Si proyectamos esto hacia atrás en el tiempo e incluimos los misterios y el quiebre de la bicameralidad, y hacia adelante, para incluir al Islam, la Edad Axial habría tenido lugar aproximadamente entre 1800 a.C. a 700 d.C., es decir, dura alrededor de 2.500 años. Pero el período más turbulento, como dice Jaspers, sigue siendo el de los mil años que precedieron al nacimiento de Cristo.

Entonces, la idea es la existencia de un mundo ordinario o secular “aquí abajo”, y un mundo perfecto o divino “allá arriba”. Como esto es verticalidad sagrada, la marca registrada del Neolítico, pareciera que nada nuevo hubiese ocurrido. Este es el complejo de autoridad sagrada de Egipto, de Mesopotamia y otros Estados o Reinos primitivos, ¿verdad? Esto es cierto, dicen Jaspers, Eisenstadt y otros eruditos axiales, pero solo en parte. En la civilización pre-axial, sostienen, los dos órdenes, el mundano y el sobrenatural, son homólogos. Es decir, el mundo superior tiene, simbólicamente, la misma estructura que el inferior. Los dos ámbitos son paralelos y están engastados el uno en el otro. Por eso, en estas culturas los dioses se querellan, luchan, experimentan celos, se engañan mutuamente, pasan hambre e incluso mueren tal como nosotros aquí en

la tierra. Los poderes de los dioses son limitados. En Egipto, Osiris fue asesinado y Ra se volvió decrepito (incluso sufrió la mordedura de una serpiente)⁴⁰. Pero en las civilizaciones axiales ocurrió algo más, que a primera vista pareciera tener poca importancia: el mundo superior se tornó trascendente, se convirtió en el ámbito de la eternidad, y los dioses viven para siempre.

Una vez que se institucionalizó esta diferencia, surgió el problema de cómo salvar la brecha entre los dos mundos. Nuevamente, observemos la diferencia entre esta mentalidad y la mentalidad pre-axial. En las civilizaciones pre-axiales no existía la salvación como tal —redención del alma, continuidad del espíritu, etc. El foco estaba en la continuidad *física* hacia el mundo siguiente, razón por la cual los egipcios, por ejemplo, embalsamaban a sus muertos y los sepultaban con alimentos (especialmente pan y cerveza), artículos de aseo y armas⁴¹. En los misterios de la antigua Grecia, o en las profecías de los oráculos de la tardía Mesopotamia, algo más está ocurriendo. Puede (y debe) haber continuidad, pero ahora está basada en la reconstrucción de la personalidad. Nos encontramos, por tanto, en el umbral del gnosticismo: el ámbito mundano es considerado inferior y los seres humanos, mediante prácticas ocultas, podían transformarse en seres superiores, como dioses. Se pensaba que este proceso de reconstrucción podría, tal vez, transformar la realidad mundana y rehacerla según las pautas del mundo trascendente. Esto se manifiesta en Platón y Jung, y es la tradición de “ascensión” de la civilización agraria tardía. La Diosa ya no es meramente una figura ritual o ceremonial, ella es “Diotima” (en los *Diálogos* de Platón) o el arquetipo de la Gran Madre, en la cual se disuelve la conciencia y con quien se hace posible la fusión de la psiquis y lo divino. Julian Jaynes comenta sobre esta era:

El imperativo cognitivo colectivo se debilita (es decir, en general la población tiende a volverse escéptica respecto de la validez de la autoridad arcaica), [y] encontramos un énfasis creciente en el trance y en los complicados procedimientos de inducción a éste. Al mismo tiempo, el estado de trance se hace más profundo⁴².

Lo que ahora empieza es la experiencia de ascensión y los oráculos, los cuales aparecen en épocas muy tempranas: cerca del 1800 a.C. en Mari, en Asiria (el Tell Hariri moderno, en el área del Éufrates medio), y siguen cobrando importancia. Las cartas en los archivos de Mari (*Archives royales de Mari*) se refieren a los oráculos de un *mahhúm* o “persona en

estado de exultación”. Según estos archivos, alguien profetizó o estaba en estado de éxtasis (*immahu*). En cinco o seis casos, esto ocurrió en un templo, aunque los individuos que no pertenecían al culto también podían recibir mensajes divinos si se encontraban en estado de éxtasis⁴³. Todo esto es muy antiguo. Pero solo con la ruptura de la bicameralidad, ya bien adentrados en la Era Axial, tenemos evidencias inequívocas de prácticas o cultos organizados para alcanzar el éxtasis. Alrededor del siglo VII a.C. encontramos profetisas, o *raggintus* (literalmente, “las que lloran”), “canalizando” la voz de la diosa Ishtar —un adelanto que no se había logrado en la vida tradicional de Mesopotamia.

Aún más, asociada a esta búsqueda de la salvación se generó la tendencia a la utopía; ambas son partes del mismo impulso. Como resultado, las civilizaciones axiales desarrollaron la noción de un Evento o Acontecimiento (por ejemplo, la venida del Mesías) que cerraría la brecha entre lo mundano y lo trascendente de una vez por todas. En efecto, el orden mundano sería destruido, noción inexistente en las civilizaciones preaxiales.

En este milenarismo había mucho fervor proselitista e intolerancia hacia otros tipos de salvación. La raíz de esta intolerancia se encuentra en la incertidumbre que generaba la división del mundo en dos. Esto da origen a las ortodoxias, las que a su vez generan desafíos, pero los disidentes por lo general son tan intolerantes como los ortodoxos. Las civilizaciones axiales comparten una visión totalitaria del cambio; siempre se quiere rehacer el mundo de acuerdo a la visión trascendente predominante. Así, para Eisenstadt, la Edad Axial marca el nacimiento de las ideologías⁴⁴.

A excepción de unas vagas referencias al misticismo y prácticas esotéricas en las civilizaciones axiales occidentales, la literatura sobre la Edad Axial no indica explícitamente cuál era el meollo del cambio. Sin embargo, según hemos visto, lo fundamental era la búsqueda de la salvación y de la reconstrucción de la personalidad mediante ritos de iniciación, los cuales incluían prácticas de trance unitivo y de obliteración de la historia personal mediante la disolución de la conciencia. Aparentemente, esto ocurría durante el II milenio en la Creta minoica, la patria de los misterios, cultos claramente asociados a la agricultura y a la figura de una diosa. A medida que el complejo de autoridad sagrada de las civilizaciones pre-axiales empieza a dividirse en dos ámbitos separados y la toma de conciencia de sí mismo (interioridad) empieza a dominar el escenario mental, el trance unitivo (fusión con la deidad) pasa a constituirse en el medio para unir estos dos ámbitos e integrar al individuo en el orden

cósmico. Si la autoridad sagrada antes proveía certezas, la práctica del trance creó un celo ideológico que no toleraba otras versiones de la verdad. Entonces, la última pieza de este puzzle está en los misterios, que nacieron durante la Edad Axial.

Los Misterios

Los primeros misterios (cultos de la religión del Misterio) fueron probablemente los de Eleusis, a 26 kilómetros al oeste de Atenas. El edificio más antiguo existente y que hemos asociado con los misterios eleusinos, data de la segunda mitad del II milenio; pero, de hecho, las excavaciones realizadas en Eleusis no aportaron ninguna evidencia de que los misterios puedan ser rastreados hasta el período micénico. Aunque parece lógico que la función de Deméter como diosa del trigo derivara de la religión autóctona, gran parte de las evidencias sugieren más bien *discontinuidad*, lo que hace de los misterios un fenómeno mucho más reciente. Por ejemplo, no hay evidencias de influencia minoica; todo un milenio separa a los artefactos minoicos y eleusinos. Las tablillas micénicas mencionan los nombres de varias deidades, pero Deméter y su hija Perséfone no están entre ellas. Y en tanto que los misterios están, como en otras prácticas de culto, dedicados a la prosperidad agraria, eventualmente el énfasis se desvió hacia una nueva meta, a saber, dar al iniciado un mejor destino en la otra vida. La innovación de los misterios fue la representación de un drama religioso, cuya principal característica era la muerte psíquica y el renacer⁴⁵.

Sin embargo, en términos no-extáticos, el origen de los misterios se remonta mucho más atrás, a la relación ritual entre la agricultura y el culto a la diosa como existía en las religiones minoicas y micénicas, y también en Mesopotamia. Todo esto es parte del complejo de autoridad sagrada. Como dice Joan Engelsman, “existe un fuerte elemento agrario en los misterios”. En Eleusis, la diosa Deméter representa a la madre tierra, venerada como dispensadora del grano y como diosa de los vegetales. Kore, su hija, se convirtió en Perséfone, quien tenía que vivir en el submundo dos tercios del año, pero se reunía con su madre durante los cuatro meses restantes, tiempo en que florecían las siembras. De ahí que veamos una clara asociación entre los ritos agrarios y el tema de la muerte y resurrección; aunque, como ya veremos, el concepto de salvación fue añadido en algún momento después del 650 a.C. En general, el modelo histórico de los misterios es la veneración original a alguna deidad del mundo

vegetal, dentro de la cual más tarde se insertó “la veneración al espíritu de embriaguez”. En cualquier contexto, sin embargo, Deméter fue considerada como la diosa que daba los granos, base de la vida civilizada. Según el relato de un iniciado en los misterios de Eleusis, parte de los ritos sagrados consistía en mostrar una espiga de trigo⁴⁶.

Desde luego, había una cantidad de misterios y en general estos se centraban en torno a diosas de la tierra y deidades femeninas⁴⁷. Deméter y Kor en Eleusis, una serie de diosas (incluyendo a Gaia) en Delfos (a pesar de la centralidad de Apolo allí), Cibeles en Frigia (y más tarde en Roma), etc. En cuanto a los misterios eleusinos, parte de ellos consistía en una procesión desde Atenas hasta Eleusis y una ofrenda de los primeros haces de la cosecha. El iniciado bebía el *kykeon*, una sopa de harina, agua y menta, y se le entregaban ciertos objetos sagrados⁴⁸. En los días alejandrinos se usaba también un bieldo para separar el grano, símbolo de la agricultura. La conexión agricultura-mujer era casi siempre evidente, tanto antes como después del cambio del culto y su orientación a la salvación y a la redención. La madre de Dionisio, por ejemplo, era Sêmele, una antigua diosa tracia de la tierra, y Plutarco comentaba que Dionisio y el culto de Deméter encarnaban la vida de la naturaleza, tal como se la percibe en la agricultura⁴⁹. Dionisio siempre estaba rodeado de mujeres adoradoras, y los instrumentos de su culto pertenecían a su madre. “La madre y el hijo”, escribe Jane Harrison, “estaban juntos desde el principio”.

Según Harrison, el “espíritu de embriaguez”, el *enthousiasmos* que empezó a formar parte de la antigua adoración de la vegetación, fue una fe misionera de origen tracio. Este culto de Dionisio sostenía que a través de la embriaguez física, y más tarde (históricamente), el éxtasis espiritual, una persona podía transformarse de humana en divina. No mucho después, la religión órfica añadió la posibilidad de fusión total con el dios y adoptó a Eros y Dionisio como sus dos divinidades.

Algo semejante sucedió con el culto de Isis en Egipto. Isis era una diosa muy antigua, pero su culto no tomó la forma de misterios hasta el año 300 a.C., durante el Imperio Romano. Emergió fue una sociedad cerrada de adherentes a este culto, quienes celebraban ritos sagrados y secretos, a los cuales se podía ser iniciado para alcanzar la redención y salvación. Apuleyo, en *El asno de oro* (ver más abajo), escribe que Isis tenía el poder de hacer que una persona renaciera y alcanzara la inmortalidad⁵⁰.

Las fechas son significativas —desde el siglo VII a.C. en adelante— porque esta época corresponde al colapso de la bicameralidad, según

Jaynes, y al descubrimiento del individuo, de acuerdo a Bruno Snell (*The Discovery of Mind*). Walter Burkert subraya el papel de la iniciativa privada en los misterios, la decisión voluntaria de sufrir un cambio de personalidad a través de la experiencia de lo sagrado. Una de las pocas descripciones que tenemos de un iniciado en los misterios de Eleusis, dice algo así como: “Me sentí como un extraño a mí mismo”. En *Fedro*, Platón usa detalles de los misterios de Eleusis para crear un cuadro del alma ascendiendo al cielo mientras sufre una purificación que le otorga nuevos poderes para entrar allí. El tema de la muerte y el renacer es una constante⁵¹.

Miremos más de cerca la naturaleza del proceso de iniciación. Éxtasis y “locura” temporal son las características cruciales. Edith Weigert-Vorwinkel, en su ensayo sobre la Gran Madre, señala que la palabra “fanático” deriva de los misterios pues la palabra latina *fanum* significa “santuario”, lugar donde se efectuaba la iniciación. Por tal motivo, los seguidores de la diosa frigia Cibeles (Magna Mater en Roma) eran llamados *fanatici*. Los que deseaban ser sacerdotes de su culto, los Galli o Gallo (Coribantes en Grecia), usaban la música y la danza para alcanzar estados extáticos. Como describía Lucrecio (en el siglo I a.C.), esto se acompañaba con autoflagelación. En la cúspide de su frenesí, los iniciados se castraban a sí mismos. Sus genitales y vestidos eran llevados después al *fanum*, o santuario interior (también llamado la “cámara nupcial de Cibeles”). Después de eso, los Galli usaban ropa de mujer, vagaban por los campos ejecutando danzas extáticas y profetizando. “Estar lleno de la Gran Madre, estar poseído por ella era la única forma de vida que deseaban”⁵².

Todo esto ha sido corroborado por fuentes contemporáneas. Plutarco (siglo I d.C.) describe el culto de Isis; Apuleyo nos da una descripción más amplia de la iniciación a ese culto, donde el éxtasis y la fusión con la diosa están claramente implícitos. Tras un ayuno de diez días, Lucio, el iniciado, dice:

Estuve cerca de la confusión de la muerte, pisando el umbral de Proserpina [es decir, Perséfone, hija de Deméter]... En lo más profundo de la noche vi el sol brillando, luminoso. Me aproximé a los dioses de arriba y a los dioses de abajo, y los veneré cara a cara...

Un “Himno a Isis” escrito durante la época de Adriano (117-138 d.C.) se refiere a un matrimonio subterráneo, al “nacimiento de las plantas”, a un “fuego indecible” y al “nacimiento del niño pequeño”⁵³.

Una vez más, la cercanía de estas fechas con el “descubrimiento de lo individual” es digna de notarse. E.O. James escribe (*The Cult of the Mother Goddess*) que los misterios de Eleusis cobraron una dimensión personal —arrobamiento e inmortalidad para el individuo— solo después de la unión de Atenas con Eleusis, lo que ocurrió entre los años 650 y el 600 a.C. Los misterios, dice él, entonces “adquirieron un carácter urbano y un más profundo significado sacramental, dando a quienes pasaron por esa experiencia una nueva filosofía de vida que trascendía las cosas del tiempo y del espacio”. Los ritos agrarios originales se habían transformado en rituales de muerte y resurrección, centrados en la promesa de la inmortalidad⁵⁴.

Según Walter Burkert (*Ancient Mystery Cults*), los misterios ofrecían una oportunidad de escapar de un mundo estéril y predecible y darle sentido y significado a una vida banal mediante una experiencia de gran ritmo, que permitía a la psiquis individual integrarse a través de un evento grandioso y empático⁵⁵. Sin duda. ¿Pero y si la vida *no* fuese estéril y banal? ¿Y si el entorno *no* se experimentaba como algo adverso? ¿Si, en resumen, uno fuera un cazador-recolector? ¿Entonces estaría obligado a morir, a resucitar, a convertirse en héroe?

La Edad Axial es una época desesperada, y nosotros estamos todavía viviendo en ella. La ascensión es un fenómeno reciente; en su mayor parte está enclavado en la alienación, en pensar que este mundo *no* es suficiente para el ser humano. En su artículo “Desprogramando”, Thomas Robbins y Dick Anthony argumentan que el éxtasis espiritual es “hostil a las más hondas aspiraciones de la humanidad”⁵⁶. Esta es una curiosa declaración, que seguramente hará que muchos devotos espirituales entren en un frenesí de ira extática. Lo interesante es que se trata de una no-verdad, y que si la vida se siente estéril, tal vez una buena dosis de “conciencia de Dios” es precisamente lo que se necesita para vislumbrar posibilidades más amplias. El conocer las posibilidades de la pérdida de límites puede ser bueno; la fusión contiene algo de verdad, pues la conexión primordial con la madre es parte de nuestra herencia biológica. Pero la afirmación es *verdadera* en el sentido que (a) la vida humana *no* debiera ser estéril, y si lo es, algo anda mal, algo está seriamente desviado; y (b) si nos hacemos adictos al éxtasis y al “renacer” heroico, existe la posibilidad de que jamás lleguemos al nivel más profundo de la paradoja. Como dije anteriormente, ésta es una forma de quedar atrapados en una visión del mundo que, finalmente, nos impide descubrir el mundo.

La forma de vida axial

Con la aparición de los cultos de misterio y la institucionalización del trance unitivo, el complejo de autoridad sagrada llega a su apogeo. Aparentemente, para hacerlo se necesitó un grado mayor de vida sedentaria y de urbanización, aunque, a semejanza de Jaynes y Eisenstadt, no tengo claro por qué se produjo este cambio tan profundo. En todo caso, estos cambios empiezan a prepararse en el temprano Neolítico. El poder político y económico de las mujeres declina. El esparcimiento de la natalidad decrece. El cuidado del hijo, otrora parte de la vida femenina, ahora se convierte en el centro de su vida. La crianza múltiple y los patrones de energía difusa se debilitan y el niño se complace en la “presencia sacralizada” del aura materna y en su atención exclusiva. Si se trata de un hombre, ahora recibirá el mensaje de que su oficio es, de algún modo, servir a su madre y “salvarla”; darle mediante actos heroicos la vida que ella solo puede vivir vicariamente, a través de él. Él, a su vez, buscará por doquier la energía carismática y dirá: “esto es lo real”. Adorará a Inanna (en Mesopotamia), la diosa del amor sexual y de la guerra. Guerra, amor romántico, el complejo de autoridad sagrada y, finalmente, el trance unitivo se darán al mismo tiempo, “tendrán sentido” en un nivel energético. (“El amor y la guerra son la misma cosa”, escribió Cervantes en *Don Quijote*). Tendrá una personalidad de “gradiente empinada”, según la caracteriza Philip Slater, y las estructuras verticales de poder le resultarán naturales (“No se necesita ser héroe”, escribió el General Norman Schwartzkopf, queriendo decir exactamente lo contrario). Van a aparecer las propiedades míticas de la madre en la sala-cuna de las que habla Dinnerstein, y no por coincidencia en sus diosas y sus mitologías de relaciones sexuadas madre-hijo. Los cultos de la diosa y los ritos de iniciación le sonarán verídicos. En el extremo del espectro, literalmente en la antigüedad y simbólicamente ahora, se castrará a sí mismo, usará ropas de mujer y se disolverá en la Gran Madre. En el otro extremo, se convertirá en un conquistador de hombres y de sus propios impulsos femeninos. Gozará con la guerra y la energía y vitalidad que ésta genera. Guerra, sacrificio, muerte, carisma, amor y leyendas arturianas —todo esto (extrañamente) será la vida para él. Va a alabar a los guerreros y al “guerrero arquetípico”. Amará a las mujeres, pero a la vez las despreciará. Permanecerá, como dice Paul Shepard, en estado de eterna adolescencia y, en algún nivel, se sentirá frágil y tal vez hasta un poco perseguido.

Este es el enlace con el capítulo anterior. La fuerza de la imagen de la Gran Madre deriva de los recuerdos inconscientes de la infancia; esto es lo que hace que el cuidado materno y los problemas de desigualdad de géneros sean tan importantes para la cultura en general. Una diosa posesiva es congruente con una sociedad infantil; y el vínculo con la agricultura, como se dijo en el Capítulo 3, implica obediencia como estilo de vida. Jaynes situó en este punto las alucinaciones auditivas como el agente controlador, pero de hecho no se necesita nada tan exótico. Quien esté entrenado desde la infancia en el complejo de autoridad sagrada, hará lo que le ordenan⁵⁷.

También te sentirás atraído por diversas ideologías, tenderás a tragarte las cosas enteras y a tus creencias las llamarás certezas. La certidumbre existencial y psicológica serán, en un nivel inconsciente, tu interés primordial. Aquí se da una fuerte asociación con la dependencia oral de la sociedad agraria y de la cultura de la Gran Madre. En su libro *Yo, hambre y agresión*, el terapeuta gestáltico Fritz Perls introdujo el concepto de “introyección” —no exactamente la versión freudiana sino en la línea de un niño que no discrimina y se lo traga todo⁵⁸. Así es, de hecho, como los niños se integran a su cultura o aprenden idiomas. Pero la edad adulta requiere un sano equilibrio entre sospecha y verdad, y el equilibrio no es lo que preocupa a la civilización agraria ni al culto a la Gran Madre. Consideremos, entonces el cúmulo de fuentes históricas, de “certidumbres” e ideologías en las culturas sedentarias y urbanas:

- economía de retorno retardado y su inseguridad concomitante
- complejo de autoridad sagrada; trance unitivo
- crianza diádica uno-a-uno (“presencia sacralizada”)
- deidades agrarias femeninas
- dependencia oral
- desigualdad de géneros
- búsqueda de salvación y renacimiento; heroísmo
- crecimiento demográfico y estrecho espaciamiento de la natalidad
- temor a la muerte
- (etc.)

El resultado de todo esto es lo que Roy Rappaport, refiriéndose a la estructura social, llama “hipercoherencia”; pero está claro que esto se aplica tanto a la conducta del grupo como a la personalidad individual⁵⁹. Seguramente, la ideología es una parte principal de la hipercoherencia y

la paradoja en tales culturas es una posibilidad largamente perdida; en el mejor de los casos, un débil recuerdo. Las sociedades hipercoherentes son rígidas: todo es predecible; las opciones están controladas. Como señala Walter Truett Anderson, en nuestra cultura se necesita poco tiempo para que una idea se convierta en religión. Y cita como evidencia más reciente de adoración a la Gran Madre, la llamada hipótesis *Gaia* de James Lovelock. Anderson dice que si bien la teoría tiene un núcleo científico real, a los seguidores de Gaia eso no les puede importar menos. En cambio, lo que sí los conmueve es una colección de mitos y metáforas de la tierra como algo vivo, como diosa, como un ente con mente propia. “Esto despierta emoción y es lo que está siendo transformado en una nueva *fê*, una ecoteología kitsch, con doctrina, sacerdotes y sacerdotisas”⁶⁰. Esta es la “introyección” de Perls llevada a la enésima potencia, el proceso cognitivo-emocional de una criatura. Como dice el mismo Perls, “El hambre de alimento mental y emocional se comporta como el hambre físico... [Esta estructura de la impaciencia] es responsable, más que ninguna otra, de la excesiva estupidez que encontramos en el mundo”⁶¹. Nosotros solo pensamos que estamos pensando; pero la verdad es que pasamos la mayor parte del tiempo intentando organizar nuestras vidas recurriendo a archivos de temas mentales, yendo de un “paradigma” a otro y luego felicitándonos por nuestra intuición. Tiene que haber algo mejor.

Si juntamos todo esto, obtendremos una pauta de rigidez que opera en la civilización tanto en el nivel socioeconómico como en el nivel psicológico o filosófico. Es demasiado empalagoso, y el deseo de escaparle se manifiesta en el mundo moderno, por ejemplo, en asuntos tales como las organizaciones paramilitares y en la cultura ‘rodeo-cowboy’ —que son patologías de otro orden. Históricamente, el complejo de autoridad sagrada y la totalidad de la vida urbana-sedentaria-agrícola, con la Gran Madre agregada posteriormente, provocó una reacción, un experimento diseñado para lograr —mediante el movimiento físico— dos cosas importantes: rechazar la asfixiante totalidad y “certeza” ideológica de la civilización agraria, y restaurar la paradoja, situándola al centro de la conciencia humana. Este fue el fenómeno del nomadismo.

5

LA ZONA DE FLUJO O MOVIMIENTO

El que habita en una tienda [azotada (?)] por el
| viento y la lluvia...
Que habita en la montaña...
El que extrae setas del pie de la montaña, que no sabe
| hincar la rodilla;
El que come carne cruda;
Que nunca ha tenido una casa;
Que en el día de su muerte no será sepultado.

*—De El Matrimonio del Dios Martu,
poema sumerio que describe a los nómades
amoritas, a fines del III milenio a.C.*

La gente quiere establecerse; solo en la medida en que
no lo logran queda esperanza para ellos.

—Ralph Waldo Emerson

Pareciera, entonces, que no todos son felices con la vida sedentaria, y esto no debiera sorprendernos: no es parte de nuestra herencia genética. El Estado, el sedentarismo y la agricultura llegaron más tarde, aparentemente impuestos por una combinación de circunstancias externas y un impulso latente hacia el poder y la inequidad. Aunque el pastoreo tiene una historia relativamente larga y se desarrolla a partir de la domesticación de animales, eventualmente se convierte en una forma de movimiento y no solo en una forma de producción de alimentos. Tal como dice Anatoly Khazanov, la gran autoridad rusa en pueblos nómades, “El pastoreo no es solo una forma de *ganarse la vida*, es también una *forma de vida*”¹. Y es una forma de retrotraernos a nuestras raíces cazadoras-recolectoras. En este posterior desarrollo, que es la reafirmación del movimiento, encontramos tanto un profundo rechazo a la vida sedentaria —y sus valores— como un intento por volver a capturar elementos nucleares de la vida cazadora-recolectora que se han perdido: relaciones sociales igualitarias, autosuficiencia y autonomía; conciencia paradójica, una forma “no-religiosa” de ser y un mundo de brillo inmanente que nos ofrece constantes sorpresas.

Aun así, este tipo de nomadismo no podía permanecer “puro”; los nómades no son cazadores-recolectores. Son muchas las cosas que han pasado desde la revolución neolítica, y por eso los nómades transportan (a veces) un equipaje difícil y complicado de creencias religiosas verticales y (con frecuencia) guerra y agresión. Todo esto complica la historia. El resultado es que estos nómades no reflejan la paradoja en forma immaculada; algunas experiencias incluso la contradicen. Y sin embargo, el núcleo de la paradoja permanece y es traspasado como un legado espiritual, una memoria de la vida “incierto” que yo llamo la “Zona de Flujo”.

En este capítulo quiero discutir cuatro temas: (1) la historia y evolución del fenómeno del nomadismo; (2) su carácter dual de guerra y paradoja; (3) sus valores y la forma cómo se expresan en la estructura social y en la personalidad individual; y (4) su legado para los tiempos presentes. Es de esperar que esto nos ayude a comprender mejor que el nomadismo tiene una función de enlace, como un puente que, hacia atrás, llega hasta nuestros ancestros cazadores-recolectores y hacia delante, a una forma de flexibilidad espiritual escasa, pero que aún sobrevive. En general, los historiadores consideran que los nómades son pueblos marginales, apartados de la corriente principal de la civilización. Y en cierto sentido esto es verdad. Pero la verdad más profunda es que los nómades encarnan una tensión histórica y emocional de crucial importancia, algo con lo que aún hoy tenemos que vivir.

El problema, claro está, es cómo resolver estos problemas. Los nómades no solo son elusivos por definición, también las investigaciones sobre ellos son poco claras, como lo han manifestado una cantidad de estudiosos². Tenemos gran cantidad de estudios empíricos que finalmente no nos aclaran *qué* es el nomadismo genéricamente hablando, y unos pocos intentos por diseñar tipologías de conductas nómades (crianza de animales, trashumancia, pastoreo semi-nómade, etc.) que no logran explicar la realidad de la vida nómade pues ésta siempre escapa a las categorías establecidas. Además, los estudios sobre los nómades tienden a insertarse en marcos de referencia decimonónicos, que generan nociones estereotipadas de este tipo de vida y de los cuales aún no nos liberamos. Según ellos, la sociedad pastora-nómade proviene de la sociedad cazadora-recolectora; es decir (como expresa un erudito alemán) no es más que *Raubwirtschaft* (economía de hurto y pillaje), la antítesis absoluta de la vida sedentaria. La motivación para llevar este tipo de vida dependería entera o principalmente de condiciones ecológicas y económicas; además, en términos culturales o económicos “no tiene sentido”, porque el cambio es supuestamente progresivo-evolutivo, y los nómades no parecen *ir a ninguna parte*. Retomaré estas ideas en la discusión que viene a continuación, pero antes de tratar la historia y la evolución de este fenómeno sería útil decir algunas palabras sobre el nomadismo como estilo de vida, tal como lo caracteriza Khazanov: como una expresión de valores hondamente significativos tanto para los nómades como para los sedentarios.

El nomadismo, escribe el arqueólogo británico Stuart Piggott, tiene un carácter dual. Es una forma de vida; es también —al menos desde

hace alrededor del 1000 a.C., o algo antes— un destructor de otras formas de vida³. Es por esta razón que los filósofos franceses Gilles Deleuze y Félix Guattari subtitularon su libro sobre el nomadismo, *The War Machine*⁴. El nomadismo es también un intento por quitarle sustento a la falsa seguridad de la civilización agraria, pero —consciente o inconscientemente— con el fin de favorecer lo que ellos ven como una verdad más profunda. “Esos pueblos eran una especie de solución”, escribía el poeta griego C.P. Cavafy, sentimiento manifestado algunas décadas antes por Ralph Waldo Emerson (ver epígrafe al inicio del capítulo)⁵. En otras palabras, en la cultura sedentaria —aun cuando se les desprecie como el clásico Otro— ha existido una persistente corriente subterránea que considera a los nómades como una respuesta a los males de la civilización. En resumen, los nómades son agentes libres, y es también ésta la imagen que ellos tienen de sí mismos⁶.

Hace poco tiempo (1991), la esencia del nomadismo fue captada en forma inusualmente perceptiva en una película de acción titulada *Point Break*, protagonizada por Patrick Swayze y Keanu Reeves, y dirigida por Kathryn Bigelow. Aunque no tuviera posibilidad alguna de postular al Oscar, genera una tremenda tensión al enfrentar dos estilos básicos de vida: el nómade y el sedentario. Por supuesto, tanto en Hollywood como en la vida (neolítica) moderna, la civilización sedentaria tiene que triunfar, por lo que el final es completamente predecible: los proscritos, los perturbadores de la estabilidad de nuestras vidas —los “malos”— pierden. Pero en el curso de la historia la posición de los nómades, tanto en su aspecto reactivo (la máquina de guerra), como en su aspecto positivo: la búsqueda del “punto de quiebre” (que ocurre mientras hacen surf), lo que Deleuze y Guattari llaman “espacio suave y liso” y que yo llamo “paradoja”, está brillantemente trabajado.

La historia se desarrolla en California del Sur. Cada verano se desata una oleada de asaltos a bancos, perpetrados por una pequeña banda de ladrones que se autodenomina “Ex Presidentes”, porque las máscaras que usan representan a Reagan, Nixon, Carter y Johnson. Son verdaderos expertos, cumplen su cometido en 90 segundos exactos, sin excederse en la codicia y logrando escapar antes de que aparezca la policía. Aun después de 26 asaltos, el FBI no tiene ninguna pista.

Sin embargo, un agente del FBI tiene una teoría basada en retazos de evidencias: estos hombres son surfistas, su verdadera meta no es el dinero sino el llevar un determinado estilo de vida que tienen que mantener

a costa de los ciudadanos corrientes y respetuosos de la ley. Por este motivo bajan a Los Ángeles cada verano, hacen surf, roban y se van cuando llega el Día del Trabajo. Cuando Johnny Utah (Keanu Reeves) se incorpora al FBI, le dan una misión: debe aprender a surfear y luego infiltrarse en la pandilla.

El proceso de aprendizaje es arduo. Aprender surf no es fácil y solo cuando el nuevo agente lo capte en su dimensión “espiritual” podrá deslizarse en la cresta de una ola. Cuando alcanza ese momento (que es también el de paradoja) y se desliza sobre la ola, moviéndose con ella y sin embargo completamente consciente de sí mismo y de su entorno, su profesora de surf se enamora de él. El líder de la banda, actuado por Swayze, se llama “Bodhi” (abreviatura de Bodhisattva); cuando lo vemos por primera vez está en la cresta de una inmensa ola girando lentamente, quieto en el medio de la turbulencia, completamente en paz con el océano y su inmenso poder. Bodhi conoce el significado de todo esto: le dice a Johnny que el surf va más allá del mero acto de surfear, también tiene que ver con la relación consigo mismo y con el mundo natural.

Más adelante, cuando se revela que Bodhi es el líder de los Ex Presidentes, en un discurso a sus seguidores les dice que robar bancos no es un asunto de dinero sino más bien una declaración política que hace en nombre y a favor de todas esas personas que reptan pacientemente a través del congestionado tránsito de las autopistas de Los Ángeles, para acudir a empleos que odian y pagar la hipoteca de una casa en los suburbios. Eso es esclavitud, dice Bodhi, no es vida. El surf es el polo positivo del nomadismo, el que reconquista la experiencia de espacio o paradoja (el punto de quiebre). El robo de bancos es el polo reactivo, el que ataca a la sociedad sedentaria y dueña de la tierra a expensas de la cual, de hecho, vive (simbióticamente).

Otros dos puntos: a diferencia de la mayoría de los pueblos cazadores-recolectores o nómades, Bodhi fuerza cada vez más la paradoja hacia una exaltación vertical, hacia un trance unitivo. En una palabra, se convierte en un “adicto a las experiencias límites”, un adicto a lo excitante. Se obsesiona con la idea de vivir una experiencia de gran intensidad: cabalgar sobre las olas de Bell’s Beach, en Australia, la próxima temporada cuando se producirá una marejada que solo ocurre una vez cada cincuenta años. El grupo también practica *sky diving*, al que Bodhi describe como un “golpe de adrenalina al 100%”. Finalmente, en lugar de dar término a la temporada en la fecha acostumbrada, se proponen hacer un último y

superfluo asalto a un banco para apoderarse de una gran suma en la bóveda misma. Esto les toma más tiempo que los típicos 90 segundos, y fracasan.

El segundo punto es la relación simbiótica entre los nómades y los sedentarios —algo que *sucede* en la realidad. En la película esto no solo se muestra en el fenómeno de los nómades asolando el sistema (*establishment*) y viviendo a costa de su riqueza, sino también en la sutil incapacidad de Swayze y Reeves de eliminarse mutuamente cuando tienen la oportunidad de hacerlo. De alguna manera ambos se necesitan, y más allá de lo puramente económico. Cuando Johnny finalmente alcanza a Bodhi en Bell's Beach y le pone las esposas, éste le dice que prefiere morir a ser encarcelado, y Johnny le permite encontrar la muerte cabalgando la ola del medio siglo.

La filosofía del nomadismo

El nomadismo es el intento de llevar una vez más la paradoja al centro de la conciencia humana, una percepción que se perdió en el cambio a una forma de vida sedentaria. Esta forma de vida significa reconocer que la civilización sedentaria nos atrofia emocionalmente, nos daña en términos sociales, psicológicos e incluso fisiológicos. El nomadismo busca la totalidad e integridad que teníamos antes de la aparición de la constelación formada por el narcisismo y la dependencia, amparados, a su vez, por la jerarquía política y el complejo de autoridad sagrada. Es un intento por “reterritorializar la deterritorialización”, en las palabras de Deleuze y Guattari, para atacar la rígida organización de la civilización agraria y delatar su falsa seguridad como una fachada “ozymandiana”. La meta es aplastar el “sistema” en favor de una seguridad más profunda y no fabricada, que está arraigada en el movimiento y que es parte de nuestra memoria genética. Pero como el “sistema” existe, el nómade no puede, como el cazador-recolector, simplemente ignorarlo; es más, debe poner en evidencia la falsedad del proyecto civilizado al tiempo que extrae de él su subsistencia. (“Los saqueos son nuestra agricultura”, dice un proverbio beduino). En contraste con la dependencia y la norma jerárquica de la *polis*, el nomadismo despliega *autonomía*, autonormativa, la ley de distribución de los pastos —*nomos*, en griego. También de la voz *nomos* deriva *némesis*, justicia divina o retribución. Los nómades son la *némesis* de la civilización sedentaria.



Figura 16. Ornamento escita en un arnés de caballo, Siberia. En V.N. Basilov (ed.), *Nomads of Eurasia*.

Por otra parte, el Estado no aprueba nada que sea vagabundo, a nada debe permitírsele seguir los vagabundeos naturales de las cosas⁷. Busca fijarlo todo por medio de categorías; no sigue la evolución intrínseca de un fenómeno ni sus condiciones intuitivas. El pensamiento nómada, por el contrario, habita en las regiones medias, en los pastizales y las estepas. Su función es *destruir* imágenes (iconoclasta). El modelo es una tribu en el desierto, los relevos e intermezzos más que lo establecido, permanente y universal. En la mente nómada la tienda no está atada a un territorio sino a un itinerario: se llega a los lugares solo para dejarlos atrás. El camino está siempre haciéndose; partir es el objetivo. Volvemos a lo transitorio del Pont Mirabeau y a la eternidad del beso fugaz. La vida se rige más por el contenido que por la forma, y es en parte por eso que la metalurgia,

especialmente el trabajo en oro, alcanzó un gran desarrollo artístico en los pueblos nómades; en lo que Bruce Chatwin llama “estilo animal” que desarrollaron los escitas y los sármatas⁸ en su joyería, un estilo tan vital que hasta hoy transmite una sensación de energía comprimida que parece crepitar dentro de cada obra de arte (Figura 16). Estas piezas son movilidad pura, fulguran bajo la luz. Como en el comentario de Galway Kinnell sobre el beso de los amantes, el mensaje es: “aquí, *aquí* está el mundo...”.

Volveré a la filosofía del nomadismo al final de este capítulo. A continuación veremos cómo apareció el pastoreo nómade.

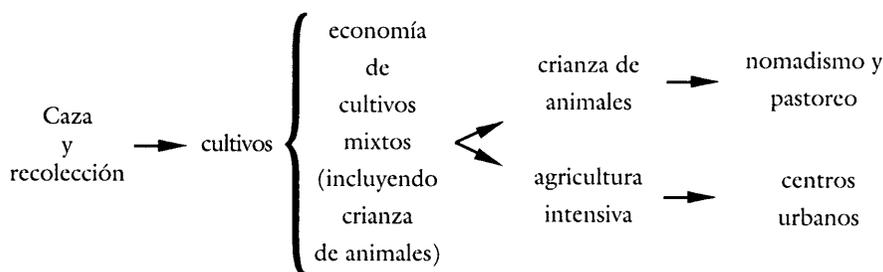
La evolución del pastoreo nómade

Como lo define el antropólogo Philip Salzman, el pastoreo nómade es “una forma de vida basada, al menos parcialmente, en el movimiento de las personas en respuesta a las necesidades de sus rebaños y manadas”. La definición de Khazanov es quizás algo más precisa: “Una forma distinta de economía para la producción de alimentos, en la cual el pastoreo móvil extensivo es la actividad predominante, y en la cual la mayoría de la población debe realizar migraciones de pastoreo periódicas”. De acuerdo a estas definiciones parece lógico pensar que el nomadismo evolucionó a partir de la caza y la recolección. Tanto los nómades como los cazadores-recolectores son, por definición, móviles; y los cazadores-recolectores ya habían domesticado al perro alrededor del 12500 a.C. La doma, sin embargo, no equivale a la domesticación, la cual implica la crianza de ganado, es decir, su reproducción regular; y esto es algo que los cazadores-recolectores *no* hicieron. La domesticación requiere sedentarismo y cultivo de plantas a fin de tener productos vegetales para el forraje y su almacenamiento. Dicho de otra manera, los nómades son *productores* de alimentos (economía de retorno retardado) y los cazadores-recolectores son *extractores* de alimentos (economía de retorno inmediato). El proceso de domesticación, en otras palabras, fue iniciado por incipientes cultivadores y acumuladores de alimentos cuya forma de vida se ha hecho sedentaria, lo que es un prerrequisito para la crianza de ganado⁹.

Hasta donde sabemos, esta es la pauta general. En el Medio Oriente, por ejemplo, los cultivos precedieron en mil a mil quinientos años a la domesticación de cabras y ovejas (cerca del 6500 a.C.)¹⁰. El cultivo de cereales más antiguo que se conoce ocurre entre el IX y el VIII milenio a.C. en lugares como Mureybet y Jericó; en el norte de Arabia y África aparecen

lugares de pastoreo cerca de mil años después. En general, y de acuerdo a las evidencias arqueológicas disponibles, la domesticación de ovejas y cabras en Mesopotamia y áreas cercanas data del VII milenio y se produce en un período posterior al cultivo de cereales y a la vida en aldeas estables. En breve, el nomadismo pastoral tiene una base neolítica y surge de una economía agraria mixta. Las evidencias que tenemos sugieren que la crianza de animales existía en casi todas las aldeas del Cercano Oriente a partir del VII milenio, y que los pastores semitas aparecieron en las estepas y áreas desiertas de Mesopotamia alrededor del 6000 a.C.¹¹. *¿Por qué* ocurrió este fenómeno? Todo lo que sabemos es que probablemente se tratara de una forma de llenar un nicho ecológico disponible; es decir, una forma de diversificación económica.

¿Fue éste un auténtico nomadismo? Admitiendo que su progresión se parezca al esquema que viene a continuación¹²:



no queda totalmente claro en qué punto podemos hablar de movimiento extensivo, de pautas regulares de migración. Es aquí donde el intento por establecer una tipología del nomadismo se hace importante, porque hay movimientos y movimientos. Algunas formas de pastoreo permanecen hasta nuestros días: los “suplementos agrícolas”, que son solo parte de la vida aldeana sedentaria y no pueden caracterizarse como un rechazo ideológico de ésta. Según datos encontrados en el área del actual Irán, había pueblos pastores alrededor del 6200 a.C. con un alto grado de simbiosis entre ellos y los agricultores, de tal manera que formaban un sistema económico y cultural único¹³. El pastoreo se vuelve nómada solo cuando se hace imposible el asentamiento continuo; en este sentido, la trashumancia (discutida más abajo) no pertenece a esta categoría aunque haya sido un paso intermedio esencial.

Al tratar de construir una historia o tipología del nomadismo, parte del problema es caer en el típico y conocido error de proyectar imágenes modernas sobre el pasado. En la imaginación popular, el nómada típico es un guerrero, alguien como Genghis-Khan, por ejemplo. Pero las “hordas mongol” de las estepas asiáticas datan del siglo XIII d.C., y en todo caso este tipo de imperio nómada es radicalmente excepcional. Casi por definición, los nómades no forman Estados y los que construyen son altamente inestables¹⁴. Khazanov, por ser él mismo algo purista, considera que el “nómada puro” es el guerrero ecuestre del I milenio a.C. y después. Es solo alrededor de este tiempo, o quizás algo antes, que se comienza a montar caballos y camellos con cierto grado de regularidad. Por eso tenemos que ser cuidadosos al proyectar la imagen de Estados guerreros a una época que se caracterizó por la crianza de animales en las aldeas y (más tarde) por tímidos experimentos en la práctica del pastoreo semi-nómada. Incluso si estamos de acuerdo en que el pastoreo nómada entra en una fase radicalmente diferente alrededor del 1000 a.C., permanece sin solución el problema de las migraciones según las estaciones del año como factor (en milenios anteriores) de un nuevo aspecto de la vida neolítica. Puede que los comienzos del pastoreo nómada no hayan sido notables, pero obviamente en algún momento tuvo que empezar, y así tenemos que entenderlo.

En todo caso, la tipología de Khazanov comprende tres fases de “desarrollo” (que siguen coexistiendo en la actualidad) antes de la aparición de la variante más dramática: los jinetes de las estepas. Estas fases son la trashumancia, o crianza de rebaños; el pastoreo semi-sedentario y el pastoreo semi-nómada¹⁵. Su enfoque del problema consiste en evaluar el grado de énfasis en la agricultura que se da en cada caso. En el nomadismo “puro”, por ejemplo, no hay actividad agraria, por eso la principal motivación para saquear o comerciar es la adquisición de granos y otros productos agrícolas. En el pastoreo semi-nómada, que es mucho más común, la agricultura existe en forma suplementaria; en una de sus variantes los mismos grupos asociados practican tanto el cultivo como la crianza; en otra, existen grupos dedicados principalmente a la crianza de ganado. Entre el pastoreo puro y la variante semi-nómada, dice Khazanov, existen muchas otras formas transicionales.

En el caso del pastoreo semi-sedentario, su base económica es la agricultura. Las migraciones son mucho más cortas y pueden existir pequeños subgrupos de pastores. Durante la trashumancia —las fechas más

tempranas que tenemos son de alrededor del 3500 a.C.— la mayor parte de la población lleva una vida sedentaria y un grupo de pastores mantiene el rebaño a cierta distancia de la ciudad o aldea. Estos desplazamientos son usualmente “verticales”: en el pastoreo *yaylag*, como es llamado en ruso, el ganado se mantiene en pastizales de montaña durante una parte del año y luego es llevado a pastizales más bajos en otra estación. Finalmente, con la ganadería sedentaria pura llegamos a la agricultura convencional con el agregado de algunos animales como suplemento económico. Aquí no se produce ningún movimiento migratorio.

En términos económicos, primero viene la domesticación de plantas seguida por la domesticación de animales con el consiguiente y lento añadido de mudanzas y pastoreo: crianza de ganado, trashumancia, pastoreo semi-sedentario, y así sigue hasta que se produce el salto discontinuo a los jinetes de las estepas euroasiáticas. Esto no significa negar el real antagonismo entre nómades y colonizadores, sino hacer hincapié en que el nomadismo no *empezó* como una forma de oposición (hasta donde podemos nosotros determinar) sino, por el contrario, mantuvo una relación simbiótica con la sociedad sedentaria hasta el siglo XX. También debemos recordar que, sin desdeñar el uso de asnos como animales de carga, la mayor parte de la vida nómada —incluyendo el pillaje— transcurrió *a pie*. Dado que es el movimiento *per se* lo que estoy tratando en este libro, restringir el nomadismo a la variedad escita o mongola sería restringirlo demasiado. Por esto, el que Khazanov haya excluido a los amoritas que sitiaron Sumeria (ver más adelante) de la categoría nómada para mí carece de sentido. Como arguye Roger Cribb en *Nomads in Archaeology*, la búsqueda de Khazanov de una sociedad nómada “pura” necesita ser reemplazada por el reconocimiento de las tendencias nómades que se han manifestado en diversos grados y en un amplio espectro de sociedades. Quizás sea mejor concebir los términos “nómada” y “sedentario” (o “pastor” y “agricultor”) como tipos ideales; en la vida real lo que existe es un continuo. En resumen, no podemos encontrar el “origen” preciso del pastoreo nómada. Por definición está fuera de la corriente principal de la evolución cultural. Es un fenómeno altamente fluctuante, dice Cribb, y que probablemente tenga muchos orígenes, en muchos lugares y épocas de la historia¹⁶.

Esta noción de fluctuación, marginalidad y categorías que se traslapan es crucial no solo para entender el nomadismo sino para el tema mismo de todo este libro. A lo que me refiero es a una mentalidad

que rompe con las formas fijas sin constituirse al mismo tiempo en otra forma fija (es decir, convertirse en la forma fija que rompe con las formas fijas). Alrededor del siglo XIV, el historiador árabe Ibn Khaldun ya había reconocido que el nomadismo era un fenómeno oscilatorio, no progresivo. Los nómades, creía él, poseían una solidaridad de grupo (*asabiyah*, en árabe) que les permitía expandirse y conquistar, pero que al mismo tiempo los llevaba al sedentarismo y a “ablandarse” o a la decadencia, y esto los hacía vulnerables a ser dominados por otro grupo nómade, o a que se gestara un movimiento de dispersión desde dentro de sus propias filas. La vida social de estos grupos, entonces, oscilaba entre *badawa*, nomadismo-ruralismo, y *hadara* o urbanismo. Pero como señala Philip Salzman, nos resulta difícil ver a los nómades tal como realmente son, debido a que nuestra percepción está contaminada por una estructura mental decimonónica que visualiza el cambio como un fenómeno progresivo irreversible y a la vez discreto. Es decir, se supone que al traspasar una frontera, el cambio producido es drástico y claro: una cualidad *x* (por ejemplo, sedentarismo) desaparece y otra cualidad *y* (por ejemplo, nomadismo) la reemplaza. Sin embargo, en general este nítido conjunto de etapas evolutivas no se aplica a la historia del movimiento. El patrón más típico es el de fases que se van alternando. Como dice Dan Aronson: “Podemos observar repetidamente a través de la historia que los nómades establecen asentamientos y tiempo después los deshacen”¹⁷.

Y la documentación arqueológica apoya lo antes dicho. En el temprano Neolítico, en Mesopotamia, encontramos evidencias de economías mixtas, incluyendo algún grado de pastoreo móvil. Todas estas prácticas formaban parte de una estrategia de subsistencia mixta que incluía la caza, la ganadería y la horticultura. Los grupos de pastores errantes se hicieron comunes durante la Edad del Cobre (después del 3000 a.C.), época en la cual coexisten la aldea sedentaria y los campamentos de pastoreo nómade. Los límites pueden irse rigidizando a medida que pasamos de la prehistoria a la historia, pero el modelo de alternancia y entrecruzamiento permanece. Brian Spooner, en un momento de perpleja exasperación, escribe: “Nómades y campesinos se desprecian entre sí, y sin embargo sabemos que los nómades se convierten en campesinos y los campesinos en nómades”¹⁸.

En los documentos históricos de Sumeria, se menciona por primera vez a los nómades alrededor del 2600 a.C. y se les denomina “Martu” o “Amurru”, en el idioma de Acadia. De ahí proviene el nombre de

amoritas, un pueblo semita cuya tierra natal estaba al norte del desierto de Siria y al oeste del área del Éufrates medio. Estos grupos presionaban constantemente a las ciudades de Mesopotamia, y la literatura de esa época cuenta que asediaron Uruk y arrasaron la campiña sumerio-acadia. La descripción que de ellos se hace en estos documentos es despectiva, como la del amorita de quien se dice que es un hombre sin dios ni hogar (“no sabe doblar su rodilla”), que come carne cruda y no será sepultado cuando muera. Los textos se refieren a los dueños de rebaños, “los Martu, pueblo de saqueadores con instintos animales, como lobos”. “La descripción que se hace de los amoritas en fuentes literarias”, escribe el erudito italiano Giorgio Buccellati, “demuestra desprecio y temor; los [informes] [anuales] muestran cuán persistente era la amenaza de los nómades en las fronteras”. En esos textos también aparecen referencias a guerras o batallas con los amoritas: cerca del 2250 a.C. fueron atacados y derrotados (temporalmente) por los ejércitos de Acadia en castigo por los saqueos cometidos. Alrededor del 2050 a.C., el rey de Ur empezó a construir fortificaciones para proteger las ciudades mesopotámicas. Cartas de la época se refieren a una “muralla amorita” que se terminó de construir alrededor del 2035 a.C. También tenemos listas del botín arrebatado a los amoritas por los reyes de Ur. Pero en cierto momento, alrededor del 2032 a.C., los nómades abatieron dichos muros. Ese fue el principio del fin de la Tercera Dinastía de Ur. No obstante, dadas las divisiones internas de aquel reino, las invasiones de los nómades no pueden haber sido la única causa de su caída¹⁹.

En consecuencia, la primera mención que los documentos históricos hacen de los nómades los muestra como hordas invasoras, lo que parece verificar la noción tradicional que de ellos se ha tenido aun cuando las evidencias arqueológicas anteriores hablan de coexistencia y simbiosis. ¿Cuál de estas versiones debemos creer?

La respuesta es que ciertamente hubo guerras y pillaje, pero esa no es la parte principal de la historia. Es más, éstas formaron parte de un modelo mucho más amplio de infiltración y asimilación, especialmente típico del Medio Oriente, y que da una idea más precisa de la complejidad de las relaciones entre los pueblos nómades y los sedentarios. Siguiendo la línea del gran experto en China y Mongolia, Owen Lattimore, Michael Rowton se refiere a un sistema de “nomadismo enclaustrado” que supone una “estructura dimórfica” de relaciones intra-tribales y también de relaciones tribu-Estado. Según Lattimore, los límites en las relaciones entre

nómades y pueblos sedentarios a lo largo de la frontera china eran bastante rígidos (postura que más tarde tuvo que modificar), en cambio en la región de Asia occidental eran bastante más fluidos. En esta parte del mundo las tierras de pastoreo a menudo estaban rodeadas por asentamientos urbanos, con áreas de forrajeo ubicadas a veces en la zona sedentaria. Las migraciones estacionales requerían una estrecha interacción entre tribu y Estado. Por ejemplo, en Mesopotamia las estepas son áridas durante el verano y hay que trasladar a las ovejas a la zona sedentaria, situación que se presta para toda clase de conflictos²⁰.

Todo esto existía en la región alrededor de Mari (brevemente mencionada en el Capítulo 4), el punto fronterizo occidental más alejado de la civilización sumeria y que por largo tiempo fue el centro de la cultura amorita. El término que se usa para describir a los Martu en los archivos de Mari no es exactamente “nómade”; además, es significativo que en los idiomas sumerios y acadios no exista este vocablo. La palabra usada es *nawum*, “grupo migratorio”, que también puede significar “pastizal” o “campamento”. La ambigüedad del lenguaje refleja el hecho de que en una situación enclaustrada y dimórfica, la misma tribu puede tener un “sector” nómade y uno sedentario. También es sugerente que en el idioma acadio la palabra *alu*, “ciudad”, esté estrechamente relacionada con la hebrea *ohel*, “tienda”. Todas las evidencias que tenemos sugieren que el nomadismo mari era simbiótico: tanto entre los sectores nómade y los sedentarios de la tribu como entre tribu y Estado. Por tanto, aunque el conflicto era real, también se necesitaban mutuamente. De hecho, en la historia “El matrimonio del Dios Martu”, citada en el epígrafe del presente capítulo, Martu, el dios “bárbaro” amorita, ¡termina casándose con la hija de un habitante de una ciudad de Mesopotamia!²¹.

Los contactos entre los sedentarios mesopotámicos y los martu recorren entonces todo el espectro que se extiende entre la guerra declarada y la coexistencia pacífica; la pauta general no es de mera hostilidad. Pero va aún más lejos, como se desprende del “Matrimonio de Martu”. En otras palabras, los martu “conquistaron” Mesopotamia más por medio del amor que por la guerra. El proceso de infiltración se prolongó por más de seiscientos años. Se convirtieron en habitantes de las ciudades y desempeñaban labores agrícolas, de talabartería y metalurgia; incluso adquirieron renombre como artífices del cobre. Si permanecieron nómades, lo fueron probablemente en un sentido trashumante, y algunos textos administrativos los mencionan como proveedores de ovejas y cabras. En

Sumeria aparecen cada vez más como residentes asimilados, especialmente después del 2000 a.C. Eventualmente, los textos cesan de referirse a ellos como a los “martu”; conocemos su identidad solo a través de sus característicos nombres amoritas. Pasaron a formar parte de la sociedad babilónica, y si a menudo se trasladaban de una ciudad a otra era para buscar trabajo. Aun antes de esto, el temor y hostilidad que sentían los sumerios hacia ellos no perjudicaba la posición de los amoritas integrados al mundo babilónico sedentario: ocupaban puestos administrativos, seguían carreras profesionales y se casaban con pobladores(as) sumerios. Unos pocos llegaron a ocupar el puesto de mensajeros reales, e incluso se dio el notable caso de alguien que aparentemente era amorita y llegó a ser rey de Larsa, un Estado sumerio²².

Todo esto no excluye la faceta de “máquina de guerra” también propia de los pastores nómades. Dimorfismo significa formas complicadas de relaciones sociales: la asimilación es un polo y la guerra es el otro. Especialmente en el aspecto ideológico, tenemos evidencias (en un sentido genérico) de una profunda rivalidad y menosprecio cultural entre los estilos de vida sedentario y nómade. Ibn Khaldun consideraba que entre *badawa* y *hadara* existía una oposición drástica: “Todas las actividades habituales de los beduinos”, escribió, “conducen al movimiento, a vagar. Esta es la antítesis y negación del sedentarismo capaz de generar una civilización”²³.

“A los ojos de los nómades”, escribe Khazanov, “un agricultor es un esclavo porque está atado a un lugar y esclavizado por su arduo trabajo”. Su mayor valor es la libertad, suscrita por el movimiento; desde este punto de vista, quedarse en un lugar es apenas mejor que estar en prisión. En cuando a los sedentarios, les obsesiona el deseo de que los nómades *cesen* de moverse. En el 2325 a.C., el faraón egipcio Pepi I ordenó a un gobernador local reunir a todos los nómades del desierto oriental; y en el siglo II a.C. el rey nómida Masananes decretó una política de sedentarización obligatoria en África del Norte, política que fue continuada por los romanos. Las actitudes de los Estados modernos no son muy diferentes²⁴.

Entonces, la fuente de la animosidad de los grupos sedentarios contra los nómades no se debe solo a los saqueos; a un nivel más profundo, lo que objetan es el movimiento en sí mismo. Los nómades son elusivos, y a muchos de ellos les gusta alardear precisamente de ser “inmovilizables”, como dice I.M. Lewis, y agrega que “regularmente hacen alarde de sus

características y costumbres, enfatizando calculadamente las que saben que más molestan a sus vecinos y gobernantes sedentarios”. A dichos vecinos, los nómades les parecen completamente irracionales, incluso una expresión del mal, “las huestes de Gog y Magog”, en las palabras de la Biblia (“langostas” es otro apelativo favorito). Para los nómades —como en la película *Punto de quiebre*—, los habitantes urbanos o de las aldeas son dóciles sirvientes que han vendido sus almas a cambio de una estabilidad ilusoria²⁵.

Me parece necesario destacar lo antes dicho a fin de evitar lo que considero un error antropológico común (excluyendo a Owen Lattimore), que consiste en atribuir el fenómeno del nomadismo principalmente a causas económicas. El aspecto ideológico no es menos importante y los nómades a menudo lo usan como emblema, tal como lo hacen los sedentarios. Es así como los chinos clasificaban a los nómades de sus fronteras como “crudos” o “cocidos”, dependiendo de la medida en que habían asimilado la influencia de la civilización china. Los oficiales de la dinastía Han (siglo II a.C.) en un momento dado se refieren a los nómades como a “bestias a las que hay pastorear, y no como a miembros de la raza humana”. Entre los sedentarios existe la creencia, dice Thomas Barfield, de que el movimiento mismo es patológico y que “la vida civilizada solo es posible con un domicilio fijo y respeto por las fronteras burocráticas” (“¡Ellos no respetan las leyes del palacio!”; se lamentan los escritos de un escriba egipcio del II milenio a.C.). Incluso sus tiendas, añade Barfield, son irritantes porque simbolizan su capacidad de moverse a voluntad y de desprenderse de las restricciones que les molestan. Como hemos visto en el caso de cazadores-recolectores versus agricultores, la movilidad, o la falta de ella, afecta la estructura misma de la personalidad y la cognición; nómades y sedentarios tienen una percepción distinta del entorno en que viven. “La tradición de la fogata en el campamento”, escribía el filósofo judío Martin Buber, “se enfrenta a la de la pirámide”. Es una imagen digna de ser meditada²⁶.

Tal como en el caso de los cazadores-recolectores, las diferencias que existen entre los pueblos móviles y los estacionarios surgen en una gran variedad de contextos: religión, personalidad y estructura social. Siguiendo a Buber, si pudiéramos hablar de una religión, una personalidad y una estructura social “pirámide”, también podríamos identificar una religión, personalidad y estructura social “fogata”. Antes de hablar sobre la evolución de la sociedad nómade es conveniente decir algunas palabras

sobre tres aspectos de esta cultura. Como ya he dicho, el sedentarismo y el deseo de certidumbre ayudan a generar el complejo de autoridad sagrada, tan central en la civilización. Los cazadores recolectores, por el contrario, tienen una experiencia más horizontal del mundo natural. ¿Es esta visión del mundo igualmente válida en el caso de los pueblos nómades?

La religión nómade

Como dije anteriormente, en un contexto neolítico, las cosas se complican y se mezclan. El síndrome de la máquina de guerra y la permanente interacción con la sociedad sedentaria han producido estructuras religiosas verticales en muchas culturas nómades, y por eso es difícil hablar de ellas como portadoras incontaminadas de la paradoja. No obstante, ello coexiste con otras pautas “heredadas” de los cazadores-recolectores, de modo que aún es posible hablar de muchos nómades que tienen una experiencia espiritual del mundo mucho más horizontal que vertical y ritualista. El antropólogo noruego Fredrik Barth, en un estudio clásico titulado *Nomads of South Persia*, sostenía que para los nómades Basseri de Irán, la migración pastoril era su rito religioso. Lo que me gustaría sugerir (siguiendo a Bruce Chatwin) es un poco diferente: en el caso de tales nómades, al igual que en los cazadores-recolectores, es el movimiento lo que hace superfluo el ritual religioso. Moverse a lo largo del paisaje es una experiencia tan vívida e inmediata que la necesidad de algo más complicado que la paradoja se siente como innecesario. Para ver esto más claramente nos será de gran ayuda resumir las conclusiones y observaciones de Barth, junto con los comentarios sobre su investigación de la eminente antropóloga británica Mary Douglas. En sus reflexiones sobre Barth, Douglas va al meollo del fenómeno paradójico y a la seguridad final de no necesitar reflejarse en ningún espejo, de no necesitar ninguna autorrepresentación para poder sentirse cómodo en el mundo²⁷.

Barth vivió con los nómades Basseri de Irán entre 1957 y 1958. Estos son pastores que viven en tiendas (Figura 17) y que tienen una organización política centralizada con un jefe a la cabeza. Oficialmente los Basseri son musulmanes shiítas, pero Barth se dio cuenta de que esta afiliación religiosa no significaba mucho para ellos y que “en general la religión no les interesaba”. Tienen pocas actividades rituales, no observan las oraciones comunitarias y tienden a ignorar las festividades islámicas. Ni siquiera el Ramadán atrae muchos participantes. Pero siendo un pueblo tribal, razonaba Barth, *debieran* ser religiosos, pero ¿cuál es su ritual?



Figura 17. Campamento de nómadas Basseri, Irán. En Fredrik Barth, *Nomads of South Persia*.

Barth concluyó que la migración era “el rito central de la sociedad nómada”. En el caso de los Basseri, lo que más les interesaba y movía, emocionalmente hablando, era la migración anual de primavera. La búsqueda de pastizales era de importancia secundaria al simbolismo de este evento, el cual giraba en torno a la movilidad en el espacio, a la libertad de migrar. Barth observó que en el curso de la migración, la tensión y excitación aumentaban progresivamente; y cuando él y la tribu traspasaron el último paso y vieron las montañas hacia las cuales se dirigían, todas las mujeres rompieron espontáneamente a cantar. Nos equivocamos al pensar que una actividad económica no pueda ser a la vez religiosa, dice Barth. En este caso la respuesta de la tribu no se fundaba en el aspecto utilitario del evento sino “en el movimiento y su forma espectacular”.

El libro de Mary Douglas, *Símbolos naturales*, abarca temas muchos más amplios que la migración nómada ritual, y se relaciona directamente con nuestra discusión previa sobre la “religión” entre los pintores de cavernas del Paleolítico y otros temas similares (ver más arriba, epígrafe al Capítulo 1). Está muy lejos de los argumentos de autores como Jung y

Eliade. Douglas opina que cuando las personas no están constreñidas por lealtades grupales sino solo por normas de transacción recíproca, tienden a no enmarcar la realidad en términos trascendentes; a no separar mente y materia, reverenciando a una y despreciando a la otra. Su visión es realmente secular; y es un error, dice ella, asociar lo secular solamente con la ciencia y la modernidad. Los antropólogos como Barth —quien evidentemente es uno de los buenos— tienden a confundirse ante la existencia de culturas tribales seculares que violan los “cánones” antropológicos. Cuando un antropólogo(a) se encuentra con una tribu irreligiosa, dice Douglas, normalmente trata de escudriñar al máximo la información para tratar de encontrar signos de religiosidad. De modo que para argumentar que los Basseri eran *religiosos*, Barth se autoconvenció de que la migración anual estaba revestida de significados simbólicos. Y que ésta conceptualizaba el espacio y el tiempo ¿Y si ése no fuera el caso... si el “significado” de la migración fuera solo... migración?

Con esto llegamos al meollo del tema de la paradoja y el complejo de autoridad sagrada que he venido discutiendo con respecto a los cazadores-recolectores, ya sea en el siglo XX en Zaire o en Lascaux. Esto mismo, pienso, puede decirse de varias sociedades nómades. “¿No debería suponerse”, escribe Douglas, “que una sociedad que no necesita hacer explícita su representación de sí misma es un tipo especial de sociedad”? Efectivamente; y lo mismo se aplica a los individuos. La necesidad constante de los seres humanos que pertenecen a una civilización de crear ideologías, creencias religiosas, jerarquías políticas, etc., invistiéndolas de significado (“¡Mi nombre es Ozymandias!”) para sentirse reflejado, real, validado, parte de una realidad más grande, trascendente —todo lo cual consideramos saludable—, es en gran parte el producto de la dependencia y el sedentarismo y (en general) no aparece en sociedades que valorizan la movilidad y la autonomía. En su manifestación histórica más reciente, la necesidad de este tipo de autorrepresentación toma la forma de creencias milenarias expresada en trances unitivos. La idea detrás de esto es que la materia será reemplazada por el espíritu, por una bondad definitiva e indiferenciada. De aquí que, como dice Douglas, “el milenarista busca el frenesí, entregarse a la experiencia de abandonar todo autocontrol... Busca un estado de éxtasis corporal, que al anunciar el explosivo advenimiento de la nueva era reafirma el valor de la doctrina”.

Por supuesto, ésta es la dinámica de la civilización axial; muestra la “tensión” que existe entre lo trascendente y lo mundano. Normalmente

pensamos que los pueblos primitivos eran religiosos o “espirituales”, y que los pueblos civilizados tienden a ser seculares; sin embargo, con la posible excepción de los últimos cientos de años, tal vez éste no sea el caso. Según Douglas, la noción de una disminución progresiva de la magia que acompaña al ascenso de la civilización, por ejemplo, puede ser una “ilusión óptica”.

La necesidad de Barth de hacer caber a como dé lugar las migraciones Basseri dentro de una estructura religiosa, su dificultad para captar la celebración de la vida como *vida*, me hace recordar una ceremonia a la que asistí hace algunos años en una pequeña iglesia, al Noroeste del Pacífico, para celebrar la conclusión del tallado de un altar comisionado a un artista nativo estadounidense. El grabado mostraba un diseño circular con dos peces hermosamente tallados en madera. Todos, incluido el artista, permanecimos sentados durante cuarenta y cinco minutos mientras el pastor predicaba y daba vueltas y más vueltas sobre el simbolismo del pez, sus asociaciones jungianas y cristianas, el equilibrio de yin y yang, la integración de los principios masculinos y femeninos, etc. Cuando concluyó el sermón, exhausto pero hinchado de orgullo, se volvió hacia el artista, a quien voy a llamar “No-Bull”, y le pidió pasar al frente y explicar su grabado. No-Bull puso la mano sobre uno de los peces, se volvió a la audiencia y dijo:

“Esto de aquí es el ojo” —apuntando el ojo del pez. Y mostrando la aleta: “Y esto de acá es la aleta”. “Y esto otro”, concluyó tocando la cola, “es la cola”. Después de lo cual No-Bull regresó a su asiento. Como es de imaginar, el silencio en la capilla fue ensordecedor.

La religión, escribió Bruce Chatwin, es una respuesta a la angustia; y es al menos posible que el movimiento físico, al eliminar la ansiedad de muchas maneras, también elimine la necesidad de religión. Las grandes religiones, dice Chatwin, surgieron entre pueblos sedentarios que habían sido previamente nómades —como los judíos, árabes o zoroástricos— y cuyo ceremonial está repleto de metáforas pastoriles, nociones de peregrinaje, etc.²⁸ Pero mi punto no es el meramente marxista (o freudiano) que postula que la religión es el opio del pueblo, sino más bien involucra una hipótesis que Marx jamás habría imaginado: que en condiciones de movimiento, autonomía y equidad subyace una percepción del mundo que es a la vez natural y admirable, una percepción que fue la norma durante la mayor parte de la existencia del hombre en el mundo. Aún existen vestigios de ello en los pueblos nómades que conservan esos valores; y si

Fredrik Barth no hubiese estado tan atrapado en un marco “sedentocéntrico”, habría visto lo que estaba frente a sus narices. Los Basseri no intentan hacer una declaración simbólica al mundo. Lo que *sí* saben hacer es estar paradójicamente presentes en él.

Un poco más adelante voy a analizar las creencias religiosas de los nómades, pero antes revisaré las evidencias existentes que demuestran la ausencia de tales creencias. En el caso de los Basseri, políticamente hablando tenemos una estructura encabezada por un caudillo, pero sin la correspondiente estructura de prácticas de trance unitivo o el complejo de autoridad sagrada. El amplio estudio de Khazanov lo llevó a concluir que esto es más la regla que la excepción, y que mientras los caudillismos sedentarios tienden a adoptar una forma teocrática de gobierno, esto no sucede en las políticas nómades. Khazanov añade que muchos antropólogos que han trabajado en terreno afirman que los beduinos solo mantienen una apariencia de observancia islámica; pero no es ahí donde tienen su corazón. A fines del siglo XVIII, un viajero francés (C.F. Volney) escribió que “son tan faltos de rigor religioso, tan relajados en sus devociones que en general son considerados como infieles que no conocen la ley ni sus profetas”. Joseph Hobbs, en su estudio sobre los beduinos egipcios, sostiene que el sistema valórico de la tribu Ma’aza, con la cual convivió, está fundada en prácticas materiales, inmanentes. Se enorgullecen, dice Hobbes, de la “liviandad” de su vida en oposición a la vida de los colonos. En escasos minutos una familia Ma’aza puede desarmar su campamento y cargar todo lo que tienen en un solo camello. Su compromiso ideológico es tener pocas pertenencias y gran movilidad. Walter Goldschmidt también observa que la vida ceremonial pastoril es mínima y que los rituales, dioses y espíritus son más típicos de los agricultores²⁹.

Sin embargo, hay una gran cantidad de evidencias que muestran justamente lo opuesto: la existencia de hondas creencias religiosas entre los nómades, aunque no puede saberse con certeza cuánto de esto se debe a la influencia de sus propias prácticas agrícolas y de sus relaciones con las sociedades sedentarias. Luego, las evidencias están todas mezcladas. Por ejemplo, un estudio de Gerhard y Jean Lenski (*Human Societies*), descubrió que existía una correlación entre las economías ganaderas y la creencia en un dios único y celestial; pero la información básica provenía de sociedades agrarias que derivaban porcentajes variables de su subsistencia del pastoreo³⁰. Según Khazanov, Genghis-Khan introdujo en las tribus mongolas la noción de un poder divino supremo, noción que

había tomado de las sociedades sedentarias; pero Khazanov añade que ciertamente los escitas ya tenían ese concepto y que esta creencia es característica de los estados nómades de las estepas euroasiáticas. David Morgan (*Los mongoles*) apunta a la práctica del chamanismo entre estos pueblos, pero cuestiona cuán importante era y cuán difundida estaba. “Las creencias religiosas como esas”, dice, “parecen haber pesado poco entre los mongoles”, porque generalmente adoptaban las religiones de sus súbditos conquistados y tenían una política de tal tolerancia religiosa que el historiador británico del siglo XVIII, Edward Gibbon, llegó a comparar sus leyes religiosas con los escritos de John Locke (¡!). Pero esto, dice Morgan, es una exageración; la situación real era más de indiferencia religiosa que de tolerancia religiosa. En una comparación interesante entre Mahoma y Genghis-Khan, Khazanov señala que aunque los mongoles creían que los líderes carismáticos estaban en contacto con un dios supremo conocido como Tengri, no tenían (a diferencia de los musulmanes) ningún interés en adoptar una religión universal ni creían en ninguna “verdad” definitiva. Añade que los mongoles eran puramente nómades, en tanto que los beduinos estaban vinculados con pueblos sedentarios y que el mismo Mahoma predicaba en contra del estilo de vida nómade. En general, dice Khazanov, en la sociedad nómade había un bajo nivel de tensión entre los órdenes trascendental y mundano. El chamanismo mongol, añade Morgan, era puramente práctico³¹.

El problema del chamanismo práctico versus el chamanismo extático es interesante y en el caso de los escitas, quienes tenían un panteón completo de dioses, es instructivo. Heródoto escribió que “a ojos de los escitas, la costumbre griega de entregarse a los placeres de las orgías dionisiacas es vergonzosa y ninguno de ellos puede imaginar un dios que saque a las personas de su sano juicio”. Prosigue narrando la historia de Scylas, un hijo del rey escita Ariapites, quien, por haber sido iniciado en un culto a Dionisio fue degollado por su propio pueblo. En forma similar, en el año 590 a.C. el filósofo escita Anacarsis fue iniciado en los misterios de Eleusis, en Atenas. A su regreso fue asesinado por su propio hermano cuando lo sorprendió practicando el culto a Cibeles. De esto podemos concluir que la fusión extática con la divinidad no fue popular entre estos pueblos nómades (aunque el caso de los arios, al que me referiré más abajo, podría llevarnos a una conclusión distinta)³².

Se deba o no al influjo sedentario, existen bastantes evidencias de que muchos nómades tuvieron dioses verticales y de que entre ellos se

dio el complejo de autoridad sagrada. Los Nuer y los Dinka de Sudán no tienen escatología o prácticas mágicas, pero su religión es un monoteísmo pastoril. I.M. Lewis, quien realizó un trabajo en terreno en Somalia entre 1955 y 1957, observó que los pastores somalíes del norte, quienes no tienen jefes ni autoridad política central, son musulmanes devotos y que el Islam ha penetrado todos los aspectos de su cultura. En general existen amplias variaciones en los niveles de “ortodoxia” entre los nómades islámicos, y acaso lo mismo pueda decirse de los nómades en general³³.

¿Cuál es el origen de esta variación? Como veremos más adelante, la estructura social igualitaria de los nómades se ve limitada debido a su contacto con la sociedad sedentaria, y es probable que lo mismo suceda con su religión. Pero un factor de gran importancia, aparentemente, es el grado de tensión social. Richard Tapper, quien vivió con los nómades Shahsevan, descubrió que a diferencia de los Basseri, practican con gran devoción los ritos musulmanes shiítas. La celebración conocida como Moharram, que incluye un ritual casi extático conocido como *rowzäxani*, es para ellos extremadamente importante. Pero cuando Tapper los estudió más de cerca, obtuvo claras razones que explicaban las diferencias con los Basseri. Por una parte, la tribu había estado sometida a una gran presión gubernamental, por lo que su estructura se había desintegrado y los pastizales que les pertenecían habían sido fragmentados en lotes individuales. Los conflictos sobre derechos de forraje y la autoridad política se habían intensificado tanto que la comunidad estaba en constante peligro de dividirse. Mientras los Basseri tienen gran flexibilidad de organización y usan la fisión y fusión para resolver conflictos de tipo estructural, aparentemente su contraparte shiíta del norte no tienen esta opción. De modo que mientras los Basseri ignoran la celebración de Moharram, los Shahsevan la observan con gran entusiasmo. Ésta los reúne, reafirma la solidaridad grupal y la autoridad del jefe —por un tiempo. Sirve para evitar que los bandos opositores se conviertan en facciones irreconciliables. A manera de contraste, Tapper se refiere a un estudio que hizo sobre los beduinos Al-Murrah, según el cual el interés primordial de los beduinos se centraba más en la independencia que en la solidaridad social, por lo que demostraban escaso interés en reunirse en grandes celebraciones³⁴.

La valorización de la independencia versus la valorización de la solidaridad social o conformidad, me lleva al tema de la estructura de la personalidad nómade. En el caso de los cazadores-recolectores vimos que existía un “síndrome de autonomía individual” (Peter Gardner) y una corre-

lación entre sus prácticas de crianza infantil y su sentido de independencia. También vimos que existe una correlación entre las prácticas de crianza de los agricultores y su sentido de obediencia (Barry, Child y Bacon). Los estudios sobre la personalidad nómada entregan resultados similares —lo que no es de sorprender— que también tienen consecuencias en la paradoja y en la capacidad de mantenerse alerta, tema al que nos referimos brevemente en el Capítulo I como “independencia de la tierra”. A continuación diré algunas palabras sobre estos descubrimientos.

La personalidad nómada

Uno de los estudios más completos sobre la personalidad nómada fue el Proyecto de Cultura y Ecología dirigido por Walter Goldschmidt de la Universidad de Los Angeles, California (University of California, Los Angeles-UCLA) y realizado por Robert Edgerton entre 1961 y 1962. Éste comprendió entrevistas con cuatro pueblos de África del Este: Sebei, Pokot, Hehe y Kamba. En los cuatro casos, los grupos tenían “sectores” agrícolas y nómades, los que sumaban un total de ocho subgrupos con más de quinientas personas. Goldschmidt y sus asociados les administraron una variedad de tests psicológicos, incluyendo el de Roscharch. Lo que apareció fue una clara diferencia en la estructura de la personalidad que no se debía a características étnicas sino al sistema de subsistencia. Vale decir, los agricultores de los cuatro grupos tenían valores similares, los cuales diferían drásticamente de los valores de los ganaderos de los mismos grupos (quienes, a su vez, eran similares entre sí). Pero, claramente, la diferencia clave entre los dos conjuntos era la posibilidad o imposibilidad de movimiento de optar por una vida nómada. Para resumir, los pastores expresaban su ira y otras emociones directamente, mientras que los granjeros las reprimían. Los granjeros odiaban a algunos miembros de su comunidad, incluyendo a las figuras de autoridad; los pastores no guardaban sentimientos hostiles y respetaban la autoridad, aunque esta última característica tal vez sea más ideal que real, en especial pues recurrían sin vacilar a la fisión y fusión para resolver sus conflictos. Las redes de interdependencia de los pastores no dependían de personas específicas, pues no veían la necesidad de mantener relaciones con alguien que les resultara desagradable. El temor a la pobreza, la envidia por las riquezas ajenas y el deseo de trabar amistades eran sentimientos más propios de la psiquis de los agricultores; los ganaderos valoraban la independencia y la seguridad en sí mismos por sobre todo lo demás (en el estudio de Goldschmidt, la correlación entre este rasgo y el pastoreo alcanzó un 92 por ciento)³⁵.

Todo esto encaja muy bien con el estudio de Barry, Child, y Bacon sobre los agricultores versus los cazadores-recolectores, según el cual el espíritu de independencia e innovación era característico de los cazadores-recolectores, en tanto que la conformidad y obediencia lo eran de los agricultores; también ello corresponde al estudio de John Berry sobre los cultivadores de arroz de Temne versus los esquimales de Baffin Island, el que mostraba grandes diferencias con respecto a la presión de los pares (ver Capítulo 3). Todo esto puede aplicarse a los pueblos cazadores-recolectores y tiene implicancias en el ámbito de la percepción y la cognición —la estructuración mental del mundo—, en el tema de la paradoja y el estado de alerta o vigilancia. Como explica el antropólogo Joseph Berland, la “independencia de campo” es la tendencia a percibir las partes de un campo perceptual en forma discreta (separadas del todo) y la “dependencia de campo” es una percepción holística (las partes de un campo se ven como fundidas en el todo). La primera forma de percepción es especialmente valorada en las sociedades nómades y cazadoras-recolectoras, porque la supervivencia a menudo depende de la capacidad de ver rápidamente y a una gran distancia. En cambio, la percepción holística es más eficaz para la adaptación a sociedades sedentarias, donde la presión del grupo y la conformidad son conducentes al funcionamiento de la sociedad. Según Berland, los estudios transculturales demuestran claramente la relación entre un alto grado de independencia de campo y el mayor grado de autonomía individual característico de las sociedades más igualitarias, en tanto que la dependencia de campo aparece con mayor frecuencia en sociedades de naturaleza jerárquica. Una vez más, la variable clave es la movilidad: la independencia de campo se relaciona con una alta movilidad; la dependencia de campo, con una baja movilidad. Por supuesto, en algunas actividades, tales como la distribución de alimentos dentro de una banda de cazadores-recolectores, las habilidades más útiles a la adaptación son las propias de la dependencia de campo. Luego, podemos ver que el contexto es siempre un factor importante. No obstante, los cazadores-recolectores y grupos nómades se sitúan claramente en el extremo de independencia de campo del espectro³⁶.

Los grupos nómades estudiados por Berland (en Pakistán, en los años 70) no son, como parece, pastores, aunque sus vidas sean sumamente móviles. Estos son los Qalandar —artistas peripatéticos y entrenadores de animales— y los Kanjar —artesanos nómades, bailarines y prostitutas. Berland los comparaba con dos grupos sedentarios: los Lahoria, familias

de mercaderes urbanos, y los Jats, granjeros. El resultado: los Qalandar y los Kanjar tienen significativamente más “independencia de campo” que los Lahoria y los Jats. También aquí se da la pauta usual de socialización: es decir, los Qalandar enfatizan la autonomía individual, incluyen a los niños en la mayoría de las actividades de los adultos, los alimentan cuando lo piden, con frecuencia alaban a sus hijos, etc. Entre los Jats, los hombres son mucho más valorados que las mujeres, las prácticas de crianza infantil enfatizan la obediencia, no estimulan la asertividad, y la interdependencia es recompensada. Por lo visto anteriormente, todo esto es fácil de suponer, pero el resultado más impactante de esta investigación es la diferencia que se encontró en los enfoques cognitivos del mundo: un enfoque diferenciado versus un enfoque holístico. En pocas palabras, la movilidad se correlaciona con el nivel de alerta ante el mundo natural. En algunos estudios sobre los cazadores-recolectores que demuestran la misma correlación, podemos ver que esta modalidad de cognición constituye un lazo de continuidad entre la banda y la sociedad nómada. Los primeros no tienen mentalidad de “máquina de guerra”, pero aparte de este rasgo, los sistemas de valores y patrones perceptivos de estos dos tipos de sociedades son bastante similares³⁷.

Política nómada

La estructura social igualitaria es otro aspecto que tienen en común. Otra vez vemos que los nómades están constreñidos por su posición histórica dentro del Neolítico, de modo que su igualitarismo no es tan directo como el de los cazadores-recolectores; normalmente la estructura social igualitaria está inserta en estructuras complejas, las que a su vez están determinadas por la mentalidad guerrera (de “máquina de guerra”). Sin embargo, si se la compara con la jerarquía de los agricultores sedentarios, resulta bastante favorecida. Los términos clave para entender la organización social y política de los nómades son “fluido”, “evasivo” y “efímero”, cualidades que están en la médula de la equidad nómada. El liderazgo nómada, por ejemplo, es temporal; las alianzas son cambiantes. Y cuando llega a producirse una estratificación social o la formación de un Estado, estas estructuras son inestables y desaparecen sin dejar huellas. Para todo esto hay razones económicas, como el tema del pastoreo y la composición del rebaño, que están siempre cambiando; pero, una vez más, se presiente la existencia de algo más profundo, un compromiso con el desplazamiento, con el movimiento mismo³⁸.

Por eso, el antropólogo británico Ernest Gellner, al escribir sobre la sociedad escita del I milenio a.C., dice que cada hombre era un pastor, un juglar, un soldado y un senador. La sociedad nómada siente aversión por la especialización, y la participación política es sumamente difusa. Esto también se extiende a las mujeres. Estas sociedades son, por supuesto, claramente patriarcales, pero no les conviene enclaustrar a las mujeres porque las exigencias de la vida diaria requieren (y requerían) que la mujer juegue un papel económico. En general, entonces, las mujeres nómades tienen y tenían más poder que sus contrapartes sedentarias³⁹.

Dentro de la sociedad nómada se establece un equilibrio entre la propiedad privada (familiar) de rebaños y la propiedad comunitaria de (o derecho a) los pastizales. La primera puede llevar a diversos grados de diferenciación social, pero lo comunitario, la ayuda mutua, forma parte de la idiosincrasia y ética de los pastores. Los líderes nómades no hacen nada por impedir a las demás tribus el acceso a los medios de producción. La desigualdad económica, cuando surge, tiende a ser el resultado de las continuas guerras y comercio, no es inherente a la economía nómada. La acumulación centralizada de ganado, dice Khazanov, es prácticamente imposible⁴⁰.

Los líderes tampoco forman, ni formaban, un estrato cerrado. Como sucede en el caso de los cazadores-recolectores, el rol de un jefe nómada puede ser importante en situaciones militares, pero no conserva esa posición una vez resuelto el conflicto. Bajo circunstancias normales, el líder no ejerce poder coercitivo. Más aún, cuando en las poblaciones agrarias aparece la estratificación, cambia la estructura de la sociedad; en cambio entre los nómades, a las tendencias a la centralización normalmente se sigue el retorno a la organización comunal. El liderazgo es difuso y descentralizado y la norma es la oscilación, no el “progreso”⁴¹.

La fluidez de su organización penetra la sociedad nómada hasta sus más mínimos detalles. Como en el caso de los cazadores-recolectores, son unidades de unas pocas familias, pero sus miembros no permanecen ni se trasladan de lugar siempre juntos. Las diferentes familias de una comunidad nómada no siempre acuden a las mismas tierras de pastoreo; la tendencia normal es a fragmentarse y luego reagruparse. Como en el caso de los cazadores-recolectores, la combinación de baja densidad demográfica y alta movilidad inhibe el desarrollo de jerarquías o centralización política⁴².

La organización política nómada está gobernada por un principio conocido como “linaje segmentario”, el cual incluye la práctica de oposición complementaria, que es una especie de anarquía ordenada. Básicamente, los grupos locales están organizados en linajes o grupos de descendientes y cada uno de ellos se subdivide (segmenta) en grupos más pequeños. Estos, entonces, compiten entre sí y adquieren diferentes grados de importancia en diferentes contextos (economía, religión, gobierno, etc.). Es más, cualquiera de estos grupos puede subdividirse en un contexto dado y retener su identidad corporativa en otro. Luego, podríamos encontrar un segmento que sea autónomo en una situación y que forme alianzas con otros segmentos en otras situaciones. Un famoso proverbio beduino capta concisamente el principio de oposición complementaria:

Yo contra mi hermano
 Yo y mi hermano contra nuestro primo
 Yo, mi hermano y mi primo contra los vecinos
 Todos nosotros juntos contra el forastero⁴³.

Los primeros en describir este tipo de desorganizada organización fueron E.E. Evans-Pritchard, quien la observó en los Nuer del sur de Sudán, y Meyer Fortes, en los Tallensi de la Costa de Oro. Desde entonces ha sido verificada como un rasgo bastante típico de los pueblos nómades en general. I.M. Lewis la observó entre los pastores del norte de Somalia, por ejemplo, quienes no tienen gobierno centralizado ni instituciones de liderazgo. La clave a sus políticas, descubrió, reside en el parentesco, es decir, en líneas de descendencia masculina. La afiliación, escribe Lewis, es altamente flexible y el estatus político cambia rápidamente según el contexto. Todo hombre tiene derecho a intervenir directamente en el gobierno. No se puede hablar de “tribus” propiamente tales porque en este caso no hay nada tan estable como todo eso. Lewis señala que, a menos que queramos romantizar la situación, la verdad es que los nómades somalíes se dedican principalmente al bandidaje; que la gobernabilidad depende de la astucia y la estrategia, y que existen considerables diferencias de riqueza entre los miembros de esta sociedad⁴⁴.

Respecto a la estructura social de los nómades, virtualmente todos los antropólogos e historiadores concuerdan en que si las sociedades nómades desarrollan jerarquías y desigualdad social institucionalizada, se debe a sus interacciones con los Estados sedentarios, no a causa de su

propia dinámica interior. El *potencial* está allí porque algunas familias poseen más ganado que otras; pero existen tendencias corporativas dentro de las sociedades nómades —sistemas de reciprocidad y distribución— que actúan como mecanismos de nivelación. Más aún, dice Khazanov, las diferencias en cuanto a las posesiones no son capaces por sí mismas de convertir este sistema en otro con una estratificación social estable. Esto ocurre cuando los nómades son incorporados a un Estado sedentario, pero nunca ha emergido un Estado como producto del desarrollo interno propio de una sociedad nómade. La clave de la desigualdad social que se encuentra en las sociedades nómades son los lazos externos que mantienen con los pueblos sedentarios. Esto puede observarse en el caso de la centralización que se desarrolló entre los beduinos. Pero incluso entonces, dice Khazanov con respecto a la propiedad de los recursos esenciales, no se produjo una diferencia esencial entre nómades aristócratas y nómades comunes. Lo mismo sucedió con los nómades de África del Norte y los somalíes tan pronto como desarrollaron la agricultura. Los masai, que vivían cerca de los agricultores y al principio los asaltaban para robarles, terminaron institucionalizando las desigualdades sociales y desarrollando un sacerdocio hereditario. Cuando la agricultura cobró importancia entre los nómades Nandi, en su medio surgió un sacerdote supremo. Un estudio sobre los nómades Shammar del norte de Arabia reveló que a fines del siglo XIX y principios del XX, la incorporación del Estado consolidó el poder en manos de sus propios *amir*, lo que se debió a su rol de distribuidor del superávit, el cual acumulaba mediante el cobro de tributos. En su estudio sobre tribus nómades, Philip Salzman también concluyó que la incorporación a un Estado, o incluso la mayor dependencia de los recursos agrícolas que de los pecuarios, rompió los habituales mecanismos de nivelación y aumentó considerablemente el poder de los jefes. Y así sucesivamente. En otras palabras, la interacción sostenida con los pueblos sedentarios inicia el sistema de clases sociales⁴⁵.

También es probable que, como en el caso de las tribus estudiadas por Pierre Clastres (Capítulo 2), los pueblos nómades estén plenamente conscientes de lo que está en juego, especialmente debido a que su interacción con sociedades agrarias-sedentarias es, en general, inevitable. Akbar Ahmed, quien estudió las tribus nómades que vivían en las riberas del Río Gomal en Pakistán, a fines de los años 70, sostiene que su nomadismo no estaba determinado por necesidades ecológicas sino que era “parte de una estrategia política que expresaba explícitamente el deseo de vivir en

libertad”. Para estos nómades, el Estado —que es altamente centralizado en el sur de Asia— representa poder y corrupción, y ellos desean evitarlo a toda costa. La migración responde menos a las necesidades de los rebaños que al deseo de evadirse a través de las grietas (zonas políticas). Los nómades Gomal son acéfalos e igualitarios y escogen un *amir* durante la migración, después de la cual termina su liderazgo. Todos los miembros de la tribu tienen más o menos el mismo nivel de vida. Los Gomal saben que si llegaran a integrarse a un Estado, su cultura no podría subsistir⁴⁶. Tal como en el caso de los cazadores-recolectores, los nómades no son “sedentarios fracasados” que solo esperan el momento adecuado para establecerse. Algunos se establecen, como ya hemos visto, e históricamente incluso han formado Estados. La mayoría, sin embargo, ve que la opción que tienen es el flujo (movimiento) o la muerte. Puede que no sean tan “puros” como los cazadores-recolectores, pero en definitiva, ellos (y un puñado de cazadores-recolectores sobrevivientes) siguen siendo los portadores del estilo de vida paradójico.

Sin embargo, esta historia tiene un extraño giro, porque históricamente hablando, los pueblos nómades, sin darse cuenta, resultaron ser un factor importante en la creación de las civilizaciones axiales. Ya he sugerido que las relaciones sedentario-nómade dieron un nuevo vuelco alrededor del 1500 a.C., cuando el nomadismo ecuestre hizo su presencia en las estepas euroasiáticas como una especie de máquina de guerra. Esta fue la migración de los indoeuropeos, y todos sabemos que el mundo no ha sido el mismo desde entonces. Fue en este punto cuando la simbiosis fluctuante del nomadismo cerrado finalmente se rompió y la guerra se convirtió en la norma.

La llegada de los arios

Según la teoría de Marija Gimbutas sobre la “cultura de la diosa” de la Antigua Europa, el año 1500 a.C. es una fecha muy tardía. Siguiendo la obra de 1926 de Gordon Childe (*The Arians*), a su vez parcialmente basada en la dicotomía ario-semita propuesta por el indólogo alemán Max Müller en el siglo XIX, Gimbutas sostiene que las invasiones kurgas (brevemente mencionadas en Capítulo 4) se produjeron en tres oleadas que empezaron alrededor del 4500 a.C. y terminaron cerca del 2500 a.C. Esta versión “tradicional” dice más o menos lo siguiente:

La domesticación del caballo y el uso de vehículos con ruedas surgió en las estepas rusas alrededor del 4000 a.C., y los carros arrastrados por caballos aparecieron varios siglos después. Esta tecnología fue desarrollada por pueblos arios patriarcales y belicosos. En una serie de tres invasiones arrasaron las pacíficas comunidades agrarias hacia el oeste y el sudeste. Hablaban un lenguaje proto-europeo que dio origen al sánscrito, al latín, al griego y sus derivados, y mediante sus invasiones diseminaron este grupo de idiomas por todo el mundo. Desde los tiempos neolíticos, estas sociedades estaban divididas en sacerdotes, guerreros y agricultores-pastores. Los escitas y otros pueblos guerreros que aparecieron en las estepas de Rusia después del 900 a.C., y que hablaban un idioma iraní, formaron parte de este proceso general. Por tanto, los pastores nómades (según esta teoría) fueron una máquina de guerra casi desde su aparición en este escenario histórico. A esto se debe la destrucción de la “cultura de la diosa” y la diseminación del lenguaje indoeuropeo⁴⁷.

¿Hay evidencias históricas que respalden estas afirmaciones? Las que se han presentado hasta el momento no son muy convincentes, como veremos. Especialistas en el tema, tales como el arqueólogo británico Colin Renfrew, que se muestran escépticos respecto a la tesis kurga, señalan que la regla de la prudencia en las explicaciones científicas (que en este caso se apoyan en evidencias lingüísticas y arqueológicas) no permite sacar ese tipo de conclusiones de eventos ocurridos en fechas tan lejanas. Así, por ejemplo, el arqueólogo irlandés y discípulo de Gimbutas, J.P. Mallory, presenta unas quijeras para caballos (hechas de hueso y cuerno) y que datan del IV milenio, como evidencia de que en esa época se montaba a caballo, en tanto que Renfrew señala que: (a) no podemos estar seguros de que realmente *sean* quijeras; (b) tales piezas en ningún caso prueban que en esa época se montara a caballo, lo más probable es que estos animales fueran usados para carga o tracción; y (c) aun si se cabalgaba, no tenemos evidencias de que los caballos fueran usados en conflictos armados⁴⁸. J.P. Mallory señala la presencia de la palabra *eqwos* en el lenguaje proto indoeuropeo (cf. *Equus* en latín, *ecuestre* en español), mientras que Renfrew indica que la palabra no significaba necesariamente un *caballo domesticado*, y Robert Coleman demuestra que la palabra “caballo” no existía únicamente en los lenguajes indoeuropeos⁴⁹. Si hago hincapié en estos detalles, es porque las investigaciones más recientes dejan en claro que la tesis kurga se desmorona si uno se apega a las evidencias arqueológicas y lingüísticas actualmente disponibles y evita las extrapolaciones

antojadizas. Incluso los estudios científicos sobre los cambios genéticos entre los pueblos indoeuropeos realizados a principios de los 90, han demostrado que el mundo de Gimbutas y de las obras tempranas de Childe es en gran parte inventado⁵⁰. Childe, por su parte, alrededor de 1950 ya había repudiado sus primeros ensayos sobre los indoeuropeos, y Max Müller había renegado del interés simplista en los arios que despertó su trabajo, calificándolo como “una suerte de chifladura”⁵¹.

Entonces ¿qué dicen los documentos históricos? En lo que a los progresos del nomadismo ecuestre se refiere, la domesticación del caballo puede haber ocurrido más o menos en el 3000 a.C. en la Rusia actual, pero no tenemos evidencias de que en esa época hubiese sido utilizado como cabalgadura. Las evidencias más tempranas que se encuentran en las estepas se sitúan en el II milenio a.C. Los grupos indoarios tenían carros tirados por caballos en alguna época antes del 2000 a.C., y se supone que los indoeuropeos usaron carros de batalla en la colonización de la civilización del valle Indo (es un punto controversial) algún tiempo después de esa fecha. Los carros tirados por caballos hacen su aparición en Mesopotamia alrededor del 1800 a.C. y se sabe que su uso se generalizó en las estepas euroasiáticas y en el Cercano Oriente después del 1600 a.C. El verdadero nomadismo ecuestre, que data del 1400 a.C. en la frontera china, aparece en las zonas de Irán, Mesopotamia y Siria solo hacia el final del II milenio. En las estepas del sur de Rusia (la actual Ucrania), los escitas y sakas reemplazaron las tareas agrícolas que realizaban en las estepas por la cría de caballos (junto con los cimerios). Durante el siglo IX emergieron como auténticas culturas de jinetes guerreros. La primera descripción que tenemos de los jinetes guerreros data de más o menos del 800 a.C. en el arte escita y el mesopotámico tardío. Los pueblos de Kazakhstan, Mongolia del norte y Siberia del sur, transformaron radicalmente su economía después del 1000 a.C., cambiándola por otra totalmente dependiente de los animales y de los cambios de pastizales que éstos requerían⁵².

El siglo IX vio también importantes innovaciones técnicas. La equitación se hizo más controlada debido a la silla de montar y a las mejoras introducidas en riendas y frenos. Al mismo tiempo hizo su aparición la arquería montada. Unos pocos siglos más tarde, en el Medio Oriente, el problema de cómo luchar montado en un camello sin caerse (debido a la joroba), fue resuelto con la construcción de una estructura (montura) que se ponía alrededor de la joroba. Todo esto era importante

porque la equitación misma, que data probablemente de cerca del 1400 a.C. en el Medio Oriente, no constituye un nomadismo ecuestre propiamente tal. Los pueblos pastores no cabalgaban en forma habitual hasta el siglo XIV, pues ello requería conocimientos de técnicas de ataque y defensa⁵³.

En otras palabras, el nomadismo guerrero ecuestre de la variedad pre Genghis-Khan es principalmente un fenómeno de la Edad de Hierro (I milenio a.C.); ni esta forma de nomadismo ni otro tipo de sociedad guerrera puede proyectarse más atrás en el tiempo hasta llegar a la cultura proto-indoeuropea del IV o V milenio, ni siquiera a la sociedad indoaria o iraní del 2000 a.C. Como dice sucintamente Renfrew, “el mundo soñado de la mitología indoeuropea... no tiene ningún fundamento, como lo prueban los estudios críticos de la documentación arqueológica existente”⁵⁴. Además, lo tardío de estos desarrollos coincide con todo lo antes dicho sobre el nomadismo puro y la simbiosis nómade-sedentaria. Sus rasgos más característicos y definitorios no aparecen antes del 1500 a.C. o más tarde, cuando el nomadismo ecuestre (no solo con carros, que a los nómades les resultan incómodos de transportar) empieza a extenderse. Tenemos que recordar que el pastoreo comienza en el Neolítico con la crianza de animales domésticos, el ocasional pastoreo de rebaños y la trashumancia. Incluso mucho más tarde, en el III milenio, los amoritas son frecuentemente, más que ladrones y enemigos, ciudadanos y parientes (por matrimonio) de los habitantes de Mesopotamia. La máquina de guerra, la aguda diferencia ideológica entre ambas formas de vida, es un fenómeno posterior que coincide con un cierto tipo de tecnología.

Pero ¿por qué ocurrieron estos cambios, y en ese preciso momento? ¿Por qué no unos mil años antes? Por supuesto, es fácil atribuirlos a ciertos progresos tecnológicos, como hizo Lynn White hace muchos años en su estudio sobre el impacto del invento del estribo durante la Edad Media⁵⁵. En mi opinión, la tecnología por sí sola no es un factor suficiente para explicar el cambio social. Los progresos tecnológicos no caen del cielo, lo más probable es que se deban a determinadas necesidades y disposiciones culturales. Aunque el desarrollo y avance de la tecnología es siempre lento debido a su naturaleza misma, también hay un conjunto de presiones culturales, tanto conscientes como inconscientes, que aceleran su avance (a esto se debe el que generalmente los progresos en cualquier invento formen parte de un patrón más amplio de descubrimientos simultáneos). Así, por ejemplo, se necesitaron varios milenios de crianza de ganado para llegar a producir un caballo lo bastante grande

y fuerte para cargar un jinete por mucho tiempo. Lo más probable, sin embargo, es que ya existiera una gran necesidad de disponer de un animal con estas características⁵⁶.

En el caso del nomadismo ecuestre, podríamos especular con la idea de que el deseo de movimiento cobraba importancia. Ya hemos visto cómo la oposición nómade-sedentaria existía desde épocas tempranas, a pesar de (o a causa de) la necesidad mutua que existía entre ambos grupos. Las identidades y los estilos de vida ya habían cristalizado en torno a estas diferencias, y a medida que pasaban los siglos la tendencia a la oposición polar alternadamente crecía o se debilitaba, pero como tendencia general, se incrementó. Alrededor del 1500 a.C. o después, la tensión nómade-sedentaria que durante milenios había estado borboteando a fuego lento bajo la superficie, hirvió violentamente y explotó en forma de una oposición ideológica total. Pero ¿qué desató este desborde? ¿Por qué no continuó hirviendo a fuego lento? Realmente no tengo una respuesta; lo que sí *podemos* decir es que en algún momento del II milenio ocurrió algo “sistémico”, una convergencia de todos los cambios que llevaron a la formación de las civilizaciones axiales y su visión del mundo severamente dualista. *Grosso modo*, estos cambios van desde el uso del bronce al hierro; desde el carro tirado por caballos a las batallas de caballería montada; del complejo de autoridad sagrada a la práctica del trance unitivo (de la religión “dada” a la religión revelada); desde un ámbito divino relativamente accesible a un ámbito trascendente y virtualmente inalcanzable; de una relativa aceptación de la muerte a una búsqueda de la inmortalidad; de un ego “engastado” a otro ásperamente alienado y objetivado (Julian Jaynes), y así sucesivamente. Ya en la época en que el flagelo escita ha hecho su incursión y Platón proclama la importancia de reflexionar sobre la vida, el mundo se ha convertido en algo diferente.

¿Adónde se remiten los patrones genéticos, el conocimiento acumulado durante miles y miles de años cuando tal información cae en desuso? ¿Es que el conocimiento sobre la movilidad y todo lo que la acompaña simplemente desaparece cuando los cazadores-recolectores son superados por los agricultores? Yo no lo creo. Creo que la información se oculta bajo tierra, como quien dice, y después reaparece en forma diferente. Nosotros, como especie, pertenecemos a culturas errantes durante el 99% de nuestra historia; ¿es de extrañar que la civilización —la represión de nuestra herencia genética móvil— empezara lentamente a generar nuevos modos de vida basados en el movimiento, hasta que estos finalmente cristalizaron

en el nomadismo guerrero, es decir, en *anti*-civilización? No está claro porqué este proceso demoró desde alrededor del 9000 a.C. hasta más o menos el 1000 ó 1500 a.C., pero podríamos concluir que tuvieron que transcurrir siete a ocho milenios para que la represión genética golpeará la masa crítica y finalmente estallara. Entonces aparecieron las verdaderas huestes de Gog y Magog, el Otro definitivo, que emerge de la naturaleza humana hacia el movimiento que ya no podía ser contenido para siempre. Y porque reapareció en forma distorsionada, como una máquina de guerra, el nomadismo tuvo consecuencias no anticipadas que alteraron la faz de la civilización.

Más adelante volveré sobre este tema. Por el momento necesitamos concluir esta parte de la discusión sobre la identidad de los arios diciendo que los expertos no están realmente seguros de quiénes eran estos pueblos. Renfrew cree que eran campesinos que vivían en Anatolia (Turquía), pero el argumento no es convincente y la evidencia genética no lo sustenta⁵⁷. Lo más probable es que hayan sido, al menos hacia el II milenio, agricultores-ganaderos que usaban carromatos arrastrados por caballos y tenían una clase sacerdotal. En términos de grupos de lenguas (dejando de lado la hipótesis de un lenguaje proto-indoeuropeo teóricamente reconstruido), tenemos los idiomas indoeuropeos, con los indoiranios como subgrupo y los indoarios (o índicos) como subgrupo de aquellos. Los primeros textos escritos en lengua indoaria son los himnos del *Rigveda* (compuestos más o menos entre el 1500 y el 1000 a.C.), idioma pariente del sánscrito y que se relaciona estrechamente con al antiguo iraní. En términos de genealogía, tenemos un tronco proto indoiranio (grupos que vivían en las estepas rusas) y que alrededor del 2000 a.C. se divide en iranios e indoarios. Según parece, ambos eran pueblos pastores, aunque los primeros estaban más asentados que los últimos⁵⁸.

De acuerdo a la visión tradicional, basada en el *Rigveda*, alrededor del 1500 a.C. se produjo una invasión indoaria de la India. El *Rigveda*, en otras palabras, es un *corpus* literario que pertenecía a un pueblo pastor semi-nómádico que emigró desde Irán al Punjab, arrastrando carros y arreando rebaños. Estos indoarios eventualmente se establecieron y se transformaron en agricultores, aunque el ganado continuó siendo su fuente principal de ingresos. Los brahmanes, o sacerdotes, compusieron los himnos védicos (antiguo sánscrito) que celebraron todos estos sucesos. El *Rigveda* describe a los arios como gente de piel blanca, y a los pueblos nativos derrotados, los Dāsas, como gente de piel oscura. El texto narra

cómo Indra, el dios de la guerra, estaba de parte de los arios y les permitió la conquista de caballos, ganado y tierras de pastoreo⁵⁹.

¿Hubo realmente una invasión? Ésta ha sido la creencia tradicional, pero como en el caso del argumento de Gimbutas sobre las invasiones “kurgas” y la subsiguiente destrucción de la “cultura de la diosa”, esta teoría se derrumba cuando es sometida a un escrutinio más cuidadoso. El arqueólogo George Dales señala que cuando se trata el tema de estas invasiones, se produce una suerte de deleite al “poder abuchear y rechiflar al villano maligno, al invasor asesino, a las hordas bárbaras... que cayeron sobre las ciudades de la civilización de la India, que alguna vez fueron grandes y poderosas”. Las evidencias arqueológicas, sin embargo, no comprueban la existencia de tales invasiones. En estos últimos años hemos aprendido que no se trató de *un acontecimiento* sino de *un lento proceso* de desintegración de la civilización Harappa, acompañado de la gradual coexistencia y predominio ario, y que las causas de dicha desintegración son internas, parecen radicar en la civilización misma del valle del Indo. No hubo un colapso repentino, sino más bien se desencadenó una dinámica cultural compleja. La decadencia fue prolongada, irregular y se debe a diferentes factores, incluyendo cambios climáticos y la decadencia de las estructuras económicas y administrativas⁶⁰.

Por supuesto, esto plantea problemas respecto de las evidencias lingüísticas, pues si no se produjo una invasión masiva, el Rigveda sería solo una fantasía. Como esto es poco probable y se sabe de una guerra entre arios y Dāsas, según el académico finés Asko Parpola, la batalla entre los dos grupos tuvo lugar en Bactria (al norte de Afganistán) y Margiana (la actual Merv, en Turkmenistán), es decir, fuera de la India. Según esta teoría, los Dāsas pueden haber sido un grupo diferente de arios. Parpola ha sido criticado, y con mucha razón; pero al menos puede acreditársele el intento de reconciliar el Rigveda con las evidencias arqueológicas disponibles.

Estas disputas académicas no son relevantes al tema que ahora nos interesa. El punto crucial respecto a la aparición de la civilización axial y una ideología trascendente, es la naturaleza de la religión védica, su influencia en la religión iraní posterior —el zoroastrismo— y la relación de todo esto con el considerable aumento del antagonismo entre los estilos de vida nómada y sedentario⁶¹. Estos procesos transforman el complejo de autoridad sagrada; la estructura vertical religioso-ideológica que caracteriza a las culturas no cazadoras-recolectoras entra en su fase más intensa, de la cual no hemos salido —al menos en Occidente. Todos somos zoroástricos.

El lector recordará que las religiones de las grandes teocracias no fueron chamánicas; en Egipto y Mesopotamia no existían prácticas para inducir el estado de éxtasis o a la fusión con los dioses. La práctica del éxtasis afloró alrededor del 1800 a.C. en Mari —un asentamiento de pastores establecidos, lo que es interesante—; después de esa fecha se hace más común, ganando terreno con los misterios de Eleusis y de Mitra, el gnosticismo (posteriormente) y la aparición de cultos orientados a la salvación. Los indoarios contribuyeron en gran medida al desarrollo de estos procesos, y las religiones iraníes se centran en la salvación individual y colectiva. El rito principal de la religión védica consistía en beber un líquido extraído de lo que probablemente era una planta alucinógena, el *soma* en sánscrito védico, o *haoma* en lengua avestan (conocido antes como iraní), estrechamente relacionado con el idioma que hablaba Zaratustra (Zoroastro) unos pocos siglos más tarde. (Si captan ecos nietzscheanos, no están muy equivocados)⁶².

Quienesquiera que fuesen los arios y los Dāsas, lo que sabemos a través del Rigveda es que estos últimos poseían una religión diferente a la de los primeros, al menos inicialmente, y que no usaban el soma. Los himnos Rigveda dicen que Indra, el dios de la guerra, “existe solo para el que extrae Soma”. Que el soma era la bebida favorita de Indra y que su furia no tenía límites cuando estaba bajo su influencia. Se decía que al ingerirlo antes de las batallas, los guerreros arios recibían tanto su ayuda como su furia. Aparentemente, los Dāsas no contaban con esta ventaja. Fueron los arios, según Parpola, los que trajeron la religión del soma a Irán y a la India, y quienes probablemente también introdujeron el ‘culto a la diosa’ en India⁶³.

Se decía que el soma producía un estado de éxtasis, que los vedas describen en términos poéticos. De hecho, todo el libro noveno del Rigveda contiene himnos dedicados a esta planta, himnos que pueden haber sido compuestos bajo su influencia. Se decía que confería “poder divino” a quienes lo ingerían y que llenaba de furia y coraje a los soldados durante la batalla. El Rigveda también habla de un conocimiento sobrehumano que estaba y está siempre a disposición de los hombres, el cual habría sido “visto” por los sabios de la antigüedad durante estados de éxtasis. El soma, dice el Rigveda, revela secretos celestiales⁶⁴.

La revolución zoroástrica

En este contexto, alrededor del 1200 a.C. (aunque las fechas son algo inexactas), vivió entre los arios un sacerdote llamado Zoroastro. Como dice Mary Boyce en *Zoroastrians*, ésta es la más antigua de las religiones reveladas, dominó en el Cercano y Mediano Oriente durante siglos y dejó su impronta en las religiones que la sucedieron. Zoroastro se creía elegido por Dios para ser su mensajero, y los diecisiete himnos que escribió, conocidos como los *Gathas*, habrían sido inspirados por la divinidad. Según el historiador británico Norman Cohn, es el ejemplo más antiguo que tenemos de un profeta milenarista que promete la transformación total de la existencia. En el *Gathas*, se describe a sí mismo como un iniciado cuya sabiduría provenía de la divinidad. Cuenta que cuando tenía treinta años, caminando junto al río para sacar agua para la ceremonia del haoma, tuvo la visión de un ser llamado Ahura Mazda, quien era, según Zoroastro, el único dios increado. Como en el caso de los vedas, la esencia del *Gathas* es la experiencia religiosa místico-extática y el haoma era considerado el elixir de la inmortalidad por los indoarios. Zoroastro adoptó el ritual del soma de la antigua religión védica y lo convirtió en el principal sacramento de la nueva religión⁶⁵.

¿Cómo era esta nueva religión y en qué difería de las que la precedieron? En toda ideología indoeuropea es fundamental el principio de dualidad u oposición binaria. La religión védica, por ejemplo, creía que el mundo estaba dividido entre los que regían sus vidas por el principio fundamental de *ṛta*, verdad (u orden) y quienes no lo hacían. Por esto, cuando Zoroastro tuvo la visión de Ahura Mazda también habría visto al espíritu del mal, Angra Mainyu; ambos representaban, respectivamente, la fuerza de la vida y la no-vida. Este aspecto de sus enseñanzas es importante porque indica continuidad con la antigua religión indoirania y con la antítesis Verdad versus Mentira descrita en el Rigveda. Según el historiador R.C. Zaehner, Zoroastro “carecía de todo espíritu de compromiso”, el mundo era un campo de batalla entre lo Negro y lo Blanco, y lo “Negro” incluía a los que apoyaban la religión tradicional. Pero como la nueva religión es similar a la antigua, no nos queda claro en contra de qué luchaba Zoroastro⁶⁶.

La diferencia clave entre la visión del mundo del Rigveda y las enseñanzas de Zoroastro consiste en que el primero sostenía que el cosmos jamás cambiaría, en tanto que Zoroastro creía que cambiaría y que debía

hacerlo. En este sentido, el vedismo es ideológicamente un continuo del complejo de autoridad sagrada. El Rigveda habla de un mundo libre de caos *después de la muerte*; sin embargo, el hecho que unos pocos privilegiados llegaran al cielo no tendría ningún efecto en la realidad del mundo. Tanto para los vedas de la India como para los egipcios y mesopotámicos antes de ellos, el mundo se mantenía en un eterno equilibrio. El complejo de autoridad sagrada ve el cosmos como un campo de batalla, sin duda, pero en esta visión los problemas y luchas continuarán para siempre; no habrá apocalipsis ni diluvio; no llegará el tiempo del total triunfo de Dios, cuando todos los problemas quedarán resueltos. En pocas palabras, el complejo de autoridad sagrada no es una visión utópica ni tampoco su dualismo (cuando existe) es exageradamente rígido. Los Vedas, por ejemplo, describen un mundo de muchos dioses y diosas; no clasifican a la humanidad en dos categorías básicas⁶⁷.

Antes de examinar las innovaciones doctrinarias de Zoroastro más detalladamente, conviene decir unas pocas palabras acerca del contexto social en que se dan estos fenómenos, porque es en ese punto donde la historia de los nómades versus los sedentarios —según la hemos desarrollado en este capítulo— llega a un clímax e impacta con tanta fuerza a toda la civilización occidental. En el mundo circunscrito por el complejo de autoridad sagrada, el contexto de Estados sedentarios, las relaciones con los amoritas, invasores nómades —que viajaban a pie— eran ambivalentes, una molestia crónica, pero no mucho más. En este caso tanto la conducta humana como la historia son oscilantes. El invasor nómade podía, en plazos bastante breves, establecerse, casarse con la hermana de un hombre sedentario y convertirse en un artesano o en un agricultor. El nómade es una molestia, es “el hombre que habita en una tienda y come carne cruda”; sin embargo su identidad aun no se ha fijado, las líneas no están claramente trazadas.

En unos pocos siglos, todo esto cambió. La tecnología no fue la causa determinante; lo que sucedió fue que la difusión de la equitación y el uso extensivo del bronce y (más tarde) del hierro, coincidieron con la “edad heroica” del pillaje iraní. Zoroastro vivió durante este tiempo y vio el quiebre de la sociedad pastoril sedentaria que describe en el *Gathas*. Entre los pastores surgió un tipo de guerrero que ya no se dedicaba a cuidar el ganado sino al pillaje. El *Gathas* refleja el momento de la historia indoiraní cuando esta sociedad estable sufría constantes ataques de los guerreros merodeadores, hombres que poseían una nueva y peligrosa movilidad. En otras palabras, en esta época los agricultores y ganaderos

ya se habían fusionado. La base de la vida sedentaria eran las reses, no las ovejas ni las cabras, y éstas no se movían mucho y se usaban para arar los campos. Esta forma de vida contrastaba drásticamente con la de los grupos que llegarían a ser los ancestros de los escitas. Zaehner escribe:

Por un lado (Zoroastro) encontró una comunidad pastoral y agraria sedentaria y dedicada al cultivo de la tierra y la crianza de ganado y, por otro, una sociedad tribal depredadora, dedicada al pillaje, que destruía el ganado y a los hombres, por lo que constituía una amenaza para cualquier forma de vida estable.

Por lo tanto, el dualismo de los *Gathas* es de hecho la universalización de una realidad política y social concreta, es decir, la de unos pacíficos pastores que vivían bajo la constante amenaza de tribus nómades bastante feroces. Estas últimas son, en palabras de Zoroastro, “seguidores de la Mentira”, hombres que subvertían el orden pacífico de una comunidad sedentaria que en otros tiempos también había sido nómade. El drama del buey ante esta nueva violencia nómade es el tema de todo un himno Gatha, y Zoroastro habla “del malhechor que no puede ganarse la vida sino empleando la violencia contra los rebaños y los criadores de animales”. Estas personas son agentes del caos y deben ser derrotados para que prevalezca el Bien⁶⁸.

La dicotomía entre sedentarios y nómades no solo llega a su apogeo sino que se transforma en algo diferente: el antiguo combate mítico de las mitologías Vedas y del Cercano Oriente ahora se eleva al nivel de fe apocalíptica. Los nómades dejan de ser una mera molestia. A menos que ocurra un armagedón y los nómades sean completamente derrotados, las comunidades de ganaderos y agricultores no podrán sobrevivir. De modo que tanto la historia como las actitudes de los hombres pierden su carácter oscilatorio y pasan a ser lineales. Como dice Mary Boyce, el concepto de Zoroastro de que la historia tiene un final fue totalmente original. Zoroastro proclama un nuevo orden en el cual la violencia prevaliente será reemplazada por pacíficas comunidades pastoriles. A diferencia de la antigua religión que admiraba a los guerreros depredadores y los comparaba con *daevas* (dioses), Zoroastro predicaba que los *daevas* del Rigveda eran, en realidad, demonios. La nueva religión prometía protección para el ganado y medios para cimentar la vida pastoril sedentaria. El dualismo zoroástrico se convierte así en la ideología de los pueblos sedentarios que habían sido nómades⁶⁹.

Lo que Zoroastro hizo, entonces, fue tomar el antagonismo cósmico que se encuentra en el complejo de autoridad sagrada y el Rigveda y convertirlo en la estructura definitoria del mundo. Ahora todo el cosmos se define sobre la base del conflicto entre lo Verdadero y lo Falso, y el objetivo de la nueva religión es derrotar a los agentes de lo Falso y/o convertirlos en agentes de lo Verdadero. Como un auténtico gurú, Zoroastro se proclamó juez con facultades para decidir qué era Verdadero y qué era Falso, porque Dios lo había elegido para esta misión. (¿Dónde hemos escuchado esto antes?)⁷⁰.

Luego, en las profecías de Zoroastro sobre un futuro perfecto de dichosa inmortalidad encontramos el quiebre más definitivo con el complejo de autoridad sagrada y con la religión antigua. Existe el Mal, pero será vencido. El Cosmos derrotará al Caos y el plan divino se cumplirá. Ningún hombre o mujer común podía ser mero espectador de la religión, como en Egipto o Mesopotamia. No, esta nueva religión le impone a todos la obligación de optar entre los dos dioses. Este mandato que obliga a la pureza pesa sobre todos, y el impulso a la trascendencia empapa ahora todos los aspectos de la vida. Porque el Mal incluye la ira, la pereza, las enfermedades, la vejez, incluso la muerte. Todo esto debe ser vencido; toda la existencia debe ser totalmente transformada. Cuando este mundo haya concluido, comenta Norman Cohn, la vida será “maravillosa” y la historia será reemplazada por la eternidad. La gran escatología de la Edad Axial subsiste entre nosotros: el Mesías, la Segunda Venida, el mundo de la Virtud versus el Mal, y el de la Verdad Absoluta. Con esto hemos llegado al umbral mismo del mundo moderno⁷¹.

Aunque los vínculos específicos entre el zoroastrismo y el antiguo judaísmo, el cristianismo temprano, el gnosticismo y otras religiones mesiánicas o salvacionistas no pueden ser establecidos en forma inequívoca, es notable la coincidencia en las doctrinas. Zaehner señala que los Pergaminos del Mar Muerto, por ejemplo, se acercan mucho a la llamada heréjia zurvanita, en la cual el Bien y el Mal se consideran hijos de un mismo padre. Siglos más tarde el zoroastrismo se convirtió en la religión oficial del Imperio Persa, y probablemente los judíos fueron expuestos a ella durante el período en que estuvieron sometidos a los persas. Actualmente está bastante difundida la creencia de que la religión iraní ejerció una gran influencia en el judaísmo, en los misterios helénicos (incluyendo el mitraísmo) y, eventualmente, en el Islamismo. Esto se aprecia en la creencia en un supremo creador, Dios, y un poder maligno

opuesto a Él; en la creencia en que este mundo, tal como lo conocemos, eventualmente llegará a su fin, y que este acontecimiento abrirá para siempre las puertas del reino de Dios. Todas estas ideas fueron adoptadas por varias sectas judías en el período post-exilio (es decir, después del 586 a.C.), si es que no antes. En los días de la monarquía (alrededor del 1000 a.C.) el judaísmo era similar a la religión de los cananeos: existía un orden creado por Dios que jamás cambiaría. Además, a pesar de la importancia esencial de Yaveh, la sociedad israelita era politeísta *de facto*: incluía la adoración de Ba'al y Asherah. Con la aparición de la tradición profética y del conocimiento “revelado”, Yaveh se convierte en el único Dios verdadero. Después del 600 a.C. cambió radicalmente la visión del futuro: el bien triunfaría en un mundo transformado, donde los seguidores de Yaveh ocuparían un lugar de privilegio y gloria. En ciertos oráculos (descritos en varios pasajes en Joel e Isaías) la nueva era se concibe como una visión extática. Incluso puede haberse dado una influencia nómada guerrera, ya que los Capítulos 38 y 39 de Ezequiel relatan cómo las huestes de Gog y Magog irán a saquear a los israelitas, pero Yaveh los expulsará y así el mal será definitivamente exterminado. Los libros de Daniel, Jubileos y Enoch I hablan de revelaciones y visiones extáticas, y la visión del universo se hace cada vez más dualista y escatológica. Entre el 200 a.C. y el 100 d.C., la secta Qumran —mencionada en los Pergaminos del Mar Muerto— y los primeros cristianos emergen como grupos apocalípticos que siguen esta tendencia. Una vez más, la semejanza con el zoroastrismo es notable, y los actuales historiadores de las religiones suponen que éste ejerció una fuerte y obvia influencia, aunque no pueda probarse de manera irrefutable⁷².

Todo esto, a mi entender, expresa una pérdida progresiva de inteligencia espiritual. Comenzamos con la paradoja entre los cazadores-recolectores, según la cual lo sagrado es secular y solo hay que “venerar” la vitalidad del mundo. Luego perdimos nuestra movilidad, formamos comunidades sedentarias y nos encontramos atrapados en un complejo de autoridad sagrada vertical. Bajo la influencia de los arios y la religión védica agregamos el soma, el chamanismo y el dualismo, aunque todavía no a escala axial, trascendente; y con el pastoreo sedentario de Irán llegamos a un claro quiebre axial. Se da un curioso paralelo: cuando no hay trance o fusión con Dios en el complejo de autoridad sagrada tampoco se da un agudo dualismo vertical; y con la introducción de prácticas extáticas entre los arios se produce una aguda división del mundo

(trascendente versus mundano). Otro paralelo igualmente importante es el de la abrupta división que ahora existe entre sedentarios y nómades, entre “los de aquí” y “los de allá”, y la igualmente severa división entre cielo y tierra. Añádase a esto la ironía de que la vida nómade es movimiento o flujo, y que ese mismo movimiento, en la forma de la máquina de guerra, genera el severo dualismo religioso y la rígida “certeza” ideológica que caracterizan al zoroastrismo y a los tres monoteísmos sobrevivientes. Es como si la sociedad sedentaria, a través de su pérdida de movimiento, hubiese sido aplastada por aquello que reprimía, en tanto que surgía una forma distorsionada de vida nómade que forzó a la civilización a una situación de empate entre los campos opositores y las creencias absolutas.

Tampoco puedo evitar pensar que todo esto debe tener relación con las prácticas de crianza infantil descritas en el Capítulo 3. Como hemos visto, todos los seres humanos, aun en el Alto Paleolítico, toman conciencia de sí mismos y tienen que enfrentarse al dualismo del Ego versus el Otro; de esto se tratan las Relaciones Objetales. Sin embargo, ¡cuán diferentes deben haber sido esas Relaciones Objetales hace cuarenta mil años, o incluso siete mil años atrás, comparadas con la severidad que se refleja en la visión iraní del universo! La dualidad entre el Verdadero Ego versus el Falso Ego a la que se refiere Donald Winnicott; la dicotomía de Melanie Klein respecto del pecho bueno versus el pecho malo —todo esto es producto del tardío mundo axial. Pensar que el Otro es peligroso o que todo lo que se encuentre afuera de mi Verdadero Yo o Mi Grupo es malo, sencillamente no corresponde a la condición humana: es el meollo de la patología. No obstante, desde la Edad Axial en adelante es así como funciona la psiquis moderna. Esto podría ser el significado profundo del famoso filme acerca de los bosquimanos !Kung de hace algunos años, *Los dioses deben estar locos* (*The Gods Must Be Crazy*). Sería más adecuado decir que las personas que adoran a este tipo de dioses deben estar locas.

He llamado este capítulo “La zona de flujo o movimiento”; tal vez sería más acertado llamarlo “Legado ambivalente”. Por una de esas rarezas tan típicas de la historia del hombre, los nómades resultan ser al mismo tiempo agentes de la “certeza” (rigidez ideológica) y de la paradoja, o el acoger la incertidumbre como estilo de vida. Ellos son los beduinos Basseri cuya “religión” es el cielo y el viento; y ellos son —en el mismo lugar del mundo— los arios del Rigveda que beben soma para entrar enfurecidos a la batalla, y cuyos descendientes aterrorizaron a los pastores sedentarios hasta el punto de que estos últimos terminaron por crear una religión que

les asegurara una total certidumbre cósmica y moral. Dicho de otra forma, representan un rechazo a la rigidez de la civilización y de las obsesiones ozymándicas y —como por “accidente”— la causa de una verticalidad y rigidez mayor de la que el mismo Ramsés II (Ozymandias) jamás imaginó.

No obstante, el compromiso del nómada con el movimiento y la fluidez como clave de la vida y la conciencia, perdura. Pese a la máquina de guerra, en los nómades hay una continuidad psíquica con la vida cazadora-recolectora que podría constituir su legado más importante a *nuestra* vida: la persistencia de la paradoja. El nomadismo es la continuación, bajo una forma diferente, del impulso cazador-recolector; una respuesta al sedentarismo que dice: “esto no funciona”.

En este sentido, Gilles Deleuze hace una distinción entre el árbol y el rizoma. Los árboles son verticales; la estructura de la raíz, tronco y ramas forman una jerarquía. El rizoma, por su parte, es el tubérculo con raíces horizontales, “una multiplicidad de brotes interconectados que van en todas direcciones”, el “linaje segmentario” de la vida nómada. En tanto el poder es inevitablemente arborescente, dice Deleuze, y genera escuelas de pensamiento, líderes, y manifiestos, el rizoma no se limita a transitar por ninguna senda. Su colega, Claire Parnet, escribe:

Los nómades siempre están en el medio. La estepa siempre crece desde el medio, está entre los grandes bosques y los grandes imperios. La estepa, el pasto y los nómades son lo mismo. Los nómades no tienen pasado ni futuro, solo tienen lo que está en vías de ser, la mujer-que-está-siendo, el animal-que-está-siendo, el caballo-que-está-siendo: su extraordinario arte animalista. Los nómades no tienen historia, solo tienen geografía.

El árbol, en resumen, está basado en la causa primera, y las causas primeras solo pueden producir “grandes dualismos estériles”. La creatividad, sin embargo, solo ocurre en una “línea de vuelo”. “Las cosas no empiezan a vivir”, dice Deleuze, “sino en el medio”⁷³.

El roble, por supuesto, nos evoca grandes imágenes, es heroico. Los rizomas, con sus sistemas laterales y circulares de raíces son mucho menos románticos: las patatas, las malezas, las hierbas. Pero su poder reside precisamente en ser *anti*-platónicos, *anti*-jungianos, *no*-trascendentales; porque la esencia del modelo rizomático es la interconexión inmediata y la heterogeneidad, los dialectos y las jergas, no un lenguaje universal. Este modelo no está compuesto por centros significativos ni subjetivos, como

son los sistemas arborescentes. Y en tanto que el árbol, que ha dominado el pensamiento occidental, significa trascendencia, el rizoma es la estepa, y significa inmanencia. “No siembres”, dicen Deleuze y Guattari, “¡saquea!”⁷⁴. En el siguiente capítulo me gustaría averiguar cómo se ve este tipo de saqueo cuando finalmente encuentra la forma de introducirse en la conciencia intelectual del siglo XX.

6

*EL DIOS ERRANTE:
LA RECUPERACIÓN DE LA PARADOJA
EN EL SIGLO XX*

Ninguna “respuesta” puede ofrecer al hombre una posibilidad de autonomía. Toda “respuesta” subordina la existencia humana. La autonomía —soberanía— está ligada al hecho de que el hombre es una pregunta sin respuesta.

—Georges Bataille, *El culpable*

Un pensador religioso honesto es como un hombre que se desliza en una cuerda floja: parece caminar en el aire, se sustenta en el más tenue de los apoyos imaginables. No obstante, es realmente posible caminar así.

—Ludwig Wittgenstein, *Aforismos: cultura y valor*

Hemos recorrido un largo camino desde nuestras primeras discusiones sobre la evolución biocultural de los homínidos y la naturaleza de la política de los cazadores-recolectores. Espero que el lector haya disfrutado del viaje. Antes de finalizar este tema y de empezar nuestra discusión sobre el destino del nomadismo y la forma que la civilización probablemente adquiriera en el futuro, quisiera referirme a la aparición de la conciencia nómada en algunas de las obras filosóficas del siglo XX. Porque si existe la memoria genética (concebida no como “arquetipos” sino en términos de nuestra sociobiología), no es de sorprender que la visión de mundo de los nómades penetre nuestras más sofisticadas meditaciones sedentarias. La herencia genética que recibimos de nuestros ancestros errantes, como dije anteriormente, no se desvanece con la llegada del sedentarismo. Más bien toma otras formas; una de ellas se encuentra en nuestros procesos mentales: en el “pícaro” que hay en nosotros, en el rizoma burlón de nuestro árbol estable. En mi opinión, esto nada tiene que ver con el deconstruccionismo posmoderno, tendencia intelectual actualmente de moda (esperemos que efímera), y que en su mayor parte es nihilismo y desesperación disfrazados de radicalismo *chic*. El pensamiento “rizomático” es asertivo: es nomadismo espiritual que si “no va a ninguna parte” de hecho lo está haciendo porque comprende que, en el sentido más fundamental, no hay realmente a dónde ir. (“Sin un destino”, dijo Hakuin, el maestro Zen del siglo XII, “jamás estoy perdido”).

En realidad, en este punto podríamos incursionar en diversas ramas del pensamiento moderno pues el tipo de conciencia nómada aparece en unas cuantas figuras literarias muy famosas, aunque la mayoría de las veces no se vea a través del lente del nomadismo espiritual presentado en este libro. Estos autores incluyen a Franz Kafka, quien representa la cara

oscura de la paradoja; a Heinrich von Kleist, cuyo análisis de la duda no fue escuchado en un mundo dominado por las certezas arquetípicas de Goethe; y la gran literata Virginia Woolf, cuya confrontación con la paradoja finalmente estalló en sus últimas novelas (en particular en *Entre actos*, 1941), en las cuales exploró un mundo que yace más allá de las historias y las tramas. Los comentarios sobre los aspectos nómades de tan solo estos tres autores podrían llenar un libro; incluso, resumir su obra es una tentación que tendré que resistir. Deseo, no obstante, dar un vistazo a una figura del siglo XX, el filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951), uno de los más grandes pensadores de los tiempos modernos, cuya obra a menudo ha sido mal interpretada. Porque es en Wittgenstein donde probablemente el “pensamiento rizomático” y la visión de mundo nómade comentada en los capítulos anteriores se presente en la forma más pura. En su propia vida, tanto respecto a lo social como a lo filosófico, Wittgenstein parecía deslizarse entre las grietas de la civilización, al punto que en un momento dado afirmó que “el filósofo no es ciudadano de ninguna comunidad de ideas; esto es lo que lo convierte en filósofo”¹.

En 1908, Ludwig Wittgenstein (Figura 18) tenía diecinueve años cuando entró a la Universidad de Manchester a estudiar la nascente ciencia de la aeronáutica. Ingresó a esta carrera a instancias de su padre, el acaudalado industrial vienés Karl Wittgenstein, quien consideraba que la ingeniería era la carrera que más convenía a su hijo menor. Pero éste ya había demostrado su inclinación a las cuestiones filosóficas, y empezó a asistir a las lecciones sobre teoría del análisis matemático. Las discusiones con sus compañeros lo llevaron a plantearse el problema del fundamento lógico de las matemáticas y, finalmente, al entonces reciente trabajo de Bertrand Russell, *Los principios de la matemática*. Esto fue decisivo para su vida. En 1911, hizo el esquema de un libro que deseaba escribir sobre filosofía y viajó a Jena para discutirlo con el gran matemático Gottlob Frege. Frege le sugirió ir a Cambridge y estudiar con Russell, consejo que Wittgenstein siguió.

Con Russell como mentor, Wittgenstein logró gran éxito en su carrera. Hacia fines de 1915, ya había completado la mayor parte de que lo que habría de convertirse en la más grandiosa obra filosófica jamás escrita, el *Tractatus Logico-Philosophicus*, un análisis de los fundamentos de la lógica. Esta obra es el epítome de la tradición vertical trascendente, una versión platónico-intelectual del complejo de autoridad sagrada, si se quiere, en el cual la explicación del mundo (es decir, sus leyes fundamentales)



Figura 18. Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Gentileza del Master and Fellows of Trinity College, Cambridge, p. 193.

no se encuentra en el mundo sino en alguna parte fuera de él. David Pears, el filósofo británico, escribió sobre este modelo analítico clásico que: “El *Tractatus* posee el tipo de belleza distante que se admira desde lejos, como a la antigua arquitectura egipcia”. Los planteamientos del *Tractatus*, decía Wittgenstein, son los peldaños de una escala que hay que ascender para llegar más allá de ellos. Mediante la lógica pura, se alcanza el ideal.

De hecho, el libro es Platón llevado a su conclusión lógica; y al igual que la obra de Platón, es un curioso producto híbrido de lo intelectual y lo místico. Como lo demostró Eric Dodds en su clásico estudio,

Los griegos y lo irracional, la epistemología de Platón es la intelectualización de la religión de los misterios de Grecia, en la cual el éxtasis y la revelación constituyen el núcleo de la *gnōsis*, el conocimiento directo del mundo. En Platón, a través de una iniciación, el candidato a rey-filósofo abandona la caverna, el mundo de las sombras, y trepa la escala noética a un lugar de saber puro, concebido ahora no como un encuentro con la Gran Madre sino con las Ideas, las Formas que subyacen a todas las cosas materiales². La frase final de Wittgenstein: “Cuando no se puede hablar, hay que permanecer en silencio”, fue por muchos años mal interpretada como una declaración de positivismo lógico, cuando en realidad es algo muy diferente: la declaración de que ciertas experiencias (verticales, intuitivas) son inefables. Este material místico no estaba en la versión de 1915 del manuscrito, así que cabe preguntarse qué sucedió entre esa época y 1922, cuando finalmente fue publicado.

Lo que produjo este giro en Wittgenstein, este vuelco a la hora undécima desde la lógica a la *gnōsis*, fue una experiencia casi mortal que vivió en 1916 mientras servía en el ejército austríaco. Wittgenstein describe este incidente como un “encuentro con Dios” que cambió su vida y produjo los correspondientes cambios en el *Tractatus*. Aunque sus ideas religiosas provenían de su temprana juventud, la experiencia de la guerra fue el detonante que lo impulsó en una dirección mística y le condujo a añadir al fin de su libro una serie de observaciones sobre el alma, el significado de la vida y “sobre aquello de lo que no se puede hablar”. En Junio de 1916, Rusia lanzó una gran ofensiva y el regimiento de Wittgenstein (entre otros) recibió el mayor impacto del ataque. “Fue precisamente en ese momento”, escribe su biógrafo más reciente, Ray Monk, “cuando la naturaleza de la obra de Wittgenstein cambió”. Empezó a escribir notas sobre la naturaleza de Dios y el significado de la vida, que en su opinión resultaban ser lo mismo: “Orar es pensar sobre el significado de la vida... Creer en Dios significa ver que los hechos del mundo no son todo lo que existe”. Dos meses más tarde escribió que su obra se “había ampliado desde los fundamentos de la lógica a la esencia del mundo”.

El ejército austríaco se vio obligado a retroceder a causa de la presión del ataque ruso, y en esa oportunidad Wittgenstein demostró valor ante la muerte al permanecer en su puesto bajo fuego graneado, por lo que fue condecorado y recibió un ascenso. El terror que sintió en esas situaciones hizo que el tema del “Yo filosófico” adquiriera suma importancia para él. Wittgenstein concluyó que el significado del mundo se encuentra

fuera del mundo, que la lógica y el misticismo surgen de una misma raíz. En 1919, Russell escribió, en una carta a Lady Ottoline Morell, que su ex alumno se había convertido en un completo místico.

La guerra terminó y también su libro; Wittgenstein no sabía qué hacer con su vida. En el prefacio al *Tractatus*, declaró que si bien había resuelto todos los problemas filosóficos que se había planteado, ello no lo impresionaba ni servía de mucho. La obra —escribió— muestra finalmente “cuán poco se logra cuando se resuelven los problemas”.

Desde luego, la historia no termina ahí, porque en realidad hay dos Wittgenstein: el primero era el lógico convertido en místico que hablaba en favor de la espiritualidad vertical, la esencia platónica y —de hecho— el trance unitivo. Ve el conocimiento como una escala y piensa que la verdad del mundo reside fuera del mundo. El segundo Wittgenstein era una persona muy diferente, a quien le tomó tiempo madurar y que no se hizo presente hasta 1928. (Este vacío entre la experiencia vertical y horizontal no es atípico; Santa Teresa de Ávila, por ejemplo, en *El castillo interior*, cuenta que a ella le tomó cerca de diez años). De hecho, Wittgenstein tuvo que “caer de la escala”, tanto social como intelectualmente. Cedió su herencia (que era una fortuna) a sus hermanos y se empleó como maestro de escuela en pequeñas aldeas de la Baja Austria, una ocupación “irrelevante” que resultó providencial pues le permitió absorber una visión filosófica que daría forma a la segunda mitad de su vida. De modo que esos “años perdidos” de la década del 20, como los han considerado muchos de sus biógrafos, no fueron en realidad tan perdidos como podría creerse.

La entrada de Wittgenstein a las escuelas públicas coincidió con el Movimiento de Reforma Educacional Austríaca, como se llamó al movimiento que modeló la política educacional de Austria después de la Gran Guerra. Las ideas socialistas e igualitarias del movimiento no coincidían con los conceptos religiosos de Wittgenstein; sin embargo, compartía algunos de los principios básicos de sus métodos de enseñanza, en particular el concepto de que la educación no consistía en enseñar a memorizar sino en fomentar la iniciativa y participación activa del estudiante y motivar una genuina curiosidad y deseo de saber. De ahí que los ejercicios prácticos fueran básicos en la pedagogía de Wittgenstein. Él mismo estaba, de hecho, convirtiéndose a la filosofía de que nadie conoce el mundo a través de esencias abstractas (como había sostenido en el *Tractatus*), sino mediante una toma de conciencia contextual. Para ese efecto, Wittgenstein

compiló un diccionario de ortografía para uso de las escuelas (*Wörterbuch für Volksschulen*) en el cual intentaba enseñar gramática alemana a través de ejemplos concretos y situacionales que a menudo se presentaban en el dialecto local austríaco. Esta es la misma técnica que usó como instructor y profesor de Cambridge entre las décadas del 30 y el 40, donde tomaba ejemplos de su revista favorita de historias policiales. Esta técnica llegó a ser central en su obra posterior.

Cabe destacar que el movimiento de reforma escolar austríaco tuvo sus raíces en la nueva psicología de la forma o *gestalt*, de Karl Bühler, quien además de antirreduccionista, sostenía que el contexto determinaba el significado. De ahí que como catedrático de Cambridge, Wittgenstein acostumbrara a leer la *Gestalt Psychology* de Wolfgang Köhler, y que su ejemplo más famoso de “percepción de aspecto” fuera la ambigua figura pato-conejo (Figura 19) sacado de un texto de psicología de Joseph Jastrow, y que en realidad es otra versión del conocido diagrama de Köhler “copacaras”³. En ambos casos, el objeto dibujado cambia radicalmente dependiendo de cómo se le mire. En sus obras posteriores, Wittgenstein repite una y otra vez que el significado depende más del contexto que de la esencia (inherente) y que la precisión y rigor del lenguaje no mejora necesariamente la comunicación y la comprensión. Esta posición es de total horizontalidad, el reverso del argumento vertical del *Tractatus*. El filósofo

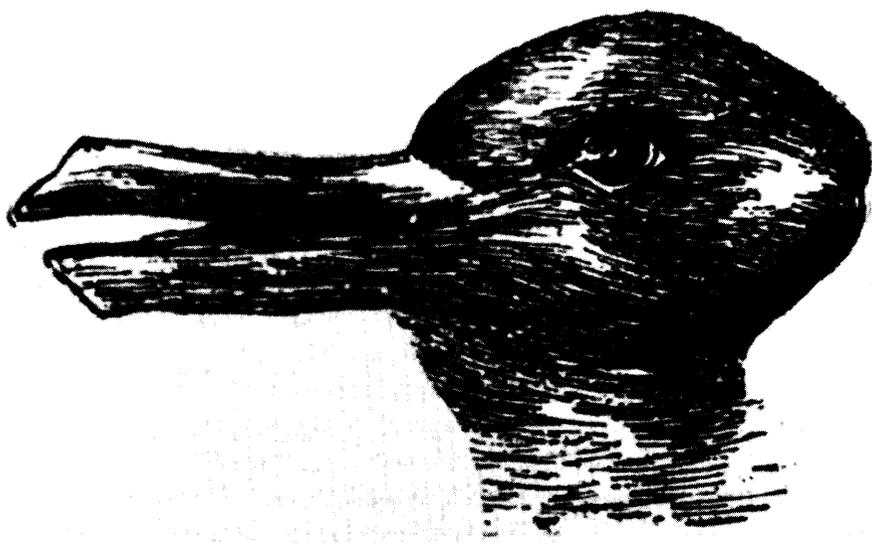


Figura 19. Figura de pato-conejo. De Joseph Jastrow, *Fact and Fable in Psychology*.

británico A.J. Ayer clasificó este último trabajo como “positivismo terapéutico”, y creo justo decir que ello constituye un reflejo parcial de la influencia que la nueva psicología educacional tuvo sobre Wittgenstein.

Otra influencia fue la del matemático holandés L.E.J. Brouwer, padre de la llamada escuela “intuicionista” de las matemáticas, cuyas ideas pudo haber conocido Wittgenstein en una conferencia dada por Brouwer en Viena, en 1928. En contraste con Russell y toda la “escuela racionalista”, Brouwer rechazaba la idea de que las matemáticas debían basarse, necesariamente, en la lógica. Tampoco creía en la existencia de “una realidad matemática independiente de la mente, y que los matemáticos van descubriendo”. Para Brouwer, escribe Monk, “las matemáticas no son un conjunto de hechos sino una construcción de la mente humana”. Es precisamente esta tendencia, que podría llamarse “psicológica” o incluso “antropológica”, la que se evidencia en la obra tardía de Wittgenstein y que contribuyó tan fuertemente a su “nomadización”.

Otro autor que tuvo enorme influencia en este vuelco hacia la “antropología” fue el economista italiano Piero Sraffa, un colega de Wittgenstein en Cambridge. Sraffa, efectivamente, demolió el árbol vertical de la más temprana *Weltanschauung* (visión de mundo) de Wittgenstein. Sostuvieron muchas discusiones en torno a estos temas, pero el ejemplo más famoso es una conversación en la cual Wittgenstein sostenía que el concepto y lo que describe deben tener la misma “forma lógica”. Sraffa hizo el clásico gesto italiano de rasparse el mentón con las yemas de los dedos: *me ne frego* (“Me importa un bledo”), y preguntó a Wittgenstein: “¿Cuál es la forma lógica de eso?”. Nótese que Sraffa no replicó la lógica de Wittgenstein con más lógica, sino que le mostró un hecho emocional, un fragmento de conducta “tribal”. Esto lo dejó mudo⁴.

La evolución que se realizaba en Wittgenstein se puede constatar en los llamados *Cuadernos azul y marrón*, libro basado en sus notas y conferencias y fue publicado póstumamente, al igual que sus *Investigaciones filosóficas*. Comienza cuestionando la tendencia a creer que el sustantivo (en cualquier idioma) como por ejemplo, “Tiempo”, “Conocimiento”, etc., corresponda a algo real, o que a todo concepto corresponda una esencia. Estas eran ideas que sustentaba el antiguo y platónico Wittgenstein. En contraste, en los *Cuadernos azul y marrón* sostiene que las cosas o ideas tienen semejanzas, como los miembros de una misma familia. De este modo ataca la búsqueda (vertical) de esencias, la que considera un ejemplo de “ansia de generalidades” que tiene todo enfoque científico

erróneo —como el del *Tractatus*. La nueva filosofía, escribe David Pears, “tiene un extraordinario efecto nivelador”. Las ideas sobre la realidad son, como mostró Sraffa, “tribales”; están determinadas por el uso cotidiano. Monk escribe que la “formación de conceptos... no es algo sujeto a leyes inmutables de la forma lógica (como había sostenido en el *Tractatus*) sino algo que está siempre ligado a una costumbre o a una práctica”. Por tanto, las historietas de detectives pueden enseñarnos más, si uno sabe cómo mirar, que los artículos de las revistas de filosofía. Lo que Wittgenstein quería decir es que la profundidad está en la superficie; que lo que ves es lo que obtienes. En lugar de “verdad”, deberíamos hablar de “gramática”, de la sintaxis del uso⁵.

Wittgenstein llegó a admirar a Freud porque su forma de pensar —el uso de fragmentos de mitos o de sueños, por ejemplo— dependía del contexto, del “*feeling*” de la situación, lo cual rompía, según Wittgenstein, con el rígido pensamiento científico y nos permitía movernos en una dirección no-causal, aunque (inexplicablemente) más clara. Por otra parte, Wittgenstein rechazaba la idea de Freud de que todos los sueños se relacionan con deseos no cumplidos, porque tal afirmación equivale a la misma y antigua “ansia de generalidad” que nos crea tantos problemas. Lo que necesitamos es una forma de ver, no doctrinas. Por esto, el estilo de su obra posterior es casi anecdótico, como el texto de gramática alemana. Esto requiere un compromiso personal por parte del lector, una sensación de inmediatez. A mí me parece que esto es la paradoja en su expresión más pura.

“¿*Was ist dein Ziel in der Philosophie?*”, se pregunta Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*. ¿Cuál es tu meta en la Filosofía? “*Der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas zeigen*”: Mostrarle a la mosca cómo salir de la botella. Es decir, el cambiar la conceptualización de la esencia a la forma (contexto). En su intento por “no cambiar nada sino la forma en que miramos las cosas”, escribe Monk, “Wittgenstein intentaba cambiarlo *todo*”. La verdadera filosofía está dispuesta a cambiar sus ideas predilectas, a cambiar de dirección si la ocasión lo requiere, una “posición” que se refleja en el hecho de que no publicó casi nada después del *Tractatus*, se limitó a llenar y revisar cuadernos de apuntes. Porque para los nómades la verdad es un verbo, algo que se vive. No bien llegas a un punto cuando otra elaboración o propuesta empieza a insinuarse. “La incompetencia”, escribió Flaubert, “consiste en querer llegar a conclusiones”⁶.

Por cierto, Wittgenstein estaba plenamente consciente de que lo que hacía bien podía convertirse en una “historia”, en una doctrina o en cualquier otra cosa. En una visita a la Universidad de Cornell en 1949, dos años antes de su muerte, le dijo a Oets Bouwsma, quien en esa época enseñaba en el Departamento de Filosofía, que probablemente sus enseñanzas habían hecho más mal que bien. Como las enseñanzas de Freud, dijo, emborrachan a la gente porque no saben cómo usar las ideas sobriamente. Bouwsma agregó, en su nombre: “es que han encontrado una fórmula”⁷.

“Probablemente la única semilla que sembraré”, dijo Wittgenstein en otra ocasión, “sea una cierta jerga”. No dio lejos del blanco. Sus estudiantes y colegas imitaban los gestos de Wittgenstein, adoptaban sus expresiones y hacían “filosofía wittgensteineana”, con lo que demostraban no haber entendido lo más importante que él había tratado de enseñarles. Lo último que Wittgenstein hubiese deseado era fundar una escuela, un culto al wittgensteinismo. “Lo único que puede hacer la filosofía”, escribió en uno de sus apuntes, “es destruir ídolos. Y eso significa no crear uno nuevo —como por ejemplo, la ‘ausencia de un ídolo’”⁸.

El legado de Wittgenstein

Entonces ¿cuál es el legado de Wittgenstein? En el caso del *Tractatus*, el tremendo impacto que tuvo este libro se debió a la forma errónea en que fue interpretado. Es decir, dio un gran ímpetu a la escuela filosófica conocida como positivismo lógico, la cual, equivocadamente, consideró a Wittgenstein como a uno de los suyos; por ejemplo, dice que “la metafísica es una patraña” porque no puede ser validada empíricamente, en circunstancias de que Wittgenstein afirmaba que solo aquellas cosas que están más allá del escrutinio científico son las realmente importantes para la vida. En varias ocasiones, Wittgenstein intentó corregir estas interpretaciones equivocadas en forma honesta y explícita, pero sin éxito alguno. La comunidad filosófica oyó lo que quería oír y eso no incluía conceptos tales como el valor primordial de la experiencia mística. No obstante todas las tergiversaciones que sufrieron sus ideas, en 1939 Wittgenstein fue “reconocido como el genio filosófico más importante de su época”⁹.

Si los filósofos lo entendieron o no carece de importancia para el tema que nos ocupa. Porque su visión, sea científica o mística, sigue teniendo

una estructura vertical, y en ese sentido ambas tradiciones no son demasiado diferentes (ver Cuadro 2). Más importante es el impacto del Wittgenstein posterior, horizontal, y aquí el veredicto no ha sido unánime. Bertrand Russell fue uno de sus jueces más duros, incluso llegó a afirmar que su última obra no era filosofía sino solo un intento de escapar al pensamiento mismo. “No era por las paradojas por lo que (Wittgenstein) deseaba ser conocido”, escribió, “sino por una elegante evasión de las paradojas”. En una reciente biografía, Russell Nieli concuerda con este juicio, acusando a Wittgenstein de haber “abandonado su verdadero talento”. En una fecha tan reciente como lo es el año 1988, A.C. Grayling (como temía Wittgenstein) afirmó que su legado consistía en una tropa de hábiles imitadores y que la filosofía había recibido escasos aportes de sus últimos trabajos. La declaración de Grayling está, de hecho, teñida de desprecio, y su descripción del hombre recuerda el concepto que los sumerios tenían de los amoritas, quienes comen carne cruda y no tienen domicilio fijo:

(Wittgenstein) fue en realidad un nómade, un errático sin raíces que vagaba de país en país y de un lugar a otro, alternando largas estadías con muchos y atribulados viajes cortos... Sus permanencias en un lugar rara vez duraban más de unos pocos años... La suya fue... una vida fragmentada y desplazada.

Aquí la implicancia es: ¿cómo podíamos aprender de una persona así? Russell, en su autobiografía, afirmó que Wittgenstein era esquizoide y paranoide, y el mismo tema fue recogido recientemente, cerca de 1991, en las páginas de *Nature*, donde un neurólogo británico argumentaba que la obra de Wittgenstein no era filosofía sino “esquizofrenia”, una suerte de desquiciada poesía alemana¹⁰. Cabe preguntarse quién es el loco aquí; pero el punto más significativo para nosotros es la repetición del antagonismo sedentario-nómade. Los que postulan una “verdad fija” simplemente no pueden tolerar a un representante de quienes creen en una verdad variable, nómade —especialmente si éste rehúsa venerarla como la nueva verdad “fija”.

Aun así, esta evaluación negativa no viene solamente del bando hostil. Norman Malcolm, quien fuera uno de los más devotos seguidores de Wittgenstein, comenta con toda franqueza que la orientación del trabajo filosófico no cambió radicalmente después de la publicación, en 1951, de las *Investigaciones filosóficas*. Los filósofos no cesaron en su búsqueda de explicaciones universales, así como los novelistas, después

de Virginia Woolf, no dejaron de contar historias. Como dice Malcolm, los libros sobre “teoría” del arte, del lenguaje, de la ética o de lo que sea, continúan imprimiéndose; y los autores de tales libros considerarían ridícula la noción de Wittgenstein de que la filosofía debería simplemente *describir* el uso de las palabras o conceptos, evitando las explicaciones. Dada la forma como aún se concibe, dice Malcolm, la filosofía continúa intentando llegar a la “naturaleza esencial de las cosas”¹¹.

Sin embargo, ésta no es toda la verdad. Hay un conjunto de obras que postulan la primacía que debieran tener las “comunidades de pensamiento” cuando se trata de determinar hechos, y eso tiene ecos claramente wittgensteineanos. Estoy pensando, por ejemplo, en *La estructura de las revoluciones científicas*, obra en la cual Thomas Kuhn usa a Wittgenstein para decir que de la evidencia paradigmática depende todo “juego de lenguaje”, toda forma de discurso (sistema de significado)¹². De hecho, las discusiones contemporáneas de la sociología de la ciencia tienden a centrarse en los hábitos “tribales” de la comunidad científica, no en la verdad inherente (o falta de ella) a las ideas debatidas¹³. Según el punto de vista de Richard Rorty (*La filosofía y el espejo de la naturaleza*) y Michel Foucault, así como el de Kuhn y Wittgenstein, “verdad es todo aquello que satisface las reglas que surgen de una comunidad con un lenguaje común”. A esto se debe el que Wittgenstein pudiera afirmar que ciencia y religión eran, en cierto sentido, epistemológicamente equivalentes, “formas de vida” (*Lebensformen*) que no requieren justificación. En el trabajo de Kuhn, es central la idea-posibilidad de que los diferentes paradigmas sean solo diferentes, no mejores (más precisos) o peores que otros¹⁴.

La rama de la filosofía conocida como hermenéutica, o interpretación, también parece llevar la impronta de Wittgenstein. La idea del “círculo hermenéutico” significa que las respuestas ya están prefiguradas en las preguntas que se plantean. A fin de cuentas, todo lo que podemos lograr es el consenso de una comunidad dada, y cada comunidad es un sistema cerrado que ahora tiene una autoridad epistémica que no puede ser medida según las convenciones de otra comunidad (esta es la “incomensurabilidad” sobre la cual más tarde escribiría Foucault)¹⁵. Este relativismo cultural inevitablemente se desliza también hacia la deconstrucción. Las similitudes con Wittgenstein son obvias, por ejemplo, en el ataque a las esencias o en la proclama de Rorty (citando explícitamente a Wittgenstein como su autoridad) que anuncia “el fin de la filosofía”.

Rorty, efectivamente, toma la historia de la filosofía como una *imitatio Wittgensteini*, como una especie de progreso del peregrino que pasa de la creencia en verdades esenciales a la descripción de “juegos idiomáticos” (conocimiento “tribal”) hasta, tal vez, un total repudio de la filosofía. Y Henry Staten ha comparado a Wittgenstein con el mayor teórico de la deconstrucción, Jacques Derrida, quien argumenta que toda realidad es un “texto” (juego idiomático) y que todos los textos son de algún modo equivalentes. Al final, todo es tan solo “mente”. Tenemos que desistir del proyecto filosófico que considera la mente como un “espejo de la naturaleza”, es decir, como representante del mundo exterior, como un ente capaz de saber algo sobre el mundo exterior¹⁶.

Mi propio sentimiento es que en esto hay algo de verdad, pero que en definitiva es una mala interpretación de las ideas posteriores de Wittgenstein, y quizás no menor que las erradas interpretaciones que los positivistas lógicos hicieron de su pensamiento más temprano. Para analizar este tema necesitamos considerar dos aspectos de la vida y obra de Wittgenstein: primero, el papel que juega Dios (también conocido como el problema “fundamental”) y segundo, la relación entre el *Tractatus* y lo que le sigue, es decir, entre el enfoque vertical y el horizontal. Creo que esto nos aclarará algo más sobre su variedad de “nomadismo”, pues a diferencia de muchos de los posmodernistas y relativistas radicales, Wittgenstein no fue un nihilista. Si su carrera filosófica nació parcialmente de la desesperación, ciertamente no terminó ahí, como lo dejan en claro sus últimas palabras (“Digan que he tenido una vida maravillosa”). El deconstruccionismo es un nomadismo sin contenido; no está la verdad del cazador-recolector ni el sentido de “presencia” que él aporta —algo que se niega explícitamente, que no se acepta ni siquiera como una posibilidad¹⁷. El “final de la filosofía”, según Wittgenstein, terminó en algo diferente; y aunque sus últimos trabajos apuntan a un cierto tipo de vacío, éste tenía una función análoga a los arreglos tribales descritos por Pierre Clastres, quien, paradójicamente, celebró el poder del no-poder. Los indios de Clastres, huelga decirlo, no eran deconstruccionistas.

En cuanto al rol que concierne a Dios (o mejor, “Dios”), pensemos en el segundo epígrafe de este capítulo: el pensador religioso honesto, según Wittgenstein, puede caminar en el aire. Los deconstruccionistas, por decir lo menos, no son pensadores religiosos. Pero el verdadero punto es ¿hay aquí una malla de seguridad bajo los pies del que camina sobre esta cuerda? Para Wittgenstein la respuesta es afirmativa, pero este “Dios”

se manifiesta en la experiencia misma. No estamos hablando del complejo de autoridad sagrada ni del trance unitivo. En la década de 1920, Wittgenstein había empezado a abandonar sus “encuentros con Dios”. Por esto, cuando en una ocasión les pidió a sus colegas y amigos que recibieran una confesión escrita de lo que él consideraba sus conductas deshonestas, lo que intentaba era deshacer la estructura de su personalidad (orgullo y ego). En forma similar, varios años después de dejar la aldea austriaca de Otterthal, donde en 1926 había golpeado a algunos niños cuando era maestro y luego mentido al respecto en el tribunal, regresó para pedir perdón personalmente a los niños a quienes había dañado. Es fácil imaginar el coraje que se necesita para enfrentar voluntariamente una humillación así, pero en el mundo de su propio nomadismo espiritual no se puede hablar de la verdad si no se la practica. Lo mismo vale para su disposición a escuchar a Brouwer o Sraffa, hasta el punto de renegar de todo el *Tractatus*, el cual, hasta ese momento, representaba el trabajo de toda su vida. No se aferró a él como hace un niño con un Objeto Transicional. “La solución al problema de la vida”, observó años más tarde, “es ser visto en la desaparición del problema”.

La verdadera filosofía, escribió Wittgenstein a Rhees en 1944, implica la voluntad de cambiar nuestros conceptos predilectos y también nuestra propia vida. Hacerlo no es fácil, es molesto y desagradable. (Nótese que aquí no vamos, *à la* Joseph Campbell, “en pos del encantamiento” o haciendo heroicos dramas de nuestras vidas; todo lo contrario). “Y cuando es desagradable hacerlo”, escribió a su colega estadounidense Norman Malcolm, “entonces es mucho más significativo”. “No se puede pensar decentemente”, decía Wittgenstein, “si no estás dispuesto a lastimarte”. No se trata, entonces, de que la vida no sea más que un texto que se puede hacer desaparecer, a la manera de Derrida; esto, para Wittgenstein es un fraude. Por el contrario, se puede hacer “desaparecer” la realidad al fusionarse con ella; al vivir en forma tal que los problemas de la realidad dejen de serlo. “Aunque esto tiene gran importancia, no es fácil de definir,” escribe Ray Monk, “él había llevado una vida de devota religiosidad”.

Otro tema que merece algunos comentarios es la relación entre sus primeros y sus últimos trabajos, porque apunta al corazón del nomadismo de Wittgenstein, que no es un mero rizoma deleuziano (véase el fin del capítulo anterior). Más bien se asemeja a lo que podría llamarse “congoja”, aunque no tiene nada en común con el nihilismo posmoderno o con la desesperación.

En la superficie tenemos un hombre que vivió la primera mitad de su vida en un mundo severo, totalmente vertical, científico-místico-trascendente; y la segunda mitad, en otro horizontal, rizomático y contextual-hermenéutico. El *Tractatus* versa sobre el conocimiento universal y la verdad trascendente; las *Investigaciones filosóficas*, sobre juegos de lenguaje y sistemas de realidad local-tribal. En esto vemos una radical *volte-face*, y la observación de Russell respecto al carácter esquizoide de Wittgenstein parece adquirir validez.

Por otra parte, en el siglo XX esta odisea bipolar no es tan atípica. Incluso, puede remontarse al (posible) conflicto entre Platón y los Sofistas, que fue el tema del gran libro de Robert Pirsig: *Zen y el arte de la manutención de la motocicleta*, cuyo autor enloqueció debido a su incapacidad para integrar la realidad vertical y la horizontal. Como hemos visto, Richard Rorty ve esta odisea —en Wittgenstein— como paradigmática del “progreso” de la filosofía occidental.

De acuerdo a Ernest Gellner, sin embargo, esta dualidad vertical-horizontal tiene raíces históricas específicas. Wittgenstein, dice Gellner, era producto de los últimos años del Imperio de los Habsburgo, desgarrado entre el liberalismo cosmopolita (universalismo) de la alta clase media y el nacionalismo (tribalismo) de los diversos grupos étnicos. La expresión filosófica del primero (del universalismo) era *Gesellschaft* (orden social), el mundo legal-contractual de la “sociedad abierta” de Karl Popper y la economía de libre mercado de Friedrich von Hayek (Von Hayek era, curiosamente, primo lejano de Wittgenstein); en cambio la del segundo (del nacionalismo) era *Gemeinschaft* (comunidad), el ideal romántico de una “comunidad cerrada donde las relaciones son afectivas e íntimas”, delimitada por una cultura idiosincrásica. El *Tractatus*, dice Gellner, trataba sobre la *Gesellschaft*, sobre la verdad universal y el lenguaje, no sobre submundos e idiosincrasias culturales. Estos últimos fueron materia del libro de gramática para niños y de las *Investigaciones filosóficas*, el mundo del *Lebensformen*, en el cual el significado es posible *solo* en el marco de una comunidad. La trascendencia platónica-cartesiana, las esencias y los universales son vistos ahora como patológicos, y el lenguaje local de una comunidad cerrada sería ahora el camino de la salud. (“Si usted cree en esto”, comenta sarcásticamente Gellner, “puede creer cualquier cosa”)¹⁸.

Gellner captó algo aplicable a todos los que han transitado la ruta que lleva desde la “verdad trascendente” hasta “todos los paradigmas

son iguales”. Como él dice, en particular los antropólogos han escapado a la ceguera cultural, pues la forma propia de nuestra vida científica occidental es solo una entre muchas. Esta visión, añade,

ejerce en ellos una fuerte atracción, les resulta terriblemente excitante, intoxicante y absolutamente vertiginosa. Es adictiva y constituye una revelación. Adquiere la misma luminosa autoridad que anteriormente rodeaba (su propia) cultura local.

La idea de que el mundo es un artefacto cultural, dice Gellner, es excitante y perturbadora para quienes han creído en la noción de una verdad universal, y algo de esta vertiginosa cualidad claramente capturó a Wittgenstein a fines de los años 1920 y los 30. Los “significados”, que Clifford Geertz llama “descripción densa”, adquieren una cualidad mística. Renuncia a ser un trotamundos cosmopolita que transita entre Viena y Cambridge y “echa raíces” en Otterthal. Renuncia a la verdad transcultural y cae presa de “la plaga hermenéutica, la conversión de lo abstracto en realidad concreta y en el fetichismo de variados Sistemas de Significado idiosincrásicos”. El peligro está en que lo que comenzó como un intento de refutar el dogmatismo científico, se convierta en un dogmatismo hermenéutico, un dogmatismo sobre estas “formas de vida”.

De modo que hay algo válido en la caracterización de Wittgenstein hecha por Gellner: cuando el representante más destacado del pensamiento vertical del siglo XX trató de escapar de éste, solo pudo hacerlo haciendo oscilar el péndulo en 180° y declarando que toda su vida y toda la filosofía occidental estaban equivocadas. (“Lo que yo pudiera alcanzar trepando una escala”, escribió en este período de su vida, “ya no me interesa”). En este tiempo, Wittgenstein buscaba una forma significativa de escapar a la verticalidad. Pero cuando trataba de encontrar la horizontalidad en términos prácticos, quedaba desilusionado. Fue así como su idilio con la vida en la aldea austríaca se avinagró al descubrir que esos sencillos aldeanos eran palurdos, porfiados provincianos anti-intelectuales, que miraban al maestro de escuela vienés como a un pájaro raro. Los apuntes y cartas de Wittgenstein de esos años reflejan su amargura ante la “estupidez” de esta gente, y es una triste ironía que el idealista reformador escolar acabara golpeando a niños que tenían escasas aptitudes para la lógica y las matemáticas¹⁹.

Todo esto pudo enfriar el ardor de Wittgenstein por la verdad horizontal; es difícil asegurarlo. Pero lo que está claro es que comprendió, a

diferencia de los relativistas culturales y deconstruccionistas, que en definitiva no hay forma de botar el lastre de lo trascendente, es decir, lo vertical-universal, sin derivar en la incoherencia (al menos en el mundo civilizado). Este es, en mi opinión, su verdadero nomadismo, el verdadero vivir la vida en los “entre actos”, posición que interpreta mejor la palabra “congoja”. El director británico Derek Jarman, en su maravilloso film *Wittgenstein*, lo dice así:

Hubo una vez un joven que soñaba con reducir el mundo entero a la lógica pura. Porque era un joven inteligente, finalmente consiguió su cometido [en el *Tractatus*]. Y cuando finalizó su trabajo, retrocedió un poco y lo admiró. Era hermoso. Un mundo purgado de imperfecciones e indeterminación. Innumerables acres de reluciente hielo se extendían hasta el horizonte. De modo que el joven miró el mundo que había creado y decidió explorarlo. Dio un paso adelante, resbaló y cayó de espaldas. Ya ve, es que había olvidado la fricción. El hielo era suave, liso e inmaculado, pero no se podía caminar sobre él. Entonces, el joven se sentó y lloró amargamente. Pero en la medida que se convertía en un hombre viejo y sabio, llegó a entender que la aspereza y la ambigüedad no son imperfecciones. Ellas mueven el mundo. Él quería correr y bailar. Y todas las palabras y las cosas desparramadas sobre este suelo estaban abolladas, oxidadas y ambiguas, y el viejo sabio supo que así eran las cosas. Pero algo en él sentía aún nostalgia por el hielo donde todo era radiante, absoluto e inexorable. Aunque había llegado a agradarle la idea del suelo áspero, no podía acostumbrarse a la idea de vivir allí. Ahora vivía atrapado y solitario entre la tierra y el hielo, incapaz de sentirse grato en ninguno de los dos mundos. Y ésta era la causa de todo su dolor²⁰.

Varias décadas más tarde quizás sea posible escoger deliberadamente este dolor, pero sin todo el tormento que significó para Wittgenstein. Porque él fue un pionero y tuvo que sortear solo, y en la mejor forma que pudo, todas las dificultades. En este punto quiero destacar que es absolutamente inevitable vivir con algún grado de razón —tanto desde un punto de vista lógico como humano— la trascendencia del *Tractatus* (o cualquier enfoque vertical-racionalista). Porque sin algún grado de verticalidad u objetividad, los juegos de lenguaje y el tribalismo de diversas comunidades de pensamiento ni siquiera podrían discutirse, ya que sería imposible salirse de ellos y tomar la suficiente distancia como para discutirlos. De ahí que Wittgenstein le dijera a Oets Bouwsma —cuando se encontraron en Oxford en 1950, menos de un año antes de su muerte—

que “el sentido del mundo debe estar fuera del mundo. En él no hay valor; hay que encontrarlo aparte de todo lo que está sucediendo o en vías de suceder. Debe yacer fuera del mundo”²¹. Esto también forma parte de sus “obras tardías”.

Por ello la crítica que Gellner hace de Wittgenstein es un tanto injusta, porque Wittgenstein finalmente hubiera estado de acuerdo con la forma en que Gellner evaluó este problema (aunque tal vez a regañadientes). “Las culturas”, escribe Gellner,

no son cognitivamente iguales, y solo a la antropología no se le puede negar un estatus especial. La naturaleza y justificación de esa preeminencia es una materia profunda y difícil. Pero brota de algo mucho más importante que la arrogancia de una clase imperial. Está ligada a la posibilidad misma de la *razón*²².

Otterthal puede ser amable, pero Viena no.

A riesgo de elaborar excesivamente este asunto, quisiera exponerlo desde otro punto de vista a fin de que el lector entienda claramente lo que aquí quiero decir. Como señala Michael Hodges, cualquier afirmación de una “verdad” es necesariamente una actividad trascendente, aunque esa verdad sea “*Tractaria*”, wittgensteineana tardía o cualquiera otra. Tiene que existir una base exterior. De ahí que Wittgenstein afirmara explícitamente que “un juego de lenguaje solo es posible si uno confía en algo”, o su comentario acerca que si uno está jugando ajedrez no puede dudar si las piezas pudiesen cambiar de posición por sí solas. “La duda misma”, escribió Hodges en *On Certainty*, “descansa solo en lo que está más allá de la duda”. Todo juego de lenguaje presupone que los participantes den por ciertos varios hechos. Todo examen o discurso se produce dentro de un sistema, y esto no es arbitrario, pertenece a la esencia del argumento. Resumiendo, dice el filósofo alemán Karl-Otto Apel, la crítica presupone un marco de referencia trascendental para que realmente se produzca una discusión crítica formal. “Las formas de vida evidentemente cumplen la función de esencia metafísica fundamental, con relación a la cual el funcionamiento del lenguaje debe ser comprendido”²³.

Es por esta razón que Wittgenstein no puede ser considerado un fenomenólogo. Como dice Nicholas Gier en *Wittgenstein and Phenomenology*: varios pasajes de su obra, en los cuales se refiere directamente a la fenomenología, dejan en claro que su propio método fenomenológico

—la descripción de “formas de vida” o juegos de lenguaje— es realmente trascendental. Wittgenstein distingue entre el mundo de los hechos — que corresponden a la física— y el mundo de los marcos de referencia dentro de los cuales estos hechos adquieren significado. Se puede identificar claramente una ciencia de esencias, es decir, una investigación sobre las condiciones formales que hacen posible la experiencia de los hechos. Pero entonces uno se ha alejado de los fenómenos y ha asumido una perspectiva trascendental²⁴.

Wittgenstein jamás abandonó el marco de referencia del *Tractatus*, al menos no completamente. La verdad es que dentro de la civilización, ninguna persona inteligente puede hacerlo. En muchos sentidos esto retrotrae a la Relación Objetal, y Wittgenstein habló incluso de “dos seres supremos: el mundo y mi Yo independiente”²⁵. Lo que los racionalistas (o muchos científicos) quieren hacer, por un lado, y lo que los deconstruccionistas quieren hacer por el otro, es eliminar la tensión que implica vivir entre Viena y Otterthal (si se me permite la metáfora). Pero no es posible, si se tiene la más mínima capacidad de reflexión, optar por un mundo de universales puros (el “hielo” de Jarman) o por un tribalismo local puro (la “fricción” de Jarman). Así, los posmodernistas tienden a exaltar la mente como creadora de la realidad, y ello les proporciona una sensación nietzscheana de libertad y poder. El resultado, dice el filósofo canadiense Charles Taylor, es un mundo achatado y desprovisto de cuestiones cruciales. Pero como dije antes, esto es nihilismo, no es nomadismo, y no corresponde a lo que Wittgenstein creía. Su “congoja” se debía a tener que “caminar en el aire”, caminar sobre la cuerda floja entre lo local y lo universal. Mi propio sentimiento es que ahora podemos, como un acto de nomadismo espiritual, escoger el camino de la cuerda floja y juzgarlo, si bien no precisamente un eterno jolgorio, al menos aceptable, adecuado. Y quizás hasta fascinante. Al menos en el ámbito individual, el problema desaparece porque hemos escogido vivir en forma tal que el problema ha sido transformado en algo distinto, en algo que deja de ser problema²⁶.

Pero hay algo más, porque todo esto adquiere un significado totalmente nuevo cuando lo integramos en la discusión sobre el poder y la autoridad, tal como existe en la sociedad cazadora-recolectora versus la civilización agrícola. Esto es algo que no han hecho los filósofos, y espero demostrar (Capítulo 7), cuando enfrentemos cara a cara este tema con los anteriores (Capítulo 2), cuán sorprendente es lo que podemos aprender

acerca de la naturaleza del conocimiento y del poder, tanto dentro como fuera de la civilización. Por ahora quiero cerrar este capítulo con una visión esquemática de la naturaleza del pensamiento occidental que nos muestre dónde podría encajar la conciencia nómada o el legado de la paradoja. Veamos, entonces, las columnas que se muestran más abajo, en el Cuadro 2.

Las categorías occidentales del conocimiento

A la izquierda de la doble línea tenemos un resumen esquemático de la tradición dominante (intelectual) en Occidente. En esta tradición, lo que es verdadero e inmutable es un conjunto de reglas o leyes que constituyen las formas que subyacen bajo las apariencias de los fenómenos. Estas formas pueden variar en diferentes épocas —por ejemplo, Ideas para Platón, átomos para Newton y Locke— pero el esquema es siempre “lo que ves no es lo que obtienes”. El motivo dominante proviene del Libro VII de *La República* de Platón, la famosa parábola de la caverna: las masas engañadas se sientan en una caverna y miran las sombras que se reflejan en la pared sin percatarse de que son solo sombras y que lo único real es la luz que hay detrás de ellas, y que proyecta las sombras. De ahí que para Platón los fenómenos materiales sean ilusiones; siempre es el Tipo Ideal —por ejemplo, el círculo perfecto— lo que de algún modo genera las manifestaciones materiales, por ejemplo un vaso o un anillo. En el caso de la física de Newton, uno podría equivocadamente pensar que el vaso es lo real, cuando en realidad está compuesto por partículas atómicas. De acuerdo a este supuesto, la razón “sabe más” que las evidencias de los sentidos —desde el siglo XVII, la ciencia, en general, lo considera una verdad (por ejemplo, las evidencias de nuestros sentidos nos dicen que la tierra no se mueve). En forma similar, sería un error creer que la verdad es lo que percibimos a simple vista; por ejemplo, la conducta humana, porque en realidad está sexualmente reprimida (para Freud); o la forma de producción (según Marx) que dirige el espectáculo. En la tradición dominante, la verdad consiste en leyes implícitas e invisibles, y para conocer la verdad hay que *analizar*, fragmentar un fenómeno vasto y complejo en sus partes constitutivas.

A la derecha de la doble línea, tenemos tres “tradiciones ocultas” o contra-tradiciones, que fueron sepultadas por la tradición dominante pero que han sobrevivido en una u otra forma. La primera contra-tradición no está, en mi opinión, realmente reñida con la tradición dominante aunque

Cuadro 2: La búsqueda de la verdad en la civilización occidental

<p>TRADICIÓN DOMINANTE</p> <p>(Primacía de Lógica y Forma)</p>	<p>LAS TRES PRINCIPALES CONTRA-TRADICIONES: CONTRA-TRADICIÓN Nº 1</p> <p>Primacía de Espíritu y Proceso</p>
<p>Pitágoras</p>	<p>Profecía oracular</p>
<p>Parménides</p>	<p>Zoroastro Los misterios</p>
<p>Platón</p>	<p>Empédocles</p>
<p>Aristóteles</p>	<p>Algunos alquimistas, gnósticos, heréticos; Hildegarda de Binge, Francisco de Asís</p>
<p>Filosofía de la Iglesia Medieval (por ej.: Tomás de Aquino)</p>	<p>Magos renacentistas, Giordano Bruno, Teresa de Ávila (temprana), Neoplatónicos</p>
<p>Descartes Newton Locke Kant</p>	<p>Románticos ingleses y alemanes: Wordsworth, Shelley, Goethe, Hölderlin, Rilke (parcialmente)</p>
<p>Freud Marx Einstein</p>	<p>Hegel Nietzsche Orden de la Aurora Dorada Teosofistas</p>
<p>Lévi-Strauss</p>	<p>Jung, Campbell, Eliade, A.N. Whitehead, Rudolf Steiner</p>
<p>Wittgenstein temprano</p>	<p>Heidegger tardío Gregory Bateson tardío Wittgenstein temprano</p>
<p>Aquí la verdad consiste en la forma implícita, o leyes. <i>Motivo dominante:</i> Parábola de la caverna</p>	<p>Aquí existen las leyes, pero son diferentes a las de la tradición dominante y se experimentan en forma no-racional. <i>Motivo dominante:</i> Evolución del Alma (el mundo visto como una reflexión personal)</p>

Cuadro 2: La búsqueda de la verdad en la civilización occidental (*continuación*)

LAS TRES PRINCIPALES CONTRA-TRADICIONES

CONTRA-TRADICIÓN N° 2
(Primacía de la materia como
vehículo del espíritu)

CONTRA-TRADICIÓN N° 3
(Paradoja: La verdad solamente
surge cuando no es perseguida)

¿Atomistas antiguos?

¿Existen formas antiguas, aparte de
los cazadores-recolectores?

Algunos cultos del Misterio,
gnósticos, heréticos, alquimistas

¿Sofistas?

¿Meister Eckart?

Giordano Bruno

Sta. Teresa de Ávila tardía

William Blake

Heinrich von Kleist,
John Keats

Georges Bataille
Marqués de Sade
(forma perversa
de discusión)

Rilke (parcialmente
Kafka (forma perversa de discusión)

Cultivo del cuerpo:
F.M. Alexander
Wilhelm Reich
K. von Dürckheim

Heidegger temprano

Gurdjieff (parcialmente)

Isadora Duncan

Virginia Woolf
Wittgenstein tardío
Gregory Bateson temprano

Merleau-Ponty,
fenomenólogos,
existencialistas

Gilles Deleuze
Umberto Eco
Bernadette Roberts

Ciertos aspectos del feminismo

Aquí la verdad está en la materia;
el espíritu *es* materia; las “leyes”
son una ilusión.

Motivo dominante:
Inmersión en la experiencia

Aquí existe la “ley”, pero carece de
forma fija.

Motivo dominante;
“Vive en la interrogante”, de Rilke

aparenta estarlo; lo que dice es que la tradición dominante es demasiado limitada y necesita situarse dentro de un contexto espiritual más amplio, uno que vea al espíritu como el determinante primordial en el funcionamiento de la realidad. Este es el mundo del trance unitivo, del éxtasis y de la religión revelada. Incluye los oráculos de Mari, el ritual del soma de los arios y los misterios de la antigüedad. También a algunos alquimistas y herejes de la Edad Media, a los poetas románticos y a los mitólogos comparativos como Jung y Campbell.

Los sueños, la magia, el hermetismo, la tradición oculta, todos forman parte de esta categoría que privilegia la intuición por sobre el análisis, y cuyo motivo rector es la Evolución del Alma. La vida es un misterio; a través de alguna forma de iniciación (heroica), se entra a lo Sagrado de lo Sagrado y se alcanza la sabiduría. Tal como la tradición dominante, postula la existencia de leyes, pero de un tipo diferente: tienen un carácter esotérico que se experimenta en forma no-racional.

La segunda contra-tradición ocasionalmente se traslapa con la primera, pero su orientación teórica es diferente. En esta tradición el espíritu no es lo primordial y la materia su expresión: ambas son virtualmente indistinguibles, el espíritu *es* materia y la materia tiene una especie de inteligencia o percepción sensorial consciente. Los gnósticos “optimistas” como se les ha llamado, y algunos herejes, caben en esta tradición; William Blake fue un notable exponente de esta tendencia (“la energía es deleite eterno”). En un contexto sexual, Bataille y De Sade representan el polo oscuro o perverso de esta tradición y Wilhelm Reich, el sano. Para estos pensadores, solo a través de la experiencia corporal directa (erótica) se podría establecer una base sólida en el mundo, un conocimiento real de éste. En un sentido físico más amplio, Maurice Merleau-Ponty y toda la escuela de la Fenomenología postulan que las leyes implícitas de la naturaleza son una ilusión. La percepción inmediata es más primaria que epifenomenal o derivativa. El motivo dominante en este caso es adquirir conocimiento mediante la Inmersión en la Experiencia.

Finalmente, en la tercera contra-tradición —de la cual me he ocupado especialmente en este libro, la tradición de la paradoja— la verdad se ve únicamente cuando *no* se la busca; y esto requiere la capacidad de jugar con el espacio desierto, con el Vacío. Esta tradición desafía los esquemas, sugiere solo indirectamente que existen leyes subyacentes, pero no en un sentido fijo y de ningún modo en el sentido de lo Sagrado de lo Sagrado (Umberto Eco se mofa de la contra-tradición N° 1 en *El nombre*

de la rosa y en *El péndulo de Foucault*). De aquí proviene también la idea de Wittgenstein de que “lo profundo está en la superficie”. Se requiere un cambio en la percepción para reconocer cuán extraordinario es en realidad lo “ordinario”. Desde el punto de vista de la tradición dominante y de las dos primeras contra-tradiciones, esta tradición se ve insignificante, como la nada; pero es una “nada” muy plena: el poder del no-poder de Clastres, la “capacidad negativa” de Keats. Si uno se da tiempo para meditar, la conciencia no surge como un estado de “éxtasis” o “sabiduría” (contra-tradición N° 1), ni como una experiencia corporal (contra-tradición N° 2) o como un simple vacío (un malentendido de la contra-tradición N° 3), sino como una notable toma de conciencia de que la realidad tal *como es* era el “misterio” que por tanto tiempo habíamos estado buscando. El motivo dominante, en este caso, lo encontramos en Rilke: “Vive en la interrogante”. “Quizás entonces empezará gradualmente, sin notarlo, en un día lejano, a vivir junto a la respuesta”²⁷.

Las comparaciones con las tradiciones orientales son tal vez obvias. Como alguna vez comentó el historiador británico Joseph Needham, el Oriente “fracasó” en su intento por desarrollar la ciencia galileica porque no creía en las leyes implícitas en la naturaleza²⁸. Ciertas formas de budismo postulan una evolución del alma, en tanto que la tradición tántrica corresponde más estrechamente a la contra-tradición N° 2, y el taoísmo y el budismo Zen tienen afinidades con la contra-tradición N° 3. La filosofía occidental es rica porque tiene las cuatro tradiciones; aunque tal vez nuestra civilización ha sufrido por haber sobrevalorado la tradición dominante y la contra-tradición N° 1, y por no darle cabida a las contra-tradiciones N° 2 y N° 3. En nuestra discusión sobre Wittgenstein podemos ver que el *Tractatus* es un híbrido de la tradición dominante y la contra-tradición N° 1, y que su obra tardía cae claramente en la contra-tradición N° 3. Como ya he indicado, jamás abandonó completamente la tendencia dominante, porque esta forma de trascendencia intelectual permite que el discurso racional y el análisis (incluyendo el presente libro) sean posibles.

Desde luego, no pretendo que este esquema sea incluso medianamente exhaustivo o exacto en un sentido estricto. El lector, indudablemente, va a encontrar toda clase de traslapes, sobreposiciones y entrecruzamientos entre las categorías, como también algunos inevitables errores; pero eso está bien pues este esquema solo tiene una intención heurística: es solo un bosquejo o sugerencia para clarificar la órbita

intelectual-espiritual de la civilización occidental urbano-agrícola. Sin duda que estas cuatro tradiciones nos han enriquecido; sin embargo, tomadas en forma aislada, todas nos han inducido a error (especialmente la contra-tradición N° 1). Las primeras dos columnas representan lo eminentemente vertical; las últimas dos, lo explícitamente horizontal. En este libro, en particular, he trabajado con la horizontalidad de los nómades y los cazadores-recolectores, con una conciencia “rizomática” que creo ha sido olvidada desde la época en que terminó nuestra vida como cazadores-recolectores, pero que proviene de nuestra ascendencia animal y está profundamente arraigada en nuestra estructura cerebral y en nuestra historia evolutiva. Cuando el sedentarismo se impuso, la verticalidad nos avasalló y quedamos atrapados en una espiritualidad fuertemente distorsionada; nuestra antigua herencia, la paradoja y su capacidad de vivir lo inmediato y en estado de alerta, se desvaneció hasta llegar a ser solo un débil recuerdo. Pero aún quedan nómades, incluso unos pocos cazadores-recolectores que la mantienen viva. Además, tenemos algunos excéntricos espiritualmente nómades que siguen descubriéndola en un nivel mental.

Como indicaré en el Capítulo 7, la tradición paradójica por sí sola, cuando reaparece dentro de la civilización no es garantía de que algo maravilloso nos sucederá. Heidegger comenzó en la contra-tradición N° 3, de allí derivó a la contra-tradición N° 1 y finalmente se convirtió en Nazi, de modo que no debemos entusiasmarnos demasiado con todo esto²⁹. Para entender cómo puede malearse la tradición paradójica, tenemos que observar qué le sucede cuando se convierte en un fenómeno social y se interseca con la órbita del poder. Una vez hecho esto, las distintas tendencias que he presentado en este libro —la evolución de la mente, la aparición de la verticalidad religiosa y política, la crianza infantil culturalmente cruzada, la economía de utilidad inmediata versus la de utilidad retardada, la agricultura y la Gran Madre, para nombrar solo unas pocas—, se juntan para mostrarnos lo que nos es realmente posible, con relación a nuestra psiquis y cultura, en este momento de la historia de la civilización. La verdadera interrogante que ahora enfrentamos es si la conciencia nómada puede existir más allá del solo nivel individual. ¿Hay forma de hacer operar institucionalmente las certeras y profundas intuiciones y visión del mundo de pensadores como Virginia Woolf y Ludwig Wittgenstein? ¿Qué significaría, en la civilización, reconectarse con este legado *precivilizado*? ¿O es la espiritualidad nómada, por definición, una forma de experiencia oblicua y altamente individual? Este será el tema del siguiente y último capítulo.

7

LA OTRA VOZ

Sufrimos una debilidad adictiva a las grandes ilusiones... En nuestra civilización, el poder se asocia repetidamente a la búsqueda de verdades y utopías integrales... La creencia inconvencional de que avanzamos por el sendero que finalmente nos llevará a la verdad —y por lo tanto a la solución de nuestros problemas— nos impide reconocer que esta obsesión es una ideología.

—John Ralston Saul, *La civilización inconsciente*

“No te enamores del poder”.

—Michel Foucault, prefacio a la edición estadounidense de *Anti-Oedipus*, de Deleuze y Guattari

“Se hace camino al andar”.

—Antonio Machado

Para ser fiel a las ideas expuestas en este libro, mi propósito al escribirlo no puede consistir en dirigirme a “alguna parte”. Como lo indican las palabras citadas más arriba, que pertenecen al filósofo canadiense John Ralston Saul, necesitamos llegar más allá de lo que podría llamarse “adicción al cambio de paradigma”, de la (aparentemente) desesperada y eterna búsqueda de temas mentales que tienen su origen en el complejo de autoridad sagrada y en sus relaciones con la órbita del poder. Mi objetivo no ha sido plantear otro objetivo más en el nivel social, sino más bien observar este tipo de comportamiento y comprender por qué a los seres humanos que viven en la civilización (especialmente en la axial), se les hace tan difícil abandonarlo.

El hecho que la tendencia a crear jerarquías haya existido aun en el Paleolítico, indica que, en parte, somos una especie defectuosa. Tal vez lo seamos. Pero esto no es todo, porque si no tuviéramos otras habilidades que persisten incluso en el contexto de la civilización, no seríamos capaces de generar personalidades tales como Virginia Woolf o Ludwig Wittgenstein. No tendríamos a un Michel Foucault diciéndonos que evitaríamos —como él no lo logró— enamorarnos del poder; o a un poeta como Antonio Machado que nos dice que se hace camino al andar. El único propósito de este libro es llevar al lector a un *tour* por algunos “pastizales”, por así decirlo: a la evolución de la mente, a nuestro pasado cazador-recolector, a la crianza infantil transcultural, a la emergencia de las estructuras de poder verticales, y al rechazo del nómada por la civilización agraria. De esta manera, él o ella podrán hacerse una idea de qué nos sucedió en el pasado y qué consecuencias podemos esperar a futuro. Si existe alguna salida a nuestro dilema actual, me parece —conociendo el “terreno de la civilización”— que éste es el primer paso que debemos dar.

En todo caso, hemos visto las condiciones bajo las cuales la relativa igualdad y horizontalidad que encarnaba la espiritualidad de los cazadores-recolectores se convirtió en política de poder y sacralidad vertical. Este cambio crucial en nuestra evolución cultural —el mayor que hayamos tenido— representa una gran pérdida. Esto no quiere decir que la vida de los cazadores-recolectores haya estado exenta de problemas; tampoco intento idealizar una existencia que fue muy dura, con muchas dificultades y pocas expectativas de vida. Un cazador-recolector con dolor de muelas, y para qué decir con apendicitis, debió ser un espectáculo penoso. Pero el dolor, un cierto grado de jerarquía, la agresión y el conflicto son parte de la condición humana.

Una vez dicho todo esto, quisiera agregar que realmente creo que la vida de los cazadores-recolectores era más congruente con los múltiples aspectos del ser humano —tanto en un sentido político, espiritual, somático, medioambiental y sexual (tal vez, incluso, hasta intelectual)— que las posteriores formas de vida civilizada. La ironía de la civilización es que el complejo de autoridad sagrada promete una vida mejor, aunque probablemente genere una peor. La política de poder vertical y la creencia en Dios o en algún tipo de realidad transpersonal gnóstica son, en último término, paliativos. Son intentos de combatir el dolor de la condición humana, pero solo logran atraparnos más en él, dejarnos ahí empantañados. Luchamos individual o colectivamente para encontrar una salida, pero en gran medida debido a los hábitos adquiridos y consolidados en los últimos diez o veinte mil años, nos encontramos aún más férreamente atrapados. Creemos estar resolviendo los problemas mediante la última moda en cambio de paradigma, sea éste el holismo, el ecologismo, la teoría sistémica, la conciencia alterada, el renacimiento de mitologías, los *insights* gnósticos, las “terceras olas” de la sociedad postindustrial, el posmodernismo, las vías rápidas de la informática, etc. Sin embargo, la base de este carrusel permanece igual, porque todo se mueve dentro de la órbita de la autoridad, de las “soluciones”. Como dijo un humorista, creemos ver la luz al final del túnel cuando lo que realmente estamos viendo son los focos de un tren que se nos viene encima. Si uno vive en el mundo de lo que he llamado contra-tradición N° 1 de la civilización axial y del complejo de autoridad sagrada, entonces el vivir cambiando de un “ismo” al siguiente nos parece normal, en circunstancias de que en realidad es una especie de patología religiosa y zoroástrica. Sin duda que las ideas posmodernas nos servirán de ayuda en determinadas circunstancias, pero la

mayoría es tan ilusoria como figuras proyectadas por una linterna china, porque la “solución”, si la hay, es mucho más modesta: consiste en la capacidad de vivir la paradoja y avanzar desde ahí, sin ninguna expectativa utópica. Como la población mundial continúa aumentando (se estima que en el año 2050 posiblemente habrá 11 billones de personas), el escenario más probable será el que presenta Ridley Scott en *Blade Runner*, o la predicción de Jacques Attali en *Millennium*; incluso, habrá más desigualdad social en el siglo XXI. En este contexto, frases como “cultura planetaria emergente” u “holismo”, resultan superficiales y engañosas. Porque esa cultura, si llega y cuando llegue, podría resultar bastante opresiva —una nueva Edad Oscura.

No obstante, como no tenemos ningún apuro en retirarnos de la civilización (intento que, por lo demás, terminaría en desastre), tal vez lo mejor que podemos esperar es controlar el daño. Pero de momento dejaremos de lado este tema y nos dedicaremos a investigar cuál es la verdadera raíz de nuestro ser como *Homo sapiens sapiens*. Conviene extraer de los temas expuestos en las últimas doscientas páginas, algunas conclusiones acerca de quiénes somos.

***Homo sapiens sapiens*: ¿una especie fallada?**

En el sentido jaynesiano de la toma de conciencia del estar consciente, y evolutivamente hablando, el gen *Homo* habría aparecido en una “mente”, hace aproximadamente cuarenta o cien mil años (si no algo más temprano que eso). Ya en la época Paleolítica, el *Homo sapiens sapiens* se decora con diversos objetos y realiza representaciones simbólicas. A través de su tecnología demuestra un nivel más alto de capacidad para planificar. Aunque su conciencia, durante la mayor parte de su vida se ha enfocado en el presente, algo más ha sucedido: ahora el *Homo sapiens sapiens* puede crear una narrativa interna capaz de desplazar la mente hacia el pasado y hacia el futuro. Junto a este reconocimiento existencial de sí mismo, aparece el problema del Uno mismo y el Otro. La psique no es un bloque de una sola pieza y sin costuras; el vivir con personas que tienen su propia forma de reconocerse a sí mismas, necesariamente crea conflictos, alienación (en algún grado), y hace que la capacidad de negociar sea un elemento necesario de la condición humana (*Homo sapiens sapiens*). Esto significa que también el miedo es parte de esa condición. No es que éste sea la esencia del ser humano, pero algún grado de alienación de los otros y del mundo es tan básico como la sexualidad, la creatividad, la muerte y lo

que hemos llamado “paradoja”. Las fronteras son reales; la condición de *Homo sapiens sapiens* incluye todas estas cosas.

Los sistemas simbólicos se generaron por diversas razones, y una de ellas es manejar el temor y la alienación intrínsecas a la toma de conciencia de la realidad Uno mismo-Otro. Esto también ocurría en las pequeñas comunidades del Paleolítico, con menos de 500 componentes, que vivían en contacto cara a cara. De ahí que encontremos la presencia de rangos incluso en el Paleolítico Medio: los hombres tenían un rango superior a las mujeres y a algunos individuos se les atribuía más prestigio que a otros. Cuando la comunidad sufría presiones demográficas o se veía obligada a vivir en un territorio circunscrito, el sistema de rangos se exacerbaba a fin de asegurar la coherencia y control de la comunidad. Lo más probable es que la mayoría de las veces, los que se adelantaban a reclamar el liderazgo fueran los más inseguros y atemorizados.

Sin embargo, aunque seamos una especie dañada, sabemos qué hacer para mejorar (o empeorar) las cosas. El sedentarismo y la densidad demográfica las empeoran. Pero también existen mecanismos de nivelación, pautas de fusión y fisión, y determinadas prácticas de crianza infantil que ayudan a que el niño se sienta más seguro en el mundo. La paradoja también se trata de un estar menos preocupado de sí mismo y de tener mayor sentido de lo inmediato y presente. Hay culturas que ven la muerte como parte de la vida —y en esos casos la vida puede verse como un don, un regalo. Es en este sentido que podemos hablar con justicia de una “Edad de Oro” en la historia de la evolución cultural del ser humano, porque las sociedades cazadoras-recolectoras no tenían un nivel significativo de estratificación social o alienación, o un complejo de autoridad sagrada que los sacara de su relación horizontal e inmediata con el mundo. Los desarrollos neolíticos posteriores no *generaron* miseria, como sostiene Rousseau, sino más bien multiplicaron los potenciales negativos que ya existían. La tendencia al dominio, a la organización vertical, a la creación de religiones, y otros, lentamente adquirió primacía. Esto dio origen a grandes civilizaciones —que en algunos aspectos son ciertamente brillantes y admirables—, pero a un costo cada vez mayor, como decía Freud. El resultado lo podemos ver a diario en los periódicos: la página 1 informa sobre quién ganó el Premio Nobel de Literatura; en la página 2 leemos acerca de la última matanza en los Balcanes o sobre la hambruna en África. Una página trae detalles de una exhibición de Cézanne en París y la del frente un informe de Amnistía Internacional sobre torturas en

Ciudad de México (tal como se hizo en París durante la guerra de Argel); y suma y sigue.

¿Debiera yo, en consecuencia, recomendar: a) un drástico control del crecimiento demográfico; b) prácticas de crianza infantil más amorosas y somáticas (mayor contacto físico); c) una actitud más relajada frente a la muerte; d) estructuras políticas horizontales y la capacidad de reconocer que el deseo de poder es una expresión de debilidad; e) mayor igualdad de género; f) una economía de utilidad inmediata; g) cambiar las religiones e ideologías por una actitud de mayor confianza y por la paradoja? Sin duda que algunos de estos consejos nos ayudarían a mejorar la situación en que vivimos (personalmente, pondría el ítem a. encabezando la lista), y saberlo sería la mejor herencia que pudimos recibir de la civilización cazadora-recolectora. Pero en el contexto de una civilización, la mayor parte se prestaría a distorsiones, al punto de que podrían resultar bastante destructivos. Los movimientos que se dedican a promover este tipo de causas fácilmente se transforman en micro-fascismos con jerarquías y doctrinas partidistas. Yo lo sé, usted lo sabe; todos hemos visto muchos ejemplos de esta realidad.

El problema crucial, por supuesto, no es lo que “debemos” hacer sino qué podría suceder. No es probable, por ejemplo, que Newt Gingrich (¿lo recuerda?) u otro gurú con un “nuevo paradigma”, de pronto (o gradualmente) reconozcan que lo que en ellos genera tanta ansia de poder es la tristeza que hay en sus vidas. No es algo que suceda en el mundo real. En la vida real, hombres y mujeres corren tras el poder hasta que chocan con las ambiciones de otro, entonces hay que *ricominciare da capo*. Es decir, mientras la sociedad de masas y la civilización global sigan representando sus dramas durante los próximos milenios, posiblemente lo más que podamos esperar es alguna forma inteligente de control del daño y una apertura ocasional. Después de todo, los imperios rígidos terminan por caer (URSS) y los viejos enemigos (Rabin y Arafat) se estrechan la mano. La civilización no es monolítica, hay cosas mejores y cosas peores.

En el nivel individual, sin embargo, se puede hacer mucho, aunque normalmente los resultados no son parejos; la gente no cambia de golpe sino más bien evoluciona. En el nivel social también se pueden efectuar algunos experimentos locales saludables. Antes de seguir con este tema, me gustaría decir algo más sobre el problema de que la civilización sea nuestro marco de referencia, y sobre el valor de la visión de mundo nómada-horizontal como una realidad disponible, ya que estas cosas

seguramente condicionan lo que es posible para nosotros. En otras palabras, creo que debemos ser optimistas, pero “realistamente optimistas”. Esto es un deber aun mayor y que no puede lograrse sin conocer bien nuestro contexto religioso y socioeconómico. David Orr, en su trabajo sobre el interés contemporáneo en las “sociedades sustentables” (*Ecological Literacy*), dice algo similar, enfatizando en la necesidad de

reconocer explícitamente la persistente e inexplicable tragedia del sufrimiento en la historia del pasado, y en la que está por llegar – incluso en un mundo que es, en lo demás, sustentable. Este realismo puede generar una comprensión más profunda de los motivos y potencialidades humanas, y actuar como antídoto contra el discurso atolondrado y excesivo acerca de *nuevas eras* y cambios de paradigma. Una sociedad sustentable, sea lo que sea, debe construirse sobre la visión más realista posible de la condición humana¹.

De modo que antes de hablar sobre lo que Octavio Paz llama “la otra voz”, necesitamos delinear los elementos de una civilización inconsciente.

***Dérápaje*: complejo de autoridad sagrada moderno**

En lo esencial, inconsciencia significa hacer algo una y otra vez sin tener conciencia de que esto es lo que está sucediendo. Esta es una característica específica de la civilización, en dos sentidos cruciales: el de las relaciones verticales de poder y el de las experiencias religiosas verticales. Cuando esta última adquiere la forma de paradigmas o ideologías, se produce lo que describía John Ralston Saul: el poder relacionado a la prosecución de la verdad y la utopía. Este cuadro impide que se escuche la otra voz, la de una alternativa histórica —que podríamos llamar “anti-historia”. Como reconoció el poeta estadounidense Charles Olson hace algunos años:

La historia misma... puede tener dos aspectos, uno es negativamente incapaz (falta de poder), y el otro es poder. Los hombres pueden, y de hecho ponen en marcha acontecimientos egoístas y sublimes que responden a sus propios deseos y voluntad, y cuyos efectos parecen útiles. Pero en el esquema que aquí se presenta son actos de poder, y la historia parece requerir que en lo primordial y en los sucesos que puedan sucederse a futuro, se reconozca que la otra historia, la que yo llamaría anti-historia, no tiene suficiente validez².

Esta otra historia, o voz, es lo que las estructuras de poder vertical y el complejo de autoridad sagrada, por considerarla inferior, pueden enterrar o hacer invisible. No podemos descansar en la paradoja o en la falta de poder y esperar a ver qué surge *naturalmente*. No, el espacio vacío siempre debe llenarse con “acontecimientos egoístas y sublimes”, que son a la vez hechos primordiales y posibles en el futuro (“que van hacia alguna parte”). Estas condiciones son las que producen adicción al cambio de paradigma y la subsiguiente ceguera.

El mejor equivalente moderno (secular) que he encontrado para el complejo de autoridad sagrada es el término *dérápaje*, un término que introdujo al idioma inglés el reportero del *New York Times*, Richard Bernstein, en su crítica mordaz y oportuna del nuevo movimiento de lo “políticamente correcto” y la ideología del multiculturalismo (*Dictatorship of Virtue*), pero que además es aplicable a muchas otras realidades. La palabra “*dérápaje*”, que en francés literalmente significa “deslizarse”, ha sido usada por diversos historiadores franceses para describir el momento en que la Revolución Francesa de 1789 pasa de su preocupación por los derechos del hombre al “Régimen del Terror”. Aquí se produjo un cambio hacia el dogmatismo: “ese típico deslizarse hacia un exceso ideológico”, dice Bernstein, al cual sus partidarios atribuyen lo que Robespierre (hacia 1794) llamó “emanación de la virtud”. Así, por ejemplo, un aspecto de lo que en los Estados Unidos empezó como un movimiento en pro de los derechos civiles con Martin Luther King, Jr., terminó en racismo y en el llamado “multiculturalismo” de Louis Farrakhan. En este proceso, como señala Bernstein, el movimiento original se “deslizó desde su anclaje en ciertos principios morales hasta convertirse en una nueva opinión petrificada del tipo que se suponía debía trascender”. Se convirtió en un programa mesiánico; el multiculturalismo es en realidad *monoculturalismo*, un disfraz para el *dérápaje*. “No acepta las verdaderas diferencias”. Bernstein tiene suficientes pruebas como para demostrar que en muchas instituciones el nuevo “ismo” ha generado una suerte de policía del pensamiento, que inspira temor pues ante cualquier “desviación”, se corre el peligro de ser descalificado como “racista” o “sexista”. La diversidad que proclama no es más que un fraude; la verdad es que imagina un mundo donde todos se vean forzados a tener opiniones idénticas. Denigra las nociones de objetividad y logro, y celebra el eslogan posmoderno según el cual todo se construye socialmente. Los hombres blancos de origen europeo ahora son los “malos”, a los que se les obliga

—si quieren conservar el trabajo— a participar en intensas “sesiones de sensibilización” o “instrucción en la diversidad”, donde se les indica qué deben pensar y sentir, y donde no se toleran opiniones distintas a las de los entrenadores. “El respeto por las diferencias”, que es una buena idea, se deslizó hasta convertirse en una religión secular que se le impone a todos y que hace de la afiliación al grupo un principio fundamental. Aquí la “Virtud” es algo muy importante, dice Bernstein; lo que se pretende es erradicar el pecado. En muchas instituciones de los Estados Unidos de Norteamérica, ello impide el libre intercambio de ideas. Y todo esto se hace en nombre de la libertad.

En este Nuevo Mundo Valiente y multicultural, el pensamiento termina por tomar la forma de eslóganes. (En mi opinión, esto sucede especialmente en las instituciones “alternativas”). Es un mundo maniqueo, donde hay opresores y oprimidos y donde sus partidarios acostumbra a emplear la terminología de Michel Foucault: “discurso dominante”, “el otro marginado”, “currículo hegemónico”, etc. Como resultado tenemos una tremenda pérdida, porque, como señala Bernstein: “no estamos dispuestos a defender verdades complicadas”. En efecto, las sutilezas y complejidades del pensamiento no tienen cabida en un clima de este tipo. Las críticas al nuevo régimen no se ven como una saludable diversidad de opiniones sino simplemente como algo malo. La educación se vuelve un culto. Según Bernstein, “el multiculturalismo es una ideología que no está consciente de serlo”³.

Este último punto es crucial: los paradigmas se mueven dentro de la órbita de la jerarquía, de las relaciones de poder, y por eso la Nueva Verdad pronto se convierte en la Vieja Historia. La “Revolución” nunca significa ver *a través* de la adicción a un paradigma y del juego de las relaciones de poder. Esto, naturalmente, hace que una ortodoxia sea reemplazada por otra. “El objeto del poder es el poder”, escribió George Orwell en 1984. En el caso del movimiento de lo “políticamente correcto”, esto significa hacerse miembro del “club”. “No se necesita ser valiente para ser multiculturalista”, escribe Bernstein. Normalmente, por ejemplo, las becas se la llevan los autores que prometen “un cambio radical del paradigma dominante”. Si él o ella simplemente dicen que “este trabajo podría realizar un cambio modesto en nuestra forma de pensar”, mejor sería que buscaran otra fuente de financiamiento⁴.

Se observa un curioso paralelo entre el multiculturalismo actual y el comunismo que tuvo lugar durante el siglo XX. Como indicó Doris

Lessing en 1992, no es accidental que el movimiento de lo políticamente correcto haya surgido al mismo tiempo que la Unión Soviética y el experimento comunista se desintegraron. En efecto, mucho de lo que Bernstein y otros críticos dicen del movimiento “políticamente correcto” actual, es lo mismo que se decía del comunismo hace algunas décadas. Recordando sus días en el Partido, Arthur Koestler comentó: “No solo nuestro pensamiento sino también nuestro vocabulario se reacondicionó”. Algunas palabras se convirtieron en tabú; otras recibieron aprobación oficial. (Lo mismo sucede ahora en los “entrenamientos de sensibilización”, donde se enseña el vocabulario “correcto”). El ex comunista italiano, Ignazio Silone, recordaba la absoluta incapacidad de sus camaradas rusos para discutir opiniones distintas a las suyas: “el adversario, por el mero hecho de contradecir, se convertía en un traidor, un oportunista, un mercenario... Para encontrar una infatuación comparable hay que retroceder a los tiempos de la Inquisición”⁵ —o del complejo de autoridad sagrada, podríamos agregar.

Veneración del nuevo paradigma

El *dérápaje*, sin embargo, no está confinado al deconstruccionismo, al multiculturalismo o al comunismo de otra era. Según Bernstein, “el ser humano normal tiende a caer en fanatismos tontos”, y el historiador británico Noel Annan afirma que “nada podrá impedir que la gente exija explicaciones del mundo a gran escala”⁶. Al respecto, me parece necesario aclarar que esta tendencia, esta exigencia es “normal” solo en las personas condicionadas a un tipo de pensamiento que se mueve dentro de la órbita de la autoridad sagrada (especialmente del tipo zoroástrico) y de las relaciones verticales de poder. El problema no consiste en que algunas ideas no sean válidas, sino en que las culturas sedentarias y con gran densidad demográfica tienden a convertir estas ideas en fetiches y en explicaciones totales. En nuestro tiempo, esta tendencia ha alcanzado una suerte de apogeo en su frenesí por encontrar un “nuevo paradigma”, una nueva conciencia que celebre el mito y el ritual, la ecología y la psicología transpersonal, que se aparte del tedioso y poco atractivo mundo de la ciencia, de la historia y de la sociedad patriarcal-industrial, dejándolas atrás en el polvo. Sin duda que algo de esto es deseable en la medida en que la apertura científica de Descartes y otros finalmente se convirtió en otro “ismo” (no obstante su contenido de verdad); el problema es que sus partidarios la proponen como un nuevo paradigma con indudables

sesgos utópico-zoroástricos, como una instancia que no admite discusión. Aquí el eslogan religioso (porque eso es) reza: “de la máquina a lo natural”. La ciencia mecanicista —el peor de los males— será ahora reemplazada por una “cultura planetaria emergente”, el bien máximo. Más adelante volveré a referirme al motivo por el cual las culturas sedentarias se ven forzadas a pensar de esta manera oscilante, maniáco-depresiva. Por el momento, la descripción que Arthur Koestler hace de sus propias experiencias, de cómo la conversión al comunismo afectó su vida, nos da una clave importante para entender el fetichismo que surge en los movimientos en favor de un nuevo paradigma, o en cualquiera que prometa claridad existencial a las almas torturadas —como las de todos nosotros:

Decir que hemos “visto la luz” apenas describe el arrobamiento mental que solo el converso ha experimentado... La nueva luz parece provenir de todas las direcciones y desparramarse por nuestro cráneo: todo el universo adquiere sentido, como si las piezas de un puzzle de pronto se hubieran juntado por arte de magia. Ahora hay respuestas para todas las preguntas: las dudas y conflictos pasan a formar parte de nuestra torturada vida anterior⁷.

Casi todas las semanas me llega por correo literatura que proclama el inevitable triunfo de un nuevo paradigma que se impondrá a los tradicionales. Por ejemplo, una carta que recibí recientemente establece una serie de drásticas dicotomías y señala la superioridad de “las habilidades para reconocer patrones” sobre “la información”; del “contexto” sobre la “especialización”; de la “ciencia secular” sobre la “experticia”, y el “relativismo de la verdad” sobre “las ciencias de la naturaleza”. En otra oportunidad recibí una revista dedicada a un “nuevo paradigma”, en la que se me informaba que la educación sería íntegramente reformada y que los cambios se basarían en un “circo alquimista”. “El futuro de nuestra especie”, declaraba, “depende del éxtasis físico” (no, no es una broma). Este nuevo programa doctoral (!) demostrará los límites del racionalismo y del pensamiento “tecno-adictivo”; además, enseñará la “tecnología de lo sagrado” junto a “los cultos ancestrales”, “políticas de sistemas totales” y “farmacología política”. Por alguna extraña razón, el programa no incluye cursos sobre adicción a los nuevos paradigmas, pensamiento y análisis crítico, ni nociones básicas de ciencias sociales.

Este tipo de literatura me recuerda un incidente que ocurrió en una conferencia a la que asistí en octubre de 1975, dada por el antropólogo

cultural Gregory Bateson y presidida por R.D. Laing. Cuando llegué, el auditorium —que era bastante grande— estaba repleto; el ambiente se sentía algo extraño, bastante “cargado” emocionalmente: la mejor manera de describirlo sería “lleno de gente en búsqueda de un nuevo paradigma”. De esa reunión salí convencido, y aún lo estoy, de que Bateson trataba de decir algo importante. Pero lo que se me grabó con más fuerza fue una pregunta que planteó uno de los asistentes, y que aún recuerdo porque resultó ser extrañamente intuitiva y acertada. El hombre, sin manifestar ninguna hostilidad, preguntó en forma directa y sincera: “¿Qué podría impedir que esta nueva forma de ver las cosas se transforme, a su vez, en un nuevo conjunto de trucos en manos de un grupo distinto de personas que manejen la realidad a nombre de todos nosotros?” Ese hombre me pareció como una cabra en medio de un mundo donde todos eran ovejas. En cuanto a Bateson, éste no supo qué responder; se limitó a mascullar algo sobre cómo los maestros Zen se sucedían unos a otros sobre la base de la integridad. No resultó convincente.

Uno de los problemas básicos de todas estas cruzadas en favor de un cambio-mediante-la conciencia es que no tienen noción de lo que es un proceso genuinamente histórico, dialéctico. En un nivel fundamental, simplemente no entienden que el paradigma mecanicista del siglo XVII fue recibido con el mismo entusiasmo con que ahora se recibe el holístico. No se especula acerca de la posibilidad de que el nuevo paradigma llegue a ser tiránico y oscurantista. Si nuestro modelo de paradigma es, por ejemplo, la desintegración del Imperio Romano o la Edad Media, debemos recordar que la verticalidad, el poder de las elites y el uso de la religión (secular o de otro tipo) como medios de legitimación sobrevivieron intactos. Como sugirió el hombre que interrogó a Bateson, sin duda sobrevivirán intactos al próximo cambio de paradigma, lo mismo que las ideologías y los eslóganes. Entonces ¿de qué cambio estamos hablando? Si estas cosas quedan intactas, entonces los cambios de conciencia son solo nuevas decoraciones de la vitrina. Por ahora, el nuevo paradigma les parece “fabuloso”, pero los problemas y estructuras esenciales permanecen iguales.

De hecho, cuando se institucionaliza el paradigma holístico, la atmósfera que rodea al aprendizaje se vuelve cultista, fanática y dogmática. Lo que ahora tenemos es un gran número de personas capaces de pensar en forma sistemática, pero no analíticamente; que deliran por lo “sagrado”, pero que no saben nada respecto a la naturaleza de la investigación

científica; que parlotean sobre la “tiranía de los expertos”, aunque ellos no tengan ninguna experiencia ni especialidad. El relativismo cultural se ve como sofisticación, cuando en realidad es poco más que sofisma; el concepto “diversidad” se convierte en un eslogan que se repite con una especie de entonación hipnótica; la mecánica cuántica es considerada una nueva filosofía, aun cuando la mayoría de sus promotores son incapaces de resolver un problema de física elemental. El psicólogo estadounidense S.I. Shapiro satiriza este tipo de autoengaño al referirse a las “increíbles creencias endémicas en el campo de la psicología transpersonal”. Nos asegura que sus “miembros más representativos jamás aceptarían supuestos tan asombrosos” como los que siguen: “todo está en la mente”; “todo es perfecto”; “la física moderna confirma la psicología transpersonal”; “el planeta está pasando por una transmutación de la conciencia”; y “la psicología transpersonal va a salvar el mundo”⁸. Shapiro tiene razón, la gente que él satiriza no tiene absolutamente ninguna conciencia de que este tipo de mitos es políticamente desastroso. Desde luego, si alguien les hace notar este error, éste pasa a ser un dinosaurio cultural, porque (como en el caso del marxismo de los años 30) la “verdad” prevalecerá, y, o estás con ella o te quedarás afuera. Lo único que podemos esperar es que en las próximas décadas podamos establecer refugios intermedios o “programas de doce pasos” para ayudar a estas personas a abandonar la adicción al nuevo paradigma, el cual, igual que el alcohol, les procura éxtasis de corta duración al tiempo que les roba su vida real.

Un ejemplo dramático de esta forma de pensar se encuentra en el libro de Richard Tarnas, *La pasión del pensamiento occidental*. En muchos sentidos, es un resumen de la historia intelectual europea bastante bien logrado y escrito en un estilo lúcido y accesible. El libro sufre un extraño giro en las últimas cincuenta páginas, cuando de pronto el autor convierte la historia en psicología arquetípica y afirma que la hermenéutica (la ciencia de la interpretación) y el posmodernismo son las nuevas verdades. Ignorando todas las críticas modernas al deconstruccionismo, Tarnas declara enfáticamente “que ninguna interpretación de un texto tiene autoridad concluyente”. Dice “rechazar la tiranía de las totalidades” y el “*escapismo*” de los cultos e ideologías. No obstante, termina adoptando los arquetipos de Jung, las investigaciones de Grof basadas en experiencias con LSD, y la creencia en la Gran Madre y la necesidad de que todos

⁸ Programa de Alcohólicos Anónimos diseñado para ayudar a sanar a personas alcohólicas o con otras adicciones (N. de los T.).

vivamos el éxtasis que se experimenta al “disolver el ego y fundirlo en el universo”. De acuerdo con su propia interpretación de Hegel, Tarnas aboga a favor de un misticismo biológico, en el cual “la mente humana es, en último término, el órgano de los propios procesos de autorrevelación del mundo”. (Uno no puede menos que preguntarse cómo podría arreglárselas para probar todo esto). Toda la historia de Occidente, desde la supuesta destrucción del matriarcado (de hecho, inexistente), ha ido avanzando hacia un destino específico: reunirse con lo femenino reprimido. “El hombre es algo que debe ser superado”, escribe Tarnas, “y llevado a su plenitud mediante lo femenino”. Presumiblemente, con esta *conjunctio oppositorum*, este *hieros gamos* y *Aufhebung* hegeliano, llegaremos al fin de la historia; nuestra incansable búsqueda de paradigmas se disolverá en una síntesis final y experimentaremos el éxtasis de tomar conciencia de ella. (“Vuelve donde tu mamita, ella te volverá íntegro otra vez”)⁹.

Ya en el Capítulo 4 me refería a gran parte de esta simpleza jungiana-gaiana, y confío en que el lector encuentre esta tiranía transpersonal tan temible como yo. El que alguien obviamente inteligente pueda llegar a esto es poco menos que aterrador. Tarnas no presta ninguna atención a las numerosas críticas a la deconstrucción que abundan en la literatura académica actual; no ve que el adoptar sin condiciones el relativismo cultural lo lleva, inevitablemente, al “gaia”, un puerto absolutamente seguro en medio de la incertidumbre del mundo; no se da cuenta de que nunca existieron culturas matriarcales; adopta a Stanislav Grof como gurú, cuando el trabajo con LSD se realizó en individuos contemporáneos, de clase media, que vivían en una cultura heroico-axial y cuyas “psiquis arquetípicas” difícilmente podrían representar a toda la raza humana, incluyendo a los hombres que vivieron en el Paleolítico¹⁰; y es incapaz de ver que el misticismo biológico recién descubierto es precisamente el tipo de escapismo (de hecho, regresión) que condena dos páginas antes. El totalitarismo que impregna tal lectura de la historia, al que ni siquiera falta un destino inconsciente y determinista, literalmente salta a la vista. Como en alguna oportunidad comentó Hannah Arendt, el supuesto de que la historia tiene un gran propósito escondido, que se desarrolla inexorablemente hacia un fin específico (bueno o malo), “es uno de los males más virulentos y peligrosos de la edad moderna”¹¹. La percepción de Tarnas es tan solo un ejemplo más de lo que Norman Cohn describe como el impulso utópico-zoroástrico, la creencia de que todos los conflictos

eventualmente serán resueltos y que la civilización Occidental finalmente podrá descansar. Es la visión del mundo de un niño, en realidad; es como la añoranza que éste siente por su madre. En una oportunidad, Albert Camus se refirió a este sentimiento como a “la nostalgia por lo absoluto”, al apasionado deseo de ser sanado. Al igual que Cohn, Arendt, Karl Popper y Camus, no puedo imaginar un pensamiento más equivocado¹².

Hoy parecen abundar diversas versiones de la visión del mundo de Tarnas. En *The Architecture of the Jumping Universe*, Charles Jencks nos dice que el universo es un “evento único en desarrollo y autoorganizado”, una “verdad” a la cual supuestamente apuntan la teoría del caos, la teoría de la complejidad, la hipótesis gaia y la mecánica cuántica. “Nosotros conocemos verdades que no han sido reveladas a ninguna otra generación”, afirma.

Fundamentalmente, (escribe Jencks), esta nueva comprensión de la realidad subvierte los cuatro esclavizantes “ismos” de la Modernidad: determinismo, mecanicismo, reduccionismo y materialismo. Los nuevos conceptos que los han reemplazado son: emergencia, auto-organización, evolución por equilibrio interrumpido, y cosmogénesis —la creatividad como elemento básico del universo.

Ellos refutan la visión nihilista desarrollada a partir del determinismo y materialismo moderno (que dice que) nuestro lugar en el universo es accidental, tangencial, absurdo y discontinuo respecto del resto de la naturaleza... La mente, la conciencia y las criaturas sensibles e inteligentes no son ajenas sino *centrales* al proceso cosmogénico¹³.

Encuentro increíble que Jencks no se dé cuenta de que este tipo de postulados son adictivos, o al menos ideológicamente ingenuos. Aquí tenemos un hombre presuntamente inteligente, diciéndonos que finalmente superamos los antiguos “ismos” esclavizantes y los reemplazamos por... ¿qué? ¡Un nuevo “ismo”! Jencks es incapaz de ver que éste es meramente la próxima ideología. (¿Quién dijo que “ismo” significa “memoria de increíblemente corto alcance”?). En cambio, nos dice que estos “nuevos conceptos” son radicalmente diferentes —la “verdad”. Al leer esto, inmediatamente se me vino a la mente el concepto de introyección de Fritz Perls (ver Capítulo 4). Como un niño incapaz de discriminar, Jencks se tragó entero este nuevo paradigma. A modo de contraste, consideremos la reacción de Brendan Gill en su crítica al libro de Jencks en el *New Yorker*:

¿Cómo puede enfrentarse una declaración de guerra tan vehemente por parte de un amante? ¿Qué supone Jencks que ha transmitido a sus lectores cuando emplea las palabras “saber” y “verdades” como si éstas no requirieran ser calificadas? ¿Cómo es su “saber” comparado con el mío —su verdad con la mía? A la manera de un nihilista pasado de moda y esclavizado, puedo creer y afirmar que el universo es accidental, tangencial y absurdo, pero ciertamente jamás aseguraría que lo sé, o que es una verdad.

Esto me recuerda el discurso que le oí hace más de treinta años al activista radical Saul Alinsky, en el que dijo: “para mí, un hombre que asegura poseer la verdad lleva la máscara de la Inquisición”. Otra vez más, danzamos al son del complejo de autoridad sagrada que llamamos liberación¹⁴.

Tal como en el caso del multiculturalismo, no se trata de que las teorías del caos o de la complejidad carezcan de validez. Ciertamente contienen ideas valiosas. Pero solo podemos saberlo a través de la comprobación empírica, de la realidad vivencial. El problema de Jencks es que no parecen importarle mucho este tipo de verificaciones (menos aún las falsificaciones); su búsqueda es más bien religiosa. No es capaz de ver, a semejanza de Tarnas, que detrás de la gratificación que encontramos en la teoría del caos, la gaia, los cambios de paradigma y los arquetipos, está la voz del complejo de autoridad sagrada, la próxima fase de nuestra “civilización inconsciente”. Necesitamos esta especie de introyección de Perls tanto como un *loch in kop*, como decía mi madre —un hoyo en la cabeza.

“Hemos sufrido esta enfermedad del ‘esto o aquello’ durante mucho tiempo”, escribe John Ralston Saul: “Basta un golpe de argumento intelectual para poner a todo el universo en su lugar. Aterrador. Solo los individuos más valientes e ingenuos no se volverían pasivos ante destinos tan turbadores” ¿De dónde proviene esta necesidad tan desesperada? Es como la necesidad de un niño que rehúsa crecer. La necesidad de creer en soluciones únicas, dice Saul, está arraigada en el temor a la realidad¹⁵ —y sospecho que, además, en el miedo al propio ser. Uno se escapa a escenarios futuros, y con ello se evita las molestias y dificultades de la vida cotidiana.

Causas del *dérápaje*

Todo esto nos lleva, entonces, a las causas del *dérápaje*. Su estructura parece bastante obvia:

1. Traza una verdad parcial y la aplica a toda la realidad
2. Rechaza todo desacuerdo calificándolo de “incapacidad para comprender”
3. Construye la identidad personal en torno a una nueva “verdad”

Por muchas razones, en lo último radica la clave de todo este tema. En el contexto del tipo de pensamiento propio del complejo de autoridad sagrada y del zoroastrismo, se hace casi inevitable. Refiriéndose al antiguo marxismo, Doris Lessing dijo una vez que había una agenda escondida que siempre parecía decir: “Yo-hago-la-Revolución-por-tanto-Yo-Soy”¹⁶. De la misma manera, ahora podemos hacer la Revolución del Nuevo Paradigma y así validar nuestra identidad, merecer un puesto en el mundo (civilizado). Esto es bastante triste: en vez de que la vida nos baste, como a los cazadores-recolectores, tenemos que merecerla. Es interesante contrastar esta desesperación con la relajada inteligencia que llevó a Albert Einstein a escribir: “cuando el mundo cesa de ser el escenario de nuestras esperanzas y deseos personales, cuando lo encaramos como seres libres, admirando, preguntando y observando, entonces entramos al ámbito del arte y de la ciencia”.

La necesidad desesperada de vivir por una causa, de lograr claridad existencial al organizar la psiquis de acuerdo al zoroastrismo-binario (el cual genera un sistema unitario de creencias), es otra versión de lo que el psicólogo Heinz Kohut llama la “imago parental idealizada”, una de las dos configuraciones básicas narcisistas. En la otra configuración, menos compleja y conocida como “el ego grandioso”, la suposición inconsciente es: “Yo soy perfecto”. En el caso de la imago parental idealizada, el discípulo mira al gurú y se dice: “Tú eres perfecto, pero yo formo parte de ti”¹⁷. Si aquí sustituimos “causa” o “paradigma” por “gurú”, encontramos la fuente del *dérápaje*: no es nada más que la introyección de Fritz Perls escrita con letras mayúsculas. Es a lo social lo que la introyección es a la psicología. Por esta razón, los marxistas de los años 30 necesitaban explicar no solo la desigualdad social con la teoría del materialismo dialéctico, sino también los anillos de Saturno o por qué la teoría de sistemas o la teoría del caos no pueden ser válidas solo en algunas

situaciones, sino que deben elevarse a la categoría de explicaciones totales del universo. Einstein tenía razón al decir que el mundo no es un escenario hecho para que nosotros montemos nuestros esquemas y deseos personales (o transpersonales); ese es el sueño pueril del narcisista. El comentario de Einstein refleja el de Charles Olson, cuando dice que la documentación histórica contiene muchas muestras de poder, “eventos sublimes y egoístas”, pero que oblitera la opción por la “anti-historia”, por la paradoja, en la cual vivimos como seres libres en vez de atrapados en un afán por probar que existimos, que estamos bien, íntegros.

Una revolución, escribió Immanuel Kant, “jamás producirá un verdadero cambio en la forma de pensar. Los nuevos prejuicios, tal como los que reemplazó, sirven de freno para controlar a las grandes masas no-pensantes”. Lo que dice Kant es crucial: capta lúcidamente el proceso del carrusel de paradigmas. Porque el “subgrupo agresivo” que describí en el Capítulo 2 no se limita a los que buscan poder político y económico. Como señalaba el sociólogo italiano Antonio Gramsci, la hegemonía es más a menudo un caso de control simbólico. Si hago mío un determinado paradigma y lo impongo a la sociedad, entonces no solo cosecho los “beneficios” de mi narcisismo, sino también logro controlar las creencias y procesos mentales de los demás. En este sentido, Isaac Newton logró la hegemonía del pensamiento científico de la era moderna. El historiador Frank Manuel, en su biografía del científico británico, deja al descubierto la tristeza y alienación que subyacían la necesidad de Newton por lograr este tipo de control. Es razonable pensar que esto no ha cambiado mucho, y es tan válido en el siglo XXI como lo fue a principios del siglo XVIII. Es obvio que hoy no nos faltan aspirantes al control y la hegemonía. Tampoco es probable que la dinámica que los empuja sea distinta a la del pasado: es el mismo vino en botellas nuevas¹⁸.

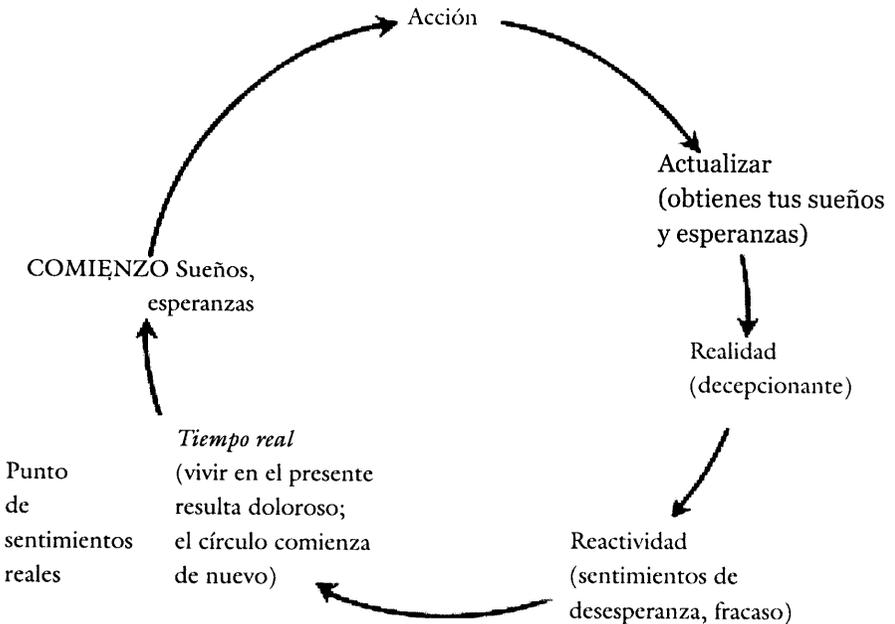
Walter Truett Anderson, al darse cuenta de que la sociedad posmoderna es un manantial de nuevas “mentiras nobles”, indica que “la historia del nuevo paradigma” es un caso clásico de esta realidad, una ideología orientada por una dudosa lógica: “El mensaje es esencialmente una profecía milenarista, más antigua que la historia, pero expuesto de manera tal que sugiere que la llegada del milenio es prácticamente un hecho científico”. Luego, se nos dice que el feminismo reemplazará al patriarcado; la ecología, al control de la naturaleza, etc., como si estas cosas fueran a suceder inevitablemente, y formaran parte de una importante discontinuidad histórica. Las ideas, dice Anderson, se “citan

con el mismo fervor con que un predicador fanático citaría la Biblia”. De hecho, la nueva historia del paradigma es una “rígida predicción de la inevitabilidad histórica” y su perspectiva es bastante lineal: hay un paradigma, luego una revolución, luego otro paradigma. “El paradigma ha muerto, ¡viva el paradigma!”. En la historia del nuevo paradigma se omite la declaración de Thomas Kuhn respecto a que su teoría no es aplicable al cambio social, y el hecho de que muchos académicos ni siquiera creen que sea aplicable a la ciencia. Como muchas historias posmodernas, la nueva versión de la historia del paradigma es básicamente la historia del conflicto entre el bien y el mal. Anderson predice que esta será una fuerza que producirá más división que unidad —tal como lo vemos en el caso del deconstruccionismo y el multiculturalismo¹⁹.

Si el *déravage* social corresponde a la introyección individual, la inquietud descrita en la teoría de las Relaciones Objetales: “me siento vacío, pero una vez que consiga X, entonces me sentiré feliz”, tiene una contrapartida social en el nuevo juego de los paradigmas. En otras palabras, el diagrama que se expondrá a continuación: la “Rueda del Sufrimiento”, tal como opera en los individuos (cuando finalmente se consigue X, se quiere Y, *ad infinitum*), muestra claramente que esto mismo se aplica al mecanismo que subyace la adicción al cambio de paradigma y al zoroastrismo utópico en general²⁰. A la izquierda de este esquema, se ilustra cómo empezamos con una esperanza o sueño (por ej.: “un nuevo trabajo o relación mejoraría toda mi vida”) y luego lo traducimos en acción, es decir, tratamos de conseguirlo. Si logramos nuestro objetivo (“¡está contratado!”), ¿qué sucede a continuación? Nuestro antiguo sueño ya no es una fantasía; entonces, después de un tiempo el “trabajo perfecto” nos parece algo convencional, o la “pareja perfecta” resulta ser demasiado humana. Se acabó la alegría, caigo en una depresión (la Rueda del Sufrimiento tiene un curioso parecido con la adicción a la cafeína); me siento sin esperanzas, derrotado. En este punto podría optar por detenerme y observar mis sentimientos, tolerarlos en mi cuerpo y ver qué sucede. Pero si vivo el presente lejos de toda fantasía, se me hacen demasiado dolorosos como para contemplarlos, entonces genero otro sueño (obtendré un ascenso o encontraré una nueva pareja) y nuevamente emprendo la carrera. Como un hámster en su rueda, no me doy cuenta de que se trata de un juego sin fin. El único fin posible es experimentar mi vida tal cual es, tal como se presenta; darme cuenta y aceptar que tal vez no cambie mucho en el futuro.

La misma lógica se aplica a escala cultural. Vivimos con un determinado paradigma, al que algún día atribuimos promesas salvadoras. Pero con el tiempo se nos agrió. Después de unos siglos fracasó en su intento de encontrar las soluciones que buscábamos y, lo que es más, nos creó nuevos e inesperados problemas. Ahora lo vemos como una realidad nociva, opresora; necesitamos un nuevo paradigma que nos libre de los aspectos negativos del anterior. Surgen gurús que prometen llevarnos a la tierra prometida; fundan institutos, ofrecen talleres, logran convocar y entusiasmar. Tal vez tengamos éxito y consigamos la nueva cultura salvadora, nuestro Nuevo Jerusalén. Pero, a medida que pasa el tiempo, adivinen qué sucede. Descubrimos que la realidad no concuerda con nuestras expectativas y, además, ahora tenemos varios problemas nuevos y bastante serios que no habíamos anticipado... Lo que necesitamos, entonces, es un nuevo paradigma. Todo esto, en realidad, no es más que un ansia de inmortalidad; una negación del cuerpo y de la muerte. También es parte del panorama de distracción cultural.

No obstante, hay una alternativa a esta adicción al cambio de paradigma, pero como no es adictiva es mucho menos emocionante. Ésta consiste en reconocer que no necesitamos una drástica transformación de la realidad y la cultura, sino tan solo el deseo de vivir en esta cultura y



realidad, y al mismo tiempo hacer lo posible por encontrar soluciones inteligentes —sin superlativos ni aspavientos— a los problemas actuales, y dejar que el futuro se ocupe de sí mismo. Porque cuando llegue ese futuro traerá sus propios problemas, y ése será el momento de lidiar con ellos. Walter Anderson, en un comentario sobre el frenesí de la diosa y los dudosos argumentos de Riane Eisler (ver Capítulo 4), pregunta:

¿Podemos luchar por la igualdad entre los sexos sin creer que ésta es la solución a todos nuestros problemas? ¿O tenemos que tragarnos entera [es decir, introyectar] otra historia mal ensamblada sobre el pasado y otra dudosa promesa para el futuro?²¹.

Lo mismo podría decirse del control de la contaminación ambiental, del control de la natalidad, de las tensiones raciales, y probablemente de todos los retos que hoy nos desafían. Frente a los problemas no tenemos porqué conducirnos en forma irracional o infantil, recurrir a la introyección y al *déravage*. El matemático británico G. Spencer Brown, bajo el seudónimo de James Keys, hace algunos años publicó un poema llamado “La apertura”, en el cual muestra la posibilidad de encontrar alternativas al juego mecánico e inconsciente del cambio de paradigma:

Cada quinientos años
se abren las puertas del cielo
solo un poco,
solo una rendija de luz
solo un poco
solo lo suficiente.
Pronto
volverán a cerrarse
Bang
Clang
no llegué a tiempo.
Bueno... qué hacer...
Otros quinientos años²².

No intento afirmar que tanto el progreso científico como todos los demás ocurran fuera de la historia; tampoco digo que esto sea negativo. Lo que digo es que no se puede hacer de éste un fetiche sin violentar la realidad y a nosotros mismos. Por ejemplo, las leyes del movimiento de Galileo significan un progreso respecto a las de Aristóteles. Según el

primero, si se lanza una flecha al aire, ésta caerá formando un ángulo (lo que es verdadero); en tanto el segundo afirma que caerá siguiendo un curso perpendicular (lo que es falso). Pero aun cuando la ciencia sea tan importante para la democracia, no puede “salvarnos”; no puede crear un mundo mejor para todos. Y esto nos consta (aunque haya mejorado el destino de muchos). En forma similar, algunos aspectos de la teoría de sistemas describen mejor ciertos tipos de interacción humana que la ciencia tradicional o conductual, y eso es positivo. Pero tampoco la teoría de sistemas puede salvarnos; y si se le exige la capacidad de dar cuenta de toda la realidad, se la convierte en un absurdo²³. Noel Annan captó perfectamente la diferencia entre las “ideas útiles” y la esclavitud del *dérápage* al escribir que: “No es un error ver progreso en la historia; pero la historia no *es* el progreso”²⁴.

He hablado extensamente sobre qué significa vivir en una civilización inconsciente y espero haber dejado en claro mi punto de vista. A continuación veamos cómo sería una civilización consciente.

Elementos de un estilo de vida consciente

En el nivel individual hay dos cosas que me impresionan como elementos característicos de la civilización cazadora-recolectora y que nosotros, los hombres modernos, podemos adoptar, aunque el proceso de integración a nuestras vidas sea lento y difícil. La primera es la búsqueda consciente de espacios silenciosos; la segunda, la aceptación radical de la muerte. Ambas son de gran ayuda para experimentar la paradoja.

Sin duda que la densidad demográfica tiene aquí gran peso. Tal como dije en el Capítulo 2, estoy convencido de que este factor es fundamental en la conformación de distintos estilos de vida. Hace algunos años tuve la oportunidad de visitar Australia, un país de más o menos el mismo tamaño que Estados Unidos, pero con una población de solo 17 millones de personas —menos del 7% de la población de Estados Unidos. Es cierto que la sociedad australiana no es en absoluto perfecta. La historia de las relaciones entre blancos y aborígenes en los últimos 200 años ha dejado una terrible herida que solo ahora se intenta sanar. Pero sus inmensos espacios silenciosos son muy impresionantes, y significan la posibilidad de encontrar silencio con facilidad. Este hecho físico incluso penetra la vida de las ciudades. Mirado como las antípodas, los Estados Unidos parecen una enorme película de Woody Allen. La sociedad australiana se

ve mucho menos atrapada en la vorágine de lo intenso, en la carrera por alcanzar una tendencia cultural tras otra. En las discusiones —a las que asistí— sobre la necesidad de sanar las relaciones entre blancos y negros, al menos no se usaba el excitado lenguaje del multiculturalismo llevado al delirio. También asistí a una sana discusión pública sobre los inconvenientes de dejarse llevar por la revolución del microchip, porque se entiende que podría inundar el país con información inútil (es solo información —algo que los estadounidenses tienden a olvidar). En resumen, en los Estados Unidos o en Europa, fuera de un monasterio o de una pequeña aldea es casi imposible encontrar silencio y el estado mental y norma cultural que éste genera. El resultado es que la desesperación e histeria colectiva no son percibidas por quienes viven dentro de la cultura euro-americana, pues nosotros, los “norteños”, vivimos siempre en este hábitat. También a esto se debe el que la mayoría de los libros, si quieren ver la luz del día, contengan eslóganes, y que los editores tengan en la mira un determinado público (al que, supuestamente “disparan”). En términos generales, todo tiene que orientarse hacia el éxito de ventas, y para lograrlo hay que insinuar algún tipo de promesa de salvación o nadie escucha. En una oportunidad, mientras buceaba en la Gran Barrera de Coral, observando los exóticos y bellísimos peces que nadaban silenciosamente a 10 centímetros de mi nariz, o al mirar hacia abajo, hacia los corales púrpura que se elevaban en espirales hacia mí, pensé: ¿qué religión puedo necesitar más allá de esto?, ¿dónde puedo encontrar una mayor prueba de lo “sagrado”?

En este punto necesito referirme brevemente al trabajo de Bernadette Roberts, a quien ya mencioné de pasada²⁵. Roberts evolucionó lentamente desde la experiencia unitiva con lo sagrado —lo que he llamado contra-tradición N° 1— hasta el estado mental del que hablo más arriba. En la contra-tradición N° 1 descubrimos en nosotros un nuevo ser, que funciona como centro divino. Sin embargo, eventualmente se produce un movimiento hacia una vida sin ego, sin un sí mismo (divino o no), en el cual podemos reconocer la experiencia de Dios como un punto de apoyo útil, pero vacío. Roberts llama “explosión callada” a este tipo de experiencia. “Dejé de darme vueltas por todas partes en búsqueda de la vida”, escribió; “—(porque) obviamente está en todas partes, estamos en ella; es todo lo que hay”. El cultivo jungiano de un Ego Superior no es más que una defensa contra una vida sin Dios. En esto consiste “la falsa expectativa de que existe una realidad superior escondida en alguna

parte, detrás, delante o más allá de lo que es”. De ahí el error de buscar un “fundamento trascendente o transpersonal para Ser”, porque no logramos comprender que el Ser no requiere fundamento alguno. “¿Cuántos”, escribe,

pueden apreciar honestamente el triunfo de ser comunes y corrientes? ¿Quién puede entender lo que significa aprender que la realidad más alta no consiste en un momento de éxtasis, o en una visión o transfiguración ni en una experiencia o fenómeno extraordinario, inefable, sino en algo... tan simple como una sonrisa?

Aferrarse a Dios, dice ella, “puede ser una gran falta de confianza y la mayor expresión de incredulidad”.

Algo de esto puede parecerse al budismo, en especial la experiencia *satori* de la práctica del Zen; sin embargo, el *satori* es el desprendimiento del ego o de la perspectiva del ego, y no un apartarse de un centro divino, mítico, transpersonal. No obstante, según Roberts hay una referencia en la literatura budista (en el *Dhammapada*) al tipo de percepción al que ella se refiere. Se trata de un breve comentario de Buda sobre una experiencia personal, donde compara el ego a una casa y dice que la viga maestra ha cedido, arrastrando consigo también la casa. Roberts toma esa “viga maestra” como una metáfora del centro divino, no del centro del ego, porque Buda dice:

¡Constructor! Ahora os veo y comprendo,
de nuevo una casa no volveréis a construir.

“De nuevo” implica que la casa ya se había caído antes y se había vuelto a construir en torno a un nuevo centro, el divino. Éste es el cambio desde la tradición dominante a la contra-tradición N° 1, desde el ego-intelecto a la “conciencia cósmica”, o *insight* gnóstico-mítico. Pero cuando esta última colapsa, no queda nada con qué reconstruir la casa. Ésta es la contra-tradición N° 3, la experiencia de la paradoja (al menos para el hombre moderno): lo que conocemos como Verdad se derrumba y no hacemos ningún intento por reconstruir el templo.

Hace algún tiempo recibí una carta de una amiga, en la que me describe cómo ha vivido ella esta experiencia: “La pasión”, escribe,

tal vez sea el preludio de algo más, de una ‘vida nueva’, de una forma de existencia nunca antes experimentada. La pasión es tan fácil de entender, cuesta tan poco involucrarse en ella, nos hace sentir vivos. Es prueba segura de que estamos viviendo bien. La capacidad de sentir, de ser apasionado nos dice: “estoy vivo” (de acuerdo a lo que esto significa para nosotros). Es como un palmoteo de aprobación en la espalda, la mejor evidencia de que existimos. Sin embargo, empiezo a darme cuenta de que en algún momento la pasión da paso a un terrible dejarse ir, que en realidad es un “no ir a ninguna parte”... Veo que la pasión tiene mucho que ver con el ego... [Su ausencia] ya no es para mí un indicio de carencia, por el contrario, me sugiere algo muy misterioso²⁶.

Otra forma de describir el viaje de Bernadette Roberts y la evolución hacia la paradoja es la que sigue: durante muchos años de nuestra vida, especialmente en la juventud, uno se identifica con el ego, y ese ego tiene un objetivo específico: “Haré esto o aquello”, es decir, el proceso de ir de A hacia B. En este caso “A” no es suficiente; “B” es el punto de “llegada”. Continuamos haciendo esto mismo durante muchos años, y puede que lleguemos o no a B, o que lleguemos solo algunas veces. Pero finalmente llega un momento en que toda la estructura que implica el ir de A hacia B se nos vuelve cansadora, tediosa; no vale la pena, uno ya no quiere seguir viviendo así.

Entonces comienza un proceso, quizás, de trabajo espiritual frecuentemente identificado con la contra-tradición N° 1, en que la conciencia de uno ha cambiado y uno se siente en un momento mayor, un momento de gran energía. Uno repite esto mismo por años y con diferentes resultados, muchos de ellos positivos; pero finalmente vemos que la estructura es siempre la misma: estoy en A (que no vale la pena) aunque con bastante esfuerzo podré alcanzar B (que vale la pena). Pero también esto ahora nos parece tedioso, previsible.

Poco a poco uno empieza a flotar sin dirección, porque ya no cree en las “direcciones”. El ego nos parece ahora sumamente irrelevante: se siente como un pequeño grumo de yema sobre una *omelette*. En realidad no sabes a dónde vas, pero intuyes que la *omelette* se encargará de llevarte hacia donde debes ir —o a ninguna parte, según sea el caso. De pronto, un día te das cuenta de que no importa a dónde te lleve, lo importante es el estado mental en que estás, lo que permite que la *omelette* actúe, porque, paradójicamente, es ahí a donde siempre habías querido llegar. Y aunque no sepas a dónde vas, ya estás ahí.

Tal como en el caso de Kleist, Woolf o Wittgenstein, no puedo imaginar que una odisea espiritual de este tipo pueda hacerse popular; en ella no hay gloria. Como dice Roberts, “no hay nada impresionante que mostrar una vez que se emprende este viaje”²⁷. La “nada” de Pierre Clastres se refería a lo mismo, y también la “desaparición del problema” de Wittgenstein. Muy poca gente toma esta opción; por lo demás, no existen fórmulas, cada proceso tendría que ser necesariamente diferente según la persona. Lo que me parece significativo es que este antiquísimo legado de los cazadores-recolectores aún exista y que esté a nuestra disposición. Creo posible darlo a conocer para que más gente tome conciencia de su existencia. Pues lo que este legado nos otorga, si queremos tomarlo, es la capacidad de ver a través de la religión y dejarla atrás; no simplemente para convertirnos en ateos (en el caso de los que ya la han abandonado) sino para comprender que la religión, “Dios”, y la espiritualidad vertical no son nada más que “la pérdida de la gracia”, y que la gracia es la experiencia de la paradoja y “nada más”. ¡Qué diferente sería el mundo!

En una reflexión sobre este mismo tema aunque en un contexto diferente, la psicoterapeuta suiza, Alice Miller, hace el incisivo comentario que sigue:

Es más fácil buscar el camino de salida en el misticismo pues éste permite cerrar los ojos y esconder la verdad tras elocuentes imágenes simbólicas. Sin embargo, a veces este enfoque también se hace intolerable porque el poder de la verdad más prosaica, la del “pequeño yo” tan desdeñado por los místicos, puede ser inexorable. Especialmente en el caso de personas que en su infancia recibieron amor y cuidados, no es posible acallar completamente esta verdad, aun con la ayuda de la poesía, la filosofía o las experiencias místicas²⁸.

¿Se puede institucionalizar la paradoja?

Esto me lleva a la pregunta que planteé al final del capítulo anterior: ¿Puede la paradoja ser algo más que una experiencia individual, un estilo de vida privado? Demos un vistazo a las posibilidades sociales que pudiera tener.

En mi opinión, cualquier cambio que busque institucionalizar la paradoja tiene que actuar en contra de la inequidad social y de cualquier tipo de duplicación del complejo de autoridad sagrado (que frecuentemente se presenta en forma secular). En tanto existan jerarquías políticas o tendencias “religiosas” (esloganes, fetichismos, culto a la personalidad, etc.), nos movemos dentro de la órbita del poder, lo que perpetúa la misma

actitud mental y estructura de la civilización agrícola. También hay que evitar las organizaciones a gran escala, la burocracia que promueve perspectivas verticales.

Uno de los más notables experimentos en este sentido (en verdad me cuesta encontrar otro) se hizo en 1956 en la ciudad de Mondragón, en el país vasco, España. Aquí se fundó una cooperativa industrial de propiedad de los trabajadores, que se inició con 26 socios. La diferencial de salarios originalmente era de 3 a 1 (del tope a la base). En 1987, Mondragón tenía casi veinte mil personas en cien cooperativas con un diferencial salarial de 6 a 1 —cifra notable aún hoy, dada la severa inequidad económica que existe en las empresas europeas y estadounidenses²⁹.

La historia de Mondragón se remonta a mucho antes de 1956. Después de la Guerra Civil española, un seminarista llamado José María Arizmendiarieta (o Arizmendi, para acortar), que había trabajado como periodista durante la Guerra, en el lado republicano, volvió a sus estudios esperando encontrar un camino intermedio entre el socialismo y el derecho a la propiedad privada individual. En 1941, interrumpió sus estudios cuando el obispo lo envió a Mondragón a trabajar como sacerdote. Luego de años de predicar, enseñar y desarrollar su filosofía económica cooperativista, Arizmendi, con cinco hombres del lugar, organizó una fábrica de calentadores y cocinas a parafina. La llamaron Ulgor. Poco tiempo después establecieron un Banco para guardar los ahorros de los trabajadores; y en 1966, una escuela técnica mixta (ya en 1964 Arizmendi hablaba sobre los derechos de la mujer). Después de una huelga en Ulgor en 1974, debida principalmente a que entonces la cooperativa ya tenía tres mil trabajadores, decidieron limitar el número de miembros de cada cooperativa a 500 personas, pues consideraron que éste era el límite para interactuar cara a cara. Aunque las cooperativas seguían el principio de verticalidad en materia de preparación y experiencia técnica (lo que considero una sana desigualdad), conservaron la estructura política horizontal de una persona, un voto. En las palabras de Keith Bradley y Alan Gelb, el sistema “casi no tenía clases”.

En cuanto a Arizmendi, parecía casi no tener ego. Todos sabemos cómo los fundadores de instituciones tratan de imponer sus ideas y organización incluso desde la tumba —lo que constituye una variación del narcisismo descrito por Kohut. Arizmendi pudo haberse convertido en el gran hombre de Mondragón y ejercer mucho poder. En vez de eso, deliberadamente se mantuvo alejado de la huelga y de la reorganización

que siguió. También rechazó todo intento de honrarlo y de personalizar el movimiento que fundó. (Esto no continuó después de su muerte: entonces cundieron por todas partes los iconos y las placas conmemorativas, algo que él hubiese deplorado). Arizmendi no cabe en ninguna categoría ideológica; su cita favorita era el verso de Machado: “se hace camino al andar”. Uno de sus biógrafos escribió que “era alérgico a todos los ‘ismos’, incluido el ‘cooperativismo’”. “Los ‘ismos’ nos aprisionan y nos oprimen”, escribió Arizmendi, “vivir es renovarse”.

Respecto al éxito de la empresa, Mondragón ha superado el logro de las empresas capitalistas que lo rodean, y por un margen bastante amplio. En 1986, cuando el desempleo en el país Vasco superaba el 25%, las cooperativas Mondragón contribuyeron con 500 nuevos empleos.

No obstante, el experimento de Mondragón no es una panacea, no es la mejor solución. Siempre ha vivido en un estado de “congoja” (a la Wittgenstein), de tensión entre las relaciones verticales y las horizontales. La experiencia y capacitación se reconoce y aprecia; no se dan las fanfarronadas a la moda de Estados Unidos, del tipo “todos somos co-aprendices”, porque cualquier educador con algo de sentido común sabe que la estructura del aprendizaje es vertical, y que para aprender primero tenemos que ser aprendices. Dentro de las cooperativas también se dan conflictos y descontento, por lo que con frecuencia hay que negociar. Para sorpresa de todos, incluso se produjo una huelga. Arizmendi, en resumen, no construyó una utopía. Por lo demás, tampoco creía en esas cosas.

Sería difícil trasladar este experimento a las grandes sociedades capitalistas del resto de Europa y Norteamérica. Después de todo, el grado de homogeneidad que existe en Mondragón es muy alto. La ciudad está en una región montañosa, relativamente aislada, y el mercado de trabajo no es fluido. Reciben pocos visitantes extranjeros (¡solo unos cuantos sociólogos estadounidenses!). El nacionalismo vasco actúa como un fuerte vínculo étnico, incluso tiene su propio idioma, el Euskera. Todo esto sugiere una gran dependencia de las características regionales. Además, la región tiene una historia de experimentos cooperativos que viene desde 1870 (de la cual Arizmendi estaba perfectamente consciente). De manera que antes de iniciar el viaje a la “conversión” descrito por Arthur Koestler (ver más arriba) y transformar a Mondragón en la última versión del complejo de autoridad sagrada, tenemos que ver las limitaciones que tiene este modelo y lo difícil que sería generalizarlo o exportarlo³⁰.

Una vez establecido lo antes dicho, quisiera destacar la admiración que me produce un hombre cuya “santidad” consistía en su insistencia en permanecer con los pies en la tierra; que prefirió “hacer camino al andar” a los principios platónicos-transcendentes; un hombre libre de exaltaciones y de la necesidad de autoperpetuarse; que consideraba el trabajo como una tarea que había que cumplir, no como una ideología ni un eslogan. Me siento igualmente impresionado, a pesar de las limitaciones étnicas, con este experimento paradójico —especialización vertical y política horizontal— y con saber que funcionó en un mundo donde México, Brasil, India y tantos otros tienen una estructura económica que se asemeja a la piramidal del Egipto de los faraones; incluso los Estados Unidos se encaminan, poco a poco, en esa dirección³¹. Pocas personas estarían dispuestas a tomar el camino de Mondragón, al igual que pocos seguirían el camino espiritual de Bernadette Roberts y la contra-tradición N° 3. Pero existe y hay pruebas de su existencia. “Las personas a quienes más admiro”, decía E.M. Forster, “son las que... quieren hacer algo o descubrir algo, pero no ven la vida desde el punto de vista del poder”³².

Entonces ¿qué necesita nuestra civilización para tomar conciencia de estas cosas? Lo que aquí he sostenido es que tendríamos que integrar algunos aspectos de las sociedades cazadoras-recolectoras, pero que en gran medida no podemos hacerlo sin gatillar una serie de problemas, algunos incluso peores de los que ya tenemos. No obstante, ése es nuestro desafío y tenemos que descubrir qué se necesita para llevarlo a cabo. Además de cultivar el silencio y de mejorar nuestra aceptación de la muerte, conviene identificar los elementos de la sociedad cazadora-recolectora que hemos visto a lo largo de este trabajo³³.

La mayoría de estos elementos, como es de suponer, no están a nuestra completa disposición: una economía de utilidad inmediata (sin acumulación ni almacenaje); baja cantidad y densidad de población; estilo de vida nómada y la pauta fisión y fusión de solución de conflictos; bandas nómades (grupos socioeconómicos básicos compuestos por no más de veinticinco a treinta personas); etc. Nada de esto va a repetirse, y de todos modos a la mayoría de nosotros no nos gustaría vivir como ellos. Sin embargo, hay aspectos que podrían sernos útiles: una mayor equidad económica; mayor igualdad de género; una relación más cercana con el medio ambiente; diferentes pautas de crianza infantil (incluyendo el uso de prácticas más suaves al momento del parto); organizaciones grupales de quinientas personas o menos; y por sobre todo, controlar el aumento de la

población tanto como sea políticamente posible. El problema es que la mayoría de estos elementos no pueden extraerse limpiamente de las sociedades cazadoras-recolectoras e importarlos a la realidad moderna sin que sufran serias distorsiones. Incluso dejando de lado nuestra tendencia al fetichismo, debemos recordar que el camino al infierno está empedrado con buenas intenciones. Una mayor aceptación de la muerte, por ejemplo, podría institucionalizarse en forma dura y cruel: descuidar a los ancianos o adoptar la costumbre espartana de matar a los niños que nacen deformes. Lo mismo puede suceder con el cuidado materno múltiple, como vimos en los kibbutz: con este sistema se formaron individuos afectivamente planos que podían relacionarse bien con el grupo, pero con un escaso sentido de autonomía individual (algo que los cazadores-recolectores ciertamente tienen).

Respecto a la igualdad social, ésta es valiosa mientras no se confunda la legítima jerarquía basada en el grado de capacitación y experiencia del trabajador con el poder político vertical. Este error no se cometió en Mondragón, pero he visto cómo un malentendido igualitarismo ha convertido instituciones de educación alternativa, por ejemplo, en poco más que un chiste: prácticamente todos se gradúan. Las normas, que se aprueban por “consenso” putativo (según un supuesto modelo Nativo Americano), impiden cualquier tipo de desacuerdo con este sistema; los “procesos grupales” permiten que los “no-líderes” manipulen a los demás y se escondan de sí mismos (lo que podría llamarse cooperación para “cortar gargantas”). El resultado es que la institución termina convirtiéndose en un fetiche de “la educación para el futuro”. Lo que aquí pretendo enfatizar es que no se pueden adoptar mecánicamente los componentes de un estilo de vida completamente diferente y suponer que el resultado será positivo. No sabemos lo que realmente ocurrirá. Y puede que suceda algo totalmente diferente de lo que pretendíamos.

El “problema” es que la civilización continuará siendo civilización, y que tanto los elementos de ésta como los de la sociedad cazadora-recolectora vienen en “paquetes” que contienen aspectos negativos que no nos interesan, como por ej., el infanticidio que se practicaba en las sociedades cazadoras-recolectoras. Como dije en la Introducción de este libro, la tarea de la civilización es hacer que ésta funcione bien. No podemos transformarnos en algo radicalmente diferente. Sin embargo, creo que es crucial establecer un diálogo entre los rizomas y los árboles y ver qué tipo de relación podría resultar. El futuro de nuestra cultura tal vez

dependa del desarrollo de las posibilidades dialécticas que puedan existir *entre* los aspectos horizontales y los verticales de la vida. Pues, según parece, por una parte tenemos un legado horizontal y paradójico que no podemos ignorar aunque esté enterrado muy profundamente, y por otra, vivimos en una civilización con problemas que no tienen arreglo, solo pueden ser mejorados. Tan solo saberlo, sin embargo, nos produce un cierto alivio.

Por tanto, algunas cosas pueden ser deseables, pero serán extremadamente difíciles de lograr. La población mundial no disminuirá en los próximos 50 años, todo lo contrario, en el año 2050 llegará a cifras cercanas a los ocho a once billones de personas, lo que generará condiciones difíciles de imaginar. En este contexto, lo mejor que las naciones pueden hacer es seguir el ejemplo de China: penalizar legalmente a las familias que tengan más de un niño. Mientras mayor es la población, mayor es el grado de jerarquización y complejidad. Al mismo tiempo aumenta la inequidad económica, lo que presagia situaciones bastante amenazantes. Con la caída del experimento soviético, ahora el camino está preparado para que se produzca un desarrollo ilimitado de la hegemonía de las empresas (ayudadas por las mismas “vías rápidas de información” que tantas personas equivocadas consideran liberadoras), lo que será un desastre para la mayoría de la población mundial. Los experimentos locales como el de Mondragón son necesarios, pero la batalla más importante es la que debemos dar para crear una red de seguridad económica general y una mejor distribución de la riqueza —socialismo democrático, en una palabra. Ello seguirá siendo la piedra de toque de una civilización más humana.

Idealmente, se necesitarían prácticas de crianza infantil más amorosas y una suerte de “educación ontológica” de la tendencia al poder y sus raíces en la primera infancia, pero no sé hasta qué punto la sociedad pueda o deba “someterse a terapia”. Yo he observado personalmente cómo algunos grupos espirituales cuyo objetivo era trabajar en las Relaciones Objetales tempranas terminaron convirtiéndose en cultos jerárquicos, en los cuales la palabra “amor” pasó a ser un código que significa poder, manipulación, y la creación de egos aún más inflados (aquí el autoengaño lo deja a uno sin aliento; cualquier expresión de desacuerdo con las ideas del grupo recibe una respuesta muy hostil). Como sostiene Ernest Becker en *La negación de la muerte*, si queremos evitar convertirnos en unos perfectos estúpidos, debemos evitar el tipo de visión del mundo que

prevalece en Berkeley, California, según el cual nuestros pequeños experimentos psicológicos personales pueden y deben salvar al mundo. Nada de lo que propongo tiene el brillo ni el color de rosa de las promesas de algunas “culturas planetarias emergentes”, pero rosa o no, al menos está más en contacto con la realidad³⁴.

El tema de una cultura *encarnada* es una importante contribución que el comprender a los cazadores-recolectores puede hacer a la civilización, y que corresponde a la contra-tradición N° 2, como se muestra en la Tabla 2 (Capítulo 6). En este libro me he referido poco a la contra-tradición N° 2 pues ya me referí a ella extensamente en otro trabajo³⁵. Sin embargo, la encarnación de la cultura es vital para la paradoja, porque si falta este elemento el evitar fórmulas fácilmente se puede convertir en otra fórmula. Este es el mayor de los engaños: el convertir la conciencia nómada en una doctrina, en una filosofía. Entonces, en vez de vivirla (encarnarla), se convierte en el paradigma-del-no-paradigma. En este contexto, lo más temible son los gurúes. Hablan de “vivir en proceso”, “pensamiento no-oposicional”, etc., pero detrás de esta fachada de apertura se siente una enorme rigidez y autoritarismo: lo real, lo que les importa, es el compromiso con su propia influencia y poder. Esto es lo que en último término valorizan, y a menudo se les nota en el empleo de un extraño e incongruente lenguaje corporal. El objetivo de Wittgenstein era precisamente *romper* las amarras y terminar con la sumisión que atan al discípulo (a una persona o a un tipo de pensamiento), quitándole su libertad³⁶. El objetivo de los gurúes modernos del “no-paradigma” es, fundamentalmente, *extender* el dominio del imago parental idealizado, pero de otra manera. Y en esta empresa no carecen de seguidores.

El tipo de pensamiento holístico conocido como teoría de sistemas es el ejemplo más obvio de esta postura pseudo-nómada; aquí el concepto de evitar un punto fijo se convierte precisamente en el punto fijo. El paradigma sistémico no es más que un intento por disfrazar lo que Aldous Huxley llamó “filosofía perenne” con ropaje científico, de introducir la religión (o autotrascendencia) por la puerta trasera. Esto explica por qué sus partidarios generalmente son fanáticos y su teoría, que ciertamente contiene algunas propuestas útiles, se encuentra fuertemente entrampada en un juego de humo y espejos³⁷. Aquí vemos una fuerte semejanza entre la teoría de sistemas y la teoría ética, porque, de hecho, la teoría ética no nos dice absolutamente nada. Como señala Bernard Williams en su brillante libro *Ethics and the Limits of Philosophy*, “los conceptos densos”

tales como honor, misericordia y honestidad, derivan de situaciones reales que ocurren en el mundo, es decir, residen en el carácter y en la naturaleza humana. Tal como sucede en la teoría de sistemas, esto es como perder un hijo en el intento de adoptarlo oficialmente³⁸.

El meollo del peligro potencial de la contra-tradición N° 3 consiste en intentar capturar el Ser, o el “no-paradigma”, en un paradigma. Todas las tradiciones listadas en la Tabla 2 tienen inconvenientes, y la paradoja —al menos en el mundo de la civilización— no es una excepción. Porque la paradoja genera un espacio vacío que las sociedades de bandas nómades (incluso un pequeño grupo con un jefe, como indica Clastres) saben manejar. Por el contrario, en el contexto de las políticas de poder y del complejo de autoridad sagrada, o sus equivalentes seculares modernos, los espacios desocupados se convierten en vacío, y el ansia y necesidad de llenarlos es demasiado grande. Por esto, Heidegger pasó de la contra-tradición N° 3 a la contra-tradición N° 1: reemplazó el Ser por el espíritu del Tercer Reich. (Esto hace que el encarnar una tradición o cultura sea tan importante. Como alguien dijo de la filosofía de Heidegger, “*Dasein* nunca tuvo un orgasmo”). De ahí que tal vez sea imposible conservar al nivel comunal la sabiduría del centro vacío con la que Wittgenstein tropezó. Mondragón no es representativo de los grupos locales; la regla es que los espacios vacíos sean llenados con el ego de alguien, de modo que se produce lo que Gilles Deleuze llama “el micro-fascismo de los *avant-garde*”.

Por esto, luego de elogiar a los rizomas y oponerlos a los árboles, Deleuze señala que la horizontalidad también puede convertirse en una tiranía. Personas como Heinrich von Kleist y Antonin Artaud, dice, terminan siendo modelos dignos de ser copiados. Y ésta es una copia mucho más insidiosa que las otras. Dentro de la civilización, sostiene, la “tribu” siempre está en posición de inferioridad, su lugar está al fondo de la escala social, jamás en posición de dominio. Irónicamente, ésta era también la posición de Gotthold Ephraim Lessing: “Si mis opiniones se generalizaran demasiado, yo sería el primero en abandonarla por la visión opuesta... No creo que la verdad jamás pueda lograr aceptación general; sería como si la luz del día pudiese iluminar toda la Tierra al mismo tiempo”. O como lo expresa Pierre Clastres: “el pensamiento es fiel a sí mismo solo cuando se mueve en *contra de la corriente*”³⁹.

Después de todo, “rizomas versus árboles” podría fácilmente convertirse en la más reciente encarnación del dualismo zoroástrico. Deleuze señala que en los árboles hay deformaciones anárquicas y en los

rizomas, arborescencias (i.e. poder). Como ya vimos, la “congoja” de Wittgenstein se debía a que intentaba equilibrar ambos⁴⁰.

El problema es que el pensamiento puramente rizomático puede ser una forma de tiranía, excepto, tal vez, en un mundo cazador-recolector. En el contexto de la civilización, esta forma de conciencia no solo es potencialmente desintegradora del mundo y de la psiquis, sino también (en su forma pura) equivocada. Los cazadores-recolectores viven localmente, pero nosotros no. Por lo tanto, los universales, ya sean en los cuentos (Woolf) o en las proposiciones atómicas (Wittgenstein), son necesarios. La clave de una verdadera espontaneidad, en este sentido, se encuentra en una observación de Deleuze: “nuestra tarea es enseñarle al alma a vivir su vida, no a salvarla”. En esto consiste, principalmente, la gran diferencia entre los cazadores-recolectores y nosotros⁴¹.

En resumen, no podemos simplemente pretender que somos cazadores-recolectores, saltar a la contra-tradición N° 3 e imaginar que las otras tradiciones no existen. En *Elegías a Gutenberg*, Sven Birkerts muestra cómo Internet y la Red Global imitan en forma muy efectiva el mundo del “eterno presente” al crear un estado mental puramente horizontal, y qué destructivo es esto para el sí mismo, para la experiencia de lo profundo significativo y para la comprensión vertical. En la medida en que la conciencia cazadora-recolectora sea imitada por los adictos a la computación (con su severa descorporeización), esta importación de la horizontalidad al mundo moderno solo puede acarrear superficialidad y una especie de idiotez masiva. Birkerts dice que poco a poco nos estamos convirtiendo en “criaturas de una colmena, que viven una especie de sueño universal diluido en un eterno presente”. Este autor también señala cuán fácilmente la nueva tecnología y perspectiva horizontal se mezclan con el multiculturalismo, la deconstrucción, la teoría del caos y la abolición de la historia misma, como si todo desapareciera en un “hipertexto” que nos liberara del supuesto “dominio” del autor y, finalmente, de absolutamente toda creencia en la verdad. “El futuro pertenece a las multitudes”, dice, citando al novelista estadounidense Don DeLillo; podríamos estar transitando de una cultura de lo profundo a la “seguridad espuria de una vasta conectividad lateral”. Es un pensamiento escalofriante⁴².

Por esto, no podemos prescindir de la tradición dominante, en particular de las ciencias y de la historia. Bernard Williams, comentando la opinión posmoderna de que la ciencia no es más que otro mito al que muchas personas se aferran por miedo y desesperación, afirma que esto

queda abierto al cargo de *tu quoque* (tú también), pues los posmodernistas también buscan consuelo y encuentran enorme alivio en su creencia de que la ciencia es solo un conjunto de rituales o que se limita a operar con otros textos. Para esta gente, dice Williams, “el que la ciencia moderna sea lo que debiera ser el conocimiento absoluto, les resulta una idea muy perturbadora”. En cuanto al mundo de los seres humanos, continúa, “si han de hacerse realidad nuestras esperanzas de alcanzar un mejor conocimiento de nosotros mismos, necesitamos conocimientos sociales, incluyendo la historia, sobre los cuales se haya reflexionado y que sean capaces de llegar a acuerdos desprovistos de prejuicios”. De ahí que los ataques a este enfoque por parte de los posmodernistas-multiculturalistas tan pocas veces den en el blanco. Como dice Birkerts, “es saludable desafiar la represión. Pero es idiota atacar la historia misma y proclamar que es tan solo un archivo de represiones y justificaciones”. Necesitamos conservar la tradición dominante y llevarla con nosotros al siglo XXI⁴³.

El rol de la conciencia unitaria

¿Y qué pasa con la contra-tradición N° 1, la tradición gnóstica-trascendente? Reconozco que ésta ha sido un tanto maltratada en este libro, lo que se debe a mi interés por devolverle a la paradoja su justa ubicación dentro de la evolución, y por sugerir que gran parte de lo que vemos como problemas de psicología profunda, “sustrato mítico” y otros, tienen su origen en el Neolítico y no en la “condición humana”. Estos temas no pueden ser ignorados o desechados por tener su origen el Neolítico. Debido a que *nosotros* somos neolíticos, el trance unitivo y el complejo de autoridad sagrada no desaparecerán por decreto. La mayoría de nosotros ha sido criado en una relación uno-a-uno que incluye la “presencia sacralizada” de la madre y su concomitante impronta que predispone la psiquis a buscar experiencias de éxtasis. El camino que nos saca de todo esto, pasa a través de ello y no rodeándolo por fuera. Si vamos a establecer un diálogo entre los rizomas y los árboles (ojalá sin institutos especializados en el tema), entonces el fenómeno de la conciencia unitaria y todo lo que ella implica debe ser asumido necesariamente en forma a la vez honorable y cautelosa. (Tal vez a estas alturas esté escandalizando al lector, pero al menos reconózcanme el mérito de no estar transformando la paradoja en un monolito. ¿O me creen capaz de hacerlo?).

Una de las mejores discusiones sobre este tema es el trabajo de Joel Whitebook, *Perversion and Utopia*, cuyo enfoque está abierto tanto al potencial creativo como destructivo de la contra-tradición N° 1. Whitebook se inspiró en el psicólogo Hans Loewald, quien, tal como Jung, afirmaba que el deseo de eliminar las fronteras, de fundir el Sí Mismo en el Otro, está en lo más profundo de nosotros y tiene su propia verdad. Según Loewald, Freud subestimó el ansia oceánica; no exploró “destinos alternativos para ella en un mundo post-religioso”. Una vida plena, señala Whitebook, requiere “una clara noción del inconsciente”.

El problema es que de la búsqueda de fusión puede surgir una gran creatividad, incluyendo los mayores logros de la razón, pero también muchos absurdos e irracionalidad. Por lo tanto, en el contexto de una sociedad excesivamente científica que parece empeñada en destruir su propio medio ambiente, sentimos el legítimo deseo de redescubrir la voz materna; al mismo tiempo, se hace presente un componente de este deseo que es fuertemente regresivo: el tratar de contactar a la madre primitiva y el potencial de barbarismo que esto conlleva. El deseo de establecer conexiones —lo que Cornelius Castoriadis llama “el monstruo de la locura unificadora”— subyace en gran parte de la ciencia y la filosofía, pero también la psicosis, la religión, el totalitarismo político. “Lo más monstruoso y lo más sublime tienen su origen en la misma fuente”, escribe Whitebook. El resultado, agrega, “es que nos vemos impulsados a buscar algo cuyo logro sería indeseable; *lograr estos objetivos sería tan inhumano [yo diría no-neolítico] como no luchar por alcanzarlos*”. Por esto, Whitebook propone un diálogo entre los rizomas y los árboles: “La sabiduría política requiere de la tensión adecuada entre el apremio utópico que tiende a lo integral y la cualidad difusa de la experiencia”.

De acuerdo con Whitebook, Freud no entendió este diálogo pues al equiparar placer con reducción de tensión, no vio hasta qué punto la tensión misma (energía reprimida) puede producir estabilidad. Pero como observó Jung, la vitalidad del ego es proporcional al grado en que éste haya integrado las partes repudiadas de la psiquis. Incluso la fantasía es una fuente primaria de la función crítica de la mente. En forma similar, el filósofo alemán Hans-Georg Gadamer sostiene que el juego, una especie de “compromiso sagrado”, interviene en la gestación de todas las teorías. Marianna Torgovnick, en *Primitive Passions* agrega que “ninguna cultura puede negar impunemente las sensaciones oceánicas”, aun cuando cultivarlas signifique exponerse a complicados peligros. No es por accidente

que los misterios eleusinos se practicaron en el mundo antiguo durante dos mil años; según George Mylonas, “apelaban a los anhelos más profundos del alma humana”. En efecto, Cicerón, de quien se dice que era un iniciado, escribió que los misterios eran el mejor regalo que Atenas había hecho al mundo. Parece que, momentáneamente, se le olvidó la Democracia. Lo que aquí interesa concluir es que, al menos en la civilización, estos impulsos deben a la vez ser preservados y superados. Si damos lugar a este tipo de experiencias es bueno recordar que a pesar de su intensidad no son “el fin del camino”. Así, el poeta griego Píndaro, cuatro siglos antes de Cicerón, escribió: “No luches, alma mía, por conseguir la vida inmortal; usa al máximo todos los medios que están a tu alcance” (una traducción alternativa sería: “agota los límites de lo posible”). Ambos autores, según mi punto de vista, tienen puntos válidos⁴⁴.

En el futuro y dentro de lo previsible, nuestra tarea consistirá en trabajar con las cuatro tradiciones expuestas en la Tabla 2. No podemos dejar ninguna de lado pues todas se necesitan para funcionar sanamente; al menos, como ya he dicho, dentro de la civilización. No obstante, quisiera concluir apelando a la paradoja en un contexto que podría ser diferente, aunque no hay forma de saber cómo será. La fase de “economía global” y hegemonía de las empresas transnacionales a la que entramos cuando el siglo XX realmente terminó, en 1989, no pueden durar para siempre; ninguna civilización dura para siempre. El sumergir todo el planeta en una cultura del negocio es denigrante para el ser humano y contraria a la vida misma. Y si hay enormes fuerzas que nos empujan hacia el mundo del *Blade Runner*, estoy convencido de que existe una fuerza vital que sabe, más allá de toda duda, que una vida circunscrita a valores comerciales y exhibición de videos, no es vida. (Las personas excluidas de este tipo de vida indudablemente crearán sus propias formas de resistencia). Lamentablemente, no creo que seamos capaces de resistir la enorme atracción del poder, las cosas están ya demasiado avanzadas como para eso. Pero al menos existe la posibilidad de conocer la otra voz, la anti-historia de la que habla Charles Olson, la que no depende de “eventos sublimes y egoístas”. “En el fondo de todo ser humano”, escribió D.H. Lawrence, “hay algo que se rebela en contra de lo fijo”⁴⁵. La vida errante es una parte demasiado profunda de nuestro ser como para olvidarla del todo.

Me resulta difícil saber de dónde vienen mis tendencias nómades y, francamente, he pasado mucho tiempo deseando que desaparezcan.

En esas raras oportunidades (pero que a veces duran semanas o hasta meses) en que he sentido que la mosca se sale de la botella en que estaba aprisionada, como le gustaba decir a Wittgenstein, he tenido la sensación de que hay un Dios Errante que está alrededor o dentro de mí. Entonces, cada día es como una moneda de oro, como si siempre estuviera en la Gran Barrera de Coral. Y pienso: sí, vale la pena, no se puede poner precio a este tipo de seguridad. Pero la mayor parte del tiempo transcurre sin romance, es solo un arduo caminar, es poner un pie delante del otro y rogar para que el terreno que pisaré sea firme. No hay salvación en este camino, solo preguntas, indicaciones, posibilidades. Sin embargo, durante los diez últimos años no he podido vivir de otra manera.

Octavio Paz, ese gran poeta mexicano, lo expresó mejor que yo. En la cita que sigue habla de poesía, pero como los cazadores-recolectores no escribían poesías, la cambié por “paradoja”:

La relación entre hombre y (paradoja) es tan vieja como nuestra historia: comenzó cuando los seres humanos empezaron a ser humanos. Los primeros cazadores y recolectores un día se miraron asombrados, por un instante interminable, en las aguas quietas de un (momento de paradoja). Desde ese instante la gente no ha cesado de mirarse en ese espejo. Y se han visto una y otra vez como creadores de imágenes y como las imágenes que crearon. Por eso puedo decir, con módica certeza, que mientras haya gente habrá (paradoja). Sin embargo, esta relación puede quebrarse. Como ha nacido de la imaginación humana puede morir si la imaginación muere o se corrompe. Si los seres humanos olvidan la (paradoja), se olvidarán de ellos mismos⁴⁶.

Y así llegamos al fin de nuestra historia, la historia de la Otra Voz. *Alguien* tiene que vivir el mensaje; tal vez... ¿tú?

NOTAS

Notas a la *Introducción: La experiencia de la paradoja*

1. Pierre Clastres, *Society against the State*, trad. Robert Hurley (New York: Zone Books, 1989); ed. orig. en francés, 1974 (*La sociedad contra el Estado* [Barcelona: Luis Porcel editores, 1981], trad. Ana Pizarro). Mi definición de “Estado” está tomada de Robert L. Carneiro, “A Theory of the Origin of the State”, *Science*, 160 (21 agosto 1970), p. 733. Para un comentario de la obra de Clastres, ver más adelante, Cap. 2.
2. El siguiente esquema tripartito me fue sugerido inicialmente por Paul Shepard en una forma algo diferente. Yo encontré necesario modificarlo más extensamente en este libro, basado en mis propias investigaciones, pero agradezco al Dr. Shepard por las discusiones que tuvimos sobre este tema.
3. En mi libro *Cuerpo y espíritu* (Santiago: Editorial Cuatro Vientos, 2002) comento esto extensamente, en parte resumido en Cap. 1 (junto con la pregunta de si las Relaciones Objetales pueden ser aplicadas al Paleolítico).
4. Berman, *Cuerpo y espíritu*, Caps. 4 y 8, y abajo, Cap. 1.
5. Julian Jaynes, *The Origin of Consciousness in The Breakdown of the Bicameral Mind* (Boston: Houghton Mifflin, 1976) (*El origen de la conciencia en la ruptura de la mente bicameral* [México: FCE, 1987]). En general, el fechado de Jaynes para los orígenes de la toma de conciencia de sí mismo alrededor del 1000 a.C. no puede ser correcto. La proliferación de artículos como bienes funerarios y ornamentos personales en el Paleolítico Tardío, es decir, después del 40.000 a.C., sugiere con fuerza que la existencia de tal conciencia ya estaba presente. Ver discusión de este asunto en Cap. 1.
6. E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley: University of California Press, 1951) (*Los griegos y lo irracional* [Madrid: Alianza Editorial, 1997], trad. Maria Araujo); Morris Berman, *El reencantamiento del mundo* (Santiago: Editorial Cuatro Vientos, 2004), Caps. 3 y 4.
7. Percy Bysshe Shelley, “Ozymandias”, en Thomas Hutchinson (ed.), *Shelley: Poetical Works* (London: Oxford University Press, 1967), p. 550 (*Lírica de Shelley* (Buenos Aires: Espasa Calpe, 1942).
8. Sobre omnivalencia, ver John Briggs, *Fire in the Crucible* (Los Angeles: Jeremy Tarcher, 1990), pp. 114-15.
9. Joanna Field (Marion Milner), *A Life of One's Own* (London: Virago, 1986; pub. Orig. 1934), *passim*.
10. Hugh Brody, *Maps and Dreams* (Vancouver: Douglas & McIntyre, 1981), p. 43.

11. El pasaje de Ortega y Gasset aparece citado en el *New York Times Book Review*, 27 abril 1986, p. 43. Para el ensayo de Ong, ver “World as View and World as Event”, *American Anthropologist*, 71 (1969), pp. 634-47.
12. Tony Hiss, *The Experience of Place* (New York: Vintage Books, 1991), pp. 20-21 y 34.
13. *Ibid.*, pp. 3-4.
14. Galway Kinnell, *The Book of Nightmares* (Boston: Houghton Mifflin, 1971), pp. 51-52.
15. Guillaume Apollinaire, “Le Pont Mirabeau”, en Marcel Adéma y Michel Décaudin (eds.) (*Apollinaire: Oeuvres Poétiques* (Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1956), p. 45; tomado de *Alcools*, pub. orig. por Gallimard en 1920 (*Poesía completa* [Saint Cugat del Vallés: Ediciones 29, 1999], trad. Federico Gorbea; *Alcoholes* [Madrid: Editorial Hiperión, 1995], trad. Juan Abeleira).
16. Citado en Stanley Diamond, *In Search of the Primitive* (New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1974), p. 194 (*De la cultura primitiva a la cultura moderna* [Barcelona: Anagrama, 1982], trad. Antonio Desmots).
17. Jean-Paul Sartre, *Nausea*, trad. Lloyd Alexander (New York: New Directions, 1964; orig. fr., ed. 1938), pp. 114-15 (*La náusea* [Madrid: Alianza, 1996], trad. Aurora Bernárdez); Bertrand Russell, *Autobiography*, vol. 2: 1914-1944 (Boston: Little Brown, 1968), pp. 4-6 (*Autobiografía* [Barcelona: Edhasa, 1999], trad. Pedro del Carril). Ver también Noel Annan, *Our Age* (London: Fontana, 1991), p. 93.
18. Sobre esto, ver S.N. Eisenstadt, “Heterodoxies and Dynamics of Civilizations”, *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 128, n° 2 (1984), pp. 104-13; Norman Cohn, *Cosmos, Chaos, and the World to Come* (New Haven: Yale University Press, 1993) (*El cosmos, el caos y el mundo venidero* [Barcelona: Crítica, 1995], trad. Bettina Blanch); y la discusión en Caps. 4 y 5 de este libro.
19. Mi traducción es de la versión alemana del original akkadiano, un extracto tomado de un catálogo publicado por el Museum für Vor-und-Frühgeschichte en Berlín, n° 1121-15, titulado “*Frühe Haus-und Siedlungsformen in Vorderasien*”. El extracto a su vez viene de Albert Schott y Wolfram von Soden (eds. y trads.), *Das Gilgamesh-Epos* (Stuttgart: Reclam, 1958), p. 29. Las versiones en inglés incluyen las de E.A. Speiser en James B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (2ª ed. corregida y aum.; Princeton: Princeton University Press, 1955), p. 77 (*La arqueología en el nuevo testamento* [Buenos Aires: Eudeba, 1962], trad.

- Guillermo Koehle) y Thorkild Jacobsen en *The Treasures of Darkness* (New Haven: Yale University Press, 1976), pp. 198-99.
20. Bruce Chatwin, *The Songlines* (New York: Penguin Books, 1988) (*Los trazos de la canción* [Barcelona: El Aleph Editores, 1994], trad. Eduardo Goligorsky).
 21. Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein* (New York: Free Press, 1990) (*Ludwig Wittgenstein: el deber de un genio* [Barcelona: Anagrama, 1997], trad. Damián Alou Ramis); Bernadette Roberts, *The Experience of No-Self* (ed. rev.; Albany: State University of New York Press, 1993). Ver también Caps. 6 y 7.
 22. Walter Ong, “World as View and World as Event”, pp. 634 y 637.
 23. James L. Peacock y A. Thomas Kirsch, *The Human Direction* (3ª ed.; Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1980), pp. 294-95.

Notas al Capítulo I: Escrituras en el muro

1. Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, trad. Willard R. Trask (ed. rev.; Princeton: Princeton University Press, 1972; ed. orig. fr., 1951), pp. xiv, xvii, 8 y 265 (*El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* [Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2001], trad. Ernestina de Champourcin).
2. En lo que sigue, ver Peter J. Ucko y Andrée Rosenfeld, *Paleolithic Cave Art* (New York: McGraw-Hill, 1967), pp. 129-33 y 177-78 (*Arte paleolítico* [Barcelona: Ediciones Guadarrama, 1967], trad. José Manuel Gómez Tabanera); Horst Kirchner, “Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus”, *Anthropos*, 47 (1951), pp. 244-86, esp. 254ff.; Steven L. Kuhn, *Mousterian Lithic Technology* (Princeton: Princeton University Press, 1995), pp. 54-57; y Demorest Davenport y Michael A. Jochim, “The Scene in the Shaft at Lascaux”, *Antiquity*, 62 (1988), pp. 558-62.
3. Este punto de vista data en particular de un artículo publicado por Salomón Reinach en 1903 titulado “L’art et la magie”, publicado en *L’Anthropologie*, vol. 14, pp. 257-66. En *Paleolithic Cave Art*, Ucko y Rosenfeld anotan (p. 125) que la influencia de Reinach fue enorme y que todas las interpretaciones mágicas subsiguientes del arte Paleolítico son nada más que elaboraciones de sus ideas.
4. Erika Bourguignon, *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change* (Columbus: Ohio University Press, 1973), esp. pp. 9-17 y apéndice; David Lewis-Williams y Thomas Dowson, *Images of Power* (Johannesburg: Southern Book Publishers, 1989). La muestra representativa de Bourguignon, de

488 sociedades, fue tomada de entre las 862 sociedades mencionadas en George P. Murdock, *Ethnographic Atlas* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1967).

5. Por ejemplo, para clasificar el arte paleolítico, André Leroi-Gourhan desarrolló una teoría estructural de dualismo sexual que por un tiempo gozó de bastante popularidad. Él sostenía que esta oposición complementaria podía explicar el contenido y las locaciones topográficas de las imágenes de las cuevas. Sin embargo, no fue así, y finalmente la abandonó. Ver sus *Treasures of Paleolithic Art* (New York: Abrams, 1965) y “The Evolution of Paleolithic Art”, *Scientific American*, 218 (feb. 1968), pp. 58-74; Randall White, “The Earliest Images”, *Expedition*, vol. 34, n° 3 (1992), p. 49; y Ucko y Rosenfeld, *Paleolithic Cave Art* (Arte paleolítico), *passim*.
6. Jane Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (3ª ed.; Meridian Books, 1955), p. 380; Felicitas D. Goodman, *Ecstasy, Ritual, and Alternate Reality* (Bloomington: Indiana University Press, 1992), p. xii. Para una aguda denuncia de este tipo de mitologización comparativa, elaborada por el gran sociólogo de las religiones, Émile Durkheim, ver Robert Nisbet, *The Sociology of Émile Durkheim* (New York: Oxford University Press, 1974), pp. 70-71 y 166-67.

La cuestión de la naturaleza de la comparación, cuándo es metodológicamente válida y cuándo no lo es, es muy complicada y ha sido debatida por los antropólogos por más de un siglo. Franz Boas, uno de los más grandes antropólogos estadounidenses, comentó el problema en una famosa conferencia que dio en la American Anthropological Association en 1896, donde combatió la entonces popular idea de que “la igualdad de los fenómenos etnológicos encontrados en diversas regiones es prueba de que la mente humana obedece las mismas leyes en todas partes”. Es más probable, afirmó, que los diferentes avances históricos puedan llevar a los mismos resultados, que los mismos fenómenos puedan tener una multitud de caminos de desarrollo. Por eso, los antropólogos deben exigir que se examinen las causas desde las cuales se desarrolló el fenómeno y que las “comparaciones se restrinjan a esos fenómenos que han demostrado ser efectos de las mismas causas”. De otro modo, las comparaciones son injustificadas. La verdadera suposición, continuó, está a favor de una *variedad* de caminos históricos o de desarrollo; el peso de la prueba está en quienes desean argüir “que existe un gran sistema según el cual la humanidad se ha desarrollado en todas partes”. El punto de partida en cada caso tiene que ser local e histórico, antes de que podamos intentar derivar —inductivamente— leyes generales o uniformidad de patrones subyacentes.

En 1953, Fred Eggan, en *su* discurso a la American Anthropology

Association, volvió al tema, observando que la conferencia de Boas había tenido un efecto enfriante en los estudios comparativos (lo cual no era la intención de Boas; solo pretendía afirmar que las comparaciones deben hacerse de acuerdo a determinados criterios). Esto, según él, era desafortunado, porque la ciencia intenta encontrar explicaciones generales, y para lograrlo necesita recurrir a las comparaciones. La tarea inmediata es encontrar un equilibrio metodológico entre lo general y lo particular que sea confiable, generando “comparaciones controladas” que aparezcan en pequeña escala y no se extiendan por todo el planeta. Dio algunos ejemplos de trabajo en terreno que, a su entender, habían sido exitosos, pero definitivamente no pudo exponer una regla metodológica respecto a cuándo un paralelo aparente era real.

Más recientemente, Jonathan Smith estudió de forma extensa y madura el tema de las comparaciones, y expuso un paradigma conformado por cuatro métodos principales de comparación: “etnográfico”, “enciclopédico”, “morfológico” y “evolutivo”. De éstos, dice, solo el enfoque morfológico, que supone la existencia de unos pocos elementos originales (arquetipos) de los cuales se generan sistemas complejos, tiene alguna validez (en su opinión), pero la mayoría de los eruditos ha desconfiado de éste, pues contiene presuposiciones románticas o neoplatónicas diseñadas para excluir las dimensiones históricas. (Eliade cae en esta categoría). Entonces, la pregunta es: ¿podemos recurrir a un método morfológico que haga justicia a la historia? Porque es fácil, señala él, simplemente urdir modelos. El problema es: ¿cómo sé que mi modelo es válido, actualmente presente en el mundo, y no solo en mi cabeza? Es también el caso, dice Smith (siguiendo a Karl Popper), que no se puedan utilizar argumentos enumerativos para establecer la certeza. No importa cuántas veces podamos observar la religiosidad humana, ello no justifica la conclusión de que los seres humanos son fundamentalmente religiosos.

Al final, Smith no es capaz de hacerlo mucho mejor, metodológicamente hablando, que Boas o Eggan, salvo añadir una importante advertencia, tomada de Morris Jastrow Jr. (*The Study of Religion*, 1901), que en la búsqueda de un equilibrio entre lo general y lo particular, lo subjetivo y lo objetivo, debemos estar “tan preocupados en determinar dónde no deberían hacerse las comparaciones, como en extraer conclusiones de comparaciones instituidas”.

Sobre tal base —la de una razonable restricción académica o escepticismo— autores como Eliade y Campbell fallan miserablemente, como Smith, entre otros, pueden demostrarlo convincentemente (en el caso de Eliade; para Campbell, ver más adelante, Cap. 4, notas 2 y 14). El examen de Smith de un caso particular, la completamente errada interpretación de Eliade de un mito aborigen, es paradigmático de todo el enfoque eliadeano. En *Lo sagrado y lo profano*, Eliade describe un mito australiano de la tribu Achilpa (o Tjilpa),

sobre trepar a un poste sagrado y luego desaparecer en el cielo. Eliade alegaba que los Tjilpa llevaban el poste como un “eje sagrado”, y si éste se quebraba, había una regresión al caos (muerte de los ancestros). El mensaje era: el hombre debe vivir con un centro sagrado que le permita comunicarse con el cielo.

Esta formulación debe mucho a la investigación de la llamada escuela pan-babilónica en templos del Cercano Oriente. Textos cuneiformes hablan del *Dur-an-ki*, vínculo entre el cielo y la tierra, concepto central en las ideas de Eliade. El problema es que el término se refiere a la “cicatriz” que quedó cuando el cielo y la tierra se separaron durante la creación, es decir, enfatiza la *disyunción*, no la *conexión*. Además, los Tjilpa no vagan en realidad con tal poste; la historia sucede solo en el “Tiempo de Soñar”, el tiempo mítico de los ancestros (Eliade más tarde aclaró esta confusión). También sucede que el cuento es, en un importante aspecto, atípico de las tradiciones aborígenes (Aranda). El modo usual de desaparición ancestral es por medio del regreso a la tierra, por ejemplo convirtiéndose en rocas y árboles. Es decir, el modelo típico es terrestre —horizontal, no celestial— e involucra una continua presencia. Por lo tanto, no habría necesidad de un poste para conectar el cielo con la tierra. Eliade optó por leer esta historia como una de chamanismo vertical, lo que es improbable. Las tradiciones chamánicas dependen de un “Alto Dios” celestial, dice Smith, más que de antepasados terrestres. Eliade quería asimilar el mundo aborígen al patrón chamánico, así que halló una historia anómala dentro de la cual proyectarlo.

Parte del problema es que la fuente de Eliade fue *The Native Tribes of Central Australia*, escrito por Spencer y Gillen, publicada en 1899 y luego reeditada con algunas revisiones como *The Arunta*, en 1927. Eliade confió en esta última versión, que de hecho fue desfigurada por un sincretismo nativo-cristiano, es decir, fue una reinterpretación cristianizada del mito arandiano. Resulta que T.G.H. Strehlow (autor de la obra clásica *Aranda Traditions*) descubrió que el mito había sido inventado por Charlie Cooper, un rastreador de la policía en Alice Springs, quien había leído a Spencer; de ahí su naturaleza “anómala”. Sin embargo, aun dejando todo esto de lado, queda claro que a Eliade no le interesaba cuál era el penetrante *ethos* de la cultura aborígen; además, su lectura de este cuento en particular no es confiable. Él se centra en nueve elementos del mito, pero solo uno puede ser verificado en el texto de Spencer-Gillen. Tres de estos items no aparecen en el texto, y Eliade —convenientemente— interpretó mal los otros cinco. Tenemos, entonces, que no hay ninguna mención de que el poste sea un eje cósmico; los aborígenes no toman su dirección del poste; y la ruptura de éste no se da como razón para la muerte de sus antepasados. La ruptura es, de hecho, acerca de una pérdida de estatus (los ancestros están avergonzados porque su poste quebrado no es tan espléndido como los otros postes), no

una pérdida de orientación a lo sagrado, y en ninguna parte es considerado como un evento apocalíptico o una reversión al caos. La historia del poste, dice Smith (menos aún la desaparición de los antepasados en el cielo, yo presumo), es en realidad una forma común de la narrativa ancestral en Australia, y los elementos de la leyenda que Eliade eleva a una significancia cósmica son hechos comunes y corrientes dentro de los mitos típicos. Al ignorar el contexto específico —la historia y la antropología de la situación—, Eliade se saltó la estructura entera de la narración; algo que él hace en su obra una y otra vez. (Como ya se ha observado, él también añade detalles al mito que no están en el texto de Spencer-Gillen). La narración ancestral enfatiza un mundo hecho por el hombre, un ambiente derivado de los seres humanos. La ruptura en este mundo no ocurre con la quebrazón de postes que supuestamente unen cielo y tierra, sino por simple olvido humano.

Volvemos entonces a la cuestión de qué constituye una comparación válida, algo que jamás preocupó a Eliade en términos de rigurosidad. En este caso particular, él optó por leer el texto Tjilpa en términos de un modelo que existe en materiales del antiguo Cercano Oriente y del Índico —el simbolismo del “Centro” (una de las preocupaciones básicas de Eliade). Pero la comparación no es válida; legítimamente no se puede hacer excepto en un sentido *negativo* (cosas que a primera vista parecen ser iguales, resultan ser fundamentalmente diferentes). Eliade, dice Smith, declara encontrar elementos de este modelo chamánico en las poblaciones nómadas y cazadoras recolectoras de todo el mundo, pero la historia Tjilpa constituye su único (e inexacto) ejemplo del motivo Central entre pueblos “verdaderamente” primitivos. A diferencia de los agricultores sedentarios, los Tjilpa no construyen templos (verticales) y santuarios; más bien, es el paisaje (horizontal) el que consideran sagrado, y esconden los objetos sagrados en árboles o bajo rocas. Eliade, como señala Smith, conscientemente derribó la distinción crucial entre estos dos tipos de sacralidades. De hecho, el idioma del Centro es primordialmente político, no cosmológico; es un vocabulario que nace de ideologías de realeza y no constituye un patrón universal o siquiera dominante. El idioma aranda no trata de edificios, sino de “huellas”, “senderos”, “rastros” e “impresiones”. En efecto, Eliade no tenía una real comprensión de las diferencias entre el Paleolítico y el Neolítico, y este derrumbe de categorías, dice Daniel Noel, era central para su modelado de nuestra propia (occidental) errada interpretación del chamanismo. El antropólogo estadounidense Michael Taussig arguye que el chamanismo es una categoría moderna de factura occidental, y que las experiencias indígenas visionarias no proceden según un modelo narrativo tradicional, como sostenía Eliade. (En particular, dice él, ellos no tienen una estructura heroico-catártica, que fue lo que Joseph Campbell escogió leer en ellas).

Un ejemplo similar de las distorsiones de Eliade (sea voluntaria o convenientemente inconsciente) y su intento para convertir las tradiciones horizontales en verticales, es comentado por Richard Gombrich, a partir del libro de Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom* (*Técnicas del yoga* [Barcelona: Kairos, 2000], trad. Alicia Sánchez). En el Cap. 5 de ese libro, Eliade trata de convertir a Buda en un chamán, lo que hace a partir de una errada lectura de un texto pali como refiriéndose al “simbolismo de ascensión”. En un punto, dice Gombrich, Eliade cita en su defensa un pasaje acerca de que las primeras meditaciones budistas producen una sensación de calor. El único problema es que Buda estaba describiendo la forma errada en que él meditaba, antes de alcanzar la iluminación (!). Iniciación, muerte mística y resurrección están todas impuestas por Eliade en textos que él aparentemente no entendió. (“Uno espera”, escribe Gombrich, “que las pruebas de la próxima edición serán leídas por alguien que sepa sánscrito y pali”).

Ejemplos de este tipo confirman mi punto sobre “la erudición de Eliade” es una suerte de oxímoron, y la noción de los seres humanos como intrínsecamente religiosos, e iguales en todas partes, es nada más que una suposición *a priori*. Un importante número de ilustres académicos y antropólogos han demostrado que la metodología de Eliade es errada hasta la médula, y refiero al lector a debates y bibliografías de esto provistas por Edmund Leach, Guilford Dudley, Ivan Strenski y Robert Brown. Bryan Rennie intentó una extensa defensa de Eliade hace unos pocos años, la que en mi opinión finalmente se desintegra, basándose (entre otras cosas) en una crítica posmoderna de nociones de evidencias en lo que puede llamarse alegato especial. (Ver también la reseña de Rennie por Russell McCutcheon). Especialmente instructivo es el artículo de Robert Brown, quien intenta una revisión metodológica total de Eliade y busca defenderlo en algunas formas; sin embargo, finalmente no puede evitar calificar su enfoque de “simplista y no-crítico”. En particular, Brown alega que mucho o quizás la mayor parte (yo sospecho que todo) de lo que Eliade llama “conducta religiosa”, “vestigios arcaicos” y más, tiene explicaciones naturalistas. Así, Eliade argumenta a favor del significado sagrado del simbolismo acuático dada su universalidad, en tanto que Brown señala que, considerando el hecho de que las propiedades naturales del agua son las mismas en todas partes en su significado para la vida humana y sus ecosistemas, “¿por qué entonces deberíamos esperar que el simbolismo acuático no sea uniforme?”. Conductas humanas como el apego a nuestro suelo natal, o los ritos seculares de iniciación, son con toda probabilidad simplemente *humanas*, dice él, en virtud de nuestra constitución psicológica; ¿por qué rotularlos como “religiosos”? En mi opinión, autores como Jung, Campbell y Eliade son ellos mismos ejemplos de la distorsión neolítica, en la cual lo que es simplemente naturalista y secular tiene que ser

inflado con sacralidad vertical de modo que ellos puedan sentir la vida como algo significativo. Que la vida pueda ser significativa sin toda esta fanfarria simbólica parece haber escapado a su comprensión. A pesar de todo esto, la interpretación chamanística del arte paleolítico persiste (ver el comentario de la obra de Jean Clottes y David Lewis-Williams más abajo, nota 21).

Concomitante con todo esto encontramos el desprecio que estos pensadores sienten por la historia y el tiempo histórico; para ellos, solo lo trascendente es “realmente” real. Así, Dudley cita un pasaje que escribió Eliade en 1934: “Suprime toda traza de memoria sentimental, suprime contemplaciones evanescentes, recuerdos de la infancia, otoños, flores prensadas, nostalgia” (¡Qué triste!). Y aquí está Eliade, veinte años más tarde: “Mi preocupación esencial se refiere precisamente a los medios de escapar a la Historia, de salvarme a través del símbolo, el mito, los ritos, los arquetipos” (Dudley, pp. 70 y 72). Todo está bien y correcto; pero no nos dejen tragar una interpretación literaria del mundo como una descripción histórica o antropológica de él.

Ver Franz Boas, “The Limitations of the Comparative Method of Anthropology”, *Science*, n.s. vol. 4, n° 103 (18 dic. 1896), pp. 901-8; Fred Eggan, “Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison”, *American Anthropologist*, 56 (1954), pp. 743-63; Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), pp. 19-38, *Map Is Not Territory* (Chicago: University of Chicago Press, 1993; pub. orig. 1978), pp. 240-64; *Drudgery Divine* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), p. 28, y *To Take Place* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), pp. 1-21, 122, 124, 126-27, y 130-31; Daniel C. Noel, *The Soul of Shamanism* (New York: Continuum, 1997), pp. 29-40; Michael Taussig, “The Nervous System: Homesickness and Dada”, *Stanford Humanities Review*, vol. 1, n° 1 (1989), pp. 57-63; Richard Gombrich, “Eliade on Buddhism”, *Religious Studies*, 10 (1974), pp. 225-31; Edmund Leach, “Sermons by a Man on a Ladder”, *New York Review of Books*, 20 oct. 1966, pp. 28-31; Guilford Dudley III, *Religion on Trial: Mircea Eliade and His Critics* (Philadelphia: Temple University Press, 1977); Ivan Strenski, *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History* (London: Macmillan, 1987), pp. 70-128; Robert F. Brown, “Eliade and Archaic Religions: Some Old and New Criticisms”, *Sciences Religieuses*, Vol. 10, n° 4 (otoño 1981), pp. 429-49; Brian S. Rennie, *Reconstructing Eliade* (Albany: State University of New York Press, 1996); y Russell T. McCutcheon, reseña de Rennie, en *Religion*, 28 (1998), pp. 91-110.

7. Eliade, *Shamanism (El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis)*, pp. 481, 481n y 503; Kirchner, “Ein archäologischer Beitrag”; Ucko y Rosenfeld, *Paleolithic Cave Art (Arte paleolítico)*, p. 186; N.K. Sandars, *Prehistoric Art in Europe* (2ª ed.; New York: Viking Penguin, 1985), p. 134; ver también p. 78. El otro “erudito” al que se refiere Eliade es Johannes Maringer (*Vorgeschichtliche Religion*).
8. Ucko y Rosenfeld, *Paleolithic Cave Art (Arte paleolítico)*, pp. 129-33: Paul G. Bahn y Jean Vertut, *Images of the Ice Age* (New York: Facts on File, 1988), pp. 42-44 y 142-52. Ucko y Rosenfeld (en *Paleolithic Cave Art*, p. 204) observan que algunos de los detalles mostrados en la versión de Breuil pueden haber existido y luego haber sido dañadas en el período entre que fueron dibujados y aquel en que la caverna fue fotografiada por primera vez. Sin embargo, no está claro qué pudo haber causado tal hipotético daño (¿oxidación?); como indican, el daño ocasionado por los visitantes es improbable ya que el “hechicero” es de muy difícil acceso. Qué pasó exactamente es difícil de decir, y no estoy seguro de cómo tomar la afirmación de Nancy Sandars (*Prehistoric Art in Europe*, p. 136) de que la copia de Breuil en Trois Frères es un “logro asombroso” ya que “su laberinto de líneas y superposiciones desafía la cámara”. Ella se inclina aquí (ver pp. 64-66) al chamanismo y la caza mágica; tal vez, en consecuencia, ella no ve la diferencia entre Breuil y la cámara como el producto de una imaginación hiperactiva. En vez de eso, ella escribe que el trabajo de él “muestra la figura en toda su extrañeza”, a pesar del hecho de que “todo lo que el visitante actual puede captar, o su cámara registrar, del ‘dios’ de hoy día son ojos que miran y una forma difusa”.
9. Bahn y Vertut, *Images*, p. 142; Monica Wilson, “The Hunters and Herders”, en Monica Wilson y Leonard Thompson (eds.), *The Oxford History of South Africa* (2 vols.; Oxford: Oxford University Press, 1969), 1, p. 48; George W. Stow, *The Native Races of South Africa* (London: Swan Sonnenschein & Co., 1905), pp. 82-84 (la figura de la avestruz enfrenta la p. 82). La cita de Graziosi ocurre específicamente en referencia a la figura de Trois Frères, en p. 33 de su *Paleolithic Art* (London: Faber & Faber, 1960).

Mientras yo siento que la interpretación chamanística del hechicero de Trois Frères es una proyección moderna, la investigación de Harald Pager sobre el arte en rocas en el sur de África arroja algunas dudas sobre la etnografía de George Stow. En particular, dice Pager, no existen muchas evidencias que demuestren que los bosquimanos usaban frecuentemente cabezas o pieles de animales cuando acechaban a su presa, y hay numerosas escenas donde los cazadores no llevan ningún disfraz animal. La interpretación de los bosquimanos contemporáneos (cuando fueron entrevistados) sobre estas pinturas

que muestran cazadores llevando cabezas de animales, es que son representaciones de criaturas mitológicas (por ejemplo, hechiceros o espíritus de los muertos). Sin embargo, el arte rupestre San es parte de una conocida (y “relativamente” reciente) cultura chamánica, en tanto que no se sabe que la cultura paleolítica (excepto en la imaginación popular) haya sido chamánica, así que, ¿por qué suponerlo? Además, incluso si la Figura 5 es excepcional, la frecuencia de la práctica en los últimos cientos de años no nos revela mucho sobre la frecuencia en el Paleolítico. Mi objetivo al reproducir la ilustración de Stow es dar al lector un ejemplo claro de una posibilidad mucho más simple, y por lo tanto más probable (menos cargada de teorías). Mientras la caza y el chamanismo no son actividades exclusivas, el punto sigue siendo que nosotros tenemos buenas evidencias de que los cazadores paleolíticos cazaban y pocas, o ninguna, de que practicaban el chamanismo. Incluso en los tiempos “modernos”, la porción chamánica, por así decirlo, es terriblemente pequeña: Pager anota que entre los miles de figuras de arte rupestre que él examinó en Ndedema Gorge (en las montañas de Natal Drakensberg, RSA), solo 210 pudieron ser identificadas como criaturas mitológicas; y (ver más abajo) en una revisión de más de 3.900 pinturas individuales, solo aparecen 13 escenas de danza de trance.

Ver Harald Pager, “The Antelope Cult of the Prehistoric Hunters of South Africa”, en Emmanuel Anati (ed.), *Les religions de la préhistoire* (Capo di Ponte: Centro Camuno di Studi Preistorici, 1975), pp. 401-11.

10. Kuhn, *Mousterian Lithic Technology*, pp. 54-57.
11. Ucko y Rosenfeld, *Paleolithic Cave Art (Arte paleolítico)*, pp. 177-78; White, “Earliest Images”, p. 45. Hay muchos más ejemplos que podríamos presentar. Por ejemplo, las paredes de las cuevas a veces tienen representaciones de manos, las cuales han sido interpretadas como una súplica a los espíritus. ¿Por qué no suponer que fueron hechas para divertirse o para dejar una “firma”? (Ucko y Rosenfeld, *Paleolithic Cave Art*, p. 158). En cuanto a los “phalli”, ha quedado bien demostrado que eran trocitos de arcilla amasados previamente por los escultores para determinar la plasticidad del material (ver p. 63 de Jean Clottes y David Lewis-Williams, citado en nota 21 más abajo).
12. La “única excepción”, según Benjamin Ray, es El Juyo (ver su reseña de la obra de Bruce Dickinson, *Dawn of Belief* en *History of Religions*, vol. 23, n° 3 [feb. 1993], pp. 303-6). Ver también Lawrence Krader, “Shamanism: Theory and History in Buryat Society” y A. Hultkrantz, “Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism”, en *Shamanism in Siberia*, V. Diószegi y M. Hoppál (ed.), trad. S. Simon (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1978), pp. 226 y 52, respectivamente.

13. La cita es de Robert Gargett, “Grave Shortcomings”, *Current Anthropology*, vol. 30, n° 2 (abril 1989), p. 177; ver también Francis B. Harrold, “A Comparative Analysis of Eurasian Paleolithic Burials”, *World Archaeology*, 12 (1980), pp. 195-211.
14. Lewis-Williams y Dowson, *Images of Power*, D.F. Bleek, “Bushmen of Central Angola”, *Bantu Studies*, 3 (1928), pp. 124-25, y “Beliefs and Customs of the /Xam Bushmen, Part VII. Sorcerers”, *Bantu Studies*, 9 (1935), pp. 1-47. Debe observarse que las piedras decoradas que datan de 26.000 años, y algunas pinturas de animales y formas geométricas que se remontan a 6 mil años, han sido encontradas, pero ese arte rupestre *per se* no puede ser rastreado a mucho más de 500 años atrás. Ver también Cap. 2, nota 25, más adelante.
15. Peter J. Wilson, *The Domestication of the Human Species* (New Haven: Yale University Press, 1988), p. 44 (*El hombre como promesa: las condiciones de la evolución humana* [México: FCE, 1984]).
16. I.M. Lewis, *Religion in Context* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), Cap. 5; John Whitney tuvo la amabilidad de realizar para mí un análisis estadístico de los datos de Bourguignon. Concluyó que el estudio está peculiarmente construido; su análisis está sesgado por una tan confusa superposición de categorías, que no se puede obtener un análisis válido de ellas en su obra (por ejemplo, cruzar trance con patrones de subsistencia). Sin embargo, la cifra de 90% para la presencia de algunos estados de conciencia alterada sigue siendo válida.
17. Ucko y Rosenfeld, *Paleolithic Art Cave (Arte paleolítico)*, pp. 122, 156-58 y 231. Sobre el problema de usar aborígenes australianos como prototipos de los cazadores-recolectores, ver Cap. 2, nota 12.
18. “Behold the Stone Age”, *Time*, 13 feb. 1995, p. 60, y Jean Marie Chauvet y otros, *Dawn of Art: The Chauvet Cave*, trad. Paul Bahn (New York: Henry N. Abrams, 1996). No obstante, quienes se han comprometido a priori con la tesis chamanística van a descubrir chamanismo pese a las evidencias en su contra. Así, en p. 124 de este libro, Jean Clottes se refiere a “los espíritus y dioses que (la gente de Chauvet) adoraba” y llama a las representaciones de animales, “manifestaciones artísticas de la religión paleolítica”.
19. Además, la práctica de trance en cualquier tribu contemporánea tiene que ser comparada con la historia reciente de esa tribu antes de que podamos empezar a extrapolar hacia atrás en el tiempo. Las tendencias sincretistas pueden ser potentes, especialmente entre las sociedades cazadoras-recolectoras que están abiertas a influencias externas. Así, cuando el antropólogo Kirk Endicott fue a vivir con los pigmeos Batek Negrito de Malasia, descubrió que realizaban prácticas de trance y creían en los espíritus (a quienes llaman *hala*’

lo cual también se aplica a los chamanes) y en seres sobrehumanos (*nabis*). Si queremos extrapolar hacia atrás, podemos proyectar todo esto hasta nuestros antepasados paleolíticos. Sin embargo, antes de hacerlo, cabe señalar que estos tipos de creencias, que involucran la noción de separación entre el cielo y la tierra, pertenecen más propiamente a las religiones “axiales”, las que surgieron o adquirieron fuertes tendencias gnósticas después del 1000 a.C. Tales religiones, que incluyen el cristianismo y el islamismo, en su esencia tienen la experiencia de un “encuentro con Dios”, al menos en sus etapas tempranas. ¿Nos sorprendería saber que los pueblos malayos fueron fuertemente influenciados por sus vecinos islámicos? ¿Que los dos mayores *nabis* (palabra árabe que significa “profetas”) son llamados *Allah* y *Allah el Joven*? ¿Que estos pueblos también se refieren al *nabi* Adán y un *nabi* Noé (asociado con una historia de diluvio), y que frecuentemente pronuncian las palabras “*Allah ta’ala*” —“El Dios más alto”? ¿Que a la usanza gnóstica, ellos consideran el cuerpo como una caparazón, con el alma atrapada en ésta, y liberada al otro mundo solo con la muerte? Nada de esto es material cazador-recolector, y Endicott concluye su estudio señalando que las religiones primitivas no son realmente primitivas, sino que tienen una historia que ha incluido muchísimos cambios y la absorción mayoritaria de influencias externas. “Como resultado”, escribe, “pocas de las naciones que componen la religión Batek son distintivamente Negrito y probablemente han llegado directamente de sus antiguos ancestros... Es probable que la religión Batek haya sido menos estable en el tiempo que las religiones de los pueblos más ‘avanzados’ que fijan, registran, y defienden sus conceptos religiosos. Paradójicamente, nosotros podemos aprender más acerca de las religiones antiguas a partir de las religiones modernas con tradiciones escritas... que de un pueblo cazador-recolector como los Batek quienes son tan predadores de ideas como predadores de alimentos”.

Ver Kirk Endicott, *Batek Negrito Religion* (Oxford: Clarendon Press, 1979), pp. 23, 52, 58-59, 82-93, 128, 145 y 220-21.

20. S.N. Balagangadhara, “The Origins of Religion: Why Is the Issue Dead?”, *Cultural Dynamics*, 3 (1990), pp. 281-316; y Nicholas Thomas y Caroline Humphrey, “Introduction”, en Thomas y Humphrey (eds.), *Shamanism, History and the State* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994), p. 2.
21. Necesito mencionar aquí la más reciente y más sofisticada reelaboración de la interpretación chamánica del arte paleolítico, ver Jean Clottes y David Lewis-Williams, *The Shamans of Prehistory: Trance and Magic in the Painted Caves*, trad. Sophie Hawkes (New York: Henry N. Abrams, 1998) (*Los chamanes de la prehistoria* [Barcelona: Ariel, 2001], trad. Javier López Cacheró). El texto mismo, de Jean Clottes, es esencialmente una reelaboración

y extrapolación de un ensayo de Lewis-Williams y Thomas Dowson titulado “The Signs of All Times: Entoptic Phenomena in Upper Paleolithic Art”, *Current Anthropology*, vol. 29, n° 2 (abril 1998), pp. 201-45. Dado que hasta la fecha es el mejor caso a favor de la tesis chamánica, unas pocas palabras respecto al argumento y su posible validez vienen al caso.

Para comenzar con el artículo de Lewis-Williams y Dowson, los autores afirman que el sistema nervioso es algo universal en el ser humano; lo mismo en el Alto Paleolítico que hoy, está entramado para generar percepciones visuales geométricas o “fenómenos entópticos”, y los autores seleccionaron seis fenómenos básicos para su examen: parrillas, líneas, puntos, zigzags, curvas y redes. Cuando un individuo pasa por un estado alterado de conciencia atraviesa tres etapas. En la etapa 1, ve los fenómenos entópticos; en la etapa 2, éstos están elaborados en formas icónicas (por ejemplo, las líneas curvas son colmillos de animales); en la etapa 3, las imágenes se convierten en alucinaciones (por ejemplo, combinaciones humano-animal). La presencia de estas seis categorías entópticas en el arte del Alto Paleolítico sugiere que un componente importante del arte se originaba en las prácticas chamánicas. Y si, como es el caso, ocurren algunos signos que no son entópticos, esto refuerza el argumento a la vez que invalida la crítica de que virtualmente cualquier marca puede ser interpretada como un fenómeno entóptico.

A modo de comparación etnográfica, dicen los autores, nosotros podemos ver las evidencias de las tres etapas en el arte rupestre reciente del pueblo San y también del Shoshonean Coso. La mayor parte del arte paleolítico aparece en cavernas oscuras, ya que el aislamiento de esos lugares habría inducido un estado de conciencia alterada. Pero las imágenes también aparecen en lugares más accesibles, es decir, en el exterior, y en arte móvil y utensilios, como recordatorios del extenso repertorio del saber chamánico. Estas imágenes eran mentales, es decir ya estaban en la mente, y después eran proyectadas en las paredes. En este sentido, los artistas paleolíticos estaban marcando lo que “ya estaba ahí”; probablemente no suponían que las imágenes representaban animales reales.

Como se ha hecho notar, Jean Clottes desarrolla aún más el argumento y deja en claro en su prefacio lo que él y Lewis-Williams supusieron desde el principio: “Nosotros nos planteamos encontrar los chamanes de las cuevas” (p. 9). “En todo momento y en todos los lugares”, afirma en la segunda página del texto (p. 12), “las personas han entrado en éxtasis o en frenéticos estados de conciencia alterada y experimentado alucinaciones”. ¿Cómo lo sabemos? Gracias a la neuropsicología. Debido a que la gente del Alto Paleolítico tenía el mismo sistema nervioso nuestro, las actuales investigaciones del cerebro y los estados de conciencia alterada proveen el acceso principal a

su experiencia mental y religiosa. Aunque (dice Clottes) no debemos proyectar sin crítica el presente dentro del pasado, ya que son las “hondas comunidades generadas neurológicamente” (p. 19) entre el antiguo y el más reciente chamánico las que nos permiten entender la religión paleolítica. Así es que la ubicuidad de las creencias chamánicas respecto al descenso a la tierra pueden ser explicadas por una fase de “torbellino” transicional (o “túnel”) que ocurre entre las etapas 2 y 3 expuestas por Lewis-Williams y Dowson; la entrada en la caverna revive esta experiencia neuropsicológica. El cosmos chamánico, dice Clottes, consiste en niveles escalonados (usualmente tres), y esto lo podemos ver en el arte San, el cual “ilumina” el arte del Alto Paleolítico y muestra cómo la experiencia neuropsicológica se expresa siempre y en forma única para cada cultura.

Hacia el final del libro, Clottes desarrolla su propia teoría: que la cueva paleolítica misma debería verse como un conjunto de espacios diferenciados por la ejecución de diferentes rituales. En Enlène (conectada físicamente con Trois Frères) encontramos 60 objetos de hueso incrustados en el suelo de la cueva o en grietas de los muros, y también hay casos en que las paredes han sido teñidas. Esto (dice él) puede ser explicado por el cosmos chamánico claramente formado en niveles: nuestros antecesores trataban de llegar al submundo, y los artistas utilizaban las superficies de las paredes en su intento de crear una sensación de las imágenes surgiendo de las paredes. Las imágenes flotan independientemente del trasfondo de la escena porque ésta es una característica de la etapa 3 del estado de conciencia alterada. Incluso los pasajes intactos de las cuevas formaban parte de este proceso porque eran “liminales, espacios de transición entre áreas que estaban visiblemente definidas por imágenes y diferentes tipos de actividades” (p. 107).

¿Qué puede hacer uno con estos argumentos? El antropólogo británico Robert Layton, en la sección “Comentarios” del artículo de Lewis-Williams y Dowson (p. 226), se pregunta: “¿En qué forma su uso de la analogía etnográfica es menos simplista que la de Breuil?”. De hecho, Breuil y Eliade (y Clottes cita a este último muchas veces) alegaban lo mismo, excepto que su “constante” era Dios, mientras que para Lewis-Williams y Dowson y Clottes es el sistema nervioso humano. El problema con centrarse en el sistema nervioso como algo fijo y universal, es que falla en distinguir entre capacidad y conciencia (o conducta) o dar oportunidad para la probabilidad de que, incluso si el cerebro ha sido anatómicamente el mismo por los últimos cuarenta mil años, la conciencia humana haya evolucionado durante todo ese tiempo. La ausencia de adornos personales entre los neandertales no prueba que ellos hubiesen tenido un cerebro más primitivo que los *cro-magnon*, por ejemplo. El hecho de que el cerebro está diseñado para hacer algo no significa

que en realidad lo hizo, y que la reciente conducta de trance podría reflejar desarrollos modernos (ver en nota 36 el comentario de Paul Mellars, de que el potencial para la cultura no debe ser igualado con la expresión de la cultura). En otras palabras, no hay evidencias de que la conducta de trance fue activada durante el Paleolítico. Como escribe John Halverson (“Art for Art’s Sake in the Paleolithic”, *Current Anthropology*, vol. 28, n° 1 [feb. 1987], p. 83), la especie humana “ha compartido la misma capacidad cognitiva a través del tiempo, pero no los mismos logros cognitivos. El cerebro es el mismo, pero lo que hace el cerebro tiene una historia de desarrollo”. Tampoco la existencia de un sistema nervioso universal significa que el simbolismo San/Shoshoneo y el simbolismo del Alto Paleolítico tienen el mismo significado. Dado el lapso de tiempo considerado, parece más probable que no lo tengan y que el peso de la prueba recaiga sobre los que desean afirmar que sí lo tienen. Como expone Robert Bednarik (Sección “Comentarios” del artículo de Lewis-Williams y Dowson, p. 219), “la hipótesis de trance no es ninguna panacea para las inmensas complejidades que nos propone el arte prehistórico”.

Por la misma razón, comenta Paul Bahn (artículo Lewis-Williams y Dowson, p. 217), ¿cómo sabemos que los signos entópticos son universales? ¿Han sido registrados en todas las poblaciones humanas? E incluso si hoy día son universales, la tesis Lewis-Williams y Dowson requiere que supongamos que la gente del 30.000 a.C. tenía las mismas alucinaciones que la gente moderna. Además, dice él, en este caso la teoría no puede fallar nunca, porque, sin consideración de la fuente, podemos trazar pocas configuraciones: puntos, líneas, parrillas, garabatos, etc. No tenemos que asumir un estado de conciencia alterada para encontrar estos signos en los contextos del Alto Paleolítico. No es que alguna marca pueda ser interpretada como entóptica, sino que en cualquier colección de arte no-figurativo habrá signos que se asemejen a alguno de los de las seis categorías entópticas. Robert Bednarik también anota (artículo Lewis-Williams y Dowson, p. 218) que el examen científico de los signos prefigurativos ha dado cuenta de ellos sin referirlos a estados de conciencia alterada o a chamanes, pero estos estudios han sido convenientemente omitidos por Lewis-Williams y Dowson.

¿Y qué hay de la base de datos? Lewis-Williams y Dowson se basan solo en dos culturas “recientes”, San y Shoshonean Coso y, aparentemente, existe discusión sobre si la última es de naturaleza verdaderamente chamánica. Lo que es más importante, como señala Bednarik (artículo Lewis-Williams y Dowson, p. 218), el área franco-cantábrica representa el 0,03% del arte rupestre sobreviviente en el mundo, difícilmente una buena base para discutir tendencias universales con implicaciones profundas. Lewis-Williams y Dowson (p. 235) responden que esto no es verdad, porque la universalidad que ellos

proponen deriva no del arte sino de la investigación neuropsicológica; pero esto ya es enredar el asunto. Lewis-Williams y Dowson usan el 0,03% para una *verificación* de esa universalidad, y eso es lo que con razón molesta a Bednarik.

Finalmente, Lewis-Williams y Dowson tienden a hacer su argumento inmune a las críticas, alegando por ejemplo que las debilidades son en realidad fortalezas, o insistiendo frente al hecho de que el arte del Alto Paleolítico contiene pocas combinaciones humano-animales (que son bastante comunes en los estados de conciencia alterada), que la escasez de evidencias no cuenta ante una explicación chamanística. A sus ojos, ¿qué *podría* des-confirmar su hipótesis? La verdad es que ellos están reacios a considerar la posibilidad de que estos efectos pudieran haber sido producidos por otras causas, o que explicaciones menos complicadas podrían estar disponibles (¿Cuán probable es, por ejemplo, que los artistas paleolíticos estuviesen registrando imágenes mentales o alucinaciones y no animales reales? Esto excede los límites de toda credibilidad). Lewis-Williams y Dowson generan una especie de argumento kuhniano sobre cómo los datos jamás pueden decirnos nada, cómo todos los hechos y observaciones están cargados de teoría, cómo las ideas provienen estrictamente del investigador y nunca de los datos, etc. Este género de filosofía de la ciencia está ahora un poco pasado de moda y es demasiado subjetivo; uno todavía tiene que lidiar con el argumento de Karl Popper respecto a la falsificabilidad, me parece a mí; y Lewis-Williams y Dowson desean evitar esto a toda costa. Ellos alegan que lo “más adecuado” (la plausibilidad) es el resultado, no la “prueba”; pero es cuestionable que ellos hayan suministrado esto. ¿Tenemos toneladas (o aunque sean unos pocos ejemplos) de arte rupestre paleolítico mostrando combinaciones humano-animales? ¿Tenemos pinturas rupestres del Alto Paleolítico —aunque sea *una*— que representen bailarines en trance, con sangre manando de sus narices? La respuesta a ambas es un rotundo *no*, de modo que, ¿de qué estamos hablando?

En cuanto a Jean Clottes, la crítica en su caso sería de carácter *a fortiori*. A pesar de su renuncia, él sí —como Breuil y Eliade (y Campbell y Frazer)— proyecta sin críticas el presente sobre el pasado, reuniendo todos los comportamientos chamánicos bajo el rótulo de un sistema nervioso universal. Él aboga por un “complejo vínculo entre las cavernas y los estados alterados” (p. 29) y luego admite (p. 33) que no existen cuevas profundas en las áreas más densas de pintura rupestre del sur de África. En cuanto a esta tesis de que la cueva misma representa un conjunto de espacio ritual, lo que puede ser entendido por la cosmología chamánica del Alto Paleolítico (acerca de lo cual, de hecho, no sabemos nada), me suena a pura proyección, similar a la

- sátira de David Macaulay, *Motel of the Mysteries* (un futuro arqueólogo excava un Holiday Inn en el Medio Oeste americano y “prueba” que había sido un lugar sagrado de rituales, con la taza del toilette siendo el trono de la suma sacerdotisa, etc.). ¿Es prudente (o siquiera de sentido común) argüir que el uso de superficies de paredes indica un intento de llegar al submundo, o que una falta de escena panorámica para animales pintados demuestra que el arte es chamánico por naturaleza o que esa *falta* de pinturas rupestres evidencia una actividad chamánica? Esto es complicado hasta el punto del barroquismo. A mí me parece que Clottes no entró a las cuevas con un espíritu de investigación. Más bien, él y, presumiblemente, Lewis-Williams y Dodson “sabían” cuál arte paleolítico estaba en alza y, no nos sorprende, encontraron lo que andaban buscando.
22. En lo que sigue, ver Sandars, *Prehistoric Art in Europe*, pp. 76, 83, 92, 117, 126, y 129-30, y Ucko y Rosenfeld, *Paleolithic Cave Art (Arte paleolítico)*, p. 181. El naturalismo es la orientación predominante de Sandars; sin embargo, en unos pocos casos se ve extrañamente atraída por la orientación religiosa que ella tan hábilmente critica (ver nota 8 más arriba).
 23. El lector debe estar consciente de que mis argumentos en relación al arte paleolítico como una apreciación de la vitalidad y expresión de la paradoja, no es la resurrección de una vieja discusión de que ese arte era simplemente “arte por amor al arte”, en que la actividad era considerada sin otro propósito que la simple representación. En tanto aprecio muchos de los puntos expresados por John Halverson en su artículo sobre este tema (ver nota 21), encuentro improbable que todo ese magnífico arte rupestre sea finalmente algo sin significado, una especie de estímulo-respuesta al entorno.
 24. Wilson, *Domestication (El hombre como promesa)*, p. 5. Sobre dependencia en el terreno, etc., ver discusión en Cap. 5, más abajo, y Joseph C. Berland, *No Five Fingers Are Alike* (Cambridge: Harvard University Press, 1982), pp. 28, 34-38, y 42, y H.A. Witkin y J.W. Berry, “Psychological Differentiation in Cross-Cultural Perspective”, *Journal of Cross-Cultural Psychology*, vol. 6, n° 1 (marzo 1975), pp. 4-87.
 25. En lo que sigue, ver Morris Berman, *Cuerpo y espíritu* (Santiago: Editorial Cuatro Vientos, 2002), Cap. 1.
 26. Julian Jaynes, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind* (Boston: Houghton Mifflin, 1976), p. 9 (*El origen de la consciencia en la ruptura de la mente bicameral*); A. Irving Hallowell, “Self, Society and Culture in Phylogenetic Perspective”, en Sol Tax (ed.), *Evolution After Darwin*, vol. 2; *The Evolution of Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), pp. 310, 324, 327, 352-56 y 361, y “Personality, Culture, and Socie-

ty in Behavioral Evolution”, en *Contributions to Anthropology* (Chicago: University of Chicago Press, 1976), p. 238.

27. Jaynes, *Origin of Consciousness (Origen de la conciencia)*, pp. 59-66.

28. Las fuentes para esta tabla incluyen Gary C. Tunnell, *Culture and Biology: Becoming Human* (Minneapolis: Burgess, 1973), p. 16 (un poco anticuada, sin embargo); John Eccles, *The Human Mystery* (Berlín: Springer-Verlag, 1979), pp. 74, 79 y 98-103; C. Loring Brace, *The Stages of Human Evolution* (2ª ed.; Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1979), p. 53 (*Los estadios de la evolución humana* [Barcelona: Labor, 1973], trad. Juan Eduardo Cirlot); Harry J. Jerison, *Brain Size and the Evolution of Mind* (New York: American Museum of Natural History, 1991), p. 74; Erik Trinkaus y William Howells, “The Neanderthals”, *Scientific American* 241 (dic. 1979), pp. 118-33; Paul Shepard, *The Tender Carnivore and the Sacred Game* (New York: Scribner’s, 1973), pp. 282-83; Elwyn Simons, “Human Origins”, *Science*, 245 (22 sept. 1989), pp. 1343-50; y Randall White, “Thoughts on Social Relationships and Language in Hominid Evolution”, *Journal of Social and Personal Relationships*, 2 (1985), pp. 95-115. Mis agradecimientos a Erik Trinkaus por revisar la tabla conmigo.

29. Lewis R. Binford, “Isolating the Transition to Cultural Adaptations: An Organizational Approach”, en Eric Trinkaus (ed.), *The Emergence of Modern Humans* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), pp. 19-21.

Jaynes argumenta que uno puede tener intención, e incluso pensamiento en general, sin percatación consciente, y cita acciones como manejar un auto o tocar el piano como ejemplos en los cuales la percatación consciente sería un inconveniente —como el ciempiés que no podía moverse porque pensaba en cuál pata debía mover primero. De este modo, Jaynes visualiza las civilizaciones construyendo pirámides, o lo que sea, en un estado de bicameralidad o de piloto automático. El problema con este argumento es que es verdadero una vez que se ha dominado la actividad, pero no antes. En el proceso mismo de aprendizaje uno está constantemente siendo llevado al *self*; el “flujo” está siendo interrumpido constantemente. El planeamiento profundo necesariamente involucra la autoconciencia. Pero una vez que la actividad ha sido dominada y se hunde en niveles inconscientes, la conducta automática se hace cargo, la autoconciencia desaparece, y la intención deja de ser una consideración consciente. Es por esta razón que un importante nivel de planeamiento profundo puede ser equiparado con la auto-objetivación.

30. Peter Reynolds en *On the Evolution of Human Behavior* (Berkeley: University of California Press, 1981), pp. 141 y 150-64. Ver también de Michael

Corballis, *The Lopsided Ape* (New York: Oxford University Press, 1991), pp. 60-63. No obstante, tengo que decir que no sabemos a ciencia cierta lo que algunos monos pueden o no pueden hacer con recortes de partes del rostro (*generic face cut-outs*), pues (hasta donde yo sé) el fenómeno no ha sido objeto de un estudio cuidadoso. También estoy dejando fuera en este caso la construcción instintiva —las avispas albañiles que construyen un complicado nido, por ejemplo— porque, presumiblemente, ni la futurización ni un modelo mental consciente están implicados.

31. Lewis Binford, *Working at Archaeology* (New York: Academic Press, 1983), p. 431, y “Isolating the Transition”, pp. 19-21; Randall White, *Dark Caves, Bright Visions* (New York: American Museum of Natural History, 1986), pp. 16-19. Sobre conducta de mantención de utensilios, ver Molly R. Mignon, *Dictionary of Concepts in Archaeology* (Westport, CT: Greenwood Press, 1993), p. 121.

Musteriense y Paleolítico Medio se refieren a una tradición cultural y son términos utilizados en forma intercambiable. Musteriense se usa especialmente en Europa y deriva de un temprano descubrimiento de herramientas en Le Moustier, en el suroeste de Francia. La “industria” consiste en lascas, puntas y herramientas bifásicas entre 180 mil a 30 mil años atrás, que generalmente son consideradas como trabajo de los neandertales.

Las lascas son pequeñas herramientas de corte que están desprendidas de ásperos cortes de piedra, que a su vez son sacadas de grandes trozos globulares de piedra conocidos como “meollos”. Las hojas o cuchillas son más sofisticadas. También son lascas de piedra, pero dos veces más largas y anchas, no amorfas, y retocadas para obtener diferentes formas de herramientas. Se encuentran con frecuencia en conjuntos cromagnones y raramente en los de neandertales.

32. Binford, “Isolating the Transition”, pp. 27 y 33; Milford H. Wolpoff, “The Place of the Neanderthals in Human Evolution”, en Trinkaus, *Emergence of Modern Humans*, p. 123; White, “Thoughts on Social Relationships”, pp. 95, 107-8 y 112, y *Dark Caves*, p. 78; Kuhn, *Mousterian Lithic Technology*, pp. 8 y sgtes.; y Paul Mellars “Cognitive Changes and the Emergence of Modern Humans in Europe”, *Cambridge Archaeological Journal*, 1 (1991), pp. 66.
33. Binford, “Isolating the Transition”, pp. 29-31; Kuhn, *Mousterian Lithic Technology*, pp. 9 y sgtes. y 174-83; White, *Dark Caves*, p. 43. Sin embargo, se pueden cazar grandes animales sin proyectiles mediante técnicas de guiar y atrapar y por medio de lo que Grover Gantz llama “cacería persistente”, donde un animal es perseguido hasta caer exhausto. Esta última técnica —practicada por los Tarahumara y los indios Shoshone en tiempos recientes—

hace referencia a un nivel de planeamiento profundo. Sin embargo, en general fue reemplazada por un nivel mayor de planeamiento profundo que implicaba el uso de proyectiles y la compleja organización de expediciones de caza (Grover Krantz, “Brain Size and Hunting Ability”, *Current Anthropology*, vol. 9, n° 5 [dic. 1968], p. 450, y C. Loring Brace, *Stages of Human Evolution*, pp. 72-73).

En una época se creía que las evidencias (huesos de grandes animales), encontradas en Torralba, España, mostraban que la técnica de “guía y atrapa” (por ejemplo, encendiendo fuego a los pastizales y guiando enseguida a los animales hacia las ciénagas donde eran atrapados) databa de hacía 400.000 ó 500.000 años. Más tarde, Lewis Binford demostró que los instrumentos encontrados en el sitio eran manufacturados allí mismo con materiales locales, usados para descarnar los esqueletos y después desechados (tecnología expedita). Entonces, esto no era verdadera cacería e implicaba poco planeamiento profundo. (Ver Lewis Binford, “Were There Elephant Hunters at Torralba?”, en *The Evolution of Human Hunting*, Matthew y Doris Nitecki, eds. [New York: Plenum Press, 1987], pp. 47-105. También son relevantes para este tema los artículos de M. Nitecki, R.G. Klein, Erik Trinkaus y L.G. Strauss en el mismo volumen. Ver también de William Howells, *Evolution of Genus Homo* [Reading, MA: Addison-Wesley, 1973], p. 130; John McCrone, *The Ape that Spoke* [New York: William Morrow, 1991], pp. 46-47; Tunnell, *Culture and Biology*, p. 16; y Binford, “Isolating the Transition”, pp. 30-31).

Sin embargo, Paul Mellars opina que Binford puede estar equivocado en su idea de que la “caza” musterriense era inevitablemente carroñeo, y dice que hay evidencias que demuestran que había caza deliberada de grandes presas por parte de los neandertales, aunque era logísticamente menos organizada que en el Alto Paleolítico (“Major Issues in the Emergence of Modern Humans”, *Current Anthropology*, vol. 30, n° 3 [junio 1989], pp. 349-85, esp. pp. 356-57). Uno de los implementos de caza más antiguos que se conocen es una lanza de madera de tejo curvada de casi 8 pies de largo, endu-recida al fuego, y hallada entre las costillas de un esqueleto de elefante en la aldea de Lehringen, Niedersachsen (Baja Sajonia), en 1948. El original se conserva en el Landesmuseum de Hannover; una copia en el Museo de Berlin für Vor-und Frühgeschichte lo data alrededor de los 100.000 años a.C. (Ver Hallam L. Movius Jr., “A Wooden Spear of Third Interglacial Age from Lower Saxony,” *Southwestern Journal of Anthropology*, 6 [1950], pp. 139-42, como también V.I. Kochetkova, *Paleoneurology*, trad. bajo el cuidado de H.J. e Irene Jerison [Washington: V.H. Winston, 1978, p. 264]. Sin embargo, Binford [en “Isolating the Transition”, p. 35] dice que las herramientas adyacentes eran expeditas, sugiriendo más bien el hallazgo de un cadáver. (Ver también su respuesta en Randall White, “Rethinking the Middle/Upper

Paleolithic Transition”, *Current Anthropology*, vol. 23, n° 2 [abril 1982], pp. 177-81); Richard G. Klein, “What Do We Know About Neanderthals and Cro-Magnon Man?”, *American Scholar*, 52 (1983), pp. 386-92; y Paul Shepard, “A Post-Historic Primitivism”, en Max Oelschlaeger [ed.], *The Wilderness Condition* [Washington: Island Press, 1992], pp. 40-89). En general la tesis de caza-demorada ha recibido confirmación reciente independiente de Steve Churchill, quien hizo un estudio de las articulaciones del hueso del antebrazo entre neandertales y cro-magnones, que muestra un cambio hacia un mayor planeamiento y el desarrollo de las lanzas que podían ser impulsadas (Informe en *Science*, 268 [21 abril 1995], pp. 364-65).

El tema de la evolución de la caza y la tendencia a hacerla central para el desarrollo humano, ha quedado bajo el fuego graneado de las feministas durante los últimos veinte años, y en general encuentro que sus argumentos son convincentes; aunque yo aún sostendría que antes de la guerra, la caza era la actividad principal hacia una meta definida. La intención *está* involucrada en cosechar y cazar pequeñas presas, por supuesto, y Nancy Tanner y Adrienne Zihlman señalan que el proceso cognitivo en este caso implica recordar cuáles son los lugares adecuados para encontrar alimentos, y cuáles son las pistas ambientales relevantes para obtener aquello de tipo especial. Sin embargo, esto no tiene la excitación que acompaña a la caza y, como señala Zihlman, la caza se convirtió en una parte “dramática” de la cultura europea occidental solo durante los últimos 30.000 años. Junto con el aumento logarítmico en el intento, es importante ver la caza como una extensión de la recolección, y también como una consecuencia de una cantidad de cambios complejos, tales como el compartir alimentos, la crianza de los niños, la organización social e, incluso, el desarrollo cortical. De otro modo, dice Sally Slocum, somos incapaces de explicar la evolución del compartir los alimentos, y la caza sigue siendo un fenómeno discontinuo que no puede explicar su propio origen. Todos estos autores nos refieren al artículo de Richard Lee en 1968 (“What Hunters Do for a Living”, en el volumen *Man the Hunter*, basado en la conferencia de 1966 del mismo nombre en Chicago y que cito más abajo), el cual muestra que la recolección realizada por mujeres entre los forrajeadores representaba el 60-80% de la dieta. (Los cazadores del Ártico son la principal excepción). La recolección es una suerte de red de seguridad; con estas calorías aseguradas, se aminora el riesgo de la caza (por ejemplo, el cazador fácilmente puede regresar con las manos vacías). Finalmente, en términos del registro arqueológico, es probable que los datos estén sesgados, porque el intento de caza deja más marcas que otras actividades cognitivas. Las cabezas de flecha de pedernal y los huesos de animales tienden a durar, mientras que las palas de cavar y plantar hechas de madera tienden a pudrirse. (Lee también expuso este punto en la conferencia “Man the Hunter”). Como

en el caso de la organización social y las relaciones humanas que rodean la caza, la información “blanda” no persiste (“la conducta no se fosiliza”, como dicen Tanner y Zihlman razonablemente).

No obstante, entre los cazadores-recolectores sobrevivientes, la caza sigue siendo una actividad prestigiosa, y los buenos cazadores son con frecuencia más cotizados como amantes (*Women Like Meat*, como tituló Megan Biesele uno de sus libros). Además, un estudio de Carol Ember (usando el *Ethnographic Atlas* de George Murdock) reveló que en el 83% de los casos de cazadores-recolectores, los hombres contribuyen más a la subsistencia primaria que las mujeres; en solo el 8% las mujeres contribuyen más que los hombres. Sobre esta base, Ember dice que la recolección *no* es el modelo dominante entre los cazadores-recolectores. Sin embargo, es difícil saber si esto puede ser legítimamente extrapolado al Paleolítico. La caza está a menudo ligada a la identidad masculina, y varios autores creen que cuando la carne se convierte en una fuente importante de alimento gatilla una división más aguda del trabajo entre los sexos, donde hombres y mujeres con mayor probabilidad van a encasillarse en los ahora llamados “roles tradicionales”. Pero esto es un desarrollo ulterior. La “noción de que el hombre primitivo era primordialmente cazador”, escribe Zihlman, “y que la carne era el principal ítem de la dieta, se ha hecho más y más dudosa”. No obstante, Paul Shepard cree (comunicación personal, junio 1993) que la caza tiene múltiples motivos, incluyendo las proteínas (ciertos aminoácidos provienen exclusivamente de la carne), sabor, psicología predatoria, fascinación perceptual con los animales, la excitación de lo lúdico o los aspectos desafiantes de la cacería, y la gratificación de compartir.

Ver R.B. Lee e Irvén DeVore (eds.), *Man the Hunter* (Chicago: Aldine, 1968), artículos de Lee y Sherwood Washburn y C. Lancaster; Ernestine Friedl, “Sex the Invisible”, *American Anthropologist*, 96 (1994), pp. 836; Nancy Tanner y Adrienne Zihlman, “Women in Evolution. Part I: Innovation and Selection in Human Origins”, *Signs*, 1 (1976), pp. 587, 598, 601 y 608; Adrienne Zihlman, “Women in Evolution, Part II: Subsistence and Social Organization among Early Hominids”, *Signs*, 4 (1978) pp. 5, 7, 13 y 18-19; Susan Kent, “Cross-Cultural Perceptions of Farmers as Hunters and the Value of Meat”, en Susan Kent (ed.), *Farmers as Hunters: The Implications of Sedentism* (Cambridge: University of Cambridge Press, 1989), pp. 4, 5, 7 y 11-16; Sally Slocum (Linton), “Woman the Gatherer: Male Bias in Anthropology”, en R.R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women* (New York: Monthly Review Press, 1975), pp. 40-48; Linda M. Fedigan, “The Changing Role of Women in Models of Human Evolution”, *Annual Review of Anthropology*, 15 (1986), pp. 25-66; y Carol R. Ember, “Myths about Hunter-Gatherers”, *Ethnology*, vol. 17, n° 4 (oct. 1978), p. 441.

34. Sally R. Binford, "A Structural Comparison of Disposal of the Dead in the Mousterian and the Upper Paleolithic", *Southwestern Journal of Anthropology*, 24 (1968), pp. 139-53.

Walter Goldschmidt escribe: "No hay evidencias de ningún item (entierros y artefactos fúnebres) cultural no-pragmático anterior al período musteriense tardío, e incluso éstos son dudosos. La cultura como nosotros la conocemos... parece hacer aparecido tarde en escena" ("On the Relationship between Biology and Anthropology", *Man* [n.s.] 28 [1993], p. 343).

Como en el caso de la nota 30 anterior, cabe distinguir entre conducta instintiva y percatación existencial consciente. Así, cuando yo escribo que la diferenciación de estatus debe reflejar una distinción entre el Self y el Otro, me sería difícil defender esto si se aplica, por ejemplo, a los pollos. Los seres humanos parecen crear artefactos culturales para llevar a cabo cosas que ocurren a un nivel puramente biológico entre los animales, como argüirían los sociobiólogos, pero, obviamente, también hay aquí una fuerte *discontinuidad*. Argumentar que la jerarquía humana es tan biológica o inevitable como el orden de picoteo entre las gallinas me resulta demasiado reduccionista.

35. Randall White, "Toward a Contextual Understanding of the Earliest Body Ornaments", en Trinkaus, *Emergence of Modern Humans*, p. 229; "Thoughts on Social Relationships", pp. 97-98 y 103-6; y *Dark Caves*, pp. 7, 30, 81 y 138.
36. White, "Thoughts on Social Relationships", pp. 108-11, y Mellars, "Cognitive Changes", p. 65.

Sin embargo, hay una objeción al argumento de las relaciones entre la evolución del cerebro, de la mente y de la cultura. Randall White dice que esta transformación cultural presupone "un grado moderno de complejidad y organización neurológica" (White, "Toward a Contextual Understanding", pp. 211-31), la que es una posición compartida por algunos arqueólogos y antropólogos (por ejemplo, Richard Klein, "What Do We Know"); pero ciertamente no todos. Según Paul Mellars, el argumento que dice que la complejidad de la cultura debe reflejar un cambio en las capacidades neurológicas es una falacia porque equivocadamente iguala la *expresión* de cultura con el *potencial* para la cultura. A este razonamiento, añade, tendríamos que concluir que los pensadores europeos del siglo XIX eran menos inteligentes que los del siglo XX, dado que no tenían conocimiento de la física nuclear, las computadoras y los viajes espaciales. En otras palabras, capacidad y actividad no son lo mismo. En forma similar, Fred Smith y Steven Paquette conceden que White está *probablemente* en lo correcto al decir que el arte y el ornato personal reflejan un nivel moderno de organización neurológica, pero añaden que la ausencia de esta conducta entre los neandertales no es evidencia de un cerebro más primitivo (Fred H. Smith y Steven P. Paquette, "The Adaptive

Basis of Neanderthal Facial Form, with Some Thoughts on the Nature of Modern Human Origins”, en Trinkaus, *Emergence of Modern Man*, pp. 205-7). En general las diferencias conductuales no prueban la existencia de diferencias cognitivas, y Mellars dice que si los neandertales no se hubieran extinguido, habrían tenido tiempo de desarrollar tecnologías más complejas, arte, etc. (El argumento alternativo, desde luego, es que se extinguieron porque los cro-magnones los hicieron desaparecer debido a su superioridad mental). Sin embargo, el mismo Mellars (ver J.M. Lindly y G.A. Clark, “Symbolism and Modern Human Origins”, *Current Anthropology*, vol. 31, n° 3 [junio 1990], p. 246) titubea en este planteamiento, porque alega que existen evidencias en Europa Central y Occidental de que “de hecho hubo cambios fundamentales en el comportamiento humano que pueden demostrar una correlación notablemente cercana con una igualmente abrupta transición desde formas anatómicamente arcaicas hacia otras anatómicamente modernas”.

El lector notará que he omitido deliberadamente insertar una columna en el Cuadro 1 para la evolución del tamaño del cerebro. El *Australopithecus* comienza con un volumen de alrededor de 350 cc, hacia la época en que llegamos a los neandertales, existen 1500 cc. Hasta donde concierne a Harry Jerison —y él es el principal investigador en este campo— el registro fósil de tamaño del cerebro, calculado a partir de moldes internos (usualmente, látex), otorga evidencias directas sobre la evolución de la mente, donde el tamaño del cerebro es un buen estimativo de la capacidad total de procesamiento de información. El aumento del volumen del cerebro implica el crecimiento del neocortex, específicamente los lóbulos frontales; y es aquí donde parecen estar localizadas las funciones más “humanas”: planeamiento profundo, autoconciencia, pensamiento racional-analítico, la capacidad de simbolizar, la “personalidad”, la capacidad de establecer un contexto para actuar más allá de un estímulo inmediato. Así, el paleoantropólogo Dean Falk observa que cuando los lóbulos prefrontales son dañados o extirpados, la persona pierde la capacidad de planificar. Y es en esta área donde, en términos evolutivos, está lo más recientemente desarrollado. Aun dejando de lado a los homínidos, dice Jerison, los moldes muestran claramente que la encefalización, es decir, el agrandamiento del cerebro en la evolución de los mamíferos más allá de su asociación con el tamaño del cuerpo, fue impulsada por la expansión neocortical. Con la aparición del *Homo sapiens*, e incluso antes, los lóbulos frontales se convierten en el centro de máximo crecimiento; y mientras más alto trepamos por la escala evolutiva, más grande es la región frontal del neocortex. Eso significa que esta parte del cerebro es una fracción proporcionalmente más grande del cerebro total de los humanos, que lo que es en otros primates. Como explica el psicólogo británico E.E. Passingham, sobre el neocortex han obrado presiones selectivas más que en

cualquier otra parte del cerebro. El neocortex humano, por ejemplo, es 3,2 veces tan grande como sería de esperar si se le compara con un primate no humano de igual tamaño corporal, en tanto que la *medulla oblongata* (tronco encefálico) casi no ha cambiado. Tal cambio apuntaría a la aparición de una nueva forma de conocer, algo que conferiría una ventaja selectiva. Esa ventaja selectiva fue social, interactiva y discriminatoria, relacionada con las capacidades peculiares de los lóbulos frontales, y discontinua en relación con la pura alerta animal. Nosotros obtenemos, entonces, algún sentido de cuán importante es el tamaño del cerebro —en particular, el tamaño de cierta región del cerebro— tal vez por el desarrollo cultural discontinuo que mencionamos antes.

Sin embargo, aquí no termina la historia. Tanto la escuela del “tamaño del cerebro” como la de la “localización de la función” tienen sus críticos, quienes arguyen que este esquema es simplista. ¿Cuán crucial puede ser el tamaño, pregunta Ralph Holloway, si el escritor francés Anatole France —ningún idiota— era microcefálico, con un cerebro 1.000 cc. más pequeño que el del escritor ruso Ivan Turguenev? Aparentemente, esta impresionante escasez de materia gris no obstaculizó la capacidad literaria de France, ni el cerebro más grande de Turguenev le sirvió para ser mejor escritor que France. El tamaño del cerebro en sí mismo no es lo más importante.

En cuanto a la localización de funciones, el problema en este caso es de si existen funciones específicas del cerebro que realmente puedan ser restringidas a sitios específicos dentro de él. Los opositores a esta idea argumentan que el cerebro está demasiado interconectado (holográfico) para hacer distinciones tan específicas, que virtualmente todo está comprometido en cada función cerebral que surge. Así, mientras los lóbulos frontales son designados por la primera escuela como el lugar del razonamiento analítico, los proponentes de la segunda escuela apuntan a la estrecha relación que tiene esta área con el sistema límbico, el cual regula la sexualidad y la agresión. Sir John Eccles, quien ha tomado una posición intermedia en este debate, alega que aunque los lóbulos prefrontales probablemente son los principales sitios de almacenamiento de la memoria (por ejemplo), la base estructural de la memoria, no obstante, está codificada en conexiones neuronales. Por ejemplo, las vías neuronales relevantes corren a través de los lóbulos prefrontales, la corteza orbital, el sistema límbico y el hipocampo; no están localizados en un lugar. Pareciera que la capacidad humana para romper con el tiempo presente y vivir en un mundo mental privado, requeriría una expansión dramática no tan solo en tamaño, sino también en interconexiones nerviosas. Jerison también está de acuerdo en que las varias categorías de mente que tratamos de localizar en el cerebro nunca pueden funcionar independientes una de otra; la actividad simbólica y la percatación autoconsciente, por ejemplo, son

demasiado “ricas” para que no sea este el caso. Entonces, la localización sí existe, pero los “diagramas de interconexión” para todo esto son difusos. Así, las correspondencias causales están presentes, pero las cosas son bastante sistémicas (holísticas) en términos de su operación real.

El argumento de Holloway es que el punto crucial es la forma en que las cosas están *organizadas*, no en cuán grande es el cerebro o dónde éste aloja la función de la memoria (o lo que sea). Lo que nosotros tenemos que buscar en la evolución del cerebro, si es que queremos aprender algo acerca de la evolución de la mente, es la reorganización neuronal. Esto, dice Holloway,

significa que los cambios cuantitativos entre componentes o subestructuras del cerebro, medidas en términos de área o volumen, se han producido bajo la selección natural de modo que los rendimientos de los sistemas son diferentes entre las especies. Al cambiar las interacciones entre los componentes en forma cuantitativa, la suma del total resulta alterada.

Esto indudablemente es correcto; el problema es que no hay forma de probarlo. Los moldes internos de cerebros no son, en el sentido más profundo, realmente “internos” (“endo”); no pueden decirnos qué ocurría *dentro* del cerebro de nuestros ancestros paleolíticos. Categorías tales como la memoria o el simbolismo, dice Holloway, no pueden ser correlacionadas con las configuraciones superficiales de los moldes internos. Hacerlo sería “una especie de frenología”. No obstante, hay ciertas evidencias indirectas para la reorganización y las “interacciones del cambio”. Por ejemplo, Erik Trinkaus observa que hubo un cambio en la forma neurocraneana con la aparición del *Homo sapiens* moderno: el cráneo es más alto y más redondeado, y él interpreta esto como resultado de un cambio en el procesamiento de la información.

Nosotros también sabemos algo sobre cómo funcionan los cerebros *vivos*, y las investigaciones en esta área crecientemente apuntan a la gran *plasticidad* del cerebro. Parece ser el caso que el cerebro es muy dinámico y fluido en su organización —incluso en los adultos— y que las variaciones organizacionales pueden ocurrir sin mucha dificultad. En una palabra, las modificaciones morfológicas son relativamente menores, evolutivamente hablando. Los grandes cambios incluirían el cambio de un hueso del oído a un hueso de la mandíbula, o de aletas a brazos, o el desarrollo de vértebras. Los cambios en el tamaño de los lóbulos prefrontales —añadiendo más del mismo material— no es, dentro de los límites, mucho. Los criadores efectúan este tipo de cambios con plantas en unas pocas generaciones, como el mismo Darwin observó, y como cualquiera puede ver en una visita a un festival anual de tulipanes. Sin embargo, aunque el añadir un poco de materia gris es algo relativamente

menor, las consecuencias de este cambio pueden ser mayores, al involucrar, como lo hacen, cambios en la densidad neuronal y la interconexión, complejidad sináptica, ramificación dendrítica y, en resumen, lo que llamamos “reorganización neural”. La explicación en este caso es nuevamente sistémica más que lineal: los aumentos y continuas diferencias pueden repentinamente precipitar grandes efectos cualitativos.

Es aquí donde el debate entre Jerison y Holloway se torna más complementario que bipolar. Porque si no solo el tamaño puede ser el causante del aumento en las habilidades cognitivas, sí aumenta la probabilidad de reorganización y complejidad neural. El número total de neuronas, dice Jerison, está ligado con su conectividad; lo único que sabemos es que un aumento en el tamaño significa un aumento en la densidad y la interconectividad de las concentraciones y relaciones neuronales. Incluso si los moldes interiores no pueden mostrar tales reorganizaciones, estamos obligados a deducir que esto ocurrió en el curso de la evolución de los homínidos porque está implicado en el tamaño aumentado del cerebro; la densidad de las interconexiones neuronales es simplemente más alta en los cerebros más grandes. De este modo, Eccles señala que los cambios cualitativos ocurrieron como una función de la proporción del total de cerebro ocupado por el neocortex, especialmente en aquellas áreas involucradas en el habla, la memoria y la cognición. Jerison concuerda con las evidencias que sugieren que pequeños cambios cuantitativos en el tamaño del cerebro pueden resultar en cambios mayores en el control y organización neuronal, y recientes investigaciones en extremidades fantasma en simios y seres humanos, y en deterioro visual de gatos, ha entregado evidencias para el tipo de plasticidad que podría hacer esto posible. Aparentemente, el cerebro vuelve a interconectarse a sí mismo en respuesta a influencias ambientales; uno no necesita ser lamarckiano para ver que es así.

Todavía nos restan dos problemas. El primero es, como señalaba puntualmente Sir John Eccles, que nadie ha resuelto la cuestión de cómo los eventos mentales, incluyendo las intenciones, interactúan con eventos que están ocurriendo en el cerebro. Cómo el cerebro posee conciencia, dice Eccles, sigue siendo un misterio. Por eso se siente obligado a postular la existencia de lo que él llama un “cerebro de enlace”, una “fuga” en el mundo material que incluye el estado mental de autopercatación. Esta es una buena especulación, pero no pasa de ser eso.

El segundo problema es que aun si el funcionamiento cognitivo específico, tal como la autopercepción, *podría* no estar ligada al desarrollo neocortical, todavía no podemos probar que la cultura está implicada en esto. Los humanos han poseído la diferenciación Sí Mismo-Otro por mucho tiempo, sin “actuar”

sobre ella. Nuevamente, la capacidad no es equivalente a la conducta, y al menos teóricamente, las Relaciones Objetales podrían venir de un millón de años atrás. ¿Pero cuán probable puede ser esto? Nuestros estándares, después de todo, pueden estar haciéndose demasiado estrictos en este caso. Como muestra el Cuadro 1, tenemos evidencias solo para el grado más débil de planeamiento profundo previo al *Homo sapiens*. Parece razonable que alguna suerte de coalición esté involucrada y que los cambios en el cerebro, mente o cultura no puedan seriamente ser mantenidos en tres compartimientos estancos. La actividad cultural desde la transición Medio-Alto Paleolítico, y ciertamente desde -35.000 años, refleja, por lo menos, un tipo diferente de orientación *psicológica*, un nuevo tipo de organización de personalidad, especialmente si el cerebro tiene un buen grado de plasticidad, como ya hemos comentado. A mí me parece que *algo* discontinuo con respecto a los fenómenos de intención y autopercatación, finalmente, puede ser asumido sin estirar demasiado la credulidad científica.

Ver Mellars, “Major Issues in the Emergence of Modern Humans”, pp. 377-78; Jerison, *Brain Size*, esp. pp. 1, 8, 20, 26-29 y 50; Tunnell, *Culture and Biology*, pp. 36-37; Kochetkova, *Paleoneurology*, p. 79 y passim; Philip Lieberman, *Uniquely Human* (Cambridge: Harvard University Press, 1991), pp. 20-25 y 161; Dean Falk, *Braindance* (New York: Henry Holt, 1992), pp. 63 y 180; R.E. Passingham, “Changes in the Size and Organization of the Brain in Man and His Ancestors”, en *Brain, Behavior, and Evolution*, 11 (1975), pp. 73 y 83-87; Ralph L. Holloway, Jr., “Cranial Capacity and the Evolution of the Human Brain”, en Ashley Montagu (ed.), *Culture* (New York: Oxford University Press, 1978), pp. 172-75, 178 y 182; Holloway, “On the Meaning of Brain Size”, *Science*, 184 (10 mayo 1974), pp. 677-79; Eccles, *Human Mystery*, pp. 74, pp. 180-201 y 210-34; Harry Jerison, “Fossil Evidence of the Evolution of the Human Brain”, *Annual Review of Anthropology*, 4 (1975), pp. 30-35, 42 y 51; McCrone, *Ape that Spoke*, pp. 172; Ralph Holloway, “The Evolution of the Primate Brain” *Brain Research*, 7 (1968), pp. 135-36; Erik Trinkaus, “The Upper Paleolithic Transition”, en Trinkaus, *Emergence of Modern Humans*, p. 61; Sandra Blakeslee, “Missing Limbs, Still Atingle, Offer New Clues to Changes in the Brain”, *New York Times*, 10 nov. 1992, pp. B5 y B7; Douglas J. Besharov, “Getting Wise with IQ”, *Washington Post National Weekly Edition*, 31 oct-6 nov 1994, p. 24; y Michael Gazzaniga, *Nature's Mind* (New York: Basic Books, 1992), pp. 36 y 51-52 (en p. 206 se encuentra una lista de más referencias técnicas) (*Cuestiones de la mente: cómo interactúan la mente y el cerebro para crear nuestra vida consciente* [Barcelona: Herder, 1998], trad. Dora Vidoni); y Dieter Kruska, “How Fast Can Total Brain Size Change in Mammals?”, *Journal für Hirnforschung*, 28 (1987), pp. 59-70. Para corroboración desde

otro punto de vista, ver Gerald Edelman, *Bright Air, Brilliant Fire* (New York: Basic Books, 1992), pp. 3, 6-7, 49, 80-85, 112 y 119-35.

37. Colin M. Turnbull, *The Forest People* (New York: Simon & Schuster, 1961), y *Wayward Servants* (Garden City, NY: Natural History Press, 1965). Ver también la discusión en el Cap. 2, más abajo.
38. Para lo que sigue, ver Harry F. Harlow y Robert R. Zimmerman, “Affectional Responses in the Infant Monkey”, *Science*, 130 (1959), pp. 421-32; Mary D. Salter Ainsworth, “Object Relations, Dependency and Attachment: A Theoretical Review of the Infant-Mother Relationship”, *Child Development*, 40 (1969) pp. 970-81 y 999-1000, y “The Development of the Infant-Mother Attachment”, *Review of Child Development Research*, vol. 3: *Child Development and Social Policy* (1973), pp. 54-55, 65-66 y 77; Charles M. Super, “Behavioral Development in Infancy”, en Robert H. Munroe y otros (eds.), *Handbook of Cross-Cultural Human Development* (New York: Garland, 1981), p. 235; John Bowlby, *Attachment and Loss, vol 1: Attachment* (New York: Basic Books, 1969) (*El apego y la pérdida* [Barcelona: Paidós Ibérica, 1998], trad. Mercedes Valcarcel) y “The Nature of the Child’s Tie to His Mother”, *International Journal of Psycho-Analysis*, 39 (1958), pp. 350-73, ; William McKinney “Separation and Depression: Biological Markers”, en Martin Reite y Tiffany Field (eds.), *The Psychobiology of Attachment and Separation* (Orlando: Academic Press, 1985), p. 208.

El vínculo permanente madre-hijo, de hecho, es la médula de casi toda la vida social de los mamíferos. Ver Linda M. Fedigan, “The Changing Role of Women in Models of Human Evolution”, *Annual Review of Anthropology*, 15 (1986), p. 40.

En términos de fundamentos biológicos, algunas investigaciones indican que la vinculación es parte del funcionamiento cerebral de todos los mamíferos, humanos u otros. En su artículo “Opiáceos cerebrales y emociones sociales”, Jaak Panskepp y colegas opinaron que la vinculación emocional parecía ser una adicción, en un sentido neuroquímico, que funciona en forma similar a la del opio. Christopher Coe y su grupo, trabajando con ardillas y monos Rhesus descubrieron que en las primeras, la pérdida maternal era extremadamente estresante, generando una prolongada e intensa actividad pituitaria-adrenal. En general, escriben Coe y otros, la presencia de compañeros sociales familiares puede aminorar el estrés, pero el cuidado más efectivo proviene de una hembra adulta. Finalmente, uno de los estudiantes de Harry Harlow, Stephen Suomi, descubrió que la separación fue mucho más traumática para los monos criados por sus pares que para los criados por sus madres, y que una breve separación de la madre en su etapa más temprana predisponía a los monos a una más exaltada reacción a la separación (protesta y

desesperación) dos a tres años después, aun sin ningún estrés impuesto. “Lo que parecería ser un modesto estrés social”, escribe el psiquiatra Peter Kramer, “produce un menor pero duradero cambio en el estilo de personalidad, y una vulnerabilidad a la separación que es altamente reminiscente de la sensibilidad al rechazo en los humanos”.

Ver Jaak Panskepp y otros, “Brain Opioids and Social Emotions”, en Reite y Field, *Psychobiology*, pp. 6-7 y 25; y Christopher Coe y otros, “Endocrine and Immune Responses to Separation and Maternal Loss in Nonhuman Primates”, en el mismo volumen, pp. 164 y 195-96. El trabajo de Stephen Suomi es analizado por Peter Kramer en *Listening to Prozac* (New York: Penguin, 1994), pp. 119-22 (*Escuchando al Prozac* [Barcelona: Seix Barral, 1994], trad. R.M. Bassols).

39. Sobre lo que sigue, ver Erik H. Erikson, “The Development of Ritualization”, en Donald R. Cutler (ed.), *The Religious Situation: 1968* (Boston: Beacon Press, 1968), pp. 713-15.
40. Citado en Edith Weigert-Vorwinkel, “The Cult and Mythology of the Magna Mater from the Standpoint of Psychoanalysis”, trad. F.M. von Wimmersperg, *Psychiatry*, 1 (1938), pp. 347.
41. Thomas y Humphrey, “Introduction”, p. 11, y Humphrey, “Shamanic Practices”, en *Shamanism, History and the State*, p. 197.

Notas al Capítulo 2: Política y poder

1. V. Gordon Childe, *The Dawn of European Civilization* (New York: Knopf, 1925; 6ª ed., Vintage, 1957) (*Prehistoria de la sociedad europea* [Barcelona: Ed. Icaria, 1979], trad. Juan Torres).
2. Mark N. Cohen, *The Food Crisis in Prehistory* (New Haven: Yale University Press, 1977), pp. 2-3 y 5 (*Crisis alimentaria de la prehistoria: superposición y orígenes* [Madrid: Alianza, 1993], trad. Fernando Santos).
3. Alain Testart, “Significance of Food Storage among Hunter-Gatherers: Residence Patterns, Population Densities, and Social Inequalities”, *Current Anthropology*, vol. 23, nº 5 (oct. 1982), pp. 525 y 530.
4. Alain Testart, “Some Major Problems in the Social Anthropology of Hunter-Gatherers”, *Current Anthropology*, vol. 29, nº 1 (feb. 1988), p. 3; Gary A. Wright, “Origins of Food Production in Southwestern Asia: A Survey of Ideas”, *Current Anthropology*, vol. 12, ns. 4-5 (oct.-dic. 1971), p. 447.
5. Cohen, *Food Crisis*, pp. 6-9, 15 y 19-24 (*Crisis alimentaria de la prehistoria*);

Allen W. y Timothy Earle, *The Evolution of Human Societies* (Stanford: Stanford University Press, 1987), p. 63 (*La evolución de las sociedades humanas* [Barcelona: Ariel, 2003], trad. Jordi Hernández); John E. Pfeiffer, *The Emergence of Man* (3ª ed., New York: Harper & Row, 1978), p. 226. Ver también Wright, “Origins of Food Production” y el comentario en nota 8 más abajo.

En el modelo de cazadores-recolectores semi sedentarios experimentando esporádicamente con la agricultura por períodos prolongados en el Nuevo Mundo, ver John Noble Wilford, “Corn in the New World: A Relative Latecomer”, *New York Times*, 7 marzo 1995, pp. B5 y B8.

6. Marshall Sahlins, *Stone Age Economics* (Chicago: Aldine, 1972) (*Economía de la edad de piedra* [Tres Cantos: Ediciones Akal, 1983], trad. Ema Muñoz); Testart, “Significance of Food Storage”, p. 525; Lewis R. Binford (eds.), “Post-Pleistocene Adaptations”, en Sally R. Binford y Lewis R. Binford (eds.), *New Perspectives in Archaeology* (Chicago: Aldine, 1968), p. 329.
7. Robert L. Carneiro, “A Theory of the Origin of the State”, *Science*, 169 (21 agosto 1970), pp. 734.
8. Barbara Göbel, “The Beginnings of Agriculture in Mesoamerica and South America: A View from Decision Theory”, *Cultural Dynamics*, 4(2), 1991, pp. 142 y 146-49; Colin Renfrew, citado por Robert Carneiro en “The Chieftdom: Precursor of the State”, en Grant D. Jones y Robert R. Kautz (eds.), *The Transition to Statehood in the New World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), p. 46; Cohen, *Food Crisis*, p. 4, y especialmente el estudio provisto por Gary Wright en “Origins of Food Production”. Como el lector podrá apreciar, los estudios de los orígenes de la agricultura, y de domesticación en general, son lo bastante numerosos como para llenar varias bodegas y no pueden ser listados aquí. Sin embargo, el artículo de Wright es excelente comentando el llamado modelo Flannery-Binford de la evolución de la agricultura y el concepto de Kent Flannery de la “Revolución de Amplio Espectro” en la producción de alimentos que empezó hace 20.000 años. (La contribución primordial de Lewis Binford fue mostrar la importancia crucial del crecimiento demográfico y su densidad en este proceso). Las evidencias para este modelo son bastante buenas y se discuten a fondo en el ensayo de Wright.

Finalmente, aunque existe un patrón evolutivo general desde la caza y la recolección a la agricultura, crecientemente encontramos evidencias de progresos no lineales y excepciones locales. Recientes excavaciones en el sudeste de Turquía, encontraron un sitio lleno de huesos de cerdos más que de trazas de granos. Aquí el fechado retrocede a los 14.000 años y sugiere que la transición del forrajeo al cultivo, en este caso, no involucró el cultivo de cereales silvestres, sino la domesticación de cerdos. Los factores culturales,

más que los ambientales o tecnológicos, parecen haber sido el punto clave. Ver John Noble Wilford, "First Settlers Domesticated Pigs Before Crops", *New York Times*, 31 mayo 1994, pp. B5 y B9.

9. Alan Barnard, "Contemporary Hunter-Gatherers: Current Theoretical Issues in Ecology and Social Organization", *Annual Review of Anthropology*, 12 (1983), pp. 204-6; James Woodburn, "Hunters and Gatherers Today and Reconstruction of the Past", en Ernest Gellner (ed.), *Soviet and Western Anthropology* (London: Duckworth, 1980), p. 97. Woodburn trabajó entre los Hadza desde 1958 hasta 1960. En 1964, un proyecto gubernamental de asentamiento alteró radicalmente su estilo de vida, de modo que las descripciones en el texto se refieren probablemente a un modo de vida del pasado. Ver Woodburn, "Ecology, Nomadic Movement and the Composition of the Local Group among Hunters and Gatherers: An East African Example and Its Implications", en Peter J. Ucko y otros (eds.), *Man, Settlement and Urbanism* (Cambridge, MA: Schenkman, 1972), p. 206.
10. Woodburn, "Minimal Politics: The Political Organization of the Hadza of North Tasmania", en *Politics in Leadership*, William A. Shack y Percy S. Cohen (eds.) (Oxford: Clarendon Press, 1979), pp. 244-48 y 257-58. Ver nota 37 más adelante.
11. Woodburn, "Hunters and Gatherers Today", pp. 98 y 104; "Egalitarian Societies", *Man*, n.s., 17 (1982), pp. 444.
12. Woodburn, "Minimal Politics", pp. 258-60; "Hunters and Gatherers Today", p. 98; Barnard, "Contemporary Hunter-Gatherers", pp. 107-8. Para más información sobre relaciones de poder entre los aborígenes australianos, ver John Bern, "Ideology and Domination: Towards a Reconstruction of Australian Aboriginal Social Formations", *Oceania*, 50 (1979), pp. 118-32.

Los aborígenes australianos son tomados a veces como el prototipo de los cazadores-recolectores dado que ellos efectivamente tenían el continente para sí solos hasta muy recientemente y, por lo tanto, parecían representar el único grupo de cazadores-recolectores entre los cazadores-recolectores. Sin embargo, como señala Kenneth Maddock (*The Australian Aborigines* [London: Allen Lane, 1973], pp. 21-22), la idea de que estudiar a los actuales aborígenes necesariamente nos va a proporcionar información exacta acerca de sus ancestros paleolíticos ya no es apoyada ampliamente. Por una parte, las creencias son distintas entre los diferentes grupos aborígenes. Algunos, por ejemplo, creen en la reencarnación, mientras que otros no, por eso "reconstruir" el Paleolítico se hace problemático. Las regiones en Australia son también ecológicamente muy distintas; no tenemos una situación como la que existe en el sur de Europa o en el Cercano Oriente. Finalmente el riguroso aislamiento del continente mismo, dice Maddock, hace difícil argüir

que los aborígenes sean otra cosa que ellos mismos. “Los aborígenes”, escribe, “no tipifican ni a los hombres primitivos ni a los cazadores y recolectores modernos. Deben ser considerados como miembros de una cultura distinta y especializada”.

13. Woodburn, “Hunters and Gatherers Today”, p. 113; “Egalitarian Societies”, p. 431. En su conferencia Malinowski Memorial, en la Escuela de Economía de Londres en 1976, Maurice Bloch dijo a la audiencia:

La naturaleza fundamental del desafío planteado por tal información explica las extraordinarias reacciones de incredulidad cuando Woodburn presentó por primera vez su informe Hadza a comienzo de los años sesenta en seminarios en Cambridge y Londres... Él demostró que los Hadza prácticamente no tenían ningún concepto de los roles permanentes que vinculaban a las personas o conjuntos de personas por categorías, y prestaban poca atención a los seres sobrenaturales.

Ver Maurice Bloch, “The Past and the Present in the Present”, *Man*, ns., 12 (1977), pp. 288.

14. Woodburn, “Egalitarian Societies”, pp. 433-35 y 447 (en este caso, la mayor parte de la información se basa en la sociedad masculina entre los Hadza y los !Kung); “Ecology, Nomadic Movement, etc.”, pp. 202-5; y “Minimal Politics”, pp. 250-53. Para mayor información sobre el modelo fisión y fusión y su rol en la resolución de conflictos, ver David Fabbro, “Peaceful Societies: An Introduction”, *Journal of Peace Research*, vol. 15, n° 1 (1978), pp. 69-71 y 80.
15. Comentado en Barnard, “Contemporary Hunter-Gatherers”, pp. 206-7. Para la obra más importante de Testart, ver *Les chasseurs-cueilleurs ou l'origine des inégalités* (Paris: Société d'ethnographie, 1982).
- David Spain hace la importante observación (comunicación personal, julio 1996), que considerar a los grupos de la Costa Noroeste, o los pescadores en general, como cazadores-recolectores puede ser un error etnocéntrico, porque ellos realmente pueden ser “cosechadores”; es decir, la migración de los peces es estacional y son “cosechados” en una forma muy semejante a la de la agricultura.
16. Testart, “Significance of Food Storage”, pp. 524-27. Su base de datos, compilada en pp. 529-30, es dramáticamente convincente. La cita de Barnard está en Peter M. Gardner, “Foragers Pursuit of Individual Autonomy”, *Current Anthropology*, vol. 23, n° 5 (diciembre 1991), p. 559, confrontar con

Barbara Bender “The Roots of Inequality”, en *Domination and Resistance*, Daniel Miller y otros (eds.) (London: Unwin Hyman, 1989), p. 87: “La agricultura por sí misma no crea el superávit necesario para asegurar posiciones más jerarquizadas; el superávit es relativo y es iniciado por la sociedad”.

Marvin Harvis, en *Our Kind* (New York: Harper & Row, 1989), pp. 378-82 (*Nuestra especie* [Madrid: Alianza, 1997], trad. Gonzalo Gil et al), comenta que la tendencia hacia la desigualdad social ganó fuerza a partir del almacenaje, dado que la abundancia de recursos dio a los “grandes jefes” poder sobre los otros. En el caso de los isleños Trobriand, por ejemplo, el almacenamiento de batatas produjo jefes que servían para la redistribución del alimento. Ellos tenían un estatus hereditario y utilizaban ornamentos de conchas para expresar su rango. Este modelo, dice Harris, aparece en varios continentes (por ejemplo, los cherokees durante el siglo XVIII). La guerra, continúa, llevó a su madurez las relaciones de poder inherentes a las funciones de almacenamiento y redistribución.

Igualmente estimulante es la obra de Olga Soffer, quien examinó evidencias del Paleolítico Tardío en Europa y concluyó que el almacenaje permanente significó el fin de la errancia y, del mismo modo, el fin del igualitarismo cazador-recolector. Todo ello, dice, aumenta el número de personas que tienen que interactuar regularmente, necesitando de nuevas estrategias sociales, tales como jerarquía y manipulación de excedentes. (Ver Olga Soffer, “Storage, Seden-tism and the Eurasian Paleolithic Record”, *Antiquity*, 63 [1989], 719-32).

Sobre el asunto de almacenaje y desconfianza, Heribert Adams señala (comunicación personal, enero 1997) que el cambio hacia el almacenamiento puede más prosaicamente deberse al tipo de bienes almacenados. Por eso, dice él, entre los indios de la Costa Noroeste (ver nota 15 más arriba), el salmón y las bayas se almacenan, porque no están disponibles todo el año. De modo que el almacenaje podría reflejar una experiencia de los ciclos estacionales, no necesariamente una desconfianza en la naturaleza o en otros seres humanos, aunque la jerarquía entre los indios del Noroeste es bastante prominente (ver nota 55 más adelante).

17. Sobre las críticas a las posturas de Testart, ver “Significance of Food Storage”, pp. 531-33, y de Testart, “Some Major Problems”, pp. 14-25. Puede encontrarse otra información en “Some Major Problems”, p. 6, y “Significance of Food Storage”, p. 533.
18. Eleanor Leacock y Richard Lee (eds.), *Politics and History in Band Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 7-8; Woodburn, “Egalitarian Societies”, pp. 431 y 444-45. Sin embargo, los problemas de género constituyen una excepción importante. Ver nota 49 más adelante.

19. Gardner, "Forager's Pursuit", pp. 543, 549-54, 557, 561 y 568.
20. Richard Lee, "Is There a Foraging Mode of Production?", *Canadian Journal of Anthropology*, vol. 2, n° 1 (primavera 1981), pp. 15-18.
21. Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado*. Como sucede, una cantidad de académicos y trabajadores en terreno ya habían reportado, antes de Clastres, que la política de los cazadores-recolectores era frecuentemente igualitaria. Es así que John Pfeiffer dice que los "grandes jefes" eran típicamente inexistentes entre los forrajeros, y Carleton Coon observa que los sacerdotes eran escasos entre ellos. Paul Radin nota que cuando los jefes existen, tienen poco poder y, en todo caso, esas culturas tienen una notoria ausencia de cualquier autoridad centralizada. A veces existen "jefes", pero el título va rotando de una persona a otra. En efecto, "la ley" está difundida a través del grupo, y en gran medida equivale a la costumbre. Por lo tanto, la ley "primitiva" es ley pública, diferida y descentralizada.
- Ver Pfeiffer, *Emergence of Man*, p. 205; Carleton S. Coon, *The Hunting Peoples* (New York: Nick Lyons Books, 1971), p. 284; Paul Radin, *The World of Primitive Man* (New York: H. Schuman, 1953), pp. 11-15, 183, 189, 202-3, 221 y sgtes., y 244-45; y Stanley Diamond, *In Search of the Primitive* (New Brunswick, NJ: Transaction, 1974), pp. 135-36 (*De la cultura primitiva a la cultura moderna* [Barcelona: Anagrama, 1982], trad. Antonio Desmots).
22. El comentario que sigue es de Clastres, *Society Against the State*, esp. pp. 11-23, 29-32, 37-47, 189 y 199 (*La sociedad contra el Estado*). Hasta donde yo pude determinar, la mayoría de las sociedades estudiadas por Clastres eran sedentarias —en algunos casos, tenían grandes aldeas— y vivían en una mezcla de caza y agricultura. Sin embargo, el movimiento todavía era parte de su modo de vida. Los líderes que él identificó parecerían caer en la categoría llamada "Gran Jefe" o de sociedad "jerarquizada"; no obstante, en aquellas sociedades en que Clastres vivió (ver discusión más abajo), estos Grandes Hombres no tenían poder real.
- Para una breve crítica del análisis de Clastres, ver John Gledhill, *Power and Its Disguises* (London: Pluto Press, 1994), pp. 32 y 39-40 (*El poder y sus disfraces: perspectivas antropológicas de la política* [Barcelona: Ediciones Bellatierra, 2000]).
23. Morton H. Fried, *The Evolution of Political Society* (New York: Random House, 1967), p. 13.
24. Clastres está aquí siguiendo el esquema de Robert H. Lowie en "Some Aspects of Political Organization Among the American Aborigines. Huxley Memorial Lecture, 1948", *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 78, partes 1 y 2 (1948), pp. 11-24.

25. David Lewis-Williams y Thomas Dowson, *Images of Power* (Johannesburg: Southern Book Publishers, 1989), p. 12. La fuente para este estudio es el material recogido por W.H.I. Bleek y L.C. Lloyd en los años 1870 entre los bosquimanos /Xam y editado para los *Bantu Studies* por Dorothea Bleek en los años 1920 y 1930.
26. Richard Lee, "Eating Christmas in the Kalahari", *Natural History*, vol. 78, n° 10 (dic. 1969), pp. 14-22 y 60-63.
27. Woodburn, "Egalitarian Societies", p. 440; Clastres, *Society Against the State*, pp. 129-50 y 177-88 (*La sociedad contra el Estado*).
28. Mark N. Cohen, "The Ecological Basis of New World State Formation: General and Local Model Building", en Grant Jones y Robert Kautz (eds.), *The Transition to Statehood in the New World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pp. 110-11, 114-118, y 120-22, y *Food Crisis*, pp. 12 y 14.
29. Mark N. Cohen, "Archaeological Evidence for Population Pressure in Pre-Agricultural Societies", *American Antiquity*, vol. 40, n° 4 (1975), pp. 471-72. Ver Michael Corballis, en *The Lopsided Ape* (New York: Oxford University Press, 1991), p. 74, quien da las siguientes estimaciones para el crecimiento demográfico: de 1 millón de años atrás hasta -25.000 años, un aumento en número desde 125.000 a 3 millones; una cifra de 5 millones para -10.000 años; y un aumento de 5 millones a 80 ó 90 millones entre -10.000 y -6.000 años.
30. Cohen, "Archaeological Evidence", pp. 473-75; "Ecological Basis", pp. 107-10. Obsérvese que Cohen es "boserupiano", opuesto a "malthusiano"; es decir, su obra sigue a Esther Boserup, quien discutía el impacto de la presión demográfica sobre el alimento más que lo contrario (*The Conditions of Agricultural Growth* [Chicago: Aldine, 1965]).

Estudios en patología esquelética sugieren que la agricultura estuvo acompañada de un aumento en el estrés, que se expresa en malnutrición e infecciones. Ver Cohen, "Prehistoric Hunter-Gatherers: The Meaning of Social Complexity", en T.D. Price y J.A. Brown (eds.), *Prehistoric Hunter-Gatherers* (Orlando: Academic Press, 1985), p. 113, y M.N. Cohen y G.J. Armengalos (eds.), *Paleopathology at the Origins of Agriculture* (New York: Academic Press, 1984).

Los cambios climáticos no funcionarían como una explicación no local debido a que antes del 11.000 a.C. efectivamente ocurrieron períodos de calentamiento interglacial, sin que ello implicara el desarrollo de la agricultura.

31. Victor A. Shnirelman, "Complex Hunter-Gatherers: Exception or Common Phenomenon", *Dialectical Anthropology*, 17 (1992), pp. 183-96; Cohen, "Prehistoric Hunters-Gatherers", pp. 104-11.

32. Brain Hayden, "Research and Development in the Stone Age: Technological Transitions among Hunter-Gatherers", *Current Anthropology*, vol. 22, n° 5 (oct. 1981), pp. 519-48; Göbel, "Beginnings of Agriculture". Ver también George L. Cowgill, "On Causes and Consequences of Ancient and Modern Population Changes", *American Anthropologist*, 77 (1975), pp. 505-25, y "Population Pressure as a Non-Explanation", en Alan C. Swedlund (ed.), *Population Studies in Archaeological and Biological Anthropology: A Symposium*, issued as *American Antiquity*, vol. 40, n° 2, parte 2 (abril 1975), pp. 127-33.
33. Robert Carneiro, "On the Relationship between Size of Population and Complexity of Social Organization", *Southwestern Journal of Anthropology*, 23 (1967), pp. 234-41.
34. Carneiro, "Theory of Origin of the State", esp. pp. 734 y 737, y también de Carneiro "The Circumscription Theory", *American Behavioral Scientist*, 31 (1988), pp. 498-99 y 505.
35. Susan Kent (ed.), *Farmers as Hunters: The Implications of Sedentism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. 10; "And Justice for All: The Development of Political Centralization Among Newly Sedentary Foragers", *American Anthropologist*, 91 (1989), p. 708.
36. Lee, "Eating Christmas in the Kalahari"; Leacock y Lee, *Politics and History*, p. 9; y Lorna Marshall, "Sharing, Talking and Giving: Relief of Social Tensions", en *The !Kung of Nyae Nyae* (Cambridge: Harvard University Press, 1976), pp. 287-312.
37. Woodburn, "Minimal Politics", pp. 250-53, 258-60, y "Egalitarian Societies", pp. 435 y 438; Johnson y Earle, *Evolution of Human Societies*, pp. 104, 121, 126, 150 y 323.

Yo no quiero sugerir con esto (ni tampoco, estoy seguro, Johnson y Earle) que los cazadores-recolectores aspiran al estilo aislado de vida común a la sociedad industrial occidental. Como ha observado el antropólogo británico Tim Ingold, la economía de retorno inmediato tiene tras sí un mecanismo espiritual que él llama "compartir adentro". Compartir "afuera", dice Ingold, es bastante obvio al ser una simple fórmula de distribución, por ejemplo, de la carne después de matar al animal. Compartir es un principio de colectivización esencial en las relaciones sociales cazadoras-recolectoras; es confianza, una forma de relacionarse o socialización. Aunque los cazadores-recolectores son muy buenos con respecto a problemas de autonomía y relaciones de límites, su individualismo (que es diferente de la modalidad burguesa moderna, es decir el individualismo de la desigualdad) depende de un compromiso con el todo; por ejemplo (en el caso de los pigmeos Mbuti),

- con la selva, con su forma de vida. En este sentido, dice Ingold, los cazadores-recolectores “comparten” entre ellos, pertenecen unos a otros. En la vida tribal (agrícola), uno deriva un sentido de pertenecer, de identidad, al excluir a los otros. La identidad cazadora-recolectora, por contraste, está basada en la *inclusión*, en el compartir, lo cual, sin embargo, preserva la libertad personal y la fluidez y evita relaciones de dependencia específica. Este principio se deteriora cuando las cifras de pobladores exceden las del nivel de las sociedades de “bandas”, pero de todas maneras existe, junto con el modelo de fisión y fusión. Ver Tim Ingold, *The Appropriation of Nature* (Manchester: Manchester University Press, 1986), pp. 223-24 y 236-39.
38. Kent, “And Justice for All”, p. 704; Richard Lee, “Population Growth and the Beginnings of Sedentary Life among the !Kung Bushmen”, en Brian Spooner (ed.), *Population Growth: Anthropological Implications* (Cambridge: MIT Press, 1972), pp. 346-47.
39. Sobre lo que sigue ver Margaret Power, “The Cohesive Foragers: Human and Chimpanzee”, en M.R.A. Chance (ed.), *Social Fabrics of the Mind* (Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum, 1988), pp. 75n, 76, 79 y nota 80, y 85-86, y también la introducción de Chance, p. 13; “The Foraging Adaptation of Chimpanzees, and the Recent Behaviors of the Provisioned Apes in Gombe and Mahale National Park, Tanzania”, *Human Evolution*, 1 (1986), pp. 252-54, 257 y 260; y *The Egalitarians—Human and Chimpanzee* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), *passim*.
40. John A. Price, “Sharing: The Integration of Intimate Economies”, *Anthropologica*, n.s., vol. 17 (1975), pp. 4-7.
41. Joseph B. Birdsell, “Some Environmental and Cultural Factors Influencing the Structure of Australian Aboriginal Populations”, *American Naturalist*, vol. 87, n° 834, Supplement (mayo-junio 1953), pp. 171-207; “On Population Structure in Generalized Hunting and Collecting Populations”, *Evolution*, 12 (junio 1958), pp. 189-205; “Some Problems Involving Pleistocene Man”, en Katherine B. Warren (ed.), *Cold Spring Harbor Laboratory Symposium on Quantitative Biology* (Cold Spring Harbor Laboratory Press, 1957), vol. 22, pp. 47-70; “Some Precedents for the Pleistocene Based on Equilibrium Systems among Recent Hunter-Gatherers”, y “The Magic Numbers ‘25’ and ‘500’: Determinants of Group Size in Modern and Pleistocene Hunters” (discusión con Lewis Binford y otros), en Richard B. Lee e Irven DeVore (eds.), *Man the Hunter* (Chicago: Aldine, 1968), pp. 229-40 y 245-48; “Local Group Composition among the Australian Aborigines: A Critique of the Evidence from Fieldwork Conducted since 1930”, *Current Anthropology*, vol. 11, n° 2 (abril 1970), pp. 115-42.

42. Birdsell, "Some Precedents for the Pleistocene", p. 232; Richard B. Lee, "The Intensification of Social Life among the !Kung Bushmen", en Spooner, *Population Growth*, p. 343; Fekri A. Hassan, "Determination of the Size, Density, and Growth Rate of Hunting-Gathering Populations", en Steven Polgar (ed.), *Population, Ecology and Social Evolution* (The Hague: Mouton, 1975), pp. 27-52; Ulf Hannerz, *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning* (New York: Columbia University Press, 1992), pp. 1-47; Krisztina Kosse, "Group Size and Societal Complexity; Thresholds in the Long-Term Memory", *Journal of Anthropological Archaeology*, vol. 9, n° 3 (sept. 1990), pp. 275-303; Martin Wobst, "Boundary Conditions for Paleolithic Social Systems", *American Antiquity*, vol. 39, n° 2 (1974), pp. 147-78; Anthony Forge, Normative factors in the settlement size of Neolithic cultivators (New Guinea)", en Ucko y otros, *Man, Settlement and Urbanism*, pp. 373 y 375.
43. George Murdock, *Ethnographic Atlas* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1967). Para ampliar acerca del número quinientos, ver Pfeiffer, *Emergence of Man*, pp. 312-15.
44. Cohen, "Prehistoric Hunter-Gatherers", p. 101. Esto y el debate que sigue está tomado de Johnson y Earle, *Evolution of Human Society*, pp. 19-22, 207-11, 256, 270 y 314-19, y de Kent V. Flannery, "The Cultural Evolution of Civilizations", *Annual Review of Ecology and Systematics*, 3 (1972) pp. 401-2. El lector debe tomar nota que la referencia a sociedades de "bandas" en este caso no se refiere a la antigua tipología trazada por Julian Stewart y Elman Service, quienes vieron a tales sociedades como patrilineales o patri-locales, es decir, estrechamente organizadas y centradas en el varón. Este modelo perdió crédito en los años sesenta y setenta. Las sociedades de pequeñas comunidades existen, por supuesto, pero precisemos que su organización social es/fue de flujo y fluidez. (Ver Barnard, "Contemporary Hunter-Gatherers", pp. 195-96).
45. Harris, *Our Kind*, p. 359. En su artículo en "Chieftdom", Carneiro comenta que este paso desde la autonomía local (Gran Hombre) al caudillismo ("una unidad política autónoma que comprende cierto número de aldeas bajo el control permanente de un jefe máximo"), es el salto crucial cualitativo. Esta jefatura comprende características de permanencia y control político centralizado, y esto la separa de todas las formas previas de organización. Ir desde esto hasta el Estado, dice él, es básicamente un avance cuantitativo.

Ver también Molly R. Mignon, *Dictionary of Concepts in Archaeology* (Westport, CT: Greenwood Press, 1993), pp. 72-75, Henry T. Wright, "Pre-tate Political Formations", en William Sanders y otros (eds.), *On the Evolution of Complex Societies* (Malibu: Undena Publications, 1984), pp. 41-77.

46. Fried, *Evolution of Political Society*, pp. 113-14, y “On the Evolution of Social Stratification and the State”, en Stanley Diamond (ed.), *Culture in History* (New York: Columbia University Press, 1960), pp. 722 y 724; Robert Carneiro, “Further Reflections on Resource Concentration and Its Role in the Rise of the State”, en Linda Manzanilla (ed.), *Studies in the Neolithic and Urban Revolutions* (Oxford: BAR International Series 349, 1987), p. 250; Johnson y Earle, *Evolution of Human Society*, p. 270; y Testart, “Significance of Food Storage”, p. 535. En sus comentarios sobre este último artículo (p. 531), el arqueólogo canadiense Richard Forbis afirma que ninguna cultura se ha convertido en “civilización” sin la agricultura.

Para ampliar el debate sobre el nacimiento del Estado, ver Henry T. Wright, “Recent Research on the Origin of the State”, *Annual Review of Anthropology*, 6 (1977), pp. 79-97, y “Toward an Explanation of the Origin of the State”, en James N. Hill (ed.), *Explanation of Prehistoric Change* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1977), pp. 215-30; Malcolm Webb, “The State of the Art on State Origins?”, *Reviews in Anthropology*, vol. 11, n° 4 (otoño, 1984), pp. 270-81; y Morton H. Fried, “State”, en David L. Sills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 15 (New York: Macmillan, 1968), pp. 143-50.

47. Jacqueline S. Solway y Richard B. Lee, “Foragers, Genuine or Spurious?”, *Current Anthropology*, vol. 31, n° 2 (abril 1990), p. 141.
48. Chance, *Social Fabrics*, pp. 2-31.
49. Francis B. Harrold, “A Comparative Analysis of Eurasian Paleolithic Burials”, *World Archaeology*, 12 (1980), pp. 195-211. Las evidencias de Harrold consisten en 36 entierros del Paleolítico Medio y 96 del Alto Paleolítico de Europa y Asia, es decir, todos los entierros paleolíticos conocidos de esos continentes. Los primeros datan de -75.000 a -35.000 años (y son mayoritariamente de neandertales); los últimos datan de -35.000 a -10.000 años. En el Alto Paleolítico, excluyendo los pocos casos donde la asociación con artículos funerarios no estaba clara, 59 de 67 sujetos fueron enterrados con objetos fúnebres, en tanto que solo 13 de los 33 musterienses fueron sepultados con objetos funerarios. La discrepancia viene, nuevamente, de los sujetos femeninos: en ambas épocas, los sujetos femeninos son menos que los hombres; pero solo en el Paleolítico Medio era menos común que las mujeres fuesen sepultadas con bienes funerarios. Collares y otros artículos de ornato fueron encontrados en 33 de los 66 casos disponibles, pero en ninguno de los casos musterienses. En ambos, Paleolítico Medio y Paleolítico Alto, hallamos menos mujeres sepultadas que hombres.

Sobre una posible diferenciación de género con respecto a la caza, ver más arriba, Cap. 1, nota 33.

En el caso de la desigualdad de género entre los cazadores-recolectores contemporáneos, las evidencias son, por supuesto, mucho más notorias; aunque vemos que es imposible proyectar lo que conocemos ahora hacia el Paleolítico, y que lo que estaríamos proyectando parecería ser un revoltijo. Así, Elsie Begler, en su estudio de sexo y estatus entre sociedades igualitarias, fue inducida a postular la existencia de dos tipos: sociedades igualitarias puras y sociedades semi-igualitarias. Entonces, mientras hay una buena dosis de igualitarismo en algunas sociedades australianas, el uso de la fuerza de un hombre contra una mujer es considerado perfectamente legítimo, y no habrá apoyo familiar para una esposa herida por su marido. En virtud del estatus sociocéntrico del hombre (rol definido o asumido) sobre la mujer, los padres tienen autoridad sobre las hijas, y los maridos sobre las esposas. Los esquimales, dice Begler, también coinciden con el modelo australiano. Sin embargo, cuando nos volvemos a los pigmeos Mbuti, encontramos que las relaciones entre los géneros tienen una mayor paridad. Por ejemplo, si una mujer es golpeada por el hombre, tanto mujeres como hombres acuden a ayudarla. Un esposo Mbuti no puede obligar a su esposa a regresar a su campamento, como puede hacerlo en Australia. En cuanto a los !Kung, ellos también siguen este modelo: una mujer puede irse si no es feliz en su matrimonio, o puede negarse a cocinar, etc. Lo que, concluye Begler, al estilo de *Rebelión en la granja* de Orwell, es que muchas sociedades contemporáneas forrajeras pueden ser igualitarias, pero algunas lo son más que otras. En algunas de estas sociedades, las relaciones entre los sexos se caracterizan por diferencias de rango, por estatus sociocéntrico a través de las líneas de género. En otras palabras, la capacidad de ocupar una posición de liderazgo no es sociocéntrica, sino que se basa en influencia personal, se trate de un hombre o una mujer. El problema de la igualdad de género entre los cazadores-recolectores contemporáneos es más bien como un tablero de ajedrez. Ver Elsie Begler, "Sex, Status, and Authority in Egalitarian Society", *American Anthropologist*, 80 (1978), pp. 571-88.

50. La opinión de que estamos observando modos de vida primitivos que son, en su radical diferencia de nosotros, un agudo recordatorio de "lo que no somos y lo que podríamos ser", tendió a enfatizar el proyecto Harvard Bushman dirigido por Richard Lee entre 1963 y 1974, así como la conferencia sobre "Man the Hunter", dictada en Chicago en 1966. Como observó Thomas Patterson en 1990, estas críticas a nuestra propia cultura, e imágenes de una más pacífica y equitativa, "nos traen una chispa de esperanza en el actual mundo peligroso, fragmentado y en estado crítico; a la larga, estas imágenes pueden ser una de las contribuciones más importantes de la antropología a la humanidad".

El desafío a este optimismo ha sido fuertemente apoyado por la escuela antropológica del revisionismo (también conocida como particularismo histórico), la que argumenta que los cazadores-recolectores contemporáneos pueden ser entendidos solo en el contexto de la experiencia histórica detallada. Estos pueblos han sido poco inmunes a las influencias modernas, en otras palabras, al sedentarismo y la agricultura. La declaración revisionista más dramática apareció en 1989 con la publicación del libro de Edwin Wilmsen, *Land Filled with Flies*, en que presentó evidencias que indicaban que los bosquimanos !Kung habían sido influenciados por la cultura de la Edad de Hierro durante casi 1.500 años y fueron parte de una economía colonial de pago en efectivo durante siglos. Su condición actual como forrajeros, sostenía Wilmsen, no refleja un antiguo estilo de vida, sino más bien un estado contemporáneo de pobreza. Los !Kung practicaron el pastoralismo en el pasado, y ahora, bajo condiciones económicas adversas, no pueden pastorear rebaños. En un artículo polémico con James Denbow, Wilmsen trajo a colación evidencias históricas y arqueológicas que aseguró apoyaban el argumento de que “Bosquimano” y “San” son categorías inventadas y que “los forrajeros Kalahari” más bien se relacionan con una objetivación etnográfica extraída de una de las estrategias de subsistencia en que se empeñan todos los pobres rurales de Botswana. En resumen, Richard Lee había ido a África provisto de lentes rosados y había descubierto lo que buscaba.

La respuesta de Lee a esto fue señalar que el argumento revisionista pende de la dudosa posición teórica de la “deconstrucción posmodernista” (estrechamente asociada a la obra del filósofo francés Jacques Derrida), de que el estudio de cualquier tema inevitablemente dice más sobre el investigador que sobre el investigado. Bajo tal visión, todo es un “texto”, todos los textos son equivalentes y la Otredad es finalmente un mito: finalmente, todo es Nosotros (ver discusión en Caps. 6 y 7, más adelante). Aplicado a la antropología, dice Lee, la etnografía se convierte en ficción; y los nativos, que no viven en un prístino mundo de cazadores-recolectores y han estado expuestos a modelos más grandes de jerarquía y explotación, son realmente, en tal caso, euroamericanos. El error de tal posición, dice Lee, debería ser evidente. O confiamos en las evidencias empíricas o desechamos como una ilusión toda investigación y ciencia social.

En segundo lugar, argumenta Lee, Wilmsen y otros han creado un monolito, mediante el cual toda sociedad primitiva es la misma en todas partes; y una vez que una porción de ella se compromete con el capitalismo o lo que sea, *toda* ella se ve comprometida. Pero la historia no funciona de ese modo: lo que siempre tenemos es una diversidad de situaciones. Algunas áreas del desierto de Kalahari han sido “canibalizadas” por el tráfico europeo o el

pastoralismo vecino; otras no. En la particular región enfocada por Wilmsen, el área Dobe del Kalahari, la mayoría de las evidencias arqueológicas e históricas señalan a ésta como apartada del camino, corroborando así la noción de una prolongada continuidad del estilo de vida forrajero.

Finalmente, el cargo de “romantizar” a los actuales cazadores-recolectores es sin duda un arma de doble filo, porque es tan posible idealizar lo primitivo y quedarse atascado en el concepto del “buen salvaje” —que es causa tanto de la pasada como de la actual mitologización llamada “Nueva Era”—, como romantizar “el sistema”, viendo a la economía capitalista como tan poderosa que nada podrá jamás resistir a esta aplanadora o sus valores. Esto, dice Lee, no es menos que un juego de lentes rosados, a través del cual los modos de vida de los antiguos forrajeros son vistos y distorsionados dentro de tácticas “contemporáneas, marginales para la supervivencia”. Entonces, los revisionistas están tratando de comprender la historia con una pala, cuando un bisturí sería lo más apropiado.

La verdad es un poquito de aquí y una pizca de allá. Los !Kung y otros cazadores-recolectores han sido fuertemente influenciados por sus vecinos agropecuarios y una economía de la Edad de Hierro; vemos evidencias de continuidades de ciertos modos de vida forrajeros en regiones que han escapado a su influencia, como también otros que mantienen esos modos de vida en regiones que no la han sufrido. Como señala Lee, vemos evidencias de la capacidad de las sociedades de bandas para mantener una conducta de no acumulación de riquezas en el contexto de escenarios regidos por la miseria mundial y jerárquica, por las sociedades de clase, y esto no es un logro pequeño. M.G. Bicchieri escribe: “la preponderancia de las evidencias sugiere que los cientos de años de contacto no terminaron con el abandono de la autonomía por parte de grupos caracterizados por un igualitarismo flexible y compartido”.

Finalmente, el problema radica dónde deseamos poner nuestro énfasis: si en la dinámica interna de las relaciones forrajeras, en la influencia de los grupos agropecuarios o en la pérdida de autonomía ante un sistema capitalista mundial. Como dice Lee, los revisionistas están preocupados con los dos últimos, mientras que él se ha ejercitado (aunque no exclusivamente) con el primero. Pero más allá del debate sobre el Kalahari, en nuestro examen de la continuidad (o no-continuidad) de las formas de vida forrajeras, parece que debemos cavar más hondo en el registro arqueológico. ¿Apoya el registro real la hipótesis de una tendencia evolutiva básica desde el igualitarismo de las primeras bandas para llegar a la subsiguiente jerarquía estatista?

Para el mentor de Robert Carneiro, el eminente antropólogo Leslie White, no cabía duda que los sistemas sociales de pueblos que vivían en el Paleolítico

estaban “caracterizados por la libertad, igualdad y fraternidad (y) eran incuestionablemente más similares a la naturaleza del primate humano, y más compatibles con sus necesidades psíquicas y aspiraciones, que cualquiera de los otros que se hayan jamás practicado en alguna de las culturas posteriores a la revolución agraria, incluyendo nuestra propia sociedad actual”. Sobre tal modelo, la cifra de Peter Gardner de un 22% de cazadores-recolectores siendo nómades/no-acaparadores/igualitarios, discutida en al comienzo de este capítulo, representaría el residuo, por así decir, de esos pueblos que han sido capaces de aferrarse a los modos de vida forrajeros del Paleolítico en el contexto de un sistema mundial agrícola-industrial (y jerárquico). Pero también es posible otro modelo, de acuerdo al cual una cifra de 22% también puede ser auténtica para, digamos, unos 20.000 años atrás. De este modo, Price y Brown, en *Prehistoric Hunter-Gatherers* alegan en contra de Lee que los medios de subsistencia no dictan los niveles de complejidad cultural; que los complejos cazadores-recolectores pueden haber sido comunes en los tiempos paleolíticos; que nosotros tenemos evidencias arqueológicas de sedentarismo, cultivos, desigualdad social y tratamiento diferencial para los muertos en la Checoslovaquia paleolítica, California y la región natufiana de Israel; resumiendo, “que las semillas de diferenciación de estatus están presentes en todos los grupos de cazadores-recolectores”, presumiblemente también las paleolíticas. Así, en este aspecto, no hemos evolucionado mucho desde el igualitarismo a la jerarquía, pero los cazadores-recolectores prehistóricos eran diversos, y lo que vemos es una modificación de aspectos.

El problema con esta revisión del Paleolítico es que la mayor parte es especulativa; en términos de evidencias “duras”, como en el caso de su visión de los !Kung, los revisionistas todavía tienen que probar su caso. “La historia neo-evolucionista ha sido criticada”, escribe Robert Paynter, “pero ninguna alternativa claramente superior ha aparecido todavía”. A pesar del sesgo revisionista de los editores mismos, un buen número de colaboradores de *Prehistoric Hunter-Gatherers* se desiste firmemente del modelo evolutivo. Así, Donald Henry argumenta que las evidencias del Levante durante el Pleistoceno Tardío muestran una progresión desde una simple sociedad cazadora-recolectora a una compleja sociedad cazadora-recolectora y a la agricultura. Su estudio de los sitios natufianos le llevan a asegurar que el “reemplazo de simples sociedades cazadoras-recolectoras compuestas por pequeños grupos igualitarios altamente móviles y materialmente empobrecidos, por una sociedad que se caracterizaba por grandes comunidades sedentarias, materialmente ricas y socialmente estratificadas, representó un vuelco dramático desde un sistema adaptativo que había gozado de varios millones de años de éxito”. Las evidencias arqueológicas en los sitios natufianos y otras regiones, muestran una creciente complejidad, dada por una

variedad de factores, tales como que la caza compleja y cosecha ya se practicaban antes de la aparición de la agricultura. Según Henry, los sistemas cazadores-recolectores complejos surgieron en el Pleistoceno tardío, pero duraron poco (2-3 milenios) y fueron transicionales hacia la agricultura. Al parecer, las sociedades cazadoras-recolectoras simples y las sociedades agrícolas son sistemas relativamente estables, mientras que las sociedades cazadoras-recolectoras complejas no lo son. Las evidencias natufianas revelan un dramático crecimiento, en el temprano Holoceno (8000 a.C.), en la densidad de artefactos, modelos de asentamientos y técnicas para procesar plantas. En esta época empiezan a mostrarse evidencias de una sociedad jerarquizada, incluyendo modelos de entierros que muestran diferenciación de estatus y modelos de residencia matrilocal (típicos de la civilización agrícola). En el mismo volumen de Price y Brown, Mark Cohen señala que el estatus, el liderazgo formal, los límites entre grupos y las economías de retorno retardado se agrupan al *final* del registro arcaico y que, antes de eso, los episodios de sedentarismo y complejidad eran escasos y breves. Es como si hubiera existido un análisis de las aguas, por así decirlo, pero nada de larga duración.

Evidencias similares aparecen en *La evolución de las sociedades humanas*, de Johnson y Earle. Las evidencias arqueológicas para todos los continentes muestran un patrón básico de evolución cultural: desde la pequeña escala a lo complejo, con la intensificación de la subsistencia y la estratificación social llegando al final. Los cazadores-recolectores adoptan la agricultura, las aldeas se aglutinan, los líderes llegan a dominar. En resumen, las evidencias están a favor de una tendencia evolutiva y hacia una creciente complejidad. A su vez, todo esto sugiere que las generalizaciones hacia atrás en el pasado, basadas en los registros arqueológicos y en la conducta de las sociedades contemporáneas, tienen que hacerse cuidadosamente, pero que el asunto total es apenas un ejercicio ineficaz. Un alto grado de igualitarismo prehistórico pareciera ser un escenario probable, con un cambio produciéndose hacia el final del Paleolítico Tardío.

Ver Donna J. Haraway, "Remodelling the Human Way of Life", en George W. Stocking (ed.), *Bones, Bodies and Behavior* (Madison: University of Wisconsin Press, 1988), pp. 206-59; Solway y Lee, "Foragers, Genuine or Spurious?", pp. 123, 133 y 141; Edwin N. Wilmsen, *Land Filled with Flies* (Chicago: University of Chicago Press, 1989); Roger Lewin, "New Views Emerge on Hunters and Gatherers", *Science*, 240 (27 mayo 1988), pp. 1146-48; Edwin N. Wilmsen y James R. Denbow, "Paradigmatic History of San-Speaking Peoples and Current Attempts at Revision", *Current Anthropology*, vol. 31, n° 5 (dic. 1990), pp. 489-524; Alan Barnard, *The Kalahari Debate: A Bibliographic Essay* (Edinburgh: Centre of African Studies, Edinburgh University, Occasional Papers N° 35, 1992); Megan Biesele (ed.), *The Past*

and Future of !Kung Ethnography (Hamburg: Helmut Buske Verlag, 1986); Thomas N. Headland y Lawrence A. Reid, "Hunter-Gatherers and Their Neighbors from Prehistory to the Present", *Current Anthropology*, vol. 30, n° 1 (feb. 1989), pp. 43-66; Susan Kent, "The Current Forager Controversy: Real versus Ideal Views of Hunter-Gatherers", *Man*, n.s., 27 (1992), pp. 45-70; Adam Kuper, "Post-Modernism, Cambridge, and the Great Kalahari Debate", *Social Anthropology*, 1 (1993), pp. 57-71; Richard B. Lee y Mathias Guenther, "Problems in Kalahari Historical Ethnography and the Tolerance of Error", *History in Africa*, 20 (1993), pp. 185-235; Carmel Schrire (ed.), *Past and Present in Hunter-Gatherer Studies* (New York: Academic Press, 1984); Carmel Schrire, "An Inquiry into the Evolutionary Status and Apparent Identity of San Hunter-Gatherers", *Human Ecology*, vol. 8, n° 1, pp. 9-32; George Silberbauer, "Morbid Reflexivity and Overgeneralization in Mosarwa Studies", *Current Anthropology*, vol. 32, n° 1 (feb. 1991), pp. 96-99; Daniel Stiles, "The Hunter-Gatherer 'Revisionist' Debate", *Anthropology Today*, vol. 8, n° 2 (1992), pp. 13-17; y Edwin N. Wilmsen, "On the Search for (Truth) and Authority: A Reply to Lee and Guenther", *Current Anthropology*, vol. 34, n° 5 (diciembre 1993), pp. 715-21; Richard B. Lee, "Art, Science or Politics? The Crisis in Hunter-Gatherer Studies", *American Anthropologist*, vol. 94, n° 1 (marzo 1992), pp. 31-54; Richard B. Lee, "The !Kung in Question: Evidence and Context in the Kalahari Debate", en Preston T. Miracle y otros (eds.), *Foragers in Context* (vol. 10 of *Michigan Discussions in Anthropology*, 1991), pp. 9-16; Richard B. Lee y Mathias Guenther, "Oxen or Onions? The Search for Trade (and Truth) in the Kalahari", *Current Anthropology*, vol. 32, n° 5 (dic. 1991), pp. 592-601; Leslie A. White, *The Evolution of Culture* (New York: McGraw Hill, 1959), p. 278 (*La ciencia de la cultura: un estudio sobre el hombre y la evolución* [Barcelona: Paidós Ibérica, 1982], trad. Gerardo Steenks); Price and Brown, *Prehistoric Hunter-Gatherers*, pp. XII, XV, 4-5, 12, 16 y 100-101; Barnard, "Contemporary Hunter-Gatherers", p. 209; Robert Layton y otros, "The Transition between Hunting and Gathering and the Specialized Husbandry of Resources: A Socio-ecological Approach", *Current Anthropology*, vol. 32, n° 3 (junio 1991), pp. 255, 260, 263 y 269; Robert Foley, "Hominids, Humans and Hunter-Gatherers: An Evolutionary Perspective", en Tim Ingold y otros (eds.), *Hunters and Gatherers 1: History, Evolution and Social Change* (Oxford: Berg, 1988), pp. 215 y 219-20; Donald O. Henry, "Preagricultural Sedentism: The Natufian Example", en Price y Brown, *Prehistoric Hunter-Gatherers*, p. 365; Robert Paynter, "The Archaeology of Equality and Inequality", *Annual Review of Anthropology*, 18 (1989), pp. 373; y Johnson y Earle, *Evolution of Human Society*, p. 4.

51. Paul B. Roscoe, "Practice and Political Centralization", *Current Anthropology*,

- vol. 34, n° 2 (abril 1993), pp. 111-140. Fried es citado por Kent Flannery en “The Cultural Evolution of Civilizations”, *Annual Review of Ecology and Systematics*, 3 (1972), pp. 414; su trabajo más importante es *The Evolution of Political Society*. (Ver arriba, nota 23).
52. Testart, “Significance of Food Storage”, pp. 528 y 531.
53. Cohen, “Prehistoric Hunter-Gatherers”, p. 100, discute a Woodburn; Johnson y Earle, *Evolution of Human Society*, p. 96; y Fried, “On the Evolution of Social Stratification and the State”, p. 727.
54. Para la discusión de más abajo, ver su respuesta a Testart en el libro de este último “Some Major Problems”, p. 16.
55. La Costa Noroeste de Norteamérica de hecho es un terreno fértil para estudiar la desigualdad social entre los cazadores-recolectores dado que aquélla parece haber sido allí más la regla que la excepción. Las tribus en esta parte del mundo tenían elites hereditarias, conflictos guerreros e, incluso, esclavitud institucionalizada. Basado en sus propios estudios de la región, Herbert Maschner concluyó que el acceso diferenciado a estatus, riqueza o liderazgo, es decir, desigualdad social, puede ser “el resultado de los esfuerzos de los individuos para acceder en el momento histórico oportuno al éxito en la historia de esa sociedad”. El desequilibrio ocurre entre población y entorno, y la consiguiente condición de estrés “permite que ciertos individuos saquen ventaja de tales desequilibrios a efecto de incrementar su prosperidad y estatus”. Ver Herbert Maschner, “Resource Distributions, Affluence, Circumscription, and Stress: Social Inequity on the Northern Northwest Coast”, *Sixth International Conference on Hunting and Gathering Societies* (CHAGS 6), University of Alaska, Fairbanks, 27 mayo-1 junio, 1990, vol. 1, pp. 457-60.
56. Sobre lo que sigue, ver Brian Hayden y Robert Gargett, “Big Man, Big Heart? A Mesoamerican View of the Emergence of Complex Society”, *Ancient Mesoamerica*, 1 (1990), pp. 3-20.
57. Sin embargo, en éste y otros estudios que adelantan la teoría del “subgrupo agresivo”, hay un problema pendiente: todos estos estudios se refieren a situaciones donde ya existía la complejidad. Hayden y Gargett admiten que no estaban estudiando cazadores-recolectores puros en el proceso de tornarse complejos. (Su defensa de este enfoque, metodológicamente hablando, es muy débil). Una vez más, la línea de argumento en tales casos presume que una extrapolación hacia el pasado es razonable; pero puede no serlo. Entonces, lo que se discute (como hacen Hayden y Gargett) es que la “naturaleza humana” es algo particular, competitiva; lo cual puede no ser el caso, como comenta Margaret Power en relación a lo que sugieren los chimpancés igualitarios. De modo que si tal argumento puede plantearse, tendría que depender

básicamente de prácticas para la crianza de niños, o en elementos como la química cerebral. En otras palabras, aun suponiendo la existencia de subgrupos agresivos retrocediendo al año exacto (que, entonces, posiblemente eran mantenidos a raya por mecanismos de nivelación), y el rol del voluntarismo e intención en la aparición de la complejidad, ¿de dónde provienen esta agresión, esta intencionalidad? Porque si detenemos nuestra búsqueda en este punto, no es mucho lo que hemos explicado realmente; hemos “resuelto” el problema de la desigualdad social rotulándolo de “innato”. Es por eso que creo que las hipótesis de Relaciones Objetales y las comparaciones entre prácticas de crianza ya no pueden ser ignoradas en otros (macro) tópicos de investigación antropológica.

58. Harris, *Our Kind*, p. 366 (*Nuestra especie*).
59. James Woodburn, “Social Dimensions of Death in Four African Hunting and Gathering Societies”, en Maurice Bloch y Jonathan Parry (eds.), *Death and the Regeneration of Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 187-88, 193-98, 202, 205-7 y 208n-209n; D.F. Bleek, “Bushmen of Central Angola”, *Bantu Studies*, 3 (1928), pp. 124-25. Los !Kung creen en una vida después de la muerte, pero tenemos que preguntarnos hasta qué punto se debe a la influencia bantú. Los bosquimanos han estado en contacto con oradores bantúes por más de dieciocho siglos. En cuanto a Australia, Woodburn sostiene (como ya se ha indicado en el texto) que los sistemas aborígenes son realmente de retorno retardado debido al control masculino sobre las mujeres, es decir, control económico a largo plazo de las dotes y posesiones a través del comercio matrimonial. Sobre el problema de generalizar desde Australia, ver nota 12, más arriba.
60. Para la discusión que sigue, ver Colin M. Turnbull, *The Forest People* (New York: Touchstone Books, 1968; pub. orig. 1961), pp. 27, 32, 50, 80-81, 83, 92-93, 96, 107, 110, 124-25, 129, 137, 145, 223-224, 228, 260 y 286.
61. Colin M. Turnbull, *Wayward Servants* (Garden City, NY: Natural History Press, 1965), pp. 246 y 254.

Por supuesto, como señalaba Maurice Bloch hace algunos años, los bali-neses viven en un “presente atemporal” y, sin embargo, están empapados en conductas ritualistas. La diferencia, dice él, es que en la cultura balinesa “el presente y el pasado están tan entrelazados que el presente es una mera manifestación del pasado”, mientras que entre los Hadza y los Mbuti, la ausencia del pasado no existe como tema del discurso. Ellos no están, en suma, interesados en el pasado mientras transcurre el presente, y por lo tanto casi no tienen rituales para los nacimientos, muerte, veneración de los antepasados, y otros semejantes. Ver Bloch, “The Past and the Present in the Present”, p. 288.

62. Turnbull, *Wayward Servants*, p. 14.
63. Susan Kent, "And Justice for All", p. 704; Richard Katz, "Education for Transcendence", en Richard B. Lee e Irven DeVore (eds.), *Kalahari Hunter-Gatherers* (Cambridge: Harvard University Press, 1976), pp. 285-89 y 294; Colin M. Turnbull, *The Mbuti Pygmies* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1983), pp. 5-6, 123 y 128; y Charles Lindholm, *Charisma* (Oxford: Basil Blackwell, 1990), p. 165.
64. Peter J. Wilson, *The Domestication of the Human Species* (New Haven: Yale University Press, 1988), p. 44 (*El hombre como promesa*). En Richard Katz y otros, *Healing Makes Our Hearts Happy* (Rochester, VT: Inner Traditions, 1996), los autores resaltan en varios puntos que el ritual *!kia* sirve para aglutinar a la comunidad en tiempos difíciles y que en esos tiempos, también, la intensidad del trance aumenta, y ciertos bailarines de trance comienzan a adquirir roles políticos destacados. Para comentarios relativos a esto, ver Brian Hayden, "Alliances and Ritual Ecstasy: Human Responses to Resource Stress", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 26, n° 1 (1987), pp. 81-91, y Johnson y Earle, *Evolution of Human Societies*, p. 200.

Uno de los mejores estudios del proceso de verticalización en la religión es la obra del antropólogo soviético A.F. Anisimov, quien hizo trabajo de campo entre los Evenks en los años veinte y treinta. Los Evenks, o Evenki, también son llamados *Tungus*, y la palabra chamán es de hecho una palabra tungu. Estrictamente hablando, este ejemplo quizás no es el más apropiado, pues los Evenki no son cazadores-recolectores sino nómades propiamente tales (ver Cap. 5); son parte de la familia mongol, quienes se dedican a los rebaños de renos, y también a la pesca y la caza. Sin embargo, Anisimov ha captado algo que se aplica a otros grupos además de los nómadas; a saber, la creciente exclusividad y verticalidad de las funciones religiosas que pueden ocurrir a través del tiempo bajo condiciones sociales y económicas cambiantes. Entre los Evenks, la progresión fue del totemismo al chamanismo. En el pasado, dice Anisimov, las funciones religiosas incluían a todo el clan. A medida que la economía empezó a cambiar, la organización social comunal colapsó y el chamán se convirtió en el especialista de un culto religioso, el cual a su vez conformaba una suerte de clase sacerdotal embrionaria. Los tótemes individuales de los clanes se volvieron en los señores de los espíritus y deidades supremas, y la posición del chamán se convirtió en un oficio hereditario —uno que habría de desarrollar fuertes lazos con la nueva "aristocracia" propietaria. Finalmente, y lo más relevante para nuestros propósitos, estos avances religiosos tardíos estuvieron acompañados por un cambio en la orientación espacial. En la era totémica, dice Anisimov, el clan mítico no se retiraba espacialmente sino que permanecía dentro de los límites

de la tierra habitada. Las referencias eran al Este y al Oeste, no hacia arriba y abajo. “La orientación horizontal de los conceptos espaciales del universo”, escribió él, “precedieron en el tiempo a la división vertical en los mundos superior, medio, e inferior”. En muchas maneras, esta sola frase epitomiza todos mis argumentos.

Ver A.F. Anisimov, “The Shaman’s Tent of the Evenks and the Origin of the Shamanistic Rite”, trad. Ethel y Stephen Dunn, y “Cosmological Concepts of the Peoples of the North”, trad. Barbara Krader, en Harry N. Michael (ed.), *Studies in Siberian Shamanism* (Toronto: Arctic Institute of North America, University of Toronto, 1963), pp. 84-85, 108-22 y 207.

65. Grant D. Jones y Robert R. Kautz, “Issues in the Study of New World State Formation”, en Grant D. Jones y Robert R. Kautz (eds.), *The Transition to Statehood in the New World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), p. 27; Richard S. MacNeish, “The Transition to Statehood as Seen from the Mouth of a Cave”, p. 146, en el mismo volumen; Malcolm Webb, “The State of the Art in the State Origins?”, *Reviews in Anthropology*, vol. 11, n° 4 (otoño, 1984), p. 274; Robert McC. Netting, “Sacred Power and Centralization: Aspects of Political Adaptation in Africa”, en Spooner, *Population Growth*, pp. 220 y 236-41; Ember y Ember, “Worldwide Cross-Cultural Studies”, p. 104; y Carlo Levi, *Of Fear and Freedom*, trad. Adolphe Gourevitch (New York: Farrar, Strauss & Co., 1950), pp. 8-9. Sobre liderazgo carismático emergiendo bajo condiciones de alta densidad demográfica, ver Clastres, *Society Against the State*, pp. 189-218 (*La sociedad contra el Estado*).
66. Cohen, “Prehistoric Hunter-Gatherers”, pp. 106 y 111; Edward Shils, “Charisma”, *International Encyclopedia of the Social Sciences*, ed. David Sills, vol. 2 (New York: Macmillan, 1968), p. 387; y Caroline Humphrey, “Shamanic Practices and the State in Northern Asia: Views from the Center and Periphery”, en Nicholas Thomas y Caroline Humphrey (eds.), *Shamanism, History, and the State* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994), p. 197.
67. Jones y Kautz, “Issues in the Study of New World State Formation”, pp. 25-27; Roy A. Rappaport, “The Sacred in Human Evolution”, *Annual Review of Ecology and Systematics*, 2 (1971), pp. 23 y 39.
68. Bruce Chatwin, *Los trazos de la canción* (Barcelona: El Aleph Editores, 1994), trad. Eduardo Goligorsky.
69. Andrew Bard Schmookler, *The Parable of the Tribes* (Boston: Houghton Mifflin, 1984); William Poundstone, *Prisoner’s Dilemma* (New York: Anchor Books, 1993).
70. Joseph A. Tainter, *The Collapse of Complex Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

71. Morris Berman, *Cuerpo y espíritu* (Santiago: Editorial Cuatro Vientos, 2002), Caps. 4-8.
72. Fried, "On the Evolution of Social Stratification and the State", pp. 719 y 727.
73. Testart, "Some Major Problems", p. 20.
74. Lindholm, *Charisma*, p. 156.

Notas al *Capítulo 3: El alma doblegada: las raíces psico-religiosas de la desigualdad social*

1. Barbara Rogoff y otros, "Cultural Variation in the Role Relations of Toddlers and Their Families", en Marc H. Bornstein (ed.), *Cultural Approaches to Parenting* (Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum, 1991), pp. 173-74; Herbert Barry III y Leonora M. Paxson, "Infancy and Early Childhood: Cross Cultural Codes 2", *Ethnology*, vol. 10, n° 4 (oct. 1971), pp. 466-508; y Mary D. Salter Ainsworth, "Attachment Theory and Its Utility in Cross-Cultural Research", en P. Herbert Leiderman y otros (eds.), *Culture and Infancy* (New York: Academic Press, 1977), p. 56. Ver también Michael Lewis, "Social Influences on Development", in Michael Lewis (ed.), *Beyond the Dyad* (New York: Plenum Press, 1984), p. 1; Saul Feiman y Michael Lewis, "Is There Social Life beyond the Dyad?", en el mismo volumen, p. 14; y, en particular, el trabajo de Coe y Suomi citado en Cap. 1, nota 38.
2. En relación con el complejo Ajase, que se refiere a la ira y culpa que emerge de la diada madre-hijo cuando el niño descubre que él no es el único propósito en la vida de su madre, ver David H. Spain, "Oedipus Rex or Edifice Wrecked? Some Comments on the Universality of Oedipality and on the Cultural Limitations of Freud's Thought", en David H. Spain (ed.), *Psychoanalytic Anthropology After Freud* (New York: Psyche Press, 1992), p. 216 y notas. El refrán japonés aparece citado en Joy Hendry, *Becoming Japanese* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986), p. 17.
3. Hendry, *Becoming Japanese*, pp. 8, 19-20, 36, 97-98.
4. William Caudill y Helen Weinstein, "Maternal Care and Infant Behavior in Japan and America", *Psychiatry*, 32 (1969), pp. 12-16 y 30-31.
5. *Ibid.*, pp. 15 y 29; Hendry, *Becoming Japanese*, pp. 97, 115, 163 y 175-76.
6. Mordechai Rotenberg, "Alienating-Individualism and Reciprocal-Individualism; A Cross-Cultural Conceptualization", *Journal of Humanistic Psychology*, vol. 17, n° 3 (verano 1977), pp. 3-17.
7. Hélène Stork, *Enfances indiennes* (Paris: Centurion, 1986). La discusión que

sigue está tomada de pp. 16, 36, 69, 75, 116, 139, 147-48, 177-81, 204 y 216-17.

8. Stanley N. Kurtz, *All the Mothers Are One* (New York: Columbia University Press, 1992), pp. 31, 41 y 53. Sobre el modelo general Oriente-Occidente, Kurtz cita (pp. 251-52) el trabajo de Robert LeVine (“Child Rearing as Cultural Adaptation”, en Leiderman, *Culture and Infancy*, pp. 15-27) que observa que en África, Latinoamérica y gran parte de Asia, uno encuentra un modelo físico “indulgente” de crianza y otro “no-indulgente” psicológico o emotivo. En estas culturas, dice LeVine, no existe una empatía afectuosa. Lo que descubrimos es “una presencia física continua”. Lo que significa que el infante está siempre cerca o en el cuerpo de su cuidadora; su llanto es prontamente atendido, usualmente con el pecho; y se da muy poca atención al bebé como individuo emocional, tal como mirarlo o hablarle. Para un estudio detallado de este modelo y una comparación con el modelo verbal-visual hallado existente en Estados Unidos, ver Robert LeVine y otros, *Child Care and Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), esp. pp. 247-56.
9. Annette Hamilton, *Nature and Nurture* (Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies, 1981), pp. 17, 31-32, 39, 65 y 194. Comunicación personal de Robert Munroe (mayo 1996), usando la información proporcionada por Barry y Parkson (citado arriba en nota 1).
10. Melvin Konner, “Infancy Among the Kalahari Desert San”, en Leiderman, *Culture and Infancy*, pp. 290, 297, 299 y 302; y Edward Tronick y otros, “Multiple Caretaking in the Context of Human Evolution: Why Don’t the Efe Know the Western Prescription for Child Care?”, en Martin Reite y Tiffany Field (eds.), *The Psychobiology of Attachment and Separation* (Orlando: Academic Press, 1985), p. 298 (esto lleva a un trabajo anterior de Konner).
11. Stork, *Enfances indiennes*, p. 30.
12. Konner, “Infancy Among the Kalahari Desert San”, pp. 318-19. Hamilton, *Nature and Nurture*, pp. 166-67; y Jean Liedloff, *The Continuum Concept* (ed. rev.; Reading, MA: Addison-Wesley, 1977) (*El concepto del continuum: en busca del bienestar perdido* [Tegueste: Ed. Ob Stare, S-L, 2003], trad. Nuria Martí).
13. Charles M. Super, “Behavioral-Development in Infancy”, en Robert L. Monroe y otros (eds.), *Handbook of Cross-Cultural Development* (New York: Garland, 1981), pp. 235-39.
14. Mary Ainsworth, “Attachment Theory”, en *Infancy in Uganda* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1967), pp. 63-64, y “The Development of Mother-Infant Attachment”, *Review of Child Development Research*, vol. 3:

- Child Development and Social Policy* (1973), p. 81; y H.R. Schaffer y P.E. Emerson, “The Development of Social Attachments in Infancy”, *Monographs of the Society for Research in Child Development*, 29 (1964).
15. Konner, “Infancy Among the Kalahari San”, p. 290.
 16. Melissa Heckler, “Oh Place Where We Have Played, Stay Well” (No publicado). Agradezco a la Srta. Heckler por facilitarme su ensayo.
 17. Hamilton, *Nature and Nurture*, pp. 27, 30, 46, 163-64 y 168.
 18. Gilda Morelli y Edward Tronick, “Parenting and Child Development in the Efé Foragers and Lese Farmers of Zaire”, en Bornstein, *Cultural Approaches to Parenting*, pp. 91-92; y Tronick y otros, “Multiple Caretaking”, pp. 294, 314-16.
 19. JoAnn F. Campbell, “Multiple Mothering and Separation-Individuation: Evidence from Some Nigerian Children”, en Spain, *Psychoanalytic Anthropology after Freud*, p. 77; y Rogoff y otros, “Cultural Variation”, pp. 176-79.
 20. Sobre esto y la discusión que sigue, ver Tronick y otros, “Multiple Caretaking”, pp. 315-16; Bruno Bettelheim, *The Children of the Dream* (London: Macmillan, 1969), pp. 72, 85-86, 97, 120, 124, 130, 246, 249, 276-78, 294, 306 y 317-20; y Melford E. Spiro, *Children of the Kibbutz* (nueva ed.; New York: Schocken Books, 1965; pub. orig. 1958), pp. 424-33.
 21. Clyde Kluckhohn, “Some Aspects of Navaho Infancy and Early Childhood”, *Psychoanalysis and the Social Sciences*, 1 (1947), pp. 37-86.
 22. Hamilton, *Nature and Nurture*, pp. 80-81, 149 y 152-53. El caso de Japón muestra que el cuidado múltiple no es garantía suficiente contra el desarrollo del predominio y jerarquía; y JoAnn Campbell, en su estudio nigeriano, descubrió que en una situación de maternaje difusa, los niños tienen una mayor necesidad de autocontrol y autoestima originada desde el exterior. En pocas palabras, poseen defensas internas más débiles para luchar contra la rivalidad que, por ejemplo, los niños estadounidenses, y esto hace más fácil para la cultura nigeriana mantener relaciones jerárquicas en la adultez.

Uno de los proyectos pioneros de investigación respecto a la crianza transcultural es el famoso estudio “Seis Culturas” iniciado hace unas pocas décadas bajo la égida de John y Beatrice Whiting en Harvard. Esta investigación reveló el tipo de modelo de que estamos hablando. Una cultura era estadounidense (denominada como “Orchard Town”, New England) y las otras cinco eran sociedades agricultoras de varias partes del mundo. Mientras el estudio demostró que los niños criados en culturas complejas tendían a ser más “dependientes-dominantes” y menos “nutrientes-responsables” que los chicos criados en culturas más simples, la situación tampoco era blanca y

negra. Por ejemplo, los niños criados en familias nucleares demostraban ser menos “autoritarios-agresivos” que los criados en familias extensas. El estudio que Leigh Minturn y John Hitchcock hicieron con los Whitings, sobre los Rājṣūts de Khalapur (India), encontró que el cuidado materno múltiple no producía una sociedad feliz. Los niños eran regañados en vez de alentados y alabados, y tendían a abandonar sus tareas cuando las encontraban difíciles. La asunción de riesgos y la autoconfianza eran virtualmente desconocidos, y la cultura se caracterizaba por una gran cantidad de jerarquía y desigualdad social. Como parte del mismo proyecto, Robert y Barbara LeVine trabajaron con una comunidad Gusii en Kenya —también una situación de cuidado materno múltiple— en la cual el temor (por ejemplo, amenazas de animales o forasteros) se usaba para controlar a los pequeños. No es de sorprender que la cultura generaba individuos que eran dependientes, generalmente tímidos hacia el mundo, y obedientes a la autoridad.

Robert Munroe tuvo la gentileza, en una comunicación personal de mayo de 1996, de señalarme ciertas modificaciones con respecto a la monotropía, los cuidados múltiples y las comparaciones entre grupos agrícolas y cazadores-recolectores. Usando la información Barry-Paxson (nota 1 más arriba), Munroe anota que para una muestra de 186 sociedades que incluye 18 en la categoría cazadora-recolectora, parece existir el mismo grado de preocupación maternos múltiples entre los aldeanos sedentarios que entre los cazadores-recolectores, aunque (a) el grado de contacto corporal es más alto en la temprana infancia entre los últimos, y (b) el principal contacto que tienen los infantes cazadores-recolectores es con los adultos, en tanto que en las sociedades agrícolas el contacto principal es con otros niños (a menudo, hermanos mayores). Este último punto podría significar que en las sociedades cazadoras-recolectoras, es más probable que el infante experimente por sí mismo, desde la periferia, las actividades adultas, en vez de ser el foco principal de su madre. En el caso de los infantes criados principalmente por otros niños, esto puede crear una configuración totalmente diferente. El trabajo de campo de Munroe (con Ruth Munroe) entre los Logoli de Kenya Occidental (horticultores de habla bantú), donde los cuidados de los hermanos juegan un papel más importante, reveló que el factor crucial para los propósitos psicológicos eran los *brazos maternos*. Es decir, para una pequeña muestra de niños estudiados durante el período entre 1 y 12 años de edad, la visión positiva de la vida y el sentido de seguridad se correlacionaban no con estar en brazos de cualquier persona, sino con la cantidad de veces que la madre biológica los tomaba en brazos. Al mismo tiempo, las familias de “alta densidad” (las con más cantidad de cuidadores) eran más “indulgentes” con los infantes Logoli; es decir, los infantes eran atendidos más rápidamente cuando lloraban. En breve, se hace difícil seleccionar factores particulares en un área que es

tan subjetiva, y queda el problema de cuáles son las implicancias para la crianza del niño paleolítico.

Ver Campbell, "Multiple Mothering and Separation-Individuation", pp. 64, 78 y 86-87; Beatrice B. Whiting y John W. M. Whiting, *Children of Six Cultures* (Cambridge: Cambridge Harvard University Press, 1975), pp. 128-29 y 176; Leigh Minturn y John T. Hitchcock, "The Rajputs of Khalapur, India", en Beatrice B. Whiting (ed.), *Six Cultures* (New York: Wiley, 1963), pp. 327 y 359-60; Robert A. y Barbara B. LeVine, "Nyansong: A Gusii Community in Kenya", en Whiting, *Six Cultures*, pp. 142-43, 147 y 181; y los siguientes artículos por Ruth H. y Robert L. Munroe: "Household Density and Infant Care in an East African Society", *The Journal of Social Psychology*, 83 (1971), pp. 3-13; "Infant Experience and Childhood Affect Among the Logoli: A Longitudinal Study", *Ethos*, vol. 8, n° 4 (Invierno 1980), pp. 295-315; "Infant Experience and Childhood Cognition: A Longitudinal Study Among the Logoli of Kenya", *Ethos*, vol. 12, n° 4 (invierno 1984), pp. 292-306; y (con Erika Westling y Jennifer Rosenberg), "Infant Experience and Late-Childhood Dispositions: An Eleven-Year Follow-up among the Logoli of Kenya", *Ethos*, 25 (1997), pp. 359-72.

23. La discusión que sigue está tomada de Herbert Barry III, Irvin L. Child, y Margaret K. Bacon, "Relation of Child Training to Subsistence Economy", *American Anthropologist*, 61 (1959), pp. 51-63.
24. J.W. Berry, "Independence and Conformity in Subsistence-Level Societies", *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 7, n° 4 (1967), pp. 415-18.
25. Herbert Barry III, "Cross-Cultural Research with Matched Pairs of Societies", *Journal of Social Psychology*, 79 (1969), p. 30; C.R. Badcock, *The Psychoanalysis of Culture* (Oxford: Basil Blackwell, 1980), pp. 83, 86-89 y 104.
26. Barry S. Hewlett, *Intimate Fathers* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1991), pp. 5, 11, 27- 28, 32-35 y 44-46.
27. Richard B. Lee, "Population Growth and the Beginnings of Sedentary Life among the !Kung Bushmen", en Brian Spooner (ed.), *Population Growth: Anthropological Implications* (Cambridge: MIT Press, 1972), pp. 331 y 337-41. Para una discusión de por qué la lactancia suprime la ovulación, ver Richard B. Lee "Lactation, Ovulation, Infanticide, and Women's Work: A Study of Hunter-Gatherer Population Regulation", en Mark N. Cohen y otros (eds.), *Biosocial Mechanisms of Population Regulation* (New Haven: Yale University Press, 1980), pp. 340-42.
28. Lee, "Lactation, Ovulation", pp. 344-45.
29. Linda M. Fedigan, "The Changing Role of Women in Models of Human Evolution", *Annual Review of Anthropology*, 15 (1986), p. 40.

30. R.V. Short, "Breast Feeding", *Scientific American*, 250 (abril 1984), pp. 36-38. En un estudio comparativo de mujeres en Edimburgo, Melbourne y entre los !Kung, los dos primeros grupos destetaban a sus bebés dentro de los primeros 18 meses, pero los !Kung lo hacían después de 3-4 años de nacidos. Los dos primeros grupos alimentaban a los bebés menos de 8 veces al día, en tanto que los !Kung lo hacían un promedio de 48 veces durante las 12 horas de luz diurna.

Estudios aún más exactos revelan ahora que la estimulación del pezón afecta el hipotálamo, liberando beta-endorfina en una compleja secuencia química que finalmente suprime la actividad ovárica. El uso de chupete desgasta el efecto anticonceptivo de la estimulación del pezón.

Ver Shyam Thapa y otros, "Breast Feeding, Birth Spacing and Their Effects on Child Survival", *Nature*, 335 (20 oct. 1988), p. 679.
31. C.R. Badcock, comunicación personal, 1994.
32. Hamilton, *Nature and Nurture*, pp. 67-70, 78 y 100; Sudhir Kakar, *The Inner World* (2ª ed., rev. y aum.; Delhi: Oxford University Press, 1981); y Konner, "Infancy Among the Kalahari Desert San", p. 290.
33. Lee, "Lactation, Ovulation", p. 333; David Fabbro, "Peaceful Societies: An Introduction", *Journal of Peace Research*, vol. 15, n° 1 (1978), pp. 73 y 75; Glenn Hausfater y Sarah Blaffer Hrdy (eds.), *Infanticide* (New York: Aldine, 1984), pp. xi, xvii-xix y xxvi-xxix. Para el estudio de Whiting ver "Infanticide", en *Society for Cross-Cultural Research Newsletter*, n° 5 (sept. 1977). El comentario de Birdsell puede verse en "Some Predictions for the Pleistocene Based on Equilibrium Systems among Recent Hunter-Gatherers", pp. 227-40 de Richard B. Lee e Irven DeVore (eds.), *Man the Hunter* (Chicago: Aldine, 1968).
34. Marjorie Shostak, *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman* (New York: Vintage Books, 1983), pp. 19, 31-32, 51 y sgtes., 66-67 y 238. Para mayor información sobre infanticidio entre los !Kung, ver referencias dadas en p. 376 de su libro.
35. Hausfater y Hrdy, *Infanticide*, p. xi; Susan Scrimshaw, "Infanticide in Human Populations: Societal and Individual Concerns", pp. 440 y 460-62 del mismo volumen; y Martin Daly y Margo Wilson, "A Sociobiological Analysis of Human Infanticide", p. 502 del mismo volumen.
36. Garrett Hardin, "The Tragedy of the Commons", *Science*, 162 (1968), pp. 1243-48; Margaret Mead, "A Cultural Anthropologist's Approach to Maternal Deprivation", en John Bowlby (ed.), *Maternal Care and Mental Health* (New York: Schocken Books, n.s. 1951), pp. 240-42 (*Los cuidados maternos y la salud mental* [Washington: Publicaciones Científicas n° 14, OMS, 1954]).

37. Marvin Harris, *Our Kind* (New York: Harper & Row, 1989), pp. 359-60 (*Nuestra especie*).
38. Sobre serotonina y conducta dominante, ver algunos de los artículos en Roger D. Masters y Michael T. McGuire (eds.), *The Neurotransmitter Revolution* (Carbondale, IL: Southern Illinois University Press, 1994). El estudio más importante del fenómeno “Soni” discutido arriba —lo que podría denominarse “narcisismo secundario”— aparece en Heinz Kohut, *The Analysis of the Self* (New York: International Universities Press, 1971) (*Los análisis del self* [Paidós]).
39. Jessica Benjamin, *The Bonds of Love* (New York: Pantheon Books, 1988) (*Los lazos de amor* [Barcelona: Paidós, 1996], trad. Jorge Piatigorsky).
40. La cita es de Brant Wenegrat, *The Divine Archetype* (Lexington, MA: Lexington Books, 1990), p. 140.
- Jean MacGregor, quien vivió por un tiempo entre los bosquimanos !Kung, me contó la siguiente historia (comunicación personal, enero 1995): Jean iba caminando con algunas mujeres !Kung y les preguntó si temían a las serpientes (que pueden ser mortales en el desierto de Kalahari). Ellas dijeron que no porque podían verlas desde una gran distancia. (Jean no podía ver con sus binoculares las criaturas que ellas decían ver a ojo desnudo). “Sin embargo, hay un tipo de serpiente”, dijo Jean, “que se entierra en la arena. ¿No temen pisarlas accidentalmente, ser mordidas y morir?”. “Bien”, replicó una de las mujeres, “si sucede, entonces ése era el día en que yo tenía que morir”. (Fin de la discusión).
41. Wenegrat, *Divine Archetype*, *passim*; Arther Ferrill, *The Origins of War* (London: Thames & Hudson, 1985) (*De los orígenes de la guerra* [Madrid: Editorial Ejército, 1987]).
42. Ver arriba, Cap. 1, nota 33, y la especulación de Ehrenberg en nota 51, más abajo.
43. Galway Kinnell, *Mortal Acts, Mortal Words* (Boston: Houghton Mifflin, 1980), pp. 42-43 y 45.
44. Sigmund Freud, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, trad. W.H. Sprott (New York: W.W. Morton, 1933), p. 182 (*Introducción al psicoanálisis* [Madrid: Alianza, 1997], trad. Luis López-Ballesteros).
45. Philip E. Slater, *Footholds* (New York: E.P. Dutton, 1977), pp. 68, 79, 81, 87-88 y 144.
46. Philip E., *The Glory of Hera* (Boston: Beacon Press, 1968), pp. 33, 413 y notas, y 439.

47. *Ibid.*, pp. 462-65.
48. Citado en Carole Klein, *Mothers and Sons* (Boston: Houghton Mifflin, 1984), p. 96. La siguiente discusión está tomada de pp. 72, 94, 225 y 228.
49. Clara M. Thompson, “Cultural Pressures in the Psychology of Women”, en Maurice R. Green (ed.), *Interpersonal Psychoanalysis: The Selected Papers of Clara M. Thompson* (New York: Basic Books, 1964), pp. 229 y 236.
50. Dorothy Dinnerstein, *The Mermaid and the Minotaur* (New York: Harper & Row, 1976), p. 176.
51. *Ibid.*, p. 19 y nota, pp. 203 y 279-89. Ver arriba, Cap. 1, nota 33. En su ensayo “Origen de la familia, de la propiedad y del Estado”, Friedrich Engels arguye que la cantidad de trabajo que aportan las mujeres en la subsistencia es directamente proporcional a su poder en la sociedad. Esto fue planteado nuevamente por Patricia Draper, en su investigación con los !Kung. Ella descubrió que las mujeres eran objeto de alta estima debido a sus actividades recolectoras, tenían control sobre la distribución de alimentos que reunían, no debían quedarse en el campamento —es decir, no eran menos valoradas en comparación con los hombres, “los aventureros”, etc. Pero ella encontró que cuando los !Kung se vieron obligados a hacerse sedentarios, aparecieron problemas de desigualdad de género y los roles de cada sexo se definieron más rígidamente. En una situación errante, los hombres a menudo se permitían cruzar las líneas de género en términos de tareas (recoger plantas alimenticias, recolectar agua, etc.), mientras que en circunstancias sedentarias tales trabajos se consideraban “indignos”: los hombres se avergonzaban si lo hacían. Asimismo, las mujeres quedaban más atadas al hogar, mientras que los hombres ahora lo dejaban frecuentemente, viajaban lejos y empezaron a mostrar un aura de autoridad que los separaba de las mujeres y los niños —terreno fértil para el “síndrome Dinnerstein”.

No obstante, según Margaret Ehrenberg, esta constelación no se aplica a la horticultura o a las etapas tempranas de la agricultura. Ella especula que las mujeres empiezan a desempeñar un rol subsidiario más adelante, cuando se introduce el arado y cuando los animales son criados en gran escala. Entonces, el volumen de trabajo necesario para mantener la comunidad, cree ella, saltó exponencialmente; y las mujeres, que estaban encargadas de la crianza de los niños, fueron dejadas atrás. El rol primordial fue la maternidad y, económicamente, fueron relegadas a tareas secundarias. Sin embargo, Heribert Adam dice (comunicación personal, enero 1997) que en todas las economías africanas de subsistencia, las mujeres hacen el trabajo pesado en los campos y que en África Occidental incluso venden los productos independientemente en el mercado. Por lo tanto, la agricultura no introduce *necesariamente* un

mayor rol socioeconómico para el hombre, pero yo creo que Ehrenberg está en lo correcto al afirmar que, en general, esto se convirtió en el modelo histórico dominante.

(Ver Fedigan, “Changing Role”, pp. 30-31; Patricia Draper, “!Kung Women: Contrasts in Sexual Egalitarianism in Foraging and Sedentary Contexts”, en Rayna Reiter [ed.], *Toward an Anthropology of Women* [New York: Monthly Review Press, 1975], pp. 82-87, 96, 103 y 109; y Margaret Ehrenberg, *Women in Prehistory* [London: British Museum Publications, 1989], pp. 77, 81, 99-107 y 173).

La creencia de Dinnerstein de que el síndrome podía ser resuelto si los hombres compartían el cuidado de los hijos con las mujeres es plausible, pero las evidencias al respecto no están claras. En la literatura antropológica hay referencias esporádicas sobre cómo la crianza masculina y la igualdad de géneros produce individuos más sanos, menos guerras y violencia social, etc. Pero el único estudio completo que conozco es el de Barry Hewlett, *Intimate Fathers* (ver arriba, nota 26), informe sobre los pigmeos Aka de África central, entre quienes la crianza masculina es la norma. El grupo es pequeño, con cerca de 300 cazadores-recolectores nómades que viven en la región de las selvas tropicales de la República de África Central. Los Aka no tienen jefes, y ninguna relación de mando-obediencia. Las relaciones de género son igualitarias, maridos y esposas contribuyen a la dieta y salen juntos a cosechar y cazar, haciendo esto último con redes (un punto importante: Colin Turnbull descubrió que entre los Mbuti, los padres que practican la caza con red están más involucrados con sus hijos que los que usan arco y flecha, quienes excluían a las mujeres de esta forma de caza). Las mujeres tienen alta participación en la distribución e intercambio de alimentos, y aunque los hombres mantienen las posiciones de estatus, tales como el liderazgo de la tribu, ellas pueden desafiar esta autoridad e influyen en la toma de decisiones. La violencia contra las mujeres prácticamente no existe.

Los infantes del estudio de Hewlett demostraban una conducta fuertemente apegada a la madre, pero también buscaban la atención de sus padres. Hasta donde Hewlett pudo observar, los Aka no tienen sentimientos más fuertes para sus madres que para sus padres. De hecho, encontró que el 47% del día (de 24 horas) del padre, éste se pasaba meciendo al bebé o teniéndolo al alcance de su brazo.

Hewlett comenta que cuando los recursos no están almacenados o acumulados, y los hombres no son los contribuyentes principales para la subsistencia, dedican más tiempo a la crianza de los niños. Es así, señala él, que en un artículo de 1981 de Richard Katz y Melvin Konner sobre el rol de los padres,

los autores descubrieron que la proximidad (física y emocional) entre padre e hijo era mucho mayor en las sociedades de recolección y caza, es decir, aquellas en que la carne tenía una importancia secundaria en la dieta, y menor en las sociedades agropecuarias (las que acumulan y almacenan alimentos). Katz y Konner también descubrieron que la proximidad padre-hijo era menor en las sociedades donde la caza realizada por los hombres era el modo primordial de subsistencia, y (anota Hewlett) los Whittings (*Children of Six Cultures*; ver arriba nota 22) también descubrieron que la intimidad marido-esposa era mayor en las culturas que no acumulaban recursos.

Más aún, el estudio de Hewlett es respaldado por la información Barry Paxson (ver arriba nota 1) que indica que los padres están más cerca de los bebés y niños pequeños en las sociedades cazadoras-recolectoras que en las agricultoras; pero, como siempre, es difícil extrapolar hacia atrás en el tiempo, y Hewlett no cree que su trabajo pruebe que es algo universal o natural el que los padres sean cuidadores activos. Él arguye que la hipótesis de Dinnerstein y Chodorow de que los modelos de predominio y misoginia desaparecerían si los hombres participaran en la crianza, es problemática porque actitudes tales como una menor competitividad se encuentran entre los !Kung y otros cazadores-recolectores donde los padres no participan mucho de la crianza. Entonces, puede que el factor crucial sea la igualdad de género más que el cuidado masculino por se.

Ver Hewlett, *Intimate Fathers*, pp. 5, 11, 27, 38-41, 47-48, 101, 109, 126, 134-35, 164 y 174-75.

Notas al Capítulo 4: Agricultura, religión y la Gran Madre

1. A. Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, ed. rev. (Chicago: University of Chicago Press, 1977), p. 183 (*La antigua Mesopotamia: retrato de una civilización extinguida* [Madrid: Gredos, 2003], trad. Ignacio Márquez).
2. Ya he tratado más arriba a Eliade y el problema de la mitología comparada (Cap. 1, nota 6). Mucho de lo que puede decirse de Eliade es también aplicable a Joseph Campbell. Así, por ejemplo, Robert Segal muestra cómo Campbell construye un modelo mixto de héroe y luego lo ejemplifica con cosas que no se relacionan con esto. Campbell, dice Segal, “se conforma simplemente con afirmar la universalidad más que molestarse en documentarla”. No solo muchos de sus casos-estudio son errados, o forzados, sino que se da también el caso de que “cada ejemplo que él cita es interpretable en una o más de las formas que él rechaza arbitrariamente”.

La metodología de Campbell se puede ver en cualquiera de sus obras. Wendy Doniger, en la crónica sobre el libro *Way of the Animal Powers* (en *New York Times Book Review*, 18 dic. 1983), anota que Campbell saca sus ejemplos de culturas que no tienen contactos o vínculos conocidos entre ellas, y él no proporciona argumentos de cómo un mito se desarrolla a medida que pasa de una región a otra. Él solo está interesado en las esencias, sucumbiendo repetidamente al “canto de sirena de los arquetipos”. El libro, concluye ella, es buen arte, pero no buena ciencia. (Ver más abajo, nota 14).

Nosotros podemos ver este enfoque artístico, o incluso rapsódico, del pasado en un libro como *Primitive Mythology* de Campbell. De un cuento Apache de cómo fueron creados los pájaros, Campbell pasa a discutir los diseños en la alfarería mesopotámica y la supuesta universalidad del simbolismo de la esvástica. Estas imágenes aparecen, dice él, en los dibujos chinos del Buda, y aunque no hubo influencia del budismo en la mitología apache, la noción expresada tanto por Calderón como Shakespeare, de que la vida es un sueño, fue un tema básico de los filósofos hindúes, y las antiguas estatuas yogas muestran el desarrollo de estos ejercicios inductores del trance... etc., etc. Campbell concluye:

Lo que estoy sugiriendo ahora, por lo tanto, es que en esta leyenda apache de la creación del pájaro tenemos un remoto pariente de las formas indias, que debe haber procedido del mismo *stock* neolítico; y que en ambos casos el símbolo de la esvástica representa un proceso de transformación: el invocar (en el caso de Hactcin), o conjurar (en el caso del Buda), un universo que dada la naturaleza fugaz de sus formas puede en verdad ser comparado con la sustancia de un espejismo o de un sueño.

¿Qué podemos hacer con tal “argumento”? Campbell es obviamente un gran narrador de cuentos, y su narrativa misma se mueve como un sueño, envolviendo al lector en un maravilloso conjunto de consoladoras asociaciones. Como arte, es buen material. Pero Campbell no intenta, a semejanza de lo que hizo Eliade, presentarlo como una especie de poesía; por el contrario, él está reclamando conexiones antropológicas reales. Pero aquí no hay notas al pie ni verificaciones de nada. ¿Qué, en verdad, significa “remoto pariente”? Como Eliade, esto es pura ficción mostrada como realidad. En otro punto relata un cuento de los indios Pies Negros de Montana (alrededor de 1870), “The Legend of the Buffalo Dance”, y enseguida opina que algo similar puede ver en las cuevas de Trois Frères. Enseguida nos traslada a Perséfone y Deméter, y finalmente nos dice: “En el canto del búfalo danzante, uno puede oír... un preludeo paleolítico al gran tema del *Bhagavad Gita* hindú” (¡!).

Como señala Wendy Doniger, Campbell no tuvo la voluntad de aprender lo que dicen los mitos en realidad, de reconocer que diferentes *variaciones* sobre el *mismo* mito *no* son lo mismo. “Él cocinó la comida de la mitología de la TV, donde todo tiene el mismo sabor”, escribe ella; esto fue “religión fácil de escuchar, mitología Muzak. Redujo los grandes libros a eslóganes”.

Ver Robert A. Segal, “Joseph Campbell’s Theory of Myth”, en Alan Dundes (ed.), *Sacred Narrative* (Berkeley: University of California Press 1984), pp. 256-57 y 263-68; Joseph Campbell, *Primitive Mythology* (ed. rev. 1969; New York: Penguin Books, 1991), pp. 232-34 y 282-93; Wendy Doniger, “Origins of Myth-Making Man” en Daniel C. Noel (ed.), *Paths to the Power of Myth* (New York: Crossroad, 1990), pp. 181-86, y “A Very Strange Enchanted Boy”, *New York Times Book Review*, 2 feb. 1992, pp. 7-8.

3. Debería quedar claro, en lo que sigue, que estoy atacando la psicohistoria o metodología histórica de Jung, no su legado para la psicología o la psicoterapia, el cual obviamente tiene muchos aspectos valiosos. Por ejemplo, fue Jung quien propuso la idea de que todos los estudiantes de psicoanálisis deberían ser analizados. Conceptos tales como la extraversión y la introversión, como también el tipo de análisis de los sueños propio de Jung, han sido contribuciones importantes al entendimiento humano. Mientras que la noción de arquetipos no puede ser validada para todos los seres humanos que han existido (la teoría de un inconsciente colectivo), estas imágenes pueden ser útiles heurísticamente, en un contexto terapéutico, mientras se las entienda como metáforas y no cosificadas en realidades objetivas.

Para una evaluación equilibrada de las fortalezas y debilidades de Jung (que, sin embargo, no trata el problema de la metodología histórica discutido más abajo), ver Anthony Storr, *Feet of Clay* (New York: Free Press Paperbacks, 1997), pp. 85-105.

4. Para lo que sigue, ver Richard Noll, *The Jung Cult* (Princeton: Princeton University Press, 1994), pp. 21 y sgtes., 96 y sgtes., 105, 124-29, 163-64, 169-174, 202-4, 213 y 256 (Jung: *el Cristo Ario* [Barcelona: Ediciones B, 2002], trad. Marta Pino Moreno).
5. Walter Burkert, *Ancient Mystery Cults* (Cambridge: Harvard University Press, 1987), pp. 6 y 98; Franz Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* (2 vols.; Brussels: H. Lamertin, 1896 y 1899).
6. El descrédito de la “Tesis Persa” puede verse en *The Origins of the Mithraic Mysteries*, de David Ulansey (New York: Oxford University Press, 1989). Aparentemente, en algunas versiones de la iniciación, el momento más sagrado era el develamiento de la imagen de Mitra matando a un toro.

Cabe señalar que no estoy arguyendo que Jung fue la única figura en la historia de la psicoterapia que se presentó a sí mismo como la cabeza de un “sacerdocio”; en verdad, esta suerte de culto parece endémica a toda la profesión. Freud, como es bien sabido, cultivaba esta especie de celosa lealtad hacia sí mismo y sus ideas. (Para una reciente y divertida mirada a esto, ver Daphne Merkin, “Freud Rising”, en *New Yorker*, 9 nov. 1998, pp. 50-55, como también el tratamiento académico de éste por François Roustang, *Dirigir la Maestría* trad. Ned Lukacher [Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982], *passim*. Sin embargo, dejando de lado las fallas humanas, hay una diferencia entre una doctrina que por su propia naturaleza parece cultivar dependencia y una a la cual uno se le resiste. Así, Richard Wolin escribe: “El análisis de Jung sirve a los fines de reencantamiento y mito más que a los fines freudianos de madurez y autonomía”. (Ver “Prometheus Unhinged”, *New Republic*, 27 oct. 1997, p. 32).

7. Noll, *Jung Cult*, p. 190 (*El Cristo ario*); Walter Goldschmidt, “An Open Letter to Melford E. Spiro”, *Ethos*, vol. 23, n° 2 (junio 1995), p. 247. Sobre Thomas y Humphrey ver arriba, Caps. 1 y 2, *passim*.

La cita de Jung está en Noll, *Jung Cult*, pp. 258-59, y se da en un ensayo que Jung escribió en 1928, “Las relaciones entre el Ego y el Inconsciente”. Sin embargo, el significado es algo ambiguo, porque Jung también discute la psicología de cultos en el mismo ensayo, deplorando todo el fenómeno de discipulado y veneración al gurú, lo cual ve como un fracaso para la individuación, como lo destaca Sonu Shamdasani, académico jungiano (*Cult Fictions* [London: Routledge, 1998], pp. 81-82). No obstante, Shamdasani pasa por alto la correspondencia de Jung con Freud en 1910, donde cuenta a este último su deseo de usar el mito para fundar una nueva religión y así traer a la Europa cristiana de vuelta a sus “fuerzas extáticas instintivas”, al “infinito éxtasis y sensualidad”, añadiendo a eso que a través de la creación de una nueva elite, ellos podrían inaugurar una nueva edad de oro. Freud le respondió que no tenía intenciones de hacer algo así, y a continuación publicó (junto con Ernest Jones) artículos sobre la naturaleza del narcisismo. (Ver Noll, *Jung Cult*, pp. 188-90 y 204).

8. Noll, *Jung Cult*, pp. 182-86. Sobre Pauli, ver Robert S. Westman, “Nature, Art, and Psyche: Jung, Pauli, and the Kepler-Fludd Polemic”, en Brian Vickers (ed.), *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance* (New York: Cambridge University Press, 1984), pp. 212-20 y 228-29 (*Mentalidades ocultas y científicas en el Renacimiento* [Madrid: Alianza, 1990], trad. J. Vigil Rubio). Para ampliar las acusaciones de Noll sobre la deshonestidad de Jung, ver Dinitia Smith, “Scholar Who Says Jung Lied Is at War with Descendants”, *New York Times*, 3 junio 1995, pp. 1 y 9; ver también p. 18.

El caso del “Hombre del Fallo Solar” involucró a un paciente en el hospital Burghölzli en Zurich quien, según Jung, en 1906 tuvo una fantasía de un sol con un fallo erguido que generaba viento cuando se movía. Jung lo consideró una evidencia del inconsciente colectivo, porque en un libro de Dieterich, *Eine Mithraslithurgie*, publicado en 1910, hay una imagen similar. Sin embargo, la primera edición de este libro apareció en 1903, y, en todo caso, el paciente no era de Jung sino de su asistente Honneger, quien había ingresado al hospital en 1909. Por ende, “El Hombre del Fallo Solar” no podía haber reportado el sueño en 1906, e incluso entonces, ya podía haber tenido acceso a la obra de Dieterich. Según Sonu Shamdasani, ‘El Hombre del Fallo Solar’, junto con otras figuras, cargó sobre sus hombros el peso y carga de la prueba del Inconsciente Colectivo” (“A Woman Called Frank”, primavera, 50 [1990], p. 40).

9. Noll, *Jung Cult*, p. 294. Sin embargo, la obra de Noll no carece de problemas, y Shamdasani, en *Cult Fictions*, puede demostrar que Noll es algo exagerado al argumentar que el propósito explícito de Jung era establecer un culto, o “Iglesia jungiana” (ver Anthony Storr, en *Feet of Clay*, p. 96). Sin embargo, la propia evidencia de Shamdasani no descarta tal posibilidad; y para nuestros propios propósitos, el problema no está aquí ni allá, ya que la esencia del asunto es la falsificación de datos en casos como el del “Hombre del Fallo Solar” (ver nota anterior), y Shamdasani prefiere no tratar esto. A pesar del enfoque agresivo del estudio de Noll, alcanza el punto crucial de que lo que Jung proclamaba había emergido espontáneamente desde el inconsciente de sus pacientes provenía del suyo propio, y que la participación de ellos en las ideologías religiosas del momento, y por lo tanto lo que Jung alegaba que era universal y trascendente, era en realidad algo local e histórico. (Ver la reseña de Noll por John Toews en *Central European History*, vol. 29, n° 2 (1996), pp. 261-64.
10. Sobre la discusión que sigue, ver Erich Neumann, *The Great Mother*, trad. Ralph Manheim (2ª ed.; Princeton: Princeton University Press, 1972), pp. xlii, 25, 43-44, 82, 89, 91-92, 94-119 y 330-31.
11. Marija Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe* (nueva ed.; London: Thames & Hudson, 1982), pp. 9 y 236-38 (*Dioses y diosas de la vieja Europa (7.000-3.500 a.C.)* [Tres Cantos: Ed. Istmo, 1992], trad. Ana Parrondo). Ver también *The Language of the Goddess* (San Francisco: Harper & Row, 1989) y *The Civilization of the Goddess* (San Francisco: Harper & Row, 1991).
12. Riane Eisler, *El cáliz y la espada* (Santiago: Editorial Cuatro Vientos, 1990); Anne Baring y Jules Cashford, *The Myth of the Goddess* (New York: Penguin Books, 1991); Anne L. Barstow, “The Prehistoric Goddess” en Carl Olson (ed.), *The Book of the Goddess* (New York: Crossroad, 1983), pp. 7-15; y

Goddess Remembered, dir. Donna Read, National Film Board of Canada, 1989.

13. Gimbutas, *Goddesses and Gods*, pp. 39, 69-70, 88-91, 113-14 y 159; *Civilization of the Goddess*, pp. 244-45.
14. Considérese a este respecto el sorprendente prefacio que Joseph Campbell escribió para *The Language of the Goddess*, donde alaba a Bachofen por presuntamente haber descubierto la existencia de un “orden matrístico” subyacente en la civilización, y llega a comparar el libro de Gimbutas con el descifrado de la Piedra Rosetta. Con el concepto de la Gran Madre, dice Campbell, Gimbutas entregó la clave para comprender toda una hueste de imágenes del pasado. Pero seguramente la comparación es fatua: Thomas Young y Jean-François Champollion pudieron construir glosarios de jeroglíficos no a través de un arquetipo a priori o esquema mitológico, sino mediante la traducción disponible, en la Piedra Rosetta misma, de los caracteres egipcios a un lenguaje conocido, es decir, el griego. La Piedra habla por sí misma; ningún esquema de lo que los ideogramas *podrían* significar se impuso desde afuera. Es casi asombroso que Campbell y (aparentemente) Gimbutas creyeran que lo que la última estaba haciendo no era realmente diferente de lo que los dos egiptólogos estaban haciendo; que las metodologías eran en realidad idénticas. (Ver Joseph Campbell, en Gimbutas, *Language of the Goddess*, pp. xiii-xiv).

La antropóloga Ruth Tringham, quien realizó trabajos arqueológicos en Opovo (aldea del Neolítico Tardío en Yugoslavia), busca demostrar cómo varios arqueólogos, incluida ella, quisieran interpretar los resultados de sus propias excavaciones. Para este fin, construye un escenario imaginario donde son entrevistados varios arqueólogos, y muestra cómo las mismas evidencias físicas pueden generar diversas interpretaciones. En el caso de Gimbutas, emerge un conjunto de respuestas mecánicas predecibles de acuerdo con su enfoque de la Vieja Europa. Veamos algunos ejemplos:

Entrevistador: *Aquí tenemos una foto del terreno de la Casa 2 en Opovo... ¿Qué piensa usted de la “sala”?*

Marija Gimbutas: Un templo para la Diosa.

E: *¿Quién construyó las casas de Opovo?*

MG: Hombres bajo la dirección de mujeres (la Diosa).

E: *¿Qué hacían las mujeres en Opovo?*

MG: Todo.

Uno se siente tentado a llamarlo una parodia, pero cuando leemos un libro o entrevistas de Gimbutas, se hace obvio que esta viñeta es típica de su enfoque.

Ver Ruth E. Tringham, “Households with Faces: The Challenge of Gender in Prehistoric Architectural Remains” en Joan M. Gero y Margaret W. Conkey (eds.), *Engendering Archaeology* (Oxford: Basil Blackwell, 1991), pp. 93 y 113; y Mirka Knaster, “Raider of the Lost Goddess”, *East West Journal*, dic. 1990, pp. 36-42 y 68-69.

15. Brian Hayden, “Old Europe: Sacred Matriarchy or Complementary Opposition?”, en Anthony Bonanno (ed.), *Archaeology and Fertility Cult in the Ancient Mediterranean* (Amsterdam: B.R. Gruner, 1986), pp. 17-30. Ver también las discusiones por Mary Lefkowitz en “The Twilight of the Goddess”, *The New Republic*, 3 agosto 1992, pp. 29-33, y “The New Cults of the Goddess”, *American Scholar*, vol. 62, n° 2 (primavera, 1993), pp. 266-67, y también Brian Fagan “A Sexist View of Prehistory”, *Archaeology*, vol. 45, n° 2 (marzo-abril 1992), pp. 14-15, 18 y 66. Según Lefkowitz, el concepto de una diosa unitaria es muy tardío y se muestra en forma rudimentaria solo en el judaísmo helénico y el gnosticismo.
16. Margaret Ehrenberg, *Women in Prehistory* (London: British Museum Publications, 1989), pp. 9, 23, 37, 63 y 68-75, y Catherine Hodge McCoid y LeRoy D. McDermott, “Toward Decolonizing Gender: Female Vision in the Upper Paleolithic”, *American Anthropologist*, vol. 98, n° 2 (junio 1996), pp. 319-26.

“En realidad”, escribe Randall White, “existen sitios magdalenenses apartados que contienen más grabados y esculturas animales de los que presentan figuras femeninas en toda la Europa Paleolítica” (Reseña de Bruce Dickson, *The Dawn of Belief*, en *American Antiquity*, vol. 56, n° 3 [1991], p. 572 Ver Paul Shepard, *The Others: How Animals Made Us Human* [Washington, D.C.: Island Press, 1996], p. 346: “La importancia de las pequeñas y escasas ‘estatuillas de Venus’ ha sido exagerada por el deseo del feminismo moderno de una diosa prehistórica. Como objetos paleolíticos éstos no suman más de un par de insignificantes docenas comparado con el vasto número de figuras de animales. Incluso si representan seres sagrados, no hay evidencias de su primacía o prueba de estatus como reina de los animales o ‘Tierra’. Aunque a veces se la refiere como ‘embarazada’, en términos más objetivos ellas son gordas”. Para su crédito, James Mellaart (ver nota 20 más abajo) dice algo similar, señalando que este tipo de cuerpo femenino es resultado de una dieta a base de granos y típica de las campesinas en Anatolia. (Ver “Roots in the Soil”, en Stuart Piggott (ed.), *The Dawn of Civilization* [London: Thames & Hudson, 1961], p. 48) (*El despertar de la civilización* [Madrid: Alianza, 2003], trad. Juan Godó). Sea gorda o preñada (como argumentan McCoid y McDermott), no hay razón para plantear una elaborada e injustificada interpretación religiosa.

17. Además de Ehrenberg, *Women in Prehistory* (esp. pp. 68-75), ver M.I. Finley, "The Feminine Mystique Goes Amok", *Book World*, 12 oct. 1968, p. 15, y Paula Fredriksen, "Thank Goddess!", *National Review*, 45 (1º marzo 1993), p. 56.
18. Ver Nanno Marinatos, *Minoan Religion* (Columbia: University of South Carolina Press, 1993), pp. 31, 38, 179, 185 y 243-44; Peter Warren, "Minoan Crete and Ecstatic Religion" en Robin Hägg y Nanno Marinatos (eds.), *Sanctuaries and Cults in the Aegean Bronze Age* (Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1981), pp. 155-67; William A. McDonald y Carol G. Thomas, *Progress into the Past* (2ª ed.; Bloomington: Indiana University Press, 1990), pp. 378-79 y 390-92; comentarios por David Anthony, en Knaster, "Raider of the Lost Goddess"; Hayden, "Old Europe" y Colin Renfrew, *The Emergence of Civilization* (London: Methuen, 1972), pp. 383, 387, 390 y 394 (*El alba de la civilización* [Tres Cantos: Istmo, 1986], trad. José Manuel Gómez).
19. McDonald y Thomas, *Progress into the Past*, pp. 177, 285 y 461 y sgtes.; George E. Mylonas, *Mycenae and the Mycenaean Age* (Princeton: Princeton University Press, 1966), p. 214; y Renfrew, *Emergence*, p. 367.
20. Anthony citado en Knaster, "Raider of the Lost Goddess"; Joseph Tainter, *The Collapse of Complex Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp. 63-64.

Otro problema con la teoría "kurga" es que ésta descansa en la ahora desacreditada obra del mitógrafo francés Georges Dumézil, quien, basado en la mitología comparativa, abogó por una cultura proto-indo-europea dividida en agricultores, sacerdotes y guerreros. Como han anotado los críticos, este es un caso clásico de proyección de las configuraciones de La Edad de Hierro (es decir, I milenio a.C.) dentro del Neolítico Temprano. La "cultura kurga" de Gimbutas, escribe la autoridad rusa en nómades, Anatoly Khazanov, "es solo una construcción artificial y especulativa que une bajo un solo encabezamiento a muchas culturas arqueológicas de diferentes períodos y que son diferentes entre sí". La misma Gimbutas, en años posteriores, reconoció la verdad de esto y trató de retener el argumento refiriéndose a una "tradición kurga" o a un "horizonte kurgo" en la misma forma en que Dumézil diría más tarde que su esquema tripartito era verdadero "en espíritu", aunque no *históricamente* exacto —la usual escapatoria jungiana. Diré más sobre los indoeuropeos en el Cap. 5.

(Ver Georges Dumézil, *Mythe et épopée* [3ª ed.; Paris: Gallimard, 1981] [*Mito y epopeya* (Barcelona: Seix Barral, 1977), trad. Eugenio Trías], *Mitra-Varuna* [Paris: Gallimard, 1948] y *L'idéologie tripartite des Indo-Européens* [Brussels: Latomus, 1958] [*Los dioses soberanos de los indoeuropeos* (Barcelona:

Herder, 1999), trad. David Chiner]; Colin Renfrew, *Archaeology and Language* [New York: Cambridge University Press, 1988], esp. pp. 251-60 y 286 (*Arqueología y lenguaje: la cuestión de los orígenes indoeuropeos* [Barcelona: Crítica, 1990], trad. José Ma. Aubet), “Archaeology and Language”, *Current Anthropology*, vol. 29, n° 3 [junio 1988], pp. 441 y 465, y “They Ride Horses, Don’t They?”, *Antiquity*, 63 [1989], pp. 843; J.P. Mallory, *In Search of the Indo-Europeans* [London: Thames & Hudson, 1989], p. 142; Anatoly M. Khazanov, *Nomads and the Outside World*, trad. Julia Crookenden [2ª ed.; Madison: University of Wisconsin Press, 1994; pub. orig. 1984], p. 90; y David W. Anthony, “The ‘Kurgan Culture’, Indo-European Origins, and the Domestication of the Horse: A Reconsideration”, *Current Anthropology*, vol. 27, n° 4 [agosto - oct. 1986], pp. 291-313).

No he dicho mucho acerca del estudio de Riane Eisler *El cáliz y la espada*, principalmente por estar derivado de la obra de Gimbutas. Además, se basa con mucha fuerza en trabajos que también han sido justamente criticados por dar grandes saltos intuitivos basados en evidencias muy frágiles: James Mellaart, por ejemplo (ver las reseñas de su obra por Robert Whallon, Jr., en *American Anthropologist*, vol. 70, n° 4 [agosto 1968], pp. 813-14, y Steven Diamant en *Classical World*, vol. 71, n° 3 [nov. 1977], p. 220), o Jacquetta Hawkes (*Dawn of the Gods* [London: Chatto & Windus, 1968]; ver reseña por M.I. Finley en “Feminine Mystique Goes Amok”), además a Campbell, Neumann, etc. Es notable que eruditos como George Mylonas, Nanno Marinatos y Colin Renfrew estén ausentes de sus fuentes.

21. Martin P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religions and Its Survival in Greek Religion* (2ª ed. rev.; Lund: C.W.K. Gleerup, 1950; pub. orig. 1927). Él contaba, por supuesto, con antecedentes importantes, no así Sir Arthur Evans quien fue el primero en reproducir estas imágenes. Para un comentario de la historia del estudio arqueológico del Egeo, ver McDonald y Thomas, *Progress into the Past*.

En *Minoan Religion*, p. 9, Marinatos señala un inconveniente crucial en el trabajo de Nilsson, al plantear que éste no estaba interesado en la religión minoica-micénica *per se*, sino solo como una posible anticipación de la religión griega posterior.

22. Marinatos, *Minoan Religion*, pp. 13-37 y 147; William Taylour, *The Mycenaean* (ed. rev.; New York: Thames & Hudson, 1983), pp. 43-44.
23. Marinatos, *Minoan Religion*, pp. 147, 162 y 165-66; Taylour, *Mycenaean*, p. 62. Las tablillas escritas en lo que se denomina “Lineal B” (lenguaje griego primitivo) muestran que alrededor del siglo XIII ya se veneraba a la mayoría de los dioses y diosas homéricos (*inter alia*). Taylour también dice (p. 44)

que la diosa minoica era un personaje compuesto: madre de los árboles, del hogar, etc.

24. Samuel Noah Kramer, *The Sacred Marriage Rite* (Bloomington: Indiana University Press, 1969), pp. 3-7 y 16 (*El matrimonio sagrado* [Sabadell: AUSA, 2001]). En el comentario que sigue, ver pp. 48, 50 y 56-57, como también J.N. Postgate, *Early Mesopotamia* (London: Routledge, 1992), *passim* (*La Mesopotamia arcaica: sociedad y economía en el amanecer de la historia* [Tres cantos: Ed. Akal, 1999], trad. Carlos Pérez). El lector debe observar que Mesopotamia consistía de Asiria (Norte) y Babilonia (Sur), con Babilonia a su vez dividida en Akkad (Norte) y Sumeria (Sur). Las tablillas mesopotámicas, impresas con escritura cuneiforme, están en los idiomas sumerios y acadios, esta última un lenguaje semítico. Aunque estos eran dos pueblos distintos, el grado de sincretismo entre ellos era alto.
25. Para una traducción al inglés de “The Curse of Agade”, ver Thorkild Jacobsen, *The Harp that Once...* (New Haven: Yale University Press, 1987), pp. 360-74.
26. En la discusión de abajo, ver Tikva Frymer-Kensky, *In the Wake of the Goddess* (New York: Free Press, 1992), pp. vii, 12 y 32-36.
27. *Ibid.*, pp. 50-51; Kramer, *Sacred Marriage Rite*, pp. xiii-xiv, 17, 48 y 53. “Queen of all the *me*” aparece en “Enki and the World Order: The Organization of the Earth and Its Cultural Processes”. En *Der numinose Begriff ME im Sumerischen* (Innsbruck: Sprachenwissenschaftliche Institut der Leopold-Franzens-Universität, 1963), Karl Oberhuber trata de hacer del *me* un concepto numinoso, pero admite que las opiniones sobre este asunto son diversas. Ver también Thorkild Jacobsen, *The Treasures of Darkness* (New Haven: Yale University Press, 1976), pp. 32 y sgtes. y 85.
- La descripción de Inanna-Ishtar como controladora de destinos puede encontrarse en “The Greatness of Ishtar”, en Benjamin R. Foster (ed.), *Before the Muses* (2 vols.; Bethesda, MD: CDL Press, 1993), 2, pp. 586-87, y en el Hymn to Ishtar en 1, pp. 66. La poesía sumeria que identifica a Inanna como “Señora de todos los *me*” puede encontrarse en William W. Hallo y J. J. A. van Dijk, *The Exaltation of Inanna* (New Haven: Yale University Press, 1968), pp. 15 y sgtes.; ver también pp. 48-50.
28. Kramer, *Sacred Marriage Rite*, pp. 59, 70-73 y 148; ver también Frymer-Kensky, *Wake of the Goddess*, p. 54, y Jacobsen, *Treasures*, p. 46. La tablilla cuneiforme original que contiene este poema está en el Museo de Estambul del Antiguo Oriente y probablemente data de alrededor del 2000 a.C. En general, la poesía súmera más temprana data de cerca del 2500 a.C.
29. Frymer-Kensky, *Wake of the Goddess*, p. 56; Kramer, *Sacred Marriage Rite*, p. 62 (*El matrimonio sagrado*).

30. Frymer-Kensky, *Wake of the Goddess*, pp. 24-27, 47 y 56; E.O. James, *Prehistoric Religion* (London: Thames & Hudson, 1957), p. 188; Henri Frankfort, *Kingship and the Gods* (Chicago: University of Chicago Press, 1948), p. 4 (*Reyes y dioses: estudios de la religión del Oriente próximo en la antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza* [Madrid: Alianza, 1998], trad. Belén Garrigues). Jacobsen comenta que Inanna “jamás es presentada como una esposa y compañera o como madre” (*Treasures*, p. 141), pero ver “The Greatness of Ishtar” (citado arriba nota 27), donde ella se denomina “Madre-Matriz”. La palabra acadia *mummu*, matriz, en realidad significa “sabiduría” o “destreza” (Foster, *Before the Muses*, 1, 354n).
31. El hilado es la excepción importante; ver E.W. Barber, *Women’s Work* (New York: W.W. Norton, 1994) y *Prehistoric Textiles* (Princeton: Princeton University Press, 1991), Cap. 13.
32. Citado en “Die Mesopotamier im 3. Jahrtausend v.Chr.”, publicación n° 1127 del Museum für Vor-und Frühgeschichte en Berlín; extractado de Adam Falkenstein y Wolfram von Soden (eds. y trads.), *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete* (Zurich: Artemis, 1953), pp. 235 y sgtes.
33. Kramer, *Sacred Marriage Rite*, p. 147. Sin embargo, ésta puede ser una interpretación un poco libre de mi parte, porque las traducciones inglesas no se refieren especialmente a alimentar, aunque parece haber una mezcla de cuidado materno y “voluptuosidad”. Ver Foster, *Before the Muses*, 1, pp. 65-68, e “Hymn to Ishtar”, trad. Ferris J. Stephens, en James B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (2ª ed. correg. y aum.; Princeton: Princeton University Press, 1995), p. 383.
- En el caso de Egipto las diosas también están presentes, pero no alcanzan un rol significativo hasta la época helenística. Así, la tierra era un dios masculino (Ptah o Geb), y es Osiris, el hermano-esposo de Isis, quien es identificado con el trigo o la cebada. Isis después se convirtió en el centro de un culto de misterio, especialmente en Grecia y Roma.
34. En la siguiente discusión, ver Erik Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt*, John Baines (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982), pp. 182, 184, 207 y 253-56 (*El uno y los múltiples: concepciones egipcias de la divinidad* [Madrid: Trotta, 1999], trad. Julia García). Ver también Herman te Velde, “Theology, Priests, and Worship in Ancient Egypt”, en Jack M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East* (4 vols.; New York: Scribner’s, 1995), 3, pp. 1731-49, esp. p. 1744.
35. J.H. Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt* (New York: Scribner’s, 1912), p. 290; Geraldine Pinch, *Magic in Ancient Egypt* (Austin: University of Texas Press, 1994).

36. Hornung, *Conceptions of God*, p. 191. El egiptólogo holandés C.J. Bleeker intenta justificar la existencia de misterios egipcios de tipo no iniciático, pero su defensa de esto no es convincente (*Die Geburt eines Gottes* [Leiden: E.J. Brill, 1956], pp. 63-66); pero vea Jan Assmann, *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom*, trad. Anthony Alcock (London: Kegan Paul International, 1995), p. 17. Assmann observa (p. 22) que el culto religioso egipcio en general celebra la comunicación entre dioses, no entre dioses y humanos. Esta absoluta separación queda clara en el famoso Papiro de Leyden (Papyrus Leiden I 350), que data de alrededor del 1228 a.C. (hacia el final del reino de Ramsés II), y cuya naturaleza me suena misteriosamente mosaica:

...nadie da testimonio de él con esmero.

Él es demasiado secreto para descubrir su imponentia,

Él es demasiado grande para investigar, demasiado poderoso

| para conocer.

Caer instantáneamente cara a cara en la muerte

Es para quien expresa su identidad secreta, sin saberlo o

| Sabiéndolo.

No hay dios que sepa cómo invocarlos con ésta.

Manifiesta alguien cuya identidad está oculta, por cuanto ésta

| es inaccesible.

(Traducido de James P. Allen, *Genesis in Egypt* [New Haven: Yale Egyptological Seminar, 1988], p 53).

Hasta donde concierne al *ka* real —el portador de la divinidad del faraón—, W.J. Murnane dice (comunicación personal, abril 1996) que eso no parece fusionarse con la mortalidad del rey sino que solo la reemplaza temporalmente.

37. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, pp. 180-82 y 221-22 (*La antigua Mesopotamia*), y J.J. Finkelstein, “The West, The Bible and the Ancient Near East: Apperceptions and Categorizations”, *Man*, n.s., 9 (1974), pp. 591-608. Sin embargo, esto puede haber sido también cierto en la región cercana a Palestina. Por ejemplo, los oráculos eran populares en Canaán en la Edad de Bronce Tardía, como asimismo los cultos de fertilidad, pero la revelación directamente inspirada se menciona una sola vez en los documentos cananeos, cerca del 1100 a.C., cuando se hace referencia a un servidor real que sufre un ataque extático. Ver John Gray, *The Canaanites* (London: Thames & Hudson, 1964), pp. 125-26.
38. G. Rachel Levy, *Religious Conceptions of the Stone Age* (New York: Harper Torchbooks, 1963; pub. orig. como *The Gate of Horn*, 1948), p. 269. Ver también la breve pero excelente discusión de este problema en A.S. Kapelrud,

The Ras Shamra Discoveries and the Old Testament, trad. G.W. Anderson (Norman: University of Oklahoma Press, 1963), pp. 43-44 y 55. En términos del contexto cananeo posterior, el autor comenta (p. 56): “El conflicto entre Yahweh y Baal fue más que un episodio histórico incidental. Constituyó un conflicto entre principios e interpretaciones de la vida, el cual se sigue librando, en otras formas, hasta hoy”.

39. En lo que sigue, ver S.N. Eisenstadt, “Heterodoxies and Dynamics of Civilizations”, *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 128, n° 2 (1984), pp. 104-8, y su introducción (pp. 1-11) y comentario (pp. 291-93) en su volumen editado, *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany: State University of New York Press, 1986); Mark Elvin, “Was There a Transcendental Breakthrough in China?”, en el mismo volumen, p. 326; Hayim Todmor, “Monarchy and the Elite in Assyria and Babylonia: The Question of Royal Accountability”, en el mismo volumen, pp. 223-24; Adam Seligman, “The Comparative Study of Utopias”, *International Journal of Comparative Sociology*, vol. 29, n°s 1-2 (enero-abril 1988), pp. 1-3 y 7; S. N. Eisenstadt, “The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics”, *Archives européennes de sociologie*, 23 (1982), pp. 307-10, y “Cultural Traditions and Political Dynamics: The Origins and Modes of Ideological Politics”, *British Journal of Sociology*, vol. 32, n°2 (junio 1981), pp. 156-57 y 164.
40. Flinders Petrie, *Religious Life in Ancient Egypt* (New York: Cooper Square, 1972; pub. orig. 1924), pp. 77-8 (*La religión de los antiguos egipcios* [Barcelona: Abraxas, 1998], trad. Mario Montalbán).
41. *Ibid.*, p. 123.
42. Julian Jaynes, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind* (Boston: Houghton Mifflin, 1976), p. 324 (*El origen de la conciencia en la ruptura de la mente bicameral* [México: FCE, 1987]).
43. H.W.F. Saggs, *The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel* (London: Athlone Press, 1978), pp. 140-41; H. Ringgren, “The Religion of Ancient Syria” en C. J. Bleeker y George Widengren (eds.), *Historia Religionum*, vol. 1: *Religions of the Past* (Leiden: E. J. Brill, 1969), pp. 213-14 (*Historia Religionum* [Madrid: Alianza, 1995], trad. Pedro Bádenas de la Peña); y Johannes Renger, “Untersuchungen zum Priestertum der altbabylonischen Zeit. 2. Teil”, *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie*, 59 (feb. 1969), pp. 219-23. Renger observa que en Mari el deletreo del término era *muhhum* (un extático). El *Assyrian Dictionary* (Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 1977), vol. 10, parte 1, p. 90, tiene una variante ligeramente diferente *mahhu*, o en Mari, *muhhu*. En los archivos de Mari, ver Robert M. Whiting, “Amorite Tribes and Na-

- tions of Second-Millennium Western Asia”, en Sasson, *Civilizations of the Ancient Near East*, 2, pp. 1231-42.
44. Sobre este tema, ver *Cuerpo y espíritu* (Santiago: Editorial Cuatro Vientos, 2002), Caps. 4-8, y Norman Cohn, *Cosmos, Chaos, and the World to Come* (New Haven: Yale University Press, 1993) (*El cosmos, el caos y el mundo venidero* [Barcelona: Crítica, 1995], trad. Bettina Blanch).
45. John Ferguson, *Among the Gods* (London: Routledge, 1989), p. 105; George E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries* (Princeton: Princeton University Press, 1961), pp. 17, 31-32, y 49-50; Kevin Clinton, “The Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis”, en Nanno Marinatos y Robin Hägg (eds.), *Greek Sanctuaries* (London: Routledge, 1993), pp. 114-16 y 120; y John Chadwick, “Potnia”, *Minos*, 5 (1957), p. 126n. Sin embargo, la parte referida a un mejor destino en el mundo siguiente *podría* aplicarse al período palaciego en la Creta minoica, donde, como vimos, anillos y sellos representan visionarias epifanías que ocurren al encontrarse con una diosa.
46. Joan C. Engelsman, *The Feminine Dimension of the Divine* (ed. rev.; Wilmette, IL: Chiron, 1994), pp. 48 y 55; Jane Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (3ª ed.; Meridian Books, 1955), p. x; y Burkert, *Ancient Mystery Cults*, pp. 5 y 90-91.
47. En lo que sigue, ver Harrison, *Prolegomena*, pp. x-xii, 155-59, 260-61, 404, 409, 425-26, 474, 476-77 y 561. Su definición de un misterio es: (p. 151, en cursiva en el original): “un rito donde se exhiben ciertas reliquias que no pueden ser vistas con seguridad por el adorador hasta haber pasado por ciertas purificaciones”.
48. Mylonas, *Eleusis*, pp. 5, 259-60, y 319.
49. Sin embargo, Mylonas alega que Dionisio no era parte del culto a Deméter-Perséfone (*Eleusis*, p. 238).
50. C.J. Bleeker, “Isis and Hathor, Two Ancient Egyptian Goddesses” en Carl Olson (ed.), *The Book of the Goddess* (New York: Crossroad, 1983), pp. 37-39.
51. Burkert, *Mystery Cults*, pp. 11, 90, 92, 97 y 99.
52. Edith Weigert-Vorwinkel, “The Cult and Mythology of the Magna Mater from the Standpoint of Psychoanalysis”, trad. F.M. von Wimmersperg, *Psychoiatry*, 1 (1938), pp. 351-53; Engelsman, *Feminine Dimension*, p. 47; y E.O. James, *The Cult of the Mother Goddess* (London: Thames and Hudson, 1959), p. 162.
53. De *El asno de oro*, citado en Engelsman, *Feminine Dimension*, p. 68; Burkert, *Mystery Cults*, p. 94. Para una reconstrucción moderna de la iniciación eleusina (hasta donde ello es posible), ver Mylonas, *Eleusis*, pp. 237-85.

54. James, *Cult of the Mother Goddess*, pp. 156 y 160. Sus fuentes incluyen a Sófocles, Píndaro, Platón y Cicerón.
55. Burkert, *Mystery Cults*, p. 114.
56. El artículo de Robbins y Anthony aparece citado en Felicitas Goodman, *Ecstasy, Ritual and Alternate Reality* (Bloomington: Indiana University Press, 1992), p. 170.
57. Para una elaboración detallada de cómo funciona esto en la cultura hindú, ver Sudhir Kakar, *The Inner World* (2ª ed. rev. y aum.; Delhi: Oxford University Press, 1981) (*El mundo interior: un estudio psicoanalítico de la infancia y la sociedad en la India* [México: FCE, 1987]). Una visión diferente del mismo problema es la adoptada por Stanley Kurtz en *All the Mothers Are One* (New York: Columbia University Press, 1982), aunque yo pienso que los dos libros tienen cierto traslape psicoanalítico.
- El problema de la obediencia y desigualdad social como ligados al complejo de autoridad sagrada es, por supuesto, una parte principal de mi discusión, y Marinatos (*Minoan Religion*, pp. 179, 185 y 243) arguye lo mismo para el culto de la diosa y la práctica de la epifanía visionaria. Ella dice que en la Creta minoica había una clase gobernante que probablemente expresaba su estatus a través del oficio religioso. Tener una visión extática lo ponía a uno en la elite sacerdotal; los anillos minoicos discutidos al principio de este capítulo eran típicamente de oro de alta calidad y solo los poseían los miembros más ricos de la sociedad.
58. Frederick S. Perls, *Ego, Hunger and Aggression* (New York: Vintage Books, 1969), pp. 128-33 y *passim* (*Yo, hambre y agresión* [México: FCE, 1975]).
59. Discutido en Kent V. Flannery, "The Cultural Evolution of Civilizations", *Annual Review of Ecology and Systematics*, 3 (1972), p. 420.
60. Walter Truett Anderson, *Reality Isn't What It Used to Be* (San Francisco: Harper & Row, 1990), p. 11 (*La realidad emergente: ya nada es como era* [Barcelona: Mirach, 1992]). Los inventores de ideas, por supuesto, son diferentes en sus apegos que los discípulos o devotos. Algunos años atrás, Lovelock me escribió que Gaia se estaba "inflando como un gran globo" y (continuaba él) amenazando con arrastrarlo a él (comunicación personal, 1987). Me recuerda el comentario de Marx, más tarde en su vida, de que él no era marxista.
61. Perls, *Ego, Hunger and Aggression*, pp. 110-11 (*Yo, hambre y agresión*).

Notas al *Capítulo 5: La zona de flujo o movimiento*

1. Anatoly M. Khazanov, *Nomads and the Outside World*, trad. Julia Crookenden (2ª ed.; Madison: University of Wisconsin Press, 1994), p. XXXIII.
2. A pesar del gran número de estudios, escribe Neville Dyson-Hudson, “la simple, aunque algo lúgubre, verdad es que nosotros realmente sabemos poco acerca de la conducta humana en las sociedades nómadas”. (“The Study of Nomads”, *Journal of Asian and African Studies*, vol. 7, nº s 1-2 [enero y abril 1972], p. 2).
3. Stuart Piggott, introducción a E.D. Phillips, *The Royal Hordes* (London: Thames & Hudson, 1965), p. 6.
4. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Nomadology: The War Machine* (New York: Semiotext[e], 1986).
5. C.P. Cavafy, “Waiting for the Barbarians” en C.P. Cavafy, *Collected Poems*, trad. Edmund Keeley y Philip Sherrard y ed. George Savidis (Princeton: Princeton University Press, 1975), p. 18 (*Poesía completa* [Madrid: Alianza, 1995], trad. Pedro Bádenas de la Peña).
6. Thomas J. Barfield, *The Nomadic Alternative* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1993), p. 203.
7. Sobre lo que sigue, ver Deleuze y Guattari, *Nomadology*, pp. 45, 50-52 y *passim*.
8. Bruce Chatwin, *What Am I Doing Here* (London: Picador, 1990), p. 229 (*¿Qué hago yo aquí?* [Barcelona: El Aleph Editores, 1993], trad. Alberto Cardin).
9. Philip C. Salzman, “Political Organization among Nomadic Peoples”, *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 111, nº 2 (abril 1967), p. 118; Khazanov, *Nomads*, pp. xl, 17, 86 y 89. Por “nomadismo” estaré refiriéndome solo al nomadismo pastoral, lo que implica crianza de ganado y búsqueda de pastizales. Obviamente hay otros tipos de gentes móviles, incluyendo los gitanos, artesanos viajeros y artistas, gente emigrando en un viaje unidireccional, e incluso (en tiempos modernos) los vagabundos y los itinerantes pobres. Pero el fenómeno histórico está asociado con el movimiento tanto animal como humano, y en su mayor parte, es lo que trataré en este capítulo, Ver Khazanov, *Nomads*, p. 15.
10. Ofer Bar-Yosef y Anatoly Khazanov (eds.), *Pastoralism in the Levant* (Madison, WI: Prehistory Press, 1992), introducción, p. 4. Para una excepción, ver la discusión de la domesticación del cerdo en Cap. 2, nota 8.
11. Kenneth W. Russell, *After Eden* (Oxford: BAR International, 1988), p. 157; Charles A. Reed, “Animal Domestication in the Prehistoric Near East”, *Science*, 130 (11 dic. 1959), pp. 1631-38; Juris Zarins, “Early Pastoral Noma-

- dism and the Settlement of Lower Mesopotamia”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 280 (1990), pp. 31, 39, 54 y 56; y Frank Hole, “The Prehistory of Herding: Some Suggestions from Ethnography”, en M. T. Barrelet (ed.), *L’Archéologie de l’Iraq: du début de l’époque néolithique à 333 avant notre ère* (Paris: Editions du CNRS, 1980), p. 120.
12. Ver Phillips, *Royal Hordes*, p. 10.
 13. Gregory L. Possehl, “Pastoral Nomadism in Prehistoric Iran”, M.A. thesis, University of Washington, 1966, pp. 3-4 y 129.
 14. Thomas J. Barfield, “Inner Asia and Cycles of Power in China’s Imperial History”, en Gary Seaman y Daniel Marks (eds.), *Rulers from the Steppe* (Los Angeles: University of Southern California, 1991), p. 25. Un viejo refrán mongol decía que “es posible crear un imperio sobre el lomo de un caballo, pero es imposible gobernarlo desde esa posición” (Citado en Anatoly Khazanov, “Muhammad and Jenghiz Khan Compared: The Religious Factor in World Empire Building”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 35, n° 2 [abril 1993], p. 469).
 15. Para el siguiente comentario, ver Khazanov, *Nomads*, pp. XXXII, 19-24 y 91-99, y Fred Scholz, *Nomadismus* (Berlín: Das Arabische Buch, 1992), pp. 14-16.
 16. Roger Cribb, *Nomads in Archaeology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 9 y 16.
 17. Fuad Baali, *Society, State, and Urbanism* (Albany: State University of New York Press, 1988), pp. 2, 5, 43-48 y 95-100; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, trad. Franz Rosenthal (ed. abrev. London: Routledge & Kegan Paul, 1967); Phillip C. Salzman, “Introduction: Processes of Sedentarization as Adaptation and Response”, en Phillip C. Salzman (ed.), *When Nomads Settle* (New York: Praeger, 1980), pp. 1-2, 7 y 13; y Dan R. Aronson, “Must Nomads Settle? Some Notes Toward Policy on the Future of Pastoralism”, p. 173 del mismo volumen.
 18. Allen Zagarell, “Pastoralism and the Early State in Greater Mesopotamia”, en C.C. Lamberg-Karlovsky (ed.), *Archaeological Thought in America* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), pp. 287, 294, 296 y 300; y Brian Spooner, “The Status of Nomadism as a Cultural Phenomenon in the Middle East”, *Journal of Asian and African Studies*, vol. 7, n° s 1-2 (enero y abril 1972), p. 126.
 19. D.O. Edzard, “Mesopotamian Nomads in the Third Millenium B.C.”, en Jorge Silva Castillo (ed.), *Nomads and Sedentary Peoples* (Ciudad de México: El Colegio de México, 1981), pp. 38 y 40-41; M. Liverani, “The Amorites” en D.J. Wiseman (ed.), *Peoples of Old Testament Times* (Oxford: Clarendon Press, 1973), pp. 102-12; Giorgio Buccellati, *The Amorites of the Ur III Pe-*

riod (Naples: Instituto Orientale di Napoli, 1966), pp. 3-4, 9, 11, 235 y 336; Zarins, “Early Pastoral Nomadism”, pp. 35 y 55; Alfred Haldar, *Who Were the Amorites?* (Leiden: E. J. Brill, 1971), pp. 67 y 82; y J.R. Kupper, “Le rôle des nomades dans l’histoire de la Mésopotamie ancienne”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 2, parte 2 (mayo 1959), pp. 121 y 124-26. Nótese que “sin doblar la rodilla” podía referirse a una negativa a trabajar la tierra, aunque la referencia a (ir)religión parece más probable, sobre todo porque estaban acostumbrados a cavar para cosechar callampas (ver epígrafe de este capítulo).

Sobre el muro amorita, ver Robert M. Whiting, “Amorite Tribes and Nations of Second-Millennium Western Asia”, en Jack M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East* (4 vols.; New York: Scribner’s, 1955), 2, pp. 1231-42.

20. M.B. Rowton, “Autonomy and Nomadism in Western Asia”, *Orientalia*, 42 (1973), pp. 249 y 252. Los libros de Lattimore incluyen *Mongol Journeys* (New York: Doubleday, Doran & Co., 1941), *Nomads and Commissars* (New York: Oxford University Press, 1962) y *Studies in Frontier History* (London: Oxford University Press, 1962).
21. M.B. Rowton, “Economic and Political Factors in Ancient Nomadism”, en Castillo, *Nomads and Sedentary Peoples*, pp. 28 y 32; “Autonomy and Nomadism”, pp. 253 y 255-57; “Enclosed Nomadism”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 17 (1973), pp. 19 y 29-30; y Buccellati, *Amorites*, pp. 235 y 339. Whiting, en “Amorite Tribes” pp. 1239-40, define *nawu* como “un campamento móvil de gente y rebaños” y dice que los archivos Mari proporcionan evidencias de que algunos amoritas vivían en aldeas y practicaban la agricultura.
22. Edzard, “Mesopotamian Nomads”, p. 41; Haldar, *Who Were the Amorites?*, pp. 51, 66 y 82; Liverani, “*Amorites*”, pp. 104-5, 107 y 112-15; Buccellati, *Amorites*, pp. 336-40 y 358-59; y Victor H. Matthews, *Pastoral Nomadism in the Mari Kingdom* (Cambridge, MA: American Schools of Oriental Research, 1978), p. 156.

Quizás aún más notable sea el hecho de que dos gobernantes sobresalientes, Hammurabi de Babilonia y Shamshi-Adad de Asiria, eran de origen amorita. Ver A.S. Kapelrud, *The Ras Shamra Discoveries and the Old Testament*, trad. G.W. Anderson (Norman: University of Oklahoma Press, 1963), p. 38.

23. Presumiblemente en *The Muqaddimmah* (ver arriba nota 17), y citado por Barfield en *Nomadic Alternative*, p. 210.
24. Khazanov, *Nomads*, pp. 160 y 221; y Joseph T. Hobbs, *Bedouin Life in the*

- Egyptian Wilderness* (Austin: University of Texas Press, 1989), pp. 21 y 56. Ver la siguiente declaración hecha por Ebrahim Konate, secretario del Comité Permanente Interestatal para el Control de la Sequía en el Sahel, 1973: “Tenemos que disciplinar a estos pueblos y controlar su apacentamiento y sus movimientos. Su libertad es demasiado onerosa para nosotros. Su desastre es nuestra oportunidad”. (Citado en Khazanov, *Nomads*, introducción a la 2ª ed., p. 1).
25. I.M. Lewis, “The Dynamics of Nomadism: Prospects for Sedentarization and Social Change”, en Theodore Monod (ed.), *Pastoralism in Tropical Africa* (London: Oxford University Press, 1975), pp. 426-27.
26. David Morgan, *The Mongols* (Oxford: Basil Blackwell, 1986), p. 35 (*Los mongoles* [Madrid: Alianza, 1990], trad. Carlos Caranci); Barfield, *Nomadic Alternative*, pp. 203-05; Amos Rapoport, “Nomadism as a Man-Environment System”, *Environment and Behavior*, vol. 10, n° 2 (junio 1978), pp. 220 y 223; y David C. Hopkins, “Pastoralists in Late Bronze Age Palestine: Which Way Did They Go?”, *Biblical Archaeologist*, 56, 4 (1993), pp. 200 y 204. La cita de Buber (que es de Moisés) está en Bruce Chatwin, *The Songlines* (New York: Penguin, 1988), p. 186 (*Los trazos de la canción* [Barcelona: El Aleph editores, 1994], trad. Eduardo Goligorsky).
27. En lo que sigue, ver Fredrik Barth, *Nomads of South Persia* (Oslo: Oslo University Press, 1961), pp. 1, 71, 135-37 y 147-53, y Mary Douglas, *Natural Symbols* (New York: Pantheon Books, 1982; pub. orig. 1970), pp. ix-xii y 9 (*Símbolos naturales: exploraciones en cosmología* [Madrid: Alianza, 1988], trad. Carmen Criado).
28. Chatwin, *What Am I Doing Here*, pp. 220-21 (¿Qué hago yo aquí?).
29. Khazanov, *Nomads*, pp. 165 y 216; Hobbs, *Bedouin Life*, p. 55; y Walter Goldschmidt, “A General Model for Pastoral Social Systems”, en *Pastoral Production and Society* (Cambridge: Cambridge University Press 1979), p. 25.
30. Citado en C.R. Badcock, *The Psychoanalysis of Culture* (Oxford: Basil Blackwell, 1980), p. 102.
31. Khazanov, *Nomads*, p. 239 y nota; Morgan, *Mongols*, pp. 40-41 y 44 (*Los mongoles*); y Khazanov, “Muhammad and Jenghiz Khan Compared”. Sin embargo, Walter Heissig discute la presencia de una tradición chamánica extática entre los mongoles en *The Religions of Mongolia*, trad. Geoffrey Samuel (Berkeley: University of California Press, 1980). Ver también Vladimir N. Basilov y Natal’ya L. Zhukovskaya, “Religious Beliefs”, en Vladimir N. Basilov (ed.), *Nomads of Eurasia*, trad. Mary Fleming Zirin (Seattle: University of Washington Press, 1989), pp. 160-81.

32. Heródoto, *The Histories*, Aubrey de Selincourt (ed. rev.; Harmondsworth: Penguin, 1972), pp. 296-98 (*Los nueve libros de la historia* [Barcelona: Iberia, 1960]); Renate Rolle, *The World of the Scythians*, trad. F.G. Walls (Berkeley: University of California Press, 1989; ed. orig. alemana 1980), pp. 125-26 y 129.
33. Badcock, *Psychoanalysis of Culture*, p. 111; I.M. Lewis, *A Pastoral Democracy* (London: Oxford University Press, 1961), pp. 1 y 26; y Richard Tapper, *Pasture and Politics* (London: Academic Press, 1979), p. 2.
34. Tapper, *Pasture and Politics*, pp. 15-16, 157, 163, 253-54 y 261, y también el prefacio por Abner Cohen, pp. V-VII.
35. Badcock, *Psychoanalysis of Culture*, pp. 177-20; Robert B. Edgerton, *The Individual in Cultural Adaptation* (Berkeley: University of California Press, 1971) esp. pp. 264-99; y Walter Goldschmidt, "Independence as an Element in Pastoral Systems", *Anthropological Quarterly*, vol. 44, n° 3 (julio 1971), pp. 132-35.
36. Joseph C. Berland, *No Five Fingers Are Alike* (Cambridge: Harvard University Press, 1982), pp. 28, 34-38 y 42; ver también H.A. Witkin y J.W. Berry, "Psychological Differentiation in Cross-Cultural Perspective", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, vol. 6, n° 1 (marzo 1975), pp. 4-87.
37. Berland, *No Five Fingers*, pp. 51, 53, 112-24, 137-42 y 156; H.A. Witkin y D.R. Goodenough, *Cognitive Styles: Essence and Origins (Psychological Issues, n° 51)*; New York: International Universities Press, 1981); J.W. Berry, *Human Ecology and Cognitive Style* (New York: Sage Publications, 1976); J.W. Berry, "Ecology, Cultural Adaptation, and Psychological Differentiation: Traditional Patterning and Acculturative Stress", en Richard W. Brislin y otros (eds.), *Cross-Cultural Perspectives on Learning* (New York: Halsted Press, 1975), pp. 207-28; y D.R. Goodenough y H.A. Witkin, *Origins of the Field-Dependent and Field-Independent Cognitive Styles* (RM-77-9; Princeton: Educational Testing Service, 1977).
38. Ernest Gellner, prólogo a Khazanov, *Nomads*, pp. xiii y xxii; y Brian Spooner, *The Cultural Ecology of Pastoral Nomads* (New York: Addison-Wesley, 1973), p. 15.
39. Gellner, prólogo a *Nomads*, p. IX; y Thomas J. Barfield, *The Perilous Frontier* (Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1989), p. 25.
40. Khazanov, *Nomads*, pp. 123, 131, 135, 137 y 155, y Gellner, prólogo, pp. XII, XX y XXIII.
41. Khazanov, *Nomads*, pp. 167-69, y Gellner, prólogo, p. XXIV.
42. Khazanov, *Nomads*, pp. 132-34; Philip Burnham, "Spatial Mobility and Political Centralization in Pastoral Societies", en *Pastoral Production and*

- Society* (ver nota 29, arriba), p. 351; y William Irons, “Political Stratification among Pastoral Nomads”, pp. 361-74 del mismo volumen.
43. John Middleton y David Tait (eds.), *Tribes Without Rulers* (London: Routledge & Kegan Paul, 1970; pub. orig. 1958), pp. 2-11. El proverbio beduino es citado por Chatwin en *Songlines*, p. 202. Ver también Barfield, *Nomadic Alternative*, pp. 41-42, y R.P. Lindner, “What Was a Nomadic Tribe?”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 24, n° 4 (oct. 1982), p. 693. Middleton y Tait comentan (pp. 7-8) que el principio de oposición complementaria no es, por supuesto, equivalente a fisión y fusión. En una situación de fisión, un grupo cesa de existir como entidad. En la segmentación, un grupo se divide en ciertos contextos, pero conserva una identidad corporativa en otros. Sin embargo, su estudio me tiene algo confundido, ya que la mayoría de las tribus a las que ellos se refieren se dedican a la horticultura.
44. Meyer Fortes y E.E. Evans-Pritchard (eds.), *African Political Systems* (London: Oxford University Press, 1940), y Lewis, *Pastoral Democracy*, pp. 1-3, 27, 30 y 197. Sin embargo, Lewis también señala (p. 196) que la organización política de los somalíes difiere, en aspectos importantes, del carácter general de los sistemas segmentados por linajes.
45. Khazanov, *Nomads*, pp. 153-58, 162, 164 y 180-90; Madawi Al-Rasheed, “The Process of Chiefdom-Formation as a Function of Nomadic/Sedentary Interaction”, *Cambridge Anthropology*, 12 (1987), pp. 32-40; Burnham, “Spatial Mobility”, pp. 355-56; Philip C. Salzman, “Inequality and Oppression in Nomadic Society”, en *Pastoral Production and Society* (ver nota 29, arriba); y Spooner, *Cultural Ecology*, p. 34.
46. Akbar S. Ahmed, “Nomadism as Ideological Expression: The Case of the Gomal Nomads”, *Contributions to Indian Sociology*, 17, 1 (1983), pp. 124-27 y 133.
47. Marija Gimbutas, “The Three Waves of the Kurgan People into Old Europe, 4500-2500 a.C.”, *Archives suisses d’anthropologie générale*, 43 (1979), pp. 113-37. Ver también de J.P. Mallory, *In Search of the Indo-Europeans* (London: Thames & Hudson, 1989), para una presentación completa de la visión tradicional. Para problemas con el argumento, ver (además de la discusión de más abajo), Cap. 4, nota 20, arriba.
48. Mallory, *Search*, p. 199; Colin Renfrew, “They Ride Horses, Don’t They?” (reseña de Mallory), *Antiquity*, 63 (1989), pp. 845-46. Ver también la más importante obra de Mallory sobre el tema, *Archaeology and Language* (New York: Cambridge University Press, 1988). Renfrew consigue hundir la tesis kurga cabalmente, pero su hipótesis alternativa de que los indoeuropeos eran granjeros que databan del 6500 a.C., también es refutada por las evidencias arqueológicas.

49. Mallory, *Search*, pp. 117 y sgtes.; y Renfrew, “They Ride Horses”, pp. 844-45. Sin embargo, Mallory concede que *ekwos podría ser un caballo salvaje. El asterisco indica que podríamos no estar tratando con una palabra real de un lenguaje real, sino posiblemente con una palabra hipotética de un lenguaje proto-indoeuropeo reconstruido, basado en lenguajes posteriores y posiblemente derivativos. Por ejemplo, el *PIE*, o lenguaje proto-indoeuropeo, puede no haberse hablado jamás, y Renfrew, en *Arqueología y lenguaje*, plantea una fuerte crítica al llamado enfoque paleolingüístico.
50. Zili Weng y Robert R. Sokal, “Origins of Indo-Europeans and the Spread of Agriculture in Europe: Comparison of Lexico-statistical and Genetic Evidence”, *Human Biology*, vol. 67, n° 4 (agosto 1955), pp. 577-94. Esto también refuta la hipótesis de “granjeros” de Renfrew (ver arriba, nota 48). Un segundo estudio que rechaza a Gimbutas, pero que es parcialmente favorable a Renfrew, es Guido Barbujani y otros, “Indo-European Origins: A Computer Simulation Test of Five Hypotheses”, *American Journal of Physical Anthropology*, 96 (1995), pp. 109-32.
51. Mallory, *Search*, pp. 143 y 269.
52. Barfield, *Perilous Frontier*, pp. 28-29; Halder, *Who Were the Amorites?*, pp. 27 y 49-50; H. von Wissman y F. Kussmaul, “Badw”, en *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 1 (nueva ed.; Leiden: E.J. Brill, 1960), pp. 878-79; Esther Jacobson, “Symbolic Structures as Indicators of the Cultural Ecology of Early Nomads”, en Gary Seaman (ed.), *Foundations of Empire* (Los Angeles: University of Southern California, 1992), p. 1; Renfrew, *Archaeology and Language, passim*; y Mary Boyce, *Zoroastrianism* (Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 1992), pp. 42-43.
- No obstante, existía un carro militar, tirado por onagros (asnos salvajes) en uso en Sumeria alrededor del 3000 a.C. También nótese que los escitas expulsaron (y también incorporaron a cerca de la mitad de ellos) a sus predecesores, los cimérios, de la región norte del Mar Negro en el siglo VIII.
53. Barfield, *Nomadic Alternative*, pp. 62 y 134; Phillips, *Royal Hordes*, pp. 46-47.
54. Renfrew, “They Ride Horses”, p. 843; Norman Cohn, *Cosmos, Chaos, and the World to Come* (New Haven: Yale University Press, 1993), p. 241, n. 20; Mary Boyce, “Priests, Cattle and Men”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 1, part 3 (1987), pp. 514-22; y Cap. 4, nota 20, arriba.
55. Lynn White, Jr., *Medieval Technology and Social Change* (London: Oxford University Press, 1962) (*Tecnología medieval y cambio social* [Barcelona: Paidós Ibérica, 1990], trad. Ernesto Córdoba).

56. Los caballos escitas, por ejemplo, eran pequeños según los estándares modernos, pero estaban entre los más grandes de su época (siglo VIII a.C.). Ver Rolle, *World of the Scythians*, p. 101, y Ward H. Goodenough, "The Evolution of Pastoralism and Indo-European Origins", en George Cardona y otros (eds.), *Indo-European and Indo-Europeans* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1970), p. 256.

Algunos historiadores creen que el período desde 1200 hasta el 500 a.C. se caracterizó por una gran aridez, haciendo de la agricultura una posibilidad menos viable que la crianza y pastoreo.

57. Ver arriba, nota 48, y también las reseñas de *Arqueología y lenguaje* de Renfrew en *Current Anthropology*, vol. 29, n° 3 (junio 1988), pp. 441-62.

58. Los agrupamientos de lenguajes pueden encontrarse en varias enciclopedias de lingüística. Sobre grupos culturales y subdivisiones, ver Cohn, *Cosmos*, p. 57.

59. Walter A. Fairservis, Jr., *The Roots of Ancient India* (2ª ed. rev.; Chicago: Chicago University Press, 1975), p. 345; R. Champakalakshmi, "From the Vedic to the Classical Age, 1500 B.C. to A.D. 650", en Francis Robinson (ed.) *The Cambridge Encyclopedia of India* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), pp. 73-74.

60. Sobre esto y lo siguiente, ver George F. Dales, "The Mythical Massacre at Mohenjo-Daro", *Expedition*, vol. 6, n° 3 (primavera 1964), pp. 36-43; artículos por S.P. Gupta, Kenneth A.R. Kennedy, F.R. Allchin, y Robert H. Dyson, Jr., en Gregory L. Posselh (ed.), *Harappan Civilization* (Nueva Delhi: Oxford & IBH Publishing Co., 1982); Mallory, *Search*, pp. 45 y 47; Asko Parpola, "The Coming of the Aryans to Iran and India and the Cultural and Ethnic Identity of the Dāsas", *Studia Orientalia*, 64 (1988), pp. 195-302, y también publicado en una versión ligeramente diferente en *International Journal of Dravidian Linguistics*, vol. 17, n° 2 (junio 1988), pp. 85-229; Asko Parpola, *Deciphering the Indus Script* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pp. 3-4 y 144-55; y las siguientes reseñas del artículo de Parpola: por Colin Renfrew, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 3d. ser., vol. 1, parte 1 (abril 1991), pp. 106-9; K.R. Norman, *Acta Orientalia*, 51 (1991), pp. 288-96; y C.A. Winters en *International Journal of Dravidian Linguistics*, vol. 18, n° 2 (junio 1989), pp. 98-127.

Los intentos más recientes de sortear los problemas de los orígenes de los indoeuropeos y los conflictos entre las evidencias arqueológicas y lingüísticas, pueden encontrarse en George Erdosy (ed.), *The Indo-Aryans of Ancient South Asia* (Berlín: Walter de Gruyter, 1995): ver esp. artículos de Erdosy (pp. 1-31) y Kenneth A.R. Kennedy (pp. 32-66). Entre otros elementos, Erdosy señala que mientras los idiomas indoarios tienen un origen externo a

- India, los arios de la Rigveda no fueron sus portadores a Sud Asia; él también indica que el Complejo Arqueológico Bactria-Margiana de cerca del 2000 a.C. y antes (ver discusión en el texto, más abajo) fue una civilización sofisticada, de modo que si la inmigración vino de esa parte, podemos descartar la opinión popular de una invasión del Sur de la India por una raza bárbara. (Erdosy, “Language, Material Culture and Ethnicity: Theoretical Perspectives”, pp. 4 y 14).
61. Richard Salomon me informa (comunicación personal, mayo 1996), que Zoroastro probablemente estaba rebelándose contra una primitiva religión iraní que era similar a la védica, pero que no puede ser llamada propiamente “védica” porque los Vedas están escritos en un idioma indio, no iraní.
62. La identidad botánica del soma-haoma ha sido tema de algunos debates. La mayoría de los eruditos cree que es una planta del género *Ephedra*, y excavaciones recientes en Margiana revelaron un templo usado por los proto-zoroástricos, donde se encontraron restos orgánicos de esta planta. Hace algunos años, Gordon Wasson opinó que el soma era el hongo *Amanita muscaria*, pero no pudo probarlo. Ver Parpola, “Coming of the Aryans”, *Studia Orientalia*, p. 236; R. Gordon Wasson, *Soma: Divine Mushroom of Immortality* (New York: Harcourt Brace Jovanich, 1968) (*El hongo maravilloso: Temanácatl* [México: FCE, 1983]); John Brough, “Soma and *Amanita muscaria*”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 34 (1971), pp. 331-62; Harry Falk, “Soma I and II”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 52 (1989), pp. 77-90; y Harri Nyberg, “The Problem of the Aryans and the Soma: The Botanical Evidence” en Erdosy, *Indo-Aryans*, pp. 382-406.
63. Parpola, “Coming of the Aryans”, *Studia Orientalia*, pp. 225-32, 237 y 265.
64. Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol. 1: *The Early Period* (Leiden: E.J. Brill, 1975), pp. 156-58; Wasson, *Soma*, p. 3; Brough “Soma and *Amanita muscaria*”, pp. 339-40, y Cohn, *Cosmos*, pp. 58-59 y 69 (*El cosmos, el caos y el mundo venidero*).
65. Mary Boyce, *Zoroastrians* (London: Routledge & Kegan Paul, 1984), pp. 1 y 17-20; Gherardo Gnoli, *Zoroaster's Time and Homeland* (Naples: Instituto Universitario Orientale, 1980), p. vii; y Cohn, *Cosmos*, p. 95. En un momento se pensó que Zoroastro vivió alrededor del 550 a.C., pero el consenso general hoy día es que fue alrededor del 1200 a.C.

Hay cierta confusión no resuelta con respecto al uso del haoma en la religión zoroástrica; parece ser tan esencial a esta última como lo fue para su predecesora védica; no obstante, en el *Gathas* hay pasajes en que Zoroastro denuncia su uso y parece oponerse a la práctica mística. (Gnoli, *Zoroaster's Time*, p. 188, y también su artículo, “Zoroastrianism”, en Mircea Eliade

[ed.], *The Encyclopedia of Religion*, vol. 15 [New York: Macmillan, 1987], p. 581). R.C. Zaehner, en *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1961), se pregunta cómo el ritual haoma pudo haber sido central en el zoroastrismo si éste era condenado por el hombre que fundó la nueva religión. Nadie ha podido dar una respuesta satisfactoria, aunque Zaehner sugiere un vínculo con el rito iniciático mitraico de sacrificar un toro, y dice que la muerte extática de un buey era parte de la práctica védica. Por eso, dice Zaehner, la condena de Zoroastro probablemente fue dirigida a los excesos del ritual y su combinación con el sacrificio del buey o toro, a lo cual él se oponía (después de todo, él era el guardián del buey como símbolo de la vida pastoral asentada; ver más abajo). (Zaehner, *Dawn*, pp. 15, 37-38, 78-85 y 90). Así, en el *Gathas*, Zoroastro proclama “¡El Sabio Señor ha condenado a quienes toman la vida del ‘buey’ con gritos extáticos!”. (Citado en George G. Cameron, “Zoroaster the Herdsman”, *Indo-Iranian Journal*, vol. 10, n° 4 [1968], p. 280). A esto yo añadiría, siguiendo la discusión de más abajo, que Zoroastro puede haber querido distanciarse él mismo del uso de haoma para generar furia de batalla porque quienes robaban los asentamientos pastoriles eran los merodeadores piratas que él definía como las encarnaciones del mal. Al mismo tiempo, su propia revelación de Dios le llegó en el contexto de estar ejerciendo su ritual como sacerdote, así que fue sorprendido en contradicción. De este modo, tenemos una confusión, en el registro histórico, de un líder religioso tratando de clasificar el contexto “correcto” para la experiencia extática. (Él no sería el último).

66. Mallory, *Search*, p. 140; Boyce, *Zoroastrians*, pp. 8 y 19-20; y Zaehner, *Dawn*, pp. 35-40.
67. Cohn, *Cosmos*, pp. 60 y 76-77 (*El cosmos, el caos y el mundo venidero*); y Zaehner, *Dawn*, p. 50.
68. Boyce, *Zoroastrians*, pp. 2-3, y *Zoroastrianism*, pp. 31, 37-42, junto con su “The Bipartite Society of the Ancient Iranians”, en M.A. Dandamayer y otros (eds.), *Societies and Languages of the Ancient Near East* (Warminster, B.K.: Aris & Phillips, 1982), y “Priests, Cattle and Men”, p. 512; Cameron, “Zoroaster the Herdsman”, p. 265n; Zaehner, *Dawn*, pp. 34 y 40; y Cohn, *Cosmos*, p. 95.
69. Cohn, *Cosmos*, p. 114; Boyce, *Zoroastrians*, p. 67, y “Priests, Cattle and Men”, pp. 513 y 524-25; Gnoli, *Zoroaster’s Time*, p. 190; y Ninian Smart, “Zoroastrianism”, en Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 8 (New York: Macmillan, 1967), p. 381.
70. Zaehner, *Dawn*, pp. 40-44; Cohn, *Cosmos*, p. 114 (*El cosmos, el caos y el mundo venidero*).

71. Cohn, *Cosmos*, pp. 78, 82, 88, 91 y 99.
72. Zaehner, *Dawn*, p. 51; Smart, "Zoroastrianism", p. 381; Boyce, *Zoroastrians*, pp. 76-77; y Cohn, *Cosmos*, pp. 139-88 y 219-26.
73. Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Dialogues*, trad. Hugh Tomlinson y Barbara Habberjam (New York: Columbia University Press, 1987), pp. X, XI (comentario de Tomlinson), pp. 25-31 (Parnet) y pp. 54-55 (*Diálogos con Claire Parnet* [Valencia: Ed. Pretextos, 1997], trad. José Vázquez Pérez).
74. Deleuze y Guattari, *On the Line*, pp. 6, 10-13, 36, 40 y 57 (*Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia* [Valencia: Pre-textos, 2002], trad. José Vázquez et al.).

Notas al Capítulo 6: *El Dios errante: La recuperación de la paradoja en el siglo XX*

1. La obra crucial de Kleist en este contexto es *Über das Marionetten-theater*, en *Der Zweikampf... und andere Prosa* (Stuttgart: Reclam, 1984), pp. 84-92. Existe una traducción al inglés: *About Marionettes*, trad. Michael Lebeck (Mindelheim: Three Kings Press, 1970). Para un bosquejo de Woolf que hace justicia a su visión no-ideológica, ver David Denby, *Great Books* (New York: Simon & Schuster, 1996), pp. 430-58 (*Los grandes libros* [Boadilla del Monte: Acento Editorial, 1997], trad. Fernando Borrajo et al.). Para los comentarios de Wittgenstein de abajo, ver Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein* (London: Vintage, 1991), pp. 18-42, 116-17, 134-50, 155, 182, 188-89, 195, 225-28, 237, 245-50, 256, 260-61, 276-78, 305, 338, 356, 367-72, 379, 415, 438, 446, 453-54, 468-77, 486, 490, 499, 508-16, 533, 555, 567-68 y 579-82 (*Ludwig Wittgenstein: el deber de un genio* [Barcelona: Anagrama, 1997], trad. Damián Alou Ramis) También se usaron las siguientes fuentes: Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (Barcelona: Ediciones Atalaya, 1994), trad. Isidoro Requena et al.; Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas* (Barcelona, Editorial Crítica, 1988), trad. U. García Suárez y Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, trans. Peter Winch y G.H. von Wright (ed.) (2ª ed.; Oxford: Basil Blackwell, 1980), pp. 7 y 73e (*Aforismos: cultura y valor* [Pozuelo de Alarcón: Espasa-Calpe, 2004], trad. Cecilia Frost; David Pears, *Wittgenstein* (New York: Viking, 1970), pp. 113-14 y 185; William Bartley III, *Wittgenstein* (2ª ed. rev. y aum.; La Salle, IL: Open Court, 1985), pp. 71-114 y 126-31; A.C. Grayling, *Wittgenstein* (Oxford: Oxford University Press, 1988), pp. 10 y 112-19; y Russell Nieli, *Wittgenstein: From Mysticism to Ordinary Language* (Albany: State University of New York Press, 1987), pp. 239-45.

2. E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley: University of California Press, 1951) (*Los griegos y lo irracional* [Madrid: Alianza, 1997], trad. Maria Araujo).
3. La figura pato-conejo no era desconocida; ya había aparecido en el siglo XIX en un libro alemán de chascarros. Ver Edmund Carpenter, “If Wittgenstein Had Been an Eskimo”, *Natural History*, vol. 89, n° 2 (feb. 1980), p. 72.
4. El gesto de darse un golpecito en la barbilla con el dorso de los dedos difiere en significado de norte a sur. Ambos son expresiones de desdén, pero en el norte de Italia significa algo como “me importa un rábano”, en tanto que en el sur es mucho más fuerte, algo así como “deja de joder” o “no me hinchas las pelotas”. Ver Andrea de Jorio, *La Mimica degli antichi investigata nel gestire napoletano* (Naples: Associazione Napoletana, 1964; pub. orig. 1832), p. 207 y Cuadro 1, ilustración 2.
5. Ver Monk, *Wittgenstein*, p. 261: “Una de las formas más impactantes en que las obras posteriores de Wittgenstein difieren del *Tractatus* es en su enfoque ‘antropológico’. Es decir, donde el *Tractatus* trata con el lenguaje aislado de las circunstancias en que es usado, las *Investigaciones filosóficas* reiteradamente enfatizan la importancia de la ‘corriente de vida’ que da significado a las emisiones: un ‘juego de lenguaje’ no puede ser descrito sin mencionar sus actividades y la forma de vida de la ‘tribu’ que lo juega”.
6. Flaubert citado en William Matthews, *Curiosities* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1989), p. 167. La cita de Wittgenstein es de *Investigaciones filosóficas*, Libro I, párrafo 309.
7. O.K. Bouwsma, *Wittgenstein: Conversations 1949-51*, ed. J.L. Craft y R.E. Hustwit (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1986), pp. 11-12.
8. Del “Big Typescript”; citado en el epígrafe a Hans-Johann Glock, *A Wittgenstein Dictionary* (Oxford: Blackwell Reference, 1996).
9. Sobre esta lectura errada de Wittgenstein, ver Allan Janick y Stephen Toulmin, *Wittgenstein’s Vienna* (New York: Simon & Schuster, 1973), Cap. 7.
10. Ver la sección “Correspondencia” en *Nature*, 350, 7 marzo 1991, p. 9; 351, 2 mayo 1991, p. 10 y 16 mayo 1991, p. 179; 352, 11 julio 1991, p. 100; 353, 17 oct. 1991, p. 598; y 355, 6 feb. 1992, p. 490.
11. Norman Malcolm, *Wittgenstein: A Religious Point of View?* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994), pp. 48 y 74 (*Ludwig Wittgenstein* [Barcelona: Mondadori, 1990], trad. Mario García).
12. Karl-Otto Apel, “The Problem of Philosophical Fundamental-Grounding in Light of a Transcendental Pragmatic of Language”, trad. Karl Richard Pavlovic en *Man and World*, vol. 8, n° 3 (agosto 1975), p. 254; y T.S. Kuhn,

- The Structure of Scientific Revolutions* (2ª ed. aum.; Chicago: University of Chicago Press, 1970), pp. 44-46 (*La estructura de las revoluciones científicas* [Madrid: FCE, 2000], Agustín Contín). El verdadero “abuelo” de la discusión de hechos y “comunidades de pensamiento” es Ludwig Fleck, en *Genesis and Development of a Scientific Fact*, trads. Fred Bradley y Thaddeus J. Tren, Thaddeus J. Trenn y Robert K. Merton (eds.) (Chicago: University of Chicago Press, 1979, ed. orig. alemana 1935).
13. Ver, por ejemplo, Bruno Latour, *La vida en el laboratorio: la construcción de los hechos científicos* (Madrid: Alianza, 1995), trad. Eulalia Pérez, como también el trabajo de Steven Shapin y David Bloor, entre otros.
 14. Peter Munz, “Philosophy and the Mirror of Rorty”, en Gerard Radnitzky y W.W. Bartley III (eds.), *Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge* (La Salle, IL: Open Court, 1987), p. 349; Norman Malcolm, “The Groundlessness of Belief” en Stuart C. Brown (ed.), *Reason and Religion* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977), p. 156.
 15. Munz, “Philosophy and the Mirror of Rorty”, pp. 361 y 363; Ernest Gellner, “The Stakes in Anthropology”, *American Scholar*, 57 (invierno 1988), pp. 17-30.
 16. Munz, “Philosophy and the Mirror of Rorty”, p. 383; Michael P. Hodges, *Transcendence and Wittgenstein’s Tractatus* (Philadelphia: Temple University Press, 1990), pp. 18-19; y Henry Staten, *Wittgenstein and Derrida* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1984). Wittgenstein también tuvo una fuerte influencia sobre el clásico de Peter Winch, *The Idea of a Social Science* (1958).
 17. Para una excelente crítica de la deconstrucción basada sobre este punto, ver George Steiner, *Presencias reales* (Barcelona: Destino, 1992), trad. Juan Gabriel López.
 18. Sobre esto y lo que sigue, ver Gellner, “Stakes in Anthropology”, pp. 18-19, 23-25 y 29. Peter Munz llama a esto “euforia epistemológica”, la idea de que el conocimiento dejó de ser una relación entre el sabedor y lo sabido, sino solo un estado mental (“Philosophy and the Mirror of Rorty”, p. 363). El mundo de Werner Erhard’s *est*, que todo lo de la realidad es una creación mental, se encuentra, extrañamente, incluso fuera de California.
 19. Ver Monk, *Ludwig Wittgenstein*, Cap. 9, y *Wittgenstein’s Letters to Russell, Keynes, and Moore*, ed. G.H. von Wright (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1974), pp. 94 y 97.
 20. Derek Jarman y Ken Butler, “Wittgenstein: The Derek Jarman Film” en *Wittgenstein* (London: British Film Institute, 1993), p. 142. Esto es una

leve modificación del texto original por Terry Eagleton, que puede encontrarse en p. 55.

21. Bouwsma, *Wittgenstein*, p. 68.
22. Gellner, “Stakes in Anthropology”, p. 29.
23. Hodges, *Transcendence*, p. 196; Malcolm, “Groundlessness of Belief”, pp. 147 y 188; W.W. Bartley III, “Non-Justificationism: Popper *versus* Wittgenstein”, en Paul Weingartner y Johannes Czermak (eds.), *Epistemology and Philosophy of Science, Proceedings of the 7th International Wittgenstein Symposium* (Viena: Hölder-Pichler-Tempsky, 1983), p. 257; y Apel “Problem of Philosophical Fundamental-Grounding”, pp. 252-53. La última cita es de H.R. Smart, como citado en *Wittgenstein and Phenomenology*, de Nicholas F. Gier (Albany: State University of New York Press, 1981), p. 17.
24. Gier, *Wittgenstein and Phenomenology*, pp. 94-95.
25. Citado en Hodges, *Transcendence*, p. 26.
26. Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* (Cambridge: Harvard University Press, 1991), pp. 66-68 (*La ética de la autenticidad* [Barcelona: Paidós Ibérica, 1996], trad. Pablo Carbajosa).
27. R.M. Rilke, *Letters to a Young Poet*, trad. M.D. Herter Norton (ed. rev.; New York: W.W. Norton, 1954, ed. orig. alemana 1929), p. 35 (*Cartas a un joven poeta* [Madrid: Alianza, 1997], trad. José Ma. Valverde).
28. Joseph Needham, “Human Law and the Laws of Nature”, en *The Grand Titration* (Toronto: University of Toronto Press, 1969), Cap. 8.
29. Víctor Fariás, *Heidegger y el nazismo* (Barcelona: El Aleph Editores, 1989).

Notas al Capítulo 7: La otra voz

1. David W. Orr, *Ecological Literacy* (Albany: State University of New York Press, 1992), p. 18.
2. Charles Olson, *The Special View of History* (Berkeley: Oyez, 1970), p. 16.
3. Richard Bernstein, *Dictatorship of Virtue* (New York: Vintage Books, 1995), pp. 3-10, 30, 36-38, 49, 89, 104 y sgtes., 226-29, 241, 278 y 355.
4. *Ibid.*, pp. 342-44. Por ahora ya hay una buena cantidad de escritos sobre la rigidez y autoritarismo del multiculturalismo y el feminismo, visiones que partieron con muy buenas ideas y se convirtieron en dogmas. Ver Cristina Hoff Sommers, *Who Stole Feminism?* (New York: Simon & Schuster, 1994);

- Lynne V. Cheney, *Telling the Truth* (New York: Simon & Schuster, 1995); Mary Lefkowitz, “Louis Farrakahn’s Challenge to Rational Discourse”, *Chronicle of Higher Education*, 1 dic. 1995, p. A60; Erik Lacitis, “White Guys Speak Out; Don’t Color Them Optimistic”, *Seattle Times*, 17 dic. 1995, pp. L1-2. Para una excelente e inteligente crítica de “diversidad” y corrección política, ver David Rieff, “Therapy or Democracy?”, *World Policy Journal*, vol. 15, n° 2 (verano 1998), pp. 66-76.
5. Doris Lessing, “A Dying Ideology Bequeaths Us Its Deadening Way of Thinking”, *International Herald Tribune*, 27-28 junio 1992. Las citas de Koestler y Silone aparecen en Richard Crossman (ed.), *The God that Failed* (New York: Harper & Bros., 1949), pp. 45 y 101.
 6. Bernstein, *Dictatorship of Virtue*, p. 343; Noel Annan, *Our Age* (London: Fontana, 1991), p. 404.
 7. Citado en Annan, *Our Age*, p. 243.
 8. S.I. Shapiro, “Incredible Assumptions: Contributions from Transpersonal Psychology”, *Journal of Humanistic Psychology*, vol. 23, n° 3 (verano 1983), pp. 101-3.
 9. Richard Tarnas, *The Passion of the Western Mind* (New York: Harmony Books, 1991), pp. 395-445 (*La pasión del pensamiento occidental* [Barcelona: Prensa Ibérica, 1997], trad. Marco Aurelio Galmarini).
 10. La obra de Grof plantea interesantes preguntas en torno a la psiquis de quien está siendo explorado en la experiencia con LSD. Él solo asume, como Jung, la existencia de una estructura eterna, un sustrato mítico universal e inmutable, y ve al LSD como desnudando a las mitologías del mundo. Como con Eliade, Grof no se interesa en el contexto o la historicidad; para él, el viaje de ácido de la muerte y el renacer es la experiencia chamánica, verdadera para todos los tiempos (pp. 195-203 de su *Human Encounter with Death*, por ejemplo, podría haber sido escrito por Eliade).

Dado el punto, por supuesto, que todos hemos “nacido quebrados”, tenemos ansiedades infantiles y perturbadas Relaciones Objetales, podría argüirse que el encuentro con la muerte, con el temor de separación del mundo y de la madre, es algo universal y se remonta a los tiempos paleolíticos. Eso es probable hasta *cierto* grado, como ya he dicho. Pero como he tratado de mostrar en este libro, el complejo de autoridad sagrado, sin contar el trance unitivo, no puede ir muy lejos; y nosotros podemos no estar tan “quebrados” en un contexto paleolítico de prácticas de crianza de niños y Relaciones Objetales que eran diferentes de lo que son hoy día. Ciertamente, el encuentro psíquico con la muerte espiritual, sea activado por LSD o cualquier otra cosa, puede ser sanador para aquellos que viven en un contexto

doloroso y alienante; pero toda la noción de muerte-renacimiento y subsiguiente heroísmo corresponde a una edad moderna donde estas cosas han llegado a ser exageradas y distorsionadas. Un mundo en el cual los Objetos Transicionales no son necesarios es muy diferente, psicológicamente hablando, del nuestro. La apreciación de detalles sensoriales inmediatos que un viaje de ácido, o un encuentro con la muerte o una experiencia de prolongada meditación, si tal es el caso, pueden proveer, fueron probablemente un don en un mundo definido más por la paradoja que por el éxtasis.

En cuanto al heroísmo, incluso antes de Joseph Campbell, James Frazer se interesó en la noción de un “dios agonizante” y escribió que él esperaba “probar que estos motivos han operado vastamente, tal vez universalmente, en la sociedad humana, produciendo en variadas circunstancias una variedad de instituciones específicamente diferentes, pero genéricamente semejantes”. No obstante, en el propio análisis de Frazer, dice el historiador Henri Frankfort, las características genéricas del “dios agonizante” demostraron ser mucho menos importantes que las diferencias, cultura por cultura; y Frankfort muestra esto en detalle para Tammuz, Adonis y Osiris. A la manera de Frazer, Grof (pp. citadas más arriba) junta todo esto y también presume la experiencia de una experiencia chamánica que, como la experiencia de Egipto y Mesopotamia parece mostrar, no fue parte de aquellas religiones (ver más arriba, Cap. 4).

También existe el problema de qué hacer con los encuentros míticos, es decir, qué validez asignarles. Un amigo mío tuvo la experiencia de nacer mientras estaba en un viaje de ácido; él se vio claramente abriéndose paso por el canal de nacimiento, luchando por nacer, etc. Al día siguiente, habiendo salido de la droga, recordó que había nacido mediante una operación cesárea. Uno puede decir, por supuesto, que él tuvo una experiencia de nacimiento simbólico, pero que esa no fue su experiencia, hasta donde él sabe. Podemos creer en un chamanismo paleolítico o el inconsciente colectivo o lo que sea basado en experiencias con drogas, pero eso no prueba que ellos existan.

Ver Stanislav Grof, *El juego cósmico: exploraciones en las fronteras de la conciencia humana* (Barcelona: Kairos, 2003), trad. Alfonso Colodrosa y (con Joan Halifax) *The Human Encounter with Death* (New York: E.P. Dutton, 1977); Henri Frankfort, *Kingship and the Gods* (Chicago: Chicago University Press, 1948), pp. 278-91 y 405 nota 1 (*Reyes y dioses: estudios de la religión del Oriente próximo en la antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*).

11. Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983), p. 211. Ver también las anotaciones por Stuart Hampshire citadas en John Gray, *Isaiah Berlin* (Princeton: Princeton University Press, 1996), pp. 88-89.

12. Albert Camus, *The Myth of Sisyphus and Other Essays*, trad. Justin O'Brien (New York: Alfred A. Knopf, 1969; ed. orig. francesa, 1942), pp. 36 y 38 (*El mito de Sísifo* [Barcelona: Ediciones Altaya, 1994], trad. Luis Echavarrí).

Fue solo al terminar de escribir este libro que descubrí la similitud de las ideas de Camus con las que están expresadas aquí, lo que me tomó por sorpresa. A pesar de su enorme reputación y ser ganador del Premio Nobel en 1957, Camus terminó teniendo sus ideas erróneamente confundidas con las de Sartre y la escuela existencialista, y nunca consiguió una real audiencia. De ese modo, no creyó en la esperanza, especialmente la esperanza de que una gran idea pudiera trascender la vida: lo consideraba una “evasión fatal”, una traición a la vida (Ver “The Wheel of Suffering”, más abajo), y alegó que mientras la vida no tenía significado, esto no era motivo de desesperación o siquiera de preocupación. En agudo contraste con alguien como Joseph Campbell, o (en tiempos de Camus) André Malraux, él no tenía interés en el culto de lo heroico. Y el historiador H. Stuart Hughes escribe que “para Camus el heroísmo era una amarga e inevitable necesidad, no una forma de vida para ser buscada por su propio valor”. Camus repetidamente aseveró la primacía de la experiencia sensorial inmediata y rechazó el concepto existencialista de que la respuesta apropiada para un mundo sin significado, era crear significado e imponerlo al mundo. En sus *Lettres à un ami allemand* (Cartas a un amigo alemán, 1945) escribió: “Tú te alineaste con los dioses... yo escogí... permanecer fiel a esta tierra. Continué creyendo que esta tierra no tiene un significado superior”. El “dios” de Camus “no era más” que el mundo natural, el sol de Argelia, no como un símbolo trascendente, sino como calor físico real. Así, en su última novela autobiográfica, dice que “Dios” era una palabra que “él nunca escuchó pronunciar durante su niñez, ni se molestó sobre ella. La vida, tan vívida y misteriosa fue suficiente para ocupar todo su ser”. La incapacidad de vivir sin nociones trascendentes, existencialistas u otras (y él vio al existencialismo como la reificación del absurdo), nos lleva a forjar ideologías y enseguida encadenarnos a ellas. En vez de eso, escribió Camus, nuestro trabajo es seguir adelante con las evidencias inmediatas.

Ver Albert Camus, *The Myth of Sisyphus*, pp. 8, 32-38, 55 y 61 (*El mito de Sísifo*) y *The First Man*, trad. David Hapgood (London: Hamish Hamilton, 1995), p. 129 (*El primer hombre* [Barcelona: Tusquets, 1994], trad. Aurora Bernárdez); Germaine Brée, *Camus* (ed. rev.; New York: Harcourt, Brace & World, 1964), pp. 46, 84, 230 y 236; y H. Stuart Hughes, *The Obstructed Path* (New York: Harper & Row, 1968), p. 245.

13. Charles Jencks, *The Architecture of the Jumping Universe* (London: Academy Editions, 1995), p. 125.

14. Brendan Gill, “Dear Darling Cosmos”, *New Yorker*, 19 junio 1995, p. 92. En un punto, Jencks dice (*Architecture of the Jumping Universe*, p. 15) que el posmodernismo tiene su lado oscuro y es “una bendición mixta... no una ideología o un movimiento que debe ser aceptado o rechazado *in toto*”. Desafortunadamente, esta sensata calificación no está desarrollada en ninguna parte y es, de hecho, completamente ignorada. Esto constituye solo un apoyo de la boca para afuera a las nociones de equilibrio y ambigüedad, una media página de razón dentro de 160 páginas de compromiso no calificado con la nueva “verdad”.
15. John Ralston Saul, *The Unconscious Civilization* (Concord, Ontario: Anansi Press, 1995), pp. 20-21 (*La civilización inconsciente* [Barcelona: Anagrama, 1997], trad. Javier Calzada).
16. Doris Lessing, *The Golden Notebook* (New York: Bantam Books, 1973; pub. orig. 1962), p. Vii (*El cuaderno dorado* [Barcelona: Edhasa, 1990], trad. Helena Valentí).
17. Heinz Kohut, *The Analysis of the Self* (New York: International University Press, 1971) esp. pp. 25 y sgtes (*Los análisis del self* [Paidós]).
18. Immanuel Kant, “An Answer to the Question: What Is Enlightenment?”, en Hans Reiss (ed.), *Kant: Political Writings*, trad. H.B. Nisbet (2ª ed. rev. y aum.; Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 55; Frank E. Manuel, *A Portrait of Isaac Newton* (Cambridge: Harvard University Press, 1968).
19. Walter Truett Anderson, *Reality Isn't What It Used to Be* (San Francisco: HarperCollins, 1990), pp. 11 y 244-50 (*La realidad emergente*).

Aquí, y en otra parte del texto, he sido muy crítico del posmodernismo, pero no quiero decir que mis observaciones anecdóticas, o por un texto popular tal como el de Anderson (aunque es muy competente), tengan el peso de una crítica acabada. Muchas críticas mordaces del posmodernismo y la deconstrucción dejan a todo el movimiento sin un pie en que afirmarse, filosóficamente hablando. Para los principiantes, ver James Miller, *La pasión de Michel Foucault* (Barcelona: Andrés Bello, 1997), trad. Oscar Luis Molina; J.G. Merquior, *Foucault* (Berkeley: University of California Press, 1987); y especialmente, Carl Rapp, *Fleeing the Universal* (Albany: State of New York University Press, 1998). Sin embargo, no intento sugerir que la crítica posmoderna de la ciencia, racionalismo y la tradición de la Ilustración *carecen* de valor. Entre otras cosas sirvió para sacudir a esta última, para hacer inventario de sí misma, y eso siempre es bueno. En ese sentido, el posmodernismo podría tener un efecto saludable, en la misma forma que el dadaísmo, o movimiento “anti-arte” de la primera parte del siglo XX, forzó un repensar de las

actividades artísticas. Pero solo que el anti-arte no es arte, como la anti-epistemología no es epistemología, y ni Dada ni el posmodernismo tuvieron ni tienen algún lugar donde ir. Necesitamos ahora ir más allá del posmodernismo, esperamos que, ojalá, con una nueva percepción del problema de construir narrativas aun mientras las estemos construyendo. Si lo peor del posmodernismo pide desechar evidencias empíricas como la “ciencia occidental” y una suerte de “imperialismo”, lo mejor de ello apunta a la necesidad de honrar las narrativas múltiples en la antigua tradición del pluralismo filosófico, algo que a John Dewey, *inter alia*, lo habría hecho perfectamente feliz. Tomado de esta manera, el posmodernismo se hace más aceptable, pero también mucho menos radical en su naturaleza.

20. Adaptado de notas hechas por John Harper, de una disertación por A.H. Almaas.
21. Anderson, *Reality*, p. 10.
22. James Keys [G. Spencer Brown], *Only Two Can Play This Game* (New York: Bantam Books, 1974), p. 45.
23. Para más sobre esto, ver Morris Berman, “The Shadow Side of Systems Theory”, *Journal of Humanistic Psychology*, vol. 36, n° 1 (invierno 1996), pp. 28-54.
24. Annan, *Our Age*, p. 367.
25. Sobre lo que sigue, ver Bernadette Roberts, *The Experience of No-Self* (ed. rev.; Albany: State University of New York Press, 1993), pp. 12-13, 30, 47, 70, 114 y 154; y *What Is Self?* (Austin: Mary Botsford Goens, 1989), pp. 55 y 114-20. Para una interpretación diferente de la cita de Buda, ver Mark Epstein, *Thoughts without a Thinker* (New York: Basic Books, 1995), pp. 75-77 (*Contra el yo: una perspectiva budista* [Barcelona: Kairos, 2000], trad. Fernando Mora et al).
26. Pamela McGarry, comunicación personal, agosto 1994; extracto impreso con el permiso de Pamela McGarry.
27. Roberts, *Experience of No-Self*, p. 186.
28. Alice Miller, *The Untouched Key*, trads. Hildegarde y Hunter Hannum (New York: Anchor Books, 1990), pp. 59-60 (*La llave perdida* [Barcelona: Tusquets, 1991], trad. Joan Parra).
29. Sobre esto y lo que sigue, ver Keith Bradley y Alan Gelb, *Cooperation at Work* (London: Heinemann Educational Books, 1983), pp. 12-17, 39, 51, 53 y 62-65; William F. y Kathleen K. Whyte, *Making Mondragón* (2ª ed. rev.; Ithaca, NY: ILR Press, 1991), pp. xiv, 4, 9, 18, 28, 45, 124, 241, 253, 257 y 262; Ana Gutierrez Johnson y William F. Whyte, “The Mondragón System of Worker Production Cooperatives”, *Industrial and Labor Rela-*

tions Review, vol. 31, n° 1 (oct. 1977), p. 25; y la reseña de Whyte y Whyte por Gillian D. Ursell en *Organization Studies*, vol. 10, n° 4 (1989), p. 594. También valioso es Henk Thomas y Chris Logan, *Mondragón: una análisis económico* (Madrid: Ministerio del Trabajo y Asuntos Sociales, 1991)

30. Ejemplo de un texto que fetichiza a Mondragón, ver Roy Morrison, *We Build the Road as We Travel* (Filadelfia: New Society Publishers, 1991). Para una evaluación negativa que ve a las cooperativas como una forma de desacreditar a los gremios de trabajadores y minimizar los conflictos, ver Sha- rryn Kasmir, *El mito de Mondragón: cooperativas, política y clase trabajadora en una ciudad del país vasco* (Tafala: Txalaparta Argitaletxea, 1993), trad. Laura González.

Existe también el peligro potencial de lo que he llamado “saludable desigualdad”, en que el legítimo reconocimiento de diferencias en calidad y experiencia tenderán en la práctica a ser trasladados a un poder diferencial a expensas de la igualdad social. En un mundo con una población creciente, con cada vez menos trabajo para la masa de gente, y un mayor énfasis en el cultivo de una elite educada, las posibilidades horizontales pueden resultar crecientemente difíciles de mantener.

31. John Cassidy, “Who Killed the Middle Class?”, *New Yorker*, 16 oct. 1995, pp. 113-24.
32. E.M. Forster, “What I Believe”, citado en Janet Malcolm, “A House of One’s Own”, *New Yorker*, 5 junio 1995, p. 64.
33. Sobre el problema de la recuperabilidad de componentes, ver también la aguda discusión provista por Paul Shepard en “A Post-Historic Primitivism”, en Max Oelschlaeger (ed.), *The Wilderness Condition* (Washington, DC: Island Press, 1992), pp. 81 y sgtes.
34. Ernest Becker, *The Denial of Death* (New York: Free Press, 1973), p. 281 *La negación de la muerte* [Barcelona: Kairos, 2003], trad. Alicia Sánchez). La obra de Becker sigue siendo un clásico en esta materia y es un buen antídoto para la suerte de heroísmo transpersonal, y/o chamanismo terapéutico, promovido por autores como Tarnas, Campbell y Grof. “Si los hombres pudieran llegar a ser nobles repositorios de grandes espacios de no-ser”, escribe, “tendrían aún menos paz que nosotros, los locos olvidados y arreados, tenemos hoy día”.
35. Morris Berman, *Cuerpo y espíritu* (Santiago: Editorial Cuatro Vientos, 2002).
36. Stanley Cavell, *Must We Mean What We Say?* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), p. 72.
37. Berman, “Shadow Side”, esp. p. 36, y John Horgan, “From Complexity to Perplexity”, *Scientific American*, 272 (junio 1995), pp. 104-9.

38. Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), pp. 197 y sgtes.; Berman, “Shadow Side”, p. 48.
39. Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Dialogues*, trads. Hugh Tomlinson y Barbara Habberjam (New York: Columbia University Press, 1987), p. 139 (*Diálogos con Claire Parnet*): Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Nomadology: The War Machine*, trad. Brian Massumi (New York: Semiotext(e), 1986), pp. 47-49; E.H. Gombrich, “Lessing”, en *Proceedings of the British Academy*, 1957 (London: Oxford University Press, 1958), p. 134; Pierre Clastres, op cit, p. 26.
40. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *On the Line*, trad. John Johnston (New York: Semiotext(e) 1983), pp. 45-46.
41. Deleuze y Parnet, *Dialogues*, p. 62.
42. Sven Birkerts, *The Gutenberg Elegies* (New York: Fawcett Columbine, 1995), pp. 32, 122-24, 130-31, 137-39, 153-59, 202-03, 208 y 228 (*Elegías a Gutenberg: el futuro de la lectura en la era electrónica* [Madrid: Alianza, 1999], trad. Daniel Manzanares).
43. Williams, *Ethics*, pp. 198-99; Birkerts, *Gutenberg Elegies*, p. 124.
44. Joel Whitebook, *Perversion and Utopia* (Cambridge: MIT Press, 1995), pp. 5, 68, 89, 172-75, 254, 257, 261 y 264; Bernstein, *Beyond Objectivism*, p. 123; Marianna Torgovnick, *Primitive Passions* (New York: Alfred A. Knopf, 1997), p. 217; George E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries* (Princeton: Princeton University Press, 1961), pp. 284-85; y *The Odes of Pindar*, trad. Dawson W. Turner (London: George Bell, 1881), p. 63 (*Obra completa* [Madrid: Cátedra, 1988] ed. lit. Emilio Suárez de la Torre). Esto es similar a la discusión que sostengo en *Cuerpo y espíritu*, Cap. 10, con respecto a lo que llamo “Creatividad II” versus “Creatividad III”, y el problema de abrirse paso a través de la primera para llegar a la última. Ver la viñeta sobre este tema en la hermosa novela de A.S. Byatt, *Still Life* (London: Vintage, 1995; pub. orig. en 1985), pp. 380-83.
- El libro de Torgovnick es un valioso estudio del legado ambivalente de la contra-tradición n° 1. Así, mientras avala la necesidad (en la civilización, yo añadiría) de la experiencia unitiva, ella observa (p. 217): “Aun en este mismo punto donde el término ‘océánico’ ingresa al vocabulario occidental para describir la experiencia extática —en las declaraciones de Ramakrishna como transcritas por Romain Rolland en *La vida de Ramakrishna*— hay pasajes que evocan la muerte en masa. En la vía al éxtasis, a Ramakrishna le muestran... ‘pilas de cabezas humanas, del alto de una montaña’. Tales pasajes han sido notoriamente literalizados por los sucesos de nuestra época”.
45. No sé dónde escribió esto Lawrence; apareció citado en un artículo sobre él en *Le Monde*, 26 junio 1992, p. 31.

46. Octavio Paz, *The Other Voice*, trad. Helen Lane (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1991), pp. 159-60 (*La otra voz: poesía y fin de siglo* [Barcelona: Seix Barral, 1990]).

BIBLIOGRAFÍA

A

Anderson, Walter Truett. *Reality Isn't What It Used To Be*. San Francisco: Harper & Row, 1990 (*La realidad emergente: ya nada es como era* [Barcelona: Mirach, 1992]).

B

Bahn, Paul G. y Jean Vertut. *Images of the Ice Age*. New York: Facts on File, 1988.

Balagangadhara, S.N. "The Origins of Religion: Why Is the Issue Dead?". *Cultural Dynamics*, 3 (1990), pp. 281-316.

Barfield, Thomas J. *The Nomadic Alternative*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1993.

Barnard, Alan. *The Kalahari Debate: A Bibliographic Essay*. Edinburgh: Centre of African Studies, Edinburgh University, Occasional Papers N° 35, 1992.

Barry, Herbert, III, Irvin L. Child y Margaret K. Bacon. "Relation of Child Training to Subsistence Economy". *American Anthropologist*, 61 (1959), pp. 51-63.

Barth, Fredrik. *Nomads of South Persia*. Oslo: Oslo University Press, 1961.

Bar-Yosef, Ofer y Anatoly Khazanov (eds.). *Pastoralism in the Levant*. Madison, WI: Prehistory Press, 1992.

Begler, Elsie B. "Sex, Status, and Authority in Egalitarian Society". *American Anthropologist*, 80 (1978), pp. 571-88.

Berman, Morris. *Coming to Our Senses*. New York: Simon & Schuster, 1989 (*Cuerpo y espíritu* [Santiago: Editorial Cuatro Vientos]).

———. *The Reenchantment of the World*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1981 (*El reencantamiento del mundo* [Santiago: Editorial Cuatro Vientos]).

———. "The Shadow Side of Systems Theory". *Journal of Humanistic Psychology*, vol. 36, N° 1 (invierno 1996), pp. 28-54.

Bernstein, Richard. *Dictatorship of Virtue*. New York: Vintage Books, 1995.

Berry, J.W. "Independence and Conformity in Subsistence-Level Societies". *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 7, N° 4 (1967), pp. 415-18.

———. "Psychological Differentiation in Cross-Cultural Perspective". *Journal of Cross-Cultural Psychology*, vol. 6, N° 1 (marzo 1975), pp. 4-87.

- Bettelheim, Bruno. *The Children of the Dream*. London: Macmillan, 1969.
- Binford, Sally R. y Lewis R. Binford (eds.). *New Perspectives in Archaeology*. Chicago: Aldine, 1968.
- Bonanno, Anthony (ed.). *Archaeology and Fertility Cult in the Ancient Mediterranean*. Amsterdam: B.R. Gruner, 1986.
- Bourguignon, Erika. *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change*. Columbus: Ohio State University Press, 1973.
- Bowlby, John. "The Nature of the Child's Tie to His Mother". *International Journal of Psycho-Analysis*, 39 (1958), pp. 350-73.
- Boyce, Mary. *A History of Zoroastrianism*, vol. 1: *The Early Period*. Leiden: E.J. Brill, 1975.
- . *Zoroastrianism*. Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 1992.
- . *Zoroastrians*. London: Routledge and Kegan Paul, 1984.

C

- Carneiro, Robert L. "A Theory of the Origin of the State". *Science*, 169 (21 agosto 1970), pp. 733-38.
- . "On the Relationship between Size of Population and Complexity of Social Organization". *Southwestern Journal of Anthropology*, 23 (1967), pp. 234-41.
- Castillo, Jorge Silva (ed.). *Nomads and Sedentary Peoples*. Ciudad de México: El Colegio de México, 1981.
- Clastres, Paul. *Society Against the State*. Trad. Robert Hurley. New York: Zone Books, 1989; ed. orig. francesa 1974 (*La sociedad contra el Estado* [Barcelona: Luis Porcel Editor, 1981], trad. Ana Pizarro).
- Cohen, Mark N. "Archaeological Evidence for Population Pressure in Pre-Agricultural Societies". *American Antiquity*, vol. 40, N° 4 (1975), pp. 471-75.
- . *The Food Crisis in Prehistory*. New Haven: Yale University Press, 1977 (*Crisis alimentaria de la prehistoria: superposición y orígenes* [Madrid: Alianza, 1993], trad. Fernando Santos).
- Cohen, Mark N. et al. (eds.). *Biosocial Mechanisms of Population Regulation*. New Haven: Yale University Press, 1980.
- Cohen, M.N. y G.J. Armegalos (eds.). *Paleopathology at the Origins of Agriculture*. New York: Academic Press, 1984.

Ch

- Chance, M.R.A. (ed.). *Social Fabrics of the Mind*. Hillsdale, NJ: L. Erlbaum, 1988.

Chatwin, Bruce. *The Songlines*. New York: Penguin Books, 1988 (*Los trazos de la canción* [Barcelona: El Aleph Editores, 1994], trad. Eduardo Goligorsky).

D

Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *Nomadology: The War Machine*. Trad. Brian Massumi. New York: Semiotext(e), 1986.

Dinnerstein, Dorothy. *The Mermaid and the Minotaur*. New York: Harper & Row, 1976.

E

Edgerton, Robert B. *The Individual in Cultural Adaptation*. Berkeley: University of California Press, 1971.

Ehrenberg, Margaret. *Women in Prehistory*. London: British Museum Publications, 1989.

Eisenstadt, S.N. "Heterodoxies and Dynamics of Civilizations". *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 128, N° 2 (1984), pp. 104-13.

Eisenstadt, S.N. (ed.). *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. Albany: State University of New York Press, 1986.

Erdosy, George (ed.). *The Indo-Aryans of Ancient South Asia*. Berlin: Walter de Gruyter, 1995.

F

Fortes, Meyer y E.E. Evans-Pritchard (eds.). *African Political Systems*. London: Oxford University Press, 1940.

Fried, Morton H. *The Evolution of Political Society*. New York: Random House, 1967.

Frymer-Kensky, Tikva. *In the Wake of the Goddess*. New York: Free Press, 1992.

G

Gardner, Peter M. "Foragers' Pursuit of Individual Autonomy". *Current Anthropology*, vol. 23, N° 5 (dic. 1991), pp. 543-72.

Gero, Joan M. y Margaret W. Conkey (eds.). *Engendering Archaeology*. Oxford: Basil Blackwell, 1991.

Gimbutas, Marija. *The Goddesses and Gods of Old Europe*. Nueva ed.; London: Thames and Hudson, 1982 (*Dioses y diosas de la vieja Europa [7.000-3.500 a.C.]* [Tres Cantos, Ed. Istmo, 1992], trad. Ana Parrondo).

Goldschmidt, Walter. *Pastoral Production and Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

H

- Harrold, Francis B. "A Comparative Analysis of Eurasian Paleolithic Burials". *World Archaeology*, 12 (1980), pp. 195-211.
- Hausfater, Glenn y Sarah Blaffer Hrdy (eds.). *Infanticide*. New York: Aldine, 1984.
- Hayden, Brian y Robert Gargett. "Big Man, Big Heart? A Mesoamerican View of the Emergence of Complex Society". *Ancient Mesoamerica*, 1 (1990), pp. 3-20.

J

- Jaynes, Julian. *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*. Boston: Houghton Mifflin, 1976 (*El origen de la conciencia en la ruptura de la mente bicameral* [México: FCE, 1987]).
- Johnson, Allen W. y Timothy Earle. *The Evolution of Human Societies*. Stanford: Stanford University Press, 1987 (*La evolución de las sociedades humanas* [Barcelona: Ed. Ariel, 2003], trad. Jordi Hernández Gasch).
- Johnson, Ana Gutiérrez y William F. Whyte. "The Mondragón System of Worker Production Cooperatives". *Industrial and Labor Relations Review*, vol. 31, N° 1 (oct. 1977), pp. 18-30.
- Jones, Grant D. y Robert R. Kautz (eds.). *The Transition to Statehood in the New World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

K

- Kent, Susan. "The Current Forager Controversy: Real Versus Ideal Views of Hunter-Gatherers". *Man* (n.s.), 27 (1992), pp. 45-70.
- Kent, Susan (ed.). *Farmers as Hunters: The Implications of Sedentism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Khazanov, Anatoly M. *Nomads and the Outside World*. Trad. Julia Crookenden. 2ª ed.; Madison: University of Wisconsin Press, 1994; publ. orig. 1984.
- Klein, Richard G. "What Do We Know About Neanderthals and Cro-Magnon Man?". *American Scholar*, 52 (1983), pp. 386-92.
- Kurtz, Stanley N. *All the Mothers Are One*. New York: Columbia University Press, 1992.

L

- Leacock, Eleanor y Richard Lee (eds.). *Politics and History in Band Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Lee, Richard. "Art, Science, or Politics? The Crisis in Hunter-Gatherer Studies". *American Anthropologist*, vol. 94, N° 1 (marzo 1992), pp. 31-54.

———. “Eating Christmas in the Kalahari”. *Natural History*, vol. 78, N° 10 (dic. 1969), pp. 14-22 y 60-63.

Lee, Richard e Irven DeVore (eds.). *Man the Hunter*. Chicago: Aldine, 1968.

Lewis, Michael (ed.). *Beyond the Dyad*. New York: Plenum Press, 1984.

M

Mallory, J.P. *In Search of the Indo-Europeans*. London: Thames and Hudson, 1989.

Marinatos, Nanno. *Minoan Religion*. Columbia: University of South Carolina Press, 1993.

Mellars, Paul. “Major Issues in the Emergence of Modern Humans”. *Current Anthropology*, vol. 30, N° 3 (junio 1989), pp. 349-85.

Monk, Ray. *Ludwig Wittgenstein*. New York: Free Press, 1990 (*Ludwig Wittgenstein: el deber de un genio* [Barcelona: Anagrama, 1997], trad. Damián Alou Ramis).

Murdock, George P. *Ethnographic Atlas*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1967.

Mylonas, George E. *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princeton: Princeton University Press, 1961.

———. *Mycenae and the Mycenaean Age*. Princeton: Princeton University Press, 1966.

N

Nitecki, Matthew y Doris (eds.). *The Evolution of Human Hunting*. New York: Plenum Press, 1987.

Noll, Richard. *The Jung Cult*. Princeton: Princeton University Press, 1994 (*Jung: el Cristo ario* [Barcelona: Ediciones B, 2002], trad. Marta Pino Moreno).

P

Parpola, Asko. “The Coming of the Aryans to Iran and India and the Cultural and Ethnic Identity of the Dasas”. *Studia Orientalia*, 64(1988), pp. 195-302.

Possehl, Gregory L. (ed.). *Harappan Civilization*. New Delhi: Oxford and IBH Publishing Co., 1982.

Power, Margaret. *The Egalitarians—Human and Chimpanzee*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Price T.D. y J.A. Brown (eds.). *Prehistoric Hunter-Gatherers*. Orlando: Academic Press, 1985.

Pritchard, James B. (ed.). *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. 2ª ed., correg. y aum.; Princeton: Princeton University Press, 1995.

R

- Reite, Martin y Tiffany Field (eds.). *The Psychobiology of Attachment and Separation*. Orlando: Academic Press, 1985.
- Renfrew, Colin. *Archaeology and Language*. New York: Cambridge University Press, 1988 (*Arqueología y lenguaje: la cuestión de los orígenes indoeuropeos* [Tres Cantos, Ed. Istmo, 1990], trad. José Manuel Gómez Tabanera).
- Reynolds, Peter. *On the Evolution of Human Behavior*. Berkeley: University of California Press, 1981.
- Roberts, Bernadette. *The Experience of No-Self*. Ed. rev.; Albany: State University of New York Press, 1993.

S

- Sahlins, Marshall. *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine, 1972 (*Economía de la Edad de Piedra* [Tres Cantos, Ediciones Akal, 1983], trad. Ema Muñiz).
- Salzman, Philip C. (ed.). *When Nomads Settle*. New York: Praeger, 1980.
- Sandars, N.K. *Prehistoric Art in Europe*. 2ª ed.; New York: Viking Penguin, 1985.
- Sasson, Jack M. (ed.). *Civilizations of the Ancient Near East*. 4 vols.; New York: Scribner's, 1995.
- Schrire, Carmel (ed.). *Past and Present in Hunter-Gatherer Studies*. New York: Academic Press, 1984.
- Simons, Elwyn. "Human Origins". *Science*, 245 (22 sept. 1989), pp. 1.343-50.
- Slater, Philip E. *The Glory of Hera*. Boston: Beacon Press, 1968.
- Spain, David H. (ed.). *Psychoanalytic Anthropology after Freud*. New York: Psyche Press, 1992.
- Spooner, Brian. *The Cultural Ecology of Pastoral Nomads*. New York: Addison-Wesley, 1973.
- Spooner, Brian (ed.). *Population Growth: Anthropological Implications*. Cambridge: MIT Press, 1972.
- Stork, Hélène. *Enfances indiennes*. Paris: Centurion, 1986.

T

- Tainter, Joseph A. *The Collapse of Complex Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Testart, Alain. "Significance of Food Storage among Hunter-Gatherers: Residence Patterns, Population Densities, and Social Inequalities". *Current Anthropology*, vol. 23, N° 5 (oct. 1982), pp. 523-37.

- . “Some Major Problems in the Social Anthropology of Hunter-Gatherers”. *Current Anthropology*, vol. 29, N° 1 (feb. 1988), pp. 1-31.
- Thomas, Nicholas y Caroline Humphrey (eds.). *Shamanism, History, and the State*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994.
- Trinkaus, Erik (ed.). *The Emergence of Modern Humans*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Trinkaus, Erik y William Howells. “The Neanderthals”. *Scientific American*, 241 (dic. 1979), pp. 118-33.
- Turnbull, Colin M. *The Forest People*. New York: Simon & Schuster, 1961.

U

- Ucko, Peter J. y Andrée Rosenfeld. *Paleolithic Cave Art*. New York: McGraw-Hill, 1967 (*Arte paleolítico* [Barcelona: Ediciones Guadarrama, 1967], trad. José Manuel Gómez Tabanero).

W

- Weigert-Vorwinkel, Edith. “The Cult and Mythology of the Magna Mater from the Standpoint of Psychoanalysis”. Trad. F.M. von Wimmersperg. *Psychiatry*, 1 (1938), pp. 347-78.
- White, Randall. *Dark Caves, Bright Visions*. New York: American Museum of Natural History, 1986.
- . “Rethinking the Middle/Upper Paleolithic Transition”. *Current Anthropology*, vol. 23, N° 2 (abril 1982), pp. 169-92.
- Whitebook, Joel. *Perversion and Utopia*. Cambridge: MIT Press, 1995.
- Whiting, Beatrice B. (ed.). *Six Cultures*. New York: Wiley, 1963.
- Whiting, Beatrice B. y John W.M. Whiting. *Children of Six Cultures*. Cambridge: Harvard University Press, 1975.
- Wilmsen, Edwin N. *Land Filled with Flies*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- Wittgenstein, Ludwig. *Culture and Value*. Trad. Peter Winch y ed. G.H. von Wright. 2ª ed.; Oxford: Basil Blackwell, 1980 (*Aforismos: cultura y valor* [Pozuelo de Alarcón: Espasa-Calpe, 2004], trad. Cecilia Frost).
- . *Philosophical Investigations*. Trads. Rush Rhees y G.H. von Wright, y ed. G.E.M. Anscombe. 3ª ed.; New York: Macmillan, 1958 (*Investigaciones filosóficas* [Barcelona: Crítica, 1988], trad. U. García Suárez).
- . *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trads. D.F. Pears y B.F. McGuinness. London: Routledge and Kegan Paul, 1969 (*Tractatus logico-philosophicus* [Barcelona: Atalaya, 1994], trad. Isidoro Requena et al.).

Woodburn, James. "Egalitarian Societies". *Man* (n.s.), 17 (1982), pp. 431-51.

Z

Zaehner, R.C. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1961.

ÍNDICE ANALÍTICO

A

- acopio/almacenamiento, 81-83, 92, 103
 - y desconfianza, 82, 341 n. 16
- acumulación, 80, 82, 133, 134
- acumuladores, 104
- Adam, Heribert, 341 n. 16, 365 n. 51
- adicción al cambio de paradigma, 32, 265, 284-85
- Adler, Alfred, 142
- Aforismos, cultura y valor* (Wittgenstein), 239
- agricultores
 - Ngandu, 135
 - Temne, 134, 218
- agricultura, 56, 91
 - cultivo simple, 78
 - como desarrollo gradual, 77, 201, 337 n. 5
 - estrategia, 63
 - intensificación, 99-100
 - modelo Flannery-Binford, 338 n. 8
 - y producción de alimentos, 77
 - sociedades basadas en. *Véase* dependencia de la tierra/campo;
 - sociedades de retorno retardado
 - en teoría de Childe, 70-77, 100
 - y trance, 32-34
- Ahmed, Akbar, 222
- Ainsworth, Mary, 69, 118, 125
- alerta animal, 27, 57, 61, 112
- Alinsky, Saul, 281
- All the Mothers Are One* (Kurtz), 122-23
- Alto Paleolítico, 60, 62, 63, 65-67, 101, 322 n. 33, 335 n. 36, 347 n. 49
- amamantamiento, 58, 136-38, 363 n. 30. *Véase también* Objeto Transicional
 - y destete, 59, 136-37
- amor anaclítico, 69
- amor romántico, como experiencia “religiosa”, 31, 189
- amoritas, 206-08
- Análisis del self, Los* (Kohut), 364 n. 38
- Anbarra, 123, 126, 132, 138
- Ancient Mystery Cults* (Burkert), 188

- Anderson, Walter Truett, 191, 283-84, 286
 angustia de la criatura, 70, 117
 animismo, 52
 Anisimov, A.F., 356-57 n. 64
 Annan, Noel, 275, 287
 Anthony, David, 172
 Anthony, Dick, 188
 anti-historia, 272, 302
 apego, 68, 68-77
 Apel, Karl-Otto, 257
 Apollinaire, Guillaume, 29-30
 Apuleyo, 186, 187
Aranda Traditions (Strehlow), 311 n. 6
Architecture of the Jumping Universe, The (Jencks), 280-81
 Arendt, Hannah, 279
 arios, llegada de los, 223-30, 236, 387 n. 48, 388 n. 49, 390 n. 60
 Arizmendiarieta, José María, 292-94
 Aronson, Dan, 205
 “Art, Science, or Politics?” (Lee), 73
 Artaud, Antonin, 298
Arte paleolítico (Ucko/Rosenfeld), 49, 55, 309 n. 3, 316 n. 8, 317 n. 11
Arunta, The (Spencer/Gillen), 311-13 n. 16
Aryans, The (Childe), 223
 “ascenso del hombre”, 112
Asno de oro, El (Apuleyo), 186
 Assmann, Jan, 378 n. 36
Atlas of World Cultures (Murdock), 84
 Attali, Jacques, 269
 aturdimiento, 23, 144
 Australia, 287
 aborígenes como ejemplos de cazadores-recolectores, 339-40 n. 12
 trabajo en terreno de Birdsell en, 98
 autoobjetificación, 60, 67
 Ayer, A.J., 247

B

- Babilonia. Véase Sumeria
 Bachofen, J.J., 157, 159, 372 n. 14
 Badcock, Christopher, 135, 138
 Bahn, Paul, 47

- Balagangadhara, S.N., 53, 144
 balineses, 355 n. 61
 Balint, Michael, 59
 bantú(es), 51, 84, 106, 107, 355 n. 59
 Barfield, Thomas, 209
 Baring, Anne, 164
 Barnard, Alan, 83
 barreras homeostáticas, 92
 Barry, Herbert, 118, 134
 Barstow, Anne, 164
 Barth, Fredrik, 210-13
 bases biológicas, 21-24
 Bataille, Georges, 239, 262
 Bateson, Gregory, 277
 Becker, Ernest, 296
 Bednarik, Robert, 322-23 n. 21
 Begler, Elsie, 280 n. 49
 Benedict, Ruth, 148-49
 Benjamin, Jessica, 143
 Berland, Joseph, 218
 Bernstein, Richard, 273-74
 Berry, John, 134, 218
 Bettelheim, Bruno, 129-31
 bicameralidad, 22, 32, 181
 Bicchieri, M.G., 350 n. 50
 Biesele, Megan, 329 n. 33
 Binford, Lewis, 62, 65, 138, 327 n. 33, 338 n. 8
 Binford, Sally, 66, 101, 130
 Birdsell, Joseph, 98, 138, 139
 Birkerts, Sven, 299-300
Blade Runner, 269
 Blake, William, 262
 Bleek, Dorothea, 51, 343, n. 25
 Bleeker, C.J., 378 n. 36
 Bloch, Maurice, 355 n. 61
 Boas, Franz, 310-11 n. 6
 Bollnow, Otto, 115
 Boserup, Ester, 343 n. 30
 bosquimanos !Kung, 79, 94, 108-9, 341-50 n. 50, 364 n. 40
 arte rupestre de, 316 n. 9, 320-21 n. 21
 danza !kia, 44, 356 n. 64

- dáda madre-hijo en, 123-25
 y espaciamento de nacimientos, 136-37, 363 n. 30
 e infanticidio, 139, 140
 influencia bantú sobre, 85, 355 n. 59
 mecanismos de nivelación, 88-90
 y presión demográfica, 95
 roles de género y, 365 n. 51
- bosquimanos /Xam, 51, 87-88
- Bourguignon, Erika, 44, 51-52, 52, 309 n. 4, 318 n. 16
- Bouwisma, Oets, 249
- Bowlby, John, 69, 118
- Boyce, Mary, 231, 233
- Bradley, Keith, 292
- Breuil, Henri, 42, 46-47, 316 n. 8, 321 n. 21, 323 n. 21
- Briggs, John, 26
- Brody, Hugh, 27
- Bronowski, Jacob, 112
- Brouwer, L.E.J., 247
- Brown, G. Spencer, 286
- Brown, Robert, 314 n. 6
- Buber, Martin, 209
- Buccellati, Giorgio, 206
- budismo zen. *Véase satori*
- Bühler, Karl, 246
- Burkert, Walter, 187, 188

C

- Cáliz y la espada, El* (Eisler), 164, 375 n. 20
- Campbell, JoAnn, 127, 360 n. 22
- Campbell, Joseph, 41, 169, 253, 313 n. 6
 sobre Gimbutas, 372 n. 14
 metodología, 45-46, 157, 367-69 n. 2
- Camus, Albert, 117, 280, 398 n. 12
- Canaán, religión en, 378 n. 37, 378-79 n. 38
- Carneiro, Robert, 90, 93-94, 346 n. 45
- Cashford, Jules, 164
- Castillo interior, El* (Sta. Teresa de Ávila), 245
- Castoriadis, Cornelius, 301
- catexis, 58, 118
- Cavafy, C.P., 197

caza

- evolución, 326-29 n. 33
- grandes presas, 65, 152
- guía y atrapa, 327-33
- persistencia, 326 n. 33

Cervantes, Miguel de, 189

Cibeles. *Véase* culto a la Magna Mater

Cicerón, 302

círculo hermenéutico, 251

circunscripción, 93

civilización

- definición de, 67-71
- primera (cultura magdaleniense), 67
- inestabilidad de, 24
- selección natural para, 112

Civilización inconsciente, La (Saul), 265

Civilization of the Goddess, The (Gimbutas), 163, 168

Clastres, Pierre, 20, 222, 298

- sobre política del poder, 85-88, 263
- sociedades estudiadas, 342 n. 22

Clottes, Jean, 320 n. 21, 321 n. 21, 323 n. 21

Coe, Christopher, 336 n. 38

Cohen, Mark, 90-93, 94, 103, 343 n. 30, 352 n. 50

Cohn, Norman, 231, 234, 279

Coleman, Robert, 224

Collapse of Complex Societies, The (Tainter), 24

compartir, 47, 344-45 n. 37

Complejo Arqueológico Bactria-Margiana, 390 n. 60

complejo de autoridad sagrada, 68, 143, 189, 232. *Véase también* apego; autoobjetificación; contra-tradiciones, contra-tradición N° 1; *déravage*; experiencia de ascensión; mito de la diosa; religiones de misterio; trance; zoroastrismo

- consecuencias, 268
- definición, 21-22
- y fusión/Unicidad, 152-53
- llegada de, 30, 32
- y paradoja, 25
- selección natural para, 112
- verticalidad de, 22-24, 32, 42, 235-36, 381 n. 57

comunismo, 100, 275

conciencia unitaria, papel de, 300-3

conferencia

“Infanticidio en Animales y Hombres” (1982), 138-39

“Man the Hunter” (1966), 328 n. 33, 348 n. 50

contra-tradiciones, 259-62, 288, 289, 294. *Véase también* tradición dominante; tradiciones orientales

contra-tradición N° 1, 260, 259-60, 288, 301, 402 n. 44

contra-tradición N° 2, 261, 262-63, 297

contra-tradición N° 3, 261, 262-63, 289, 298. *Véase también* paradoja

Coon, Carleton, 342 n. 21

Corballis, Michael, 343 n. 29

Cradles of Eminence (Goertzel/Goertzel), 150

cráneo Grotta Guattari, 42

Creta minoica, 171-72, 173-76, 380 n. 45, 387 n. 57

crianza de ganado, 201

crianza infantil

de cazadores-recolectores, 123-24, 132-36

cercanía paterno-infantil, 366-67 n. 51

en culturas occidentales versus no occidentales, 117-19

“entorno sustentador” y, 119

estudio de Seis Culturas, 360 n. 22

y fenómeno de la “presencia sacralizada”, 70-72, 119, 126, 131, 144, 150, 155

hindú, 121-23

e impronta, 129

japonesa, 119-21, 358 n. 2

en el kibbutz, 128-32

nigeriana, 360 n. 22

no diádica, 118, 124-28

patrón indulgente/no indulgente, 359 n. 8

pautas sociales, 117, 361-62 n. 22

y vínculo, 336 n. 38

Cribb, Roger, 204

cristiandad, 23, 234, 235

cro-magnones. *Véase Homo sapiens sapiens*

Cuadernos azul y marrón (Wittgenstein), 247

Cuerpo y espíritu (Berman), 35, 307 n. 3

Culpable, El (Bataille), 239

Cult of the Mother Goddess, The (James), 188

cultivo de plantas, 77, 201

culto

a Dionisio, 186

- a Isis, 186, 187, 377 n. 35
- a Jung, 157-62, 369-70 n. 6
- a la Magna Mater, 158
- cultos de misterio, 23, 185-88. *Véase también* culto a Isis; culto a la Magna Mater; misterios eleusinos; ritos de iniciación y encuentro con la Gran Madre, 160 y jerarquía/clitismo, 160
- cultura
 - encarnada, 297
 - nacimiento de, 61-68
 - selección natural para, 112
- cultura/tecnología
 - achelense, 63, 64
 - Oldowan, 63, 64
 - musteriense, 63, 65, 66, 101, 270, 327 n. 33, 347 n. 49
 - uso del término, 326 n. 31
- Cumont, Franz, 158

Ch

- Chamanes de la prehistoria, Los* (Clottes/Lewis-Williams), 319 n. 21
- chamanismo, 42-44, 109
 - elite mística de Eliade, 42
 - extático, 42, 215
 - malentendido occidental de, 53, 313 n. 6, 318 n. 18
 - práctico, 215
- Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis, El* (Eliade), 39
- Champollion, Jean-François, 372 n. 14
- Chance, Michael, 101
- Chatwin, Bruce, 85, 111, 201, 210, 213
- Childe, V. Gordon, 76-77, 77, 91, 170, 223, 224
- Children of the Dream, The* (Bettelheim), 131
- chimpancés Gombe, 96-97
- Chodorow, Nancy, 150
- Churchill, Steve, 328 n. 33

D

Dales, George, 229

darse cuenta existencial, 21

y conducta instintiva, 330 n. 34

Darwin, Charles, 57

Das Wesen der Stimmung (Bollnow), 115

Decadencia de Occidente, La (Spengler), 24

deconstrucción, 251, 279, 349 n. 50, 399 n. 19

Deleuze, Gilles, 197, 199, 327-38

Deméter. Véase misterios eleusinos

democracia, 100

Denbow, James, 349 n. 50

dependencia de la tierra/campo, 56, 217, 218

dérápaje, 273-75

causas, 282-87

Derrida, Jacques, 252, 349 n. 50

“Desarrollo de la ritualización, El” (Erikson), 70

desigualdad sana, 401 n. 30

desigualdad social, 20

acopio y, 81-83, 341 n. 16

agricultura como causa, 75-78

y aparición del Estado, 99-100

presión demográfica y, 90-96

selección natural para, 112

y sociedades de retorno retardado, 78-80

Dewey, John, 400 n. 19

díada madre-hijo. Véase también amamantamiento; apego; crianza infantil;

monotropía

y alimentación, 69

y apego, 69

y “confianza básica”, 69

y madre “profesional”, 144, 152, 155

en mamíferos no humanos, 118

relación materno-infantil, 69, 147-52

Diálogos (Platón), 23, 183

Dictatorship of Virtue (Bernstein), 273

“Dilema del Prisionero”, 112, 113

Dinka, 216

Dinnerstein, Dorothy, 150-52, 366 n. 51

Dioses deben estar locos, Los, 236

- Dioses y Diosas de la Vieja Europa* (Gimbutas), 163, 165, 166, 167
Discovery of Mind, The (Snell), 187
 “diversidad”, 278
Divine Archetype, The (Wenegrat), 145
 división Ego/Otro. Véase autoobjetificación
 Dodds, Eric, 243
 domesticación, 56, 77, 201
 del caballo, 224
Don Quijote (Cervantes), 189
 Doniger, Wendy, 368 n. 2, 369 n. 2
 Dostoievski, Feodor, 143
 Douglas, Mary, 39, 210, 211-13
 Dowson, Thomas. Véase Lewis-Williams/Dowson
 Draper, Patricia, 365 n. 51
 Dumézil, Georges, 374 n. 20
 “Dumuzi and Enkimdu: The Wooing of Inanna”, 153
 “Dumuzi and Inanna: Prosperity in the Palace”, 177-78
 Durkheim, Émile, 52, 310 n. 6
 Dyson-Hudson, Neville, 382 n. 2

E

- Earle, Timothy, 95, 103
 “Eating Christmas in the Kalahari” (Lee), 88-89
 Eccles, John, 332 n. 36, 334 n. 36
 Eco, Umberto, 262
Ecological Literacy (Orr), 272
 Edad Axial, 31, 172, 182-85
 estilo de vida en, 189
 Edgerton, Robert, 217
 Eggan, Fred, 310 n. 6
 Egipto
 cultos religiosos de, 378 n. 36
 deidades de, 180-81, 377 n. 33
 pre-axial, 180-81
 ego grandioso, 282
 ego, nacimiento del, 58-61
 Ehrenberg, Margaret, 170-71, 365 n. 51
 Ehrenzweig, Anton, 28
Eine Mithraslithurgie (Dieterich), 371 n. 8
 Einstein, Albert, 282, 284

- Eisenstadt, S.N., 182, 184
- Eisler, Riane, 164, 286, 375 n. 20
- Elegías a Gutenberg* (Birkerts), 299
- Eliade, Mircea, 24, 39, 45, 157, 322 n. 21
sobre chamanismo, 41-42, 89
metodología, 45-46, 311 n. 26, 311 n. 15
- Ember, Carol, 329 n. 33
- Emerson, Ralph Waldo, 193
- Endicott, Kirk, 318-19 n. 19
- enfermedad, 92
- Engels, Friedrich, 365 n. 91
- Engelsman, Joan, 185
- Entierros
musterienses, 347 n. 49
neandertales, 50
paleolíticos, 50, 101, 347 n. 49
y tratamiento mortuorio, 66
- Entre actos* (Woolf), 242
- “entrenamiento en la diversidad”, 274
- “entrenamiento en sensibilidad”, 274, 275
- epopeya de Gilgamesh, 22, 32-33
- Erdosy, George, 389 n. 60
- Erikson, Erik, 69, 119, 126, 131, 144, 147, 155
- errar. Véase movimiento
- escitas, 215, 220, 388 n. 52
caballos de los, 200, 389 n. 56
- escuela pan-babilónica, 312 n. 6
- espacios de silencio, cultivar, 287-91
- esquimal, 134, 139, 140, 218
- Estado
aparición del, 99-100
definición de, 20
- estado alterado de conciencia (EAC), 44, 46, 51, 319-24 n. 21
“conciencia elevada” alternativa, 52
etapas, 320 n. 21
- estilo de vida consciente, elementos de un, 287-91
- Estructura de las revoluciones científicas, La* (Kuhn), 251
- estructura mental neolítica, 156
- estructura de tiempo, 66
- estudio Barry-Child-Bacon, 132-31, 181, 217, 218
- estudios arqueológicos y datos “blandos”, 91

- estudios comparados
 metodología de, 45
 y mitología, 157-58
 naturaleza de, 310-15 n. 6
Ethics and the Limits of Philosophy (Williams), 297
Ethnographic Atlas (Murdock), 98, 309-10 n. 4, 329 n. 33
 “euforia epistemológica”, 394 n. 18
 Evans, Arthur, 375 n. 21
 Evans-Pritchard, E.E., 221
 Evenks, 356-57 n. 84
Evolución de las sociedades humanas, La (Johnson/Earle), 352 n. 50
 evolución homínida, 61-68
 existencialismo, 398 n. 12
Experience of No-Self, The (Roberts), 17, 35
Experience of Place, The (Hiss), 28
 experiencia
 de ascensión, 22, 25
 oceánica, 23
 experimento kibbutz, 128-32
Extranjero, El (Camus), 117

F

- fabricación/uso de herramientas, 62-64, 64-65, 326 n. 33
 Falk, Dean, 331 n. 36
 familia, como modelo de relaciones humanas, 97
Farmers as Hunters (Kent), 93-94
 Farrakhan, Louis, 273
 Fedro (Platón), 187
 feminismo
 como dogma, 395 n. 4
 y teoría de la caza, 328 n. 33
 Field, Joanna. Véase Milner, Marion
 figura de Lascaux, 42, 44, 46
 figura del Gran Hombre, 99, 105, 114, 342 n. 22
 mumi (islas Solomon), 142
 “figurillas de Venus”, 55, 162-63, 373 n. 16
Filosofía y el espejo de la naturaleza, La (Rorty), 251
Fire in the Crucible (Briggs), 26
 Flaubert, Gustave, 248
Footballers (Slater), 148

- Forest People, The* (Turnbull), 68
 forrajeo, 78, 84, 100, 350-51 n. 50
 estrategia, 91
 Fortes, Meyer, 221
 Foucault, Michel, 251, 265, 267, 274
 Frankfort, Henri, 397 n. 10
 Frazer, James, 41, 47, 157, 397 n. 10
 Frege, Gottlob, 242
 Freud, Anna, 69
 Freud, Sigmund, 31, 57, 161, 259, 270, 310 n. 7
 sobre apego, 68-69
 sobre díada madre-hijo, 147, 149
 sobre “experiencia oceánica”, 23, 301
 Wittgenstein y, 248
 Fried, Morton, 102, 103, 113
 Frymer-Kensky, Tikva, 176, 178
 función/tamaño del cerebro, 330-36 n. 36

G

- Gadamer, Hans-Georg, 301
 Galli, 187
 Gardner, Peter, 84, 181, 216, 351 n. 50
 Gargett, Robert, 104, 354 n. 57
Gate of Horn, The (Levy), 182
Gathas, 231, 232
 Geertz, Clifford, 255
 Gelb, Alan, 292
 Gellner, Ernest, 220, 254-55, 257
Gemeinschaft, 254
 Genghis Khan, 203, 214, 215
Gesellschaft, 254
Gestalt Psychology (Köhler), 246
 Gibbon, Edward, 215
 Gier, Nicholas, 257
 Gilgamesh, epopeya de, 22, 32-33
 Gill, Brendan, 280-81
 Gimbutas, Marija, 163-64, 163-70
Glory of Hera, The (Slater), 148-49
 gnosticismo, 23, 230, 234
 Göbel, Barbara, 78

- Goddess Remembered*, 164
 Goertzel, Mildred, 150
 Goertzel, Victor, 150
 Goethe, Johann Wolfgang von, 242
 Goldschmidt, Walter, 180, 214, 217, 330 n. 34
 Gombrich, Richard, 314 n. 16
 Goodall, Jane, 96
 Goodman, Felicitas, 45, 71
 Gramsci, Antonio, 283
 Gran Inquisidor, 143, 160
 Gran Madre. Véase mito de la Diosa
 Grayling, A.C., 250
 Graziosi, Paolo, 47
Great Mother, The (Neumann), 162
 Grecia
 clásica, 148-49
 micénica, 173-75
Griegos y lo irracional, Los (Dodds), 243
 Grof, Stanislav, 278-79, 396 n. 10
 grupo local, 99
 Guattari, Félix, 197, 199
 guerra, 25
 como experiencia “religiosa”, 31, 145-46, 150, 189
 y formación de jerarquía, 93
 y el jefe, 86-88
 Gusii, 361 n. 22

H

- Hadza, 78-79, 89, 95, 106, 109, 339 n. 9
 Hakuin, 241
 Hallowell, Irving, 60
 Halverson, John, 322 n. 21, 324 n. 23
 Hamilton, Annette, 123, 126, 132, 138
 Hardin, Garrett, 140
 Harlow, Harry, 68
 Harris, Marvin, 73, 105, 142, 341 n. 16
 Harrison, Jane, 45, 186
 Harrold, Francis, 101, 130
 Hayden, Brian, 103, 104-5, 169, 171, 354 n. 57
 Hayek, Friedrich von, 254

- “hechicero” de Trois Frères, 42, 43, 46-48
 Heckler, Melissa, 125
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 37, 279
 Heidegger, Martin, 264, 298
 Henry, Donald, 351 n. 50
 Heródoto, 215
 heroísmo, como experiencia “religiosa”, 20, 31, 145, 149-50
 Hewlett, Barry, 135, 298 n. 51
 hipercoherencia. Véase planeamiento profundo
 hipnosis cultural, 32
 hipótesis Gaia, 191
 Hiss, Tony, 28
 historia del nuevo paradigma, 283
 Hitchcock, John, 361 n. 22
 Hobbs, Joseph, 214
 Hodges, Michael, 257
 Hoffer, Eric, 156
 Holloway, Ralph, 332-34 n. 36
Hombre como promesa, El (Wilson), 51
 hombre de Neandertal. Véase *Homo sapiens neanderthalensis*
 “Hombre del Falo Solar”, 161, 371 n. 8, 372 n. 9
Homo
 erectus, 57, 59, 63
 sapiens neanderthalensis, 21, 63, 64
 sapiens sapiens, 21, 62, 63, 65, 269-72
 Horney, Karen, 70, 117
 Hornung, Eik, 180
 huellas en cuevas, 42, 44, 49-50
Human Societies (Lenski/Lenski), 214
 Humphrey, Caroline, 53, 71, 110, 160
 Huxley, Aldous, 297

I

- Ibn, Khaldun, 205, 208
 igualitarismo y biología, 96-99
Images of the Ice Age (Bahn/Vertut), 47
 imago parental idealizada, 282
 impulso utópico/zoroástrico, 279
 Inanna, 177-79, 376 n. 27, 372 n. 30
 “inconsciente colectivo”, 157, 362 n. 3

- independencia de la tierra/campo, 56, 218
 indios Kwakiutl, 148
 “Individual Dream Symbolism in Relation to Alchemy” (Jung), 161
 individualismo
 alienante, 121
 recíproco, 121
Indo-Aryans of Ancient South Asia, The (Erdosy), 389 n. 60
 indoeuropeos. Véase arios
 infanticidio, 138-41
 Ingold, Tim, 100, 344 n. 37
 instituciones “alternativas”, 274, 295
Intimate Fathers (Hewlett), 366 n. 51
 introyección, 190, 191, 280, 282
Investigaciones filosóficas (Wittgenstein), 247, 248, 250, 254, 393 n. 5
 islam y el pueblo malayo, 319 n. 19
 isleños Trobriand, 341 n. 16

J

- Jacobsen, Thorkild, 32
 James, E.O., 188
 Jarman, Derek, 256
 Jaspers, Karl, 187
 Jastrow, Joseph, 246
 Jastrow, Morris, Jr., 311 n. 16
 Jats, 218
 Jaynes, Julian, 60, 62, 183, 190
 sobre bicameralidad, 22, 32, 181, 186-87
 sobre darse cuenta autoconsciente, 62, 307 n. 5, 325 n. 29
 y el “yo análogo”, 60-61
 jefe, 86-88, 342 n. 21, 316 n. 45
 Jencks, Charles, 280-81, 399 n. 14
 Jerison, Harry, 331 n. 36
 Johnson, Allen, 95, 103
 Jones, Ernest, 71
 Jones, Grant, 110
 judaísmo, 181-82, 234, 235
 Jung, Carl, 23, 34, 41, 183, 301, 369 n. 3, 370 n. 7
Jung: el Cristo ario (Noll), 158

K

- Kafka, Franz, 241-42
 Kanjar, 218
 Kant, Immanuel, 283
 Katz, Richard, 366-67 n. 51
 Kautz, Robert, 110
 Keats, John, 263
 Kennedy, John F., 19-20
 Kent, Susan, 94, 108
 Keys, James. *Véase* Brown, G. Spencer
 Khazanov, Anatoly, 195, 201, 203-4, 208, 214-15, 220, 222, 374 n. 20
 King, Martin Luther, Jr., 273
 Kinnell, Galway, 29, 30, 146-47
 Kirchner, Horst, 46
 Klein, Carole, 149
 Klein, Melanie, 236
 Kleist, Heinrich von, 242, 298
 Kluckhohn, Clyde, 132
 Koestler, Arthur, 275, 276, 293
 Köhler, Wolfgang, 246
 Kohut, Heinz, 282, 364 n. 38
 Konate, Ebrahim, 385 n. 24
 Konner, Melvin, 123, 366 n. 51
 Krader, Lawrence, 50
 Kramer, Peter, 337 n. 38
 Kramer, Samuel Noah, 176
 Krantz, Grover, 326 n. 33
 Kroeber, A.L., 62
 Kuhn, Thomas, 251, 284
 Kurtz, Stanley, 122-23

L

- Lacan, Jacques, 59
 Lahoria, 219
Land Filled with Flies (Wilmsen), 349 n. 50
Language of the Goddess, The (Gimbutas), 163, 167-68
 “Last Hiding Places of Snow, The” (Kinnell), 146-47
 Lattimore, Owen, 206, 209
 Lawrence, D.H., 302
 Layton, Robert, 321 n. 21

- Lazos de amor, Los* (Benjamin), 143
 “Le Pont Mirabeau” (Apollinaire), 29-30
 Lee, Richard, 73, 84-85, 88-89, 95, 98, 137, 348 n. 50
 respuesta al revisionismo, 349-50 n. 50
 Lefkowitz, Mary, 158, 373 n. 15
 Legros, Dominique, 103
 Lenski, Gerhard, 214
 Lenski, Jean, 214
 Leroi-Gourhan, André, 310 n. 5
 Lessing, Doris, 275, 282
 Lessing, Gotthold Ephraim, 298
 Levi, Carlo, 4, 109
 LeVine, Barbara, 361 n. 22
 LeVine, Robert, 359 n. 8, 361 n. 22
 Lévi-Strauss, Claude, 76
 Levy, Rachel, 182
 Lewis, I.M., 51, 208, 216, 221
 Lewis-Williams, David. *Véase* Lewis-Williams/Dawson
 Lewis-Williams/Dawson (LWD), 319-24 n. 21
Life of One’s Own, A (Milner), 27
 Lindholm, Charles, 108
 Linkenbach, Antje, 114
 Locke, John, 259
 Loewald, Hans, 301
 Logoli, 361 n. 22
 Lovelock, James, 381 n. 60
 Lucrecio, 187

M

- masai, 222
 Macaulay, David, 324 n. 21
 MacGregor, Jean, 364 n. 40
 Machado, Antonio, 265, 267
 Mahler, Margaret, 69
 Mahoma, 215
 Malcolm, Norman, 250
 Mallory, J.P., 223-25
 Malthus, Thomas, 76
 sesgo malthusiano, 92
 Mann, Kristine, 161

- Manuel, Frank, 283
- Mari, 230
 archivos, 183, 207
- Marinatos, Nanno, 173, 174, 381 n. 57
- “Marriage of the God Martu, The”, 193, 207
- Martu. *Véase* amoritas
- Marx, Karl, 76
- marxismo, 84, 278, 282
 agenda oculta del, 282
- Masananes, 208
- Maschner, Herbert, 354 n. 55
- Maslow, Abraham, 75
- matemáticas
 escuela “intuicionista”, 247
 escuela “racionalista”, 247
- Matriarcado, El* (Bachofen), 159
- McCarthy, Eugene, 20
- Mead, Margaret, 140
- mecánica cuántica, 278
- mecanismos de nivelación, 88, 90
- Mellaart, James, 373 n. 16
- Mellars, Paul, 62, 64, 322 n. 21, 327 n. 33, 330 n. 36
- Merleau-Ponty, Maurice, 262
- Mermaid and the Minotaur, The* (Dinnerstein), 150
- Mesopotamia, 176-79, 181, 185, 206, 207
 divisiones de, 376 n. 24
- micro-fascismos, 271
- migración, 211-12. *Véase también* movimiento
- Millennium* (Attali), 269
- Miller, Alice, 291
- Milner, Marion, 27
- 1984* (Orwell), 274
- Minoan Religion* (Marinatos), 173, 174
- Minoan-Mycenaean Religion* (Nilsson), 173, 175
- Minturn, Leigh, 361 n. 22
- misterio, definición de, 380 n. 47
- misterios eleusinos, 159, 175, 185-87, 188, 302
- mito de la Diosa, 145, 146-52, 162-73
 en el Egeo, 173-76
 en Mesopotamia, 176-79
- mitraísmo, 158
- Mondragón, 292-94

- mongoles, 214-15
Mongoles, Los (Morgan), 215
 Monk, Ray, 244, 247, 247-48, 253
 monotropía, 69, 118, 124
 Morelli, Gilda, 126-27
 Morgan, David, 215
 Morgan, Lewis Henry, 76
Motel of the Mysteries (Macaulay), 324 n. 21
 movimiento, 80, 210
 - como base biológica, 111-14
 - de corrección política, 274-75
 - Dada, 397-400 n. 19
 - de derechos civiles, 273
 - como resolución de conflictos, 94-95
 muerte
 - aceptación radical de la, 287
 - espiritual, 369 n. 10
 - rituales, 105-7
 Müller, Max, 223, 225
 multiculturalismo, 273-75
 - como dogma, 361-62 n. 22
 Munroe, Robert, 361-62 n. 22
 Munroe, Ruth, 361 n. 22
 Munz, Peter, 394 n. 18
 Murdock, George, 84, 98, 133, 310 n. 4
 Mylonas, George, 302
Myth of the Goddess, The (Baring/Cashford), 164

N

- nacimiento(s)
 - espaciamiento de los, 136-38
 - físico, 117
 - psicológico, 117
 Naiken, 109
 narcisismo, 125, 149
Native Races of South Africa, The (Stow), 47
Native Tales of Central Australia, The. Véase *Arunta, The*
 nativos americanos
 - y el Gran Espíritu, 30
 - indios de las llanuras

- búsqueda de visión, 160
 - organización política, 93
- navajos, 132
- Winnebagos, 30
- Náusea, La* (Sartre), 31, 117
- Needham, Joseph, 263
- Negación de la muerte, La* (Becker), 296, 401 n. 34
- neoplatonismo, 23
- Netting, Robert, 109
- Neumann, Erich, 162-63
- Newton, Isaac, 57, 259, 283
- Nieli, Russell, 250
- Nilsson, Martin, 173
- Noel, Daniel, 313 n. 6
- Noll, Richard, 158, 160-61, 371 n. 9
- nómades
 - Basseri, 210-14, 211, 216, 236
 - Gomal, 222-23
 - Nandi, 222
 - Shahsevan, 216
 - Somali, 215, 221, 222
 - Tallensi, 221
- nomadismo, 195-99. *Véase también* independencia de la tierra/campo
 - animosidad sedentaria hacia, 207-9
 - comparado con sociedad cazadora-recolectora, 201
 - definición del autor, 382 n. 9
 - “enclaustrado”, 206
 - evolución del pastoralismo, 201-10
 - filosofía de, 199-201
 - y linaje segmentario, 221
 - personalidad nomádica, 217-19
 - política nomádica, 219-23
 - “puro”, 203
 - y religión, 210-17
- Nomads in Archaeology* (Cribb), 204
- Nomads of South Persia* (Barth), 210-11
- Nombre de la rosa, El* (Eco), 263
- Nuer, 216, 221
- Nuestra especie* (Harris), 73

O

- Oberhuber, Karl, 376 n. 27
- Objeto Transicional, 118, 112
 creencias religiosas como, 145
 como sustituto del pecho materno, 59
- Olson, Charles, 272, 283, 302
- omnivalencia, 26
- On Certainty* (Wittgenstein), 257
- On the Evolution of Human Behavior* (Reynolds), 64
- O'Neill, Eugene, 114
- Ong, Walter, 27, 37
- “Opening, The” (Brown), 286
- Oppenheim, Leo, 157, 181
- ornamentación personal, 66, 307 n. 5
- Orr, Donald, 272
- Ortega y Gasset, José, 27
- Orwell, George, 274
- “Ozymandias” (Shelley), 24

P

- Pager, Harald, 51, 255 n. 9
- Paleolítico Medio. *Véase* cultura/tecnología musteriense
- Panskepp, Jaak, 336 n. 38
- Papiro de Leyden, 378 n. 36
- Paquette, Steven, 330 n. 36
- Parable of the Tribes* (Schmookler), 112
- paradoja, 57, 144, 197, 269, 270, 303. *Véase también* contra-tradiciones, contra-tradición N° 3
 definición, 21
 e institucionalización, 291-300
 naturaleza de la, 24-30
 y personificación, 297
 proto-paradoja, 61
 rol de la, 37
- Parnet, Claire, 237
- Parpola, Asko, 229
- particularismo histórico. *Véase* revisionismo
- Pasión del pensamiento occidental, La* (Tarnas), 278
- Passingham, R.E., 331 n. 36

- pastoralismo, 77, 95, 201. Véase también nomadismo
yaylag, 204
- pastoreo, 201, 219
- Patterson, Thomas, 348 n. 50
- Pauli, Wolfgang, 161
- pauta de fisión y fusión, 51, 79, 81, 92, 94, 110, 387 n. 43
- Paxson, Leonora, 118
- Paynter, Robert, 351 n. 50
- Paz, Octavio, 272, 303
- Pears, David, 243, 248
- Péndulo de Foucault, El* (Eco), 263
- pensamiento rizomático, 237-38, 241, 298-99
- Pepi I, 208
- Perls, Frederick (Fritz), 190, 191, 280
- personalidad
 “difusa”, 148
 de “gradiente empinada”, 71, 125, 148, 155, 189
- Perversion and Utopia* (Whitebook), 301
- Pfeiffer, John, 342 n. 21
- Piedra Rosetta, 372 n. 14
- Piggott, Stuart, 196
- pigmeos
 Aka, 135, 366 n. 51
 Baka, 101
 Batek Negrito, 318-19 n. 19
 Efé, 126-27
 Mbuti, 67, 106, 107-8
- Píndaro, 302
- pinturas rupestres, 24, 42, 43, 44, 45-48, 52, 54-55, 54, 55-56, 309 n. 3,
 310 n. 5, 316 n. 8, 319-24 n. 21, 324 n. 23
- Pirsig, Robert, 254
- planeamiento profundo, 62, 64, 113, 191
 y autoobjetificación, 325 n. 29
 curación, 64
 y pérdida de la paradoja, 67
- Platón, 160, 183, 187, 259
 Parábola de la Caverna, 259
 y los sofistas, 254
 Wittgenstein y, 244
- Plutarco, 187
- población
 mundial, 296, 343 n. 29

- papel de la presión demográfica, 90-96
- Point Break*, 197
- política del poder. Véase desigualdad social
- política
- y autonomía, 83-88
 - centralización de la, 91
- Popper, Karl, 160, 254, 280, 311 n. 6
- positivismo, 247, 249
- posmodernismo, 273-74, 299-300, 399 n. 14, 399-400 n. 19
- Power, Margaret, 98, 354 n. 57
- Prehistoria de la sociedad europea* (Childe), 76
- Prehistoric Art in Europe* (Sandars), 46, 53, 54, 55, 56, 316 n. 8
- “Prehistoric Goddess, The” (Barstow), 164
- Prehistoric Hunter-Gatherers* (Price/Brown), 351-52 n. 50
- presencia del mundo, 27
- primates. Véase también chimpancés Gombe
- discontinuidades con humanos, 64
 - pautas grupales en, 101
 - uso de herramientas, 63
- Primitive Mythology* (Campbell), 368-69 n. 2
- Primitive Passions* (Torgovnick), 301
- Principios de la matemática, Los* (Russell), 242
- Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Harrison), 45
- Proyecto Cultura y Ecología, 217
- psicohistoria, 162
- Psicología del inconsciente* (Jung), 159
- psicología gestáltica, 246
- “Psychology of Women, The” (Freud), 147

Q

- Qalandar, 218
- Qumran, 235

R

- Rādiñ, Paul, 342 n. 21
- Rajputs, 361 n. 22
- Rama dorada, La* (Frazer), 41
- Rappaport, Roy, 111, 190
- rastrojeo, 66

- Raubwirtschaft*, 196
- Rauschtrank*, 33
- Reagan, Ronald, 118
- recolección, 66, 152
 por mujeres, 328 n. 33
- Reencantamiento del mundo, El* (Berman), 34
- Reich, Wilhelm, 262
- Reinach, Salomon, 309 n. 3
- “Relations between the Ego and the Unconscious, The” (Jung), 370 n. 7
- relativismo cultural, 278
- religión
 cazadora-recolectora, 31
 en civilizaciones pre-axiales, 180-82
 en el Paleolítico, 45-53
 proceso de verticalización en, 356-57 n. 64
- Renfrew, Colin, 224, 226, 228, 387 n. 48
- Rennie, Bryan, 314 n. 16
- República, La* (Platón). Véase Platón, Parábola de la Caverna
- retorno retardado versus inmediato, 78-81
- revisionismo, 349-51 n. 50
- Revolución Neolítica, 76, 77, 78
- Reynolds, Peter, 64, 67
- Rigveda*, 228-30, 231, 390 n. 60
- Rilke, Rainer Maria, 263
- Rito del Matrimonio Sagrado, 177
- ritos de iniciación. Véase también cultos de misterio
 proceso, 187
 rol de la tortura en, 90
- ritual soma, 230-31
 identidad botánica del soma/haoma, 390 n. 62
- Robbins, Thomas, 168
- Roberts, Bernadette, 17, 35, 288-89, 291, 294
- Robespierre, Maximilien-François-Marie Isidore de, 273
- Rogoff, Barbara, 127
- Rollos del Mar Muerto, 234
- Rorty, Richard, 251, 252, 254
- Rosenfeld, Andrée, 49, 52, 55
- Rotenberg, Mordechai, 121
- Rousseau, Jean-Jacques, 101-2, 270
- Rowton, Michael, 206
- Rueda del Sufrimiento, 284-85
- Russell, Bertrand, 31, 242, 245, 250

S

- “Sacred Power and Centralization” (Netting), 109
- Sade, Marqués de, 262
- Salomon, Richard, 390 n. 61
- salvación, búsqueda de la, 183-84
- Salzman, Philip, 201, 285, 222
- San. Véase bosquimanos !Kung
- Sandars, Nancy, 46, 53, 316 n. 8, 324 n. 22
- Santa Teresa de Ávila, 245
- Sartre, Jean-Paul, 31, 117
- satori*, 28-29, 35, 289
- Saul, John Ralston, 265, 272, 281
- Schmookler, Andrew Bard, 112
- Schwartzkopf, Norman, 189
- Scott, Ridley, 269
- sedentarismo, 35, 56, 80, 82, 91, 92, 134
 causas del, 94
 y conducta religiosa, 108-10
- Segal, Robert, 367 n. 2
- selección natural, 57
- Service, Elman, 346 n. 44
- Shamanism, History, and the State* (Thomas/Humphrey), 53
- Shamdasani, Sonu, 370 n. 7, 371 n. 8, 371 n. 9
- Shapiro, S.I., 278
- Shelley, Percy, 24
- Shepard, Paul, 189, 307 n. 2, 329 n. 33, 373 n. 16
- Shoshonean Coso, 320 n. 21
- Shostak, Marjorie, 139
- Silone, Ignazio, 275
- Símbolos naturales* (Douglas), 39, 211
- Simmel, Georg, 93
- Síndicos del gremio de los pañeros, Los* (Rembrandt), 26
- síndrome de autonomía individual, 84, 216
- sistema nervioso, como universal humano, 320 n. 21
- Slater, Philip, 71, 125, 148, 189
- Slocum, Sally, 328 n. 33
- Smith, Fred, 330 n. 36
- Smith, Jonathan, 311 n. 6
- Snell, Bruno, 187
- Sobre lo sagrado y lo profano* (Eliade), 311 n. 6
- Social Fabrics of the Mind* (Chance), 101

- sociedad cazadora-recolectora, 152. *Véase también* contra-tradiciones, contra-tradición N° 3; independencia de la tierra/campo; mecanismos de nivelación; movimiento; Objeto Transicional; paradoja;
- sociedades de bandas; sociedades de retorno inmediato
- aborígenes como ejemplo, 339-40 n. 12
 - acopio, 82
 - acumuladora, 82
 - y amamantamiento, 59, 68, 136-38
 - características, 84, 195, 294-95
 - comparada con nomadismo, 201
 - contemporánea, 83-88
 - en la Costa Noroeste, 92, 340 n. 15, 341 n. 16, 354 n. 55
 - crianza infantil en, 123, 124, 132-36
 - y desigualdad de género, 347-48 n. 49
 - y equilibrio, 71
 - espaciamiento de nacimientos en, 136-38
 - estratificación en, 99
 - imagen popular, 79
 - e interacción materno-infantil, 123-24, 125-27, 155
 - jerarquías en, 98
 - y muerte, 53, 141
 - no acopiadora/sedentaria, 82
 - nomádica, 82
 - política, 21, 342 n. 21
 - y presión demográfica, 90-91, 105-6, 113-14
 - “religión” de, 31, 144
 - y Ser humano, 268
 - simple versus compleja, 351-55 n. 50
 - y tamaño del grupo, 98
- Sociedad contra el Estado, La* (Clastres), 20, 85
- sociedades de bandas, 94, 97, 99, 103, 218. *Véase también* sociedad cazadora-recolectora
- modelo Steward/Service, 346 n. 44
- sociedades de retorno inmediato, 78-79, 144, 155. *Véase también* movimiento;
- sociedad cazadora-recolectora
 - y “compartir en”, 344-45 n. 37
 - creencias en la muerte, 106-7
 - economías, 84, 94, 106
 - y tensión cultural, 106-7
- sociedades de retorno retardado, 79-80, 141-42, 145, 155. *Véase también* acopio; acumulación; agricultura; complejo de autoridad sagrada;

- sedentarismo
 - crianza infantil en, 134-35, 155
 - economías, 84, 94, 106, 141, 144, 148, 155
 - selección natural para, 112
 - y tensión cultural, 106
- “sociedades sustentables”, 272
- Soffer, Olga, 341 n. 16
- Sommer, Frederick, 4
- Spain, David, 340 n. 15
- Spengler, Oswald, 24
- Spiro, Melford, 130
- Spock, Benjamin, 124
- Spooner, Brian, 205
- Sraffa, Piero, 247
- Staten, Henry, 252
- Steward, Julian, 346 n. 44
- Stork, Hélène, 121-22
- Stow, George, 47-48, 48, 316 n. 9
- Strehlow, T.G.H., 312 n. 6
- “Study in the Process of Individuation” (Jung), 161
- subgrupo agresivo, 103-5, 354 n. 57
 - género masculino de, 146
 - psicología de, 141-43
- Sumeria, 77, 176-77, 208
- Suomi, Stephen, 336 n. 8
- supervivencia, 57

T

- Tainter, Joseph, 24, 172
- tamaño/función del cerebro, 330-36 n. 36
- Tanner, Nancy, 328-33
- Tapper, Richard, 216
- Tarnas, Richard, 278
- Taussig, Michael, 303 n. 6
- Taylor, Charles, 258
- Taylor, William, 174, 375-76 n. 23
- Técnicas del yoga* (Eliade), 314 n. 6
- tensión cultural y necesidad de autoridad sagrada, 105-11
- teoría “kurga”, 164, 171-72, 223, 228
 - problemas con, 374 n. 20

- teoría de sistemas, 287, 297
- teoría de las Relaciones Objetales, 21, 57, 284, 355 n. 57
 sobre apego, 68
 descripción de la personalidad occidental, 128
 y equilibrio Ego/Otro, 143
 esencia de la, 58
- tesis del “bote salvavidas”, 140
- Testart, Alain, 81-83, 103, 133
- Thomas, Nicholas, 53, 71, 160
- Thompson, Clara, 150
- Tolstói, León, 115
- Torgovnick, Marianna, 301
- totemismo, 52
- Tractatus Logico-Philosophicus* (Wittgenstein), 242-43, 249, 254
 y obra posterior de Wittgenstein, 252-59, 393 n. 5
- tradición dominante, 259, 260. *Véase también* contra-tradiciones; tradiciones orientales
- tradiciones orientales, 263
- trance, 108-9
 práctica del trance, 318-19 n. 19
 unitivo, 70, 110, 189. *Véase también* complejo de autoridad sagrada
- transferencia, 127
- Transition to Statehood in the New World, The* (Jones/Kautz), 110
- transpersonalistas, 34, 278-79
- trascendencia, impulso hacia la, 143-46
- Trazos de la canción, Los* (Chatwin), 35, 111
- tribu, definición de, 98
- Tringham, Ruth, 372 n. 14
- Trinkaus, Eric, 333 n. 36
- Tronick, Edward, 126-27
- Turnbull, Colin, 68, 101-3, 366 n. 51
- Tutchone, 103

U

- Ucko, Peter, 49, 52, 55
- Urreligion*, 158
- utopía, impulso hacia la, 184, 301

V

- Vedas, los, 230, 231, 232, 390 n. 61
 veneración al nuevo paradigma, 275-81
 Vertut, Jean, 47
 vida después de la muerte, creencias en, 106-7, 355 n. 59
 Volney, C.-F., 214

W

- Wasson, Gordon, 390 n. 62
Way of the Animal Powers (Campbell), 368 n. 2
 Weber, Max, 24
 Weigert-Vorwinkel, Edith, 187
 Wenegrat, Brant, 145-46
 White, Leslie, 350-51 n. 50
 White, Lynn, 226
 White, Randall, 49, 62, 67, 330 n. 36
 Whitebook, Joel, 301
 Whiting, Beatrice, 360 n. 22
 Whiting, John, 360 n. 22
 Whitney, John, 318 n. 16
 Williams, Bernard, 297, 299
 Wilmsen, Edwin, 349-50 n. 50
 Wilson, Peter, 51, 56, 109
 Winnicott, Donald, 59, 69, 119, 136
Wittgenstein and Phenomenology (Gier), 257
 Wittgenstein, Ludwig, 35, 239, 243, 248-49, 291, 298. Véase también *Cuaderno azul y marrón*; *Tractatus Logico-Philosophicus*
 y Brouwer, 247
 y Dios, 252-53
 estudio con Russell, 242
 experiencia cercana-a-la-muerte de, 244
 legado de, 249-59
 como maestro de escuela, 245-46
 como producto del Imperio de los Habsburgo, 254
 y psicología gestáltica, 246-47
 y Sraffa, 247
 y visiones verticales y horizontales, 252-59
 Wolin, Richard, 370 n. 6
Women in Prehistory (Ehrenberg), 170-71

Women Like Meat (Biesele), 329 n. 33

Woodburn, James, 78-81, 89, 94, 103, 106-7, 339 n. 9, 340 n. 13, 355 n. 59

Woolf, Virginia, 30, 242

Y

Yo, hambre y agresión (Perls), 190

Young, Thomas, 372 n. 14

Z

Zaehner, R.C., 231, 233, 391 n. 65

Zen y el arte de la mantención de la motocicleta (Pirsig), 254

Zihlman, Adrienne, 328 n. 33

“Zona de Flujo”, 195

zoroastrismo, 231-38, 390 n. 61. *Véase también Gathas*

herejía zurvanita, 234

y el ritual haoma, 390-91 n. 65

Impreso
en Santiago de Chile
durante noviembre de 2004
en los talleres
PRODUCTORA GRÁFICA ANDROS LTDA.
Santa Elena 1955
Teléfono: (56 2) 555 6282

NOTA FINAL



Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante y promueva este proyecto en su comunidad para que otras personas que no tienen acceso a bibliotecas se vean beneficiadas al igual que usted.

“Es detestable esa avaricia que tienen los que, sabiendo algo, no procuran la transmisión de esos conocimientos”

—Miguel de Unamuno

Para otras publicaciones visite:

www.lecturasinegoismo.com

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escribanos a:

lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia: 2163



Borre el libro una vez leído



Morris Berman, Ph.D., es historiador de la cultura y crítico social. Ha sido profesor invitado en universidades de Europa y EE.UU. y profesor asociado en *Incarinate Word College* (San Antonio), *University of New Mexico* y *Weber State University*. Entre 1982 y 1988 fue Profesor de Historia de la Ciencia en *University of Victoria*, en Canadá. En 1990 ganó el *Governor's Writers Award* del estado de Washington y en 1992 recibió la beca anual del *Centro Rollo May de Estudios Humanísticos*. Entre sus publicaciones se encuentran: *Social Change and Scientific Organization* (1978), el reciente *The Twilight of American Culture* (2000) (*El Crepúsculo de la Cultura Americana*, Sexto Piso, México, 2003), y los dos textos que inician la trilogía, que termina con el presente libro, sobre la evolución de la conciencia humana: *The Reenchantment of the World* (1981) (*El Reencantamiento del Mundo*, Cuatro Vientos, 1987), *Coming to Our Senses* (1989) (*Cuerpo y Espíritu*, Cuatro Vientos, 1992). Vive en Washington D.C., donde es profesor en el Programa de *Master of Liberal Arts* de la Universidad Johns Hopkins y dirige *DC Writing Service*, empresa de asesoría a autores de ensayos.

En éste, el Volumen III de su trilogía, Berman nos lleva con precisión científica a un territorio desconocido: las profundidades del cuerpo y la mente humanos, desde tiempos inmemoriales hasta la postmodernidad.

Inspirado en Albert Camus y Bruce Chatwin, su interés central es la articulación de la diferencia fundamental entre la conciencia del cazador-recolector del Paleolítico y la conciencia sedentaria propia de la civilización, ambas parte de nuestra herencia. Los vestigios de la *conciencia paradójica horizontal* del nómada, con su sentido de vivacidad secular/sagrada han sido sepultados por la conciencia sedentaria vertical, obsesionada con el poder y el autoritarismo, y que justamente denomina "complejo de autoridad sagrada". Sin embargo, la intranquilidad, la búsqueda y la tensión del mundo moderno son indicios de la reaparición de la paradoja.

En su trayecto, *Historia de la Conciencia* explora, entre otras cosas, el origen de la inequidad, el rol de las mujeres y la agricultura, y la presencia de la conciencia paradójica en el pensamiento filosófico actual. Abundan las fascinantes introyecciones sobre diversos tópicos, tales como los efectos sociales de los estilos de ser madre a lo largo de la historia y sus impactos, algo que también aborda en sus dos volúmenes anteriores.

Una pesadilla para los adictos a los paradigmas, Berman no adhiere a ninguna de las interpretaciones tradicionales, incluyendo la deshonestidad intelectual del Deconstruccionismo y el cuestionable Comparativismo transcultural de ídolos de los tiempos modernos como Joseph Campbell y Carl Jung. No menos interesante es la explicación que brota de este análisis sobre la búsqueda de estados alterados de conciencia.

Berman vive lo que predica y no intenta concluir sus argumentos prolijamente ni apostar a un cargo académico, por lo cual no teme decir lo que piensa. Más bien, se contenta con hacer una fiscalización honesta de las interpretaciones tradicionales del arte paleolítico que se han ido acumulando a lo largo de los años y que han dado pie a las ideas sobre qué y cómo pensaban nuestros antecesores, dándonos la posibilidad de sacar nuestras propias conclusiones.

Cuatro Vientos se complace en presentar al público hispanohablante esta obra única, con la cual se completa la trascendental trilogía sobre la evolución de la conciencia humana de Morris Berman, iniciada en 1987 con *El Reencantamiento del Mundo*, para luego seguir con *Cuerpo y Espíritu* en 1992.

