



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS  
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

## LECTURA SESIÓN 8

# CTX 108 HISTORIA Y REALIDAD LATINOAMERICANA

Bookchin, Murray. “Sociedad y ecología”, “Jerarquías, clases y estados”. En *Rehacer la sociedad: Senderos hacia un futuro verde*, 29-80. Santiago: LOM Ediciones, 2012.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

## Sociedad y Ecología

Los problemas que enfrenta mucha gente hoy en día para “definirse” a sí misma, para saber “quién es” –problemas que alimentan una gran industria psicoterapéutica– en ningún caso son problemas personales. Existen no solo para los individuos privados; existen para la sociedad moderna en su conjunto. Socialmente, vivimos en una desesperada incertidumbre acerca de cómo las personas se relacionan unas con otras. Sufrimos la alienación y la confusión sobre nuestras identidades y metas no solo como personas; toda nuestra sociedad, concebida como una entidad singular, parece no tener mucha claridad sobre su propia naturaleza o su sentido de la orientación. Mientras sociedades anteriores quisieron propiciar una creencia en las virtudes de la cooperación y el cuidado, dándole por lo tanto un significado ético a la vida social, la sociedad moderna propicia una creencia en las virtudes de la competencia y el egoísmo, despojando, de ese modo, a la asociación humana de todo significado –excepto, quizá, como instrumento para la ganancia y el consumo irreflexivo.

Tendemos a creer que los hombres y las mujeres de épocas anteriores eran guiados por creencias y esperanzas firmes –valores que los definían como seres humanos y daban sentido a sus vidas sociales–. Hablamos de la Época Medieval como una “Época de Fe” o de la Ilustración como una “Época de la Razón”. Incluso el momento anterior a la Segunda Guerra Mundial y los años que le siguieron nos parecen una seductora época de inocencia y esperanza, pese a la Gran Depresión y a los terribles conflictos que la marcaron. Como dijo un anciano personaje en una reciente y sofisticada película de espionaje: lo que extrañaba de sus años juveniles durante la Segunda Guerra Mundial era su “claridad” –un sentido de propósito y un idealismo que guiaba su conducta.

Hoy, esa “claridad” se ha ido. Ha sido reemplazada por la ambigüedad. La proliferación de armas nucleares, el hambre masiva en el Tercer Mundo y la pobreza en el Primero se burlan de la certeza de que la tecnología y la ciencia

mejorarían la condición humana. La fervorosa creencia en que la libertad triunfaría sobre la tiranía es desmentida por la creciente centralización de los Estados en todo el mundo y por el debilitamiento de los pueblos por parte de las burocracias, las fuerzas policiales y las técnicas sofisticadas de vigilancia –en nuestras “democracias” no menos que en los países visiblemente autoritarios–. La esperanza de que íbamos a formar “un solo mundo”, una vasta comunidad de grupos étnicos dispares que compartirían sus recursos para mejorar la vida en todas partes, ha sido destrozada por una creciente ola de nacionalismo, racismo, y un insensible chovinismo que fomenta la indiferencia ante el sufrimiento de millones.

Creemos que nuestros valores son peores que aquellos sostenidos por personas de hace tan solo dos o tres generaciones. La generación actual parece más centrada en sí misma, privatizada y mezquina en comparación a las anteriores. Carece de los sistemas de soporte provistos por la familia extendida, la comunidad y un compromiso con el apoyo mutuo. El encuentro del individuo con la sociedad parece ocurrir a través de frías agencias burocráticas en vez de personas amables y cálidas.

Esta carencia de identidad y sentido social es aún más brutal ante los crecientes problemas que nos confrontan. La guerra es una condición crónica de nuestro tiempo; la incertidumbre económica, una presencia generalizada; la solidaridad humana, un mito evanescente. De los problemas que encontramos, uno no menor son las pesadillas de un apocalipsis ecológico –un colapso catastrófico de los sistemas que sostienen la estabilidad del planeta–. Vivimos bajo la constante amenaza de que el mundo de la vida será irrevocablemente socavado por una sociedad enloquecida en su necesidad de crecer, reemplazando lo orgánico por lo inorgánico, el suelo por el cemento, los bosques por la tierra baldía, y la diversidad de las formas de vida por los ecosistemas simplificados; en resumen, un retroceso en el reloj evolutivo a un mundo anterior, más inorgánico, mineralizado, incapaz de sustentar formas de vida complejas de cualquier tipo, incluyendo la especie humana.

La ambigüedad sobre nuestro destino, sentido y propósito nos enfrenta entonces a una pregunta más bien alarmante: ¿es la sociedad misma una maldición, una desgracia para la vida en general? ¿Vivimos mejor gracias a este nuevo fenómeno llamado “civilización” que parece estar a punto de destruir el mundo natural producido a lo largo de millones de años de evolución orgánica?

Ha surgido toda una literatura que ha recibido la atención de millones de lectores: una literatura que promueve un nuevo pesimismo sobre la civilización como tal. Esta literatura pone a la tecnología en oposición con la naturaleza presumiblemente “virgen”; a las ciudades en oposición con

el campo; al campo en oposición con “lo salvaje”; a la ciencia en oposición con la “reverencia” por la vida; a la razón en oposición con la “inocencia” de la intuición; y en efecto, a la humanidad en oposición con toda la biosfera.

Mostramos signos de estar perdiendo la fe en nuestras capacidades singularmente humanas, nuestra capacidad para vivir en paz unos con otros, nuestra capacidad para preocuparnos por nuestros iguales y por otras formas de vida. Este pesimismo es alimentado diariamente por sociobiólogos que ubican nuestros errores en nuestros genes, por antihumanistas que desprecian nuestras sensibilidades “antinaturales” y por “biocentristas” que degradan nuestras cualidades racionales con la idea de que no somos diferentes, en nuestro “valor intrínseco”, a las hormigas. En resumen, presenciemos un asalto ampliamente difundido en contra de la capacidad de la razón, la ciencia y la tecnología para mejorar el mundo para nosotros y para la vida en general.

El tema histórico de que la civilización debe oponerse inevitablemente a la naturaleza, y de hecho, que corrompe la naturaleza humana, ha resurgido entre nosotros desde los días de Rousseau, y precisamente en un momento en el que nuestra necesidad de una civilización verdaderamente humana y ecológica no podría ser mayor si es que hemos de rescatar nuestro planeta y a nosotros mismos. La civilización, con sus emblemas de la razón y la técnica, es percibida cada vez más como una nueva desgracia. Aun en un nivel más básico, la sociedad como fenómeno por derecho propio es cuestionada en la medida en que su rol fundamental en la formación de la humanidad es visto como dañinamente “no-natural” e inherentemente destructivo.

La humanidad, en efecto, está siendo difamada por los seres humanos mismos, irónicamente, como una forma de vida maldita que no hace sino destruir el mundo de la vida y amenazar su integridad. A la confusión que tenemos acerca de nuestra embrollada época y nuestras identidades personales, ahora hemos agregado la confusión que resulta del hecho de que la condición humana sea vista como una forma de caos producida por nuestra proclividad hacia la destrucción caprichosa y por nuestra capacidad para ejercer esta proclividad aún más efectivamente debido a que poseemos razón, ciencia y tecnología.

Hay que reconocer que pocos antihumanistas, “biocentristas” y misántropos que teorizan sobre la condición humana están preparados para seguir la lógica de sus premisas hasta un punto tan absurdo. Lo que es vitalmente importante en esta mezcolanza de ánimos e ideas inacabadas es que las variadas formas, instituciones y relaciones que conforman lo que llamaríamos “sociedad” son mayormente ignoradas. En vez de eso, de la misma forma en que usamos palabras vagas como “humanidad” o términos zoológicos

como *homo sapiens* que ocultan tremendas diferencias, a menudo amargos antagonismos, que existen entre personas blancas privilegiadas y personas de color, hombres y mujeres, ricos y pobres, opresores y oprimidos; de la misma forma usamos palabras vagas como “sociedad” y “civilización”, que ocultan tremendas diferencias entre sociedades libres, no-*jerárquicas*, sin clases y sin Estado, por un lado, y otras que son, en distintos grados, *jerárquicas*, de clase, estatistas y autoritarias. Ocurre, en efecto, que una ecología socialmente orientada es reemplazada por la zoología. Y los intereses económicos y sociales en conflicto entre personas son reemplazados por las “leyes naturales” transversales basadas en cambios demográficos entre animales.

El hecho de simplemente oponer “sociedad” a “naturaleza”, “humanidad” a “biosfera”, y “razón”, “tecnología” y “ciencia” a formas menos desarrolladas, a menudo primitivas, de interacción humana con el mundo natural, evita que examinemos las complejísimas diferencias y divisiones al interior de la sociedad que son tan necesarias para definir nuestros problemas y sus soluciones.

El antiguo Egipto, por ejemplo, tuvo una actitud significativamente diferente hacia la naturaleza que la antigua Babilonia. Egipto asumió una actitud reverencial hacia una serie de deidades naturales esencialmente animistas, muchas de las cuales eran físicamente en parte humanas y en parte animales, mientras que los babilonios crearon un panteón de deidades políticas muy humanas. Pero Egipto no fue menos *jerárquico* que Babilonia en su trato de las personas y fue igualmente, si no más, opresivo en su visión de la individualidad humana. Ciertos pueblos cazadores han sido tan destructivos de la vida salvaje, a pesar de sus fuertes creencias animistas, como las culturas urbanas que reclamaron una predominancia de la razón. Cuando estas diferencias son simplemente reunidas con una gran variedad de formas sociales en la palabra “sociedad”, ejercemos una gran violencia al pensamiento e incluso a la simple inteligencia. La sociedad *per se* se convierte en algo “no-natural”. La “razón”, la “tecnología” y la “ciencia” se vuelven cosas “destructivas” sin que importen los factores sociales que condicionan su uso. Los intentos humanos por alterar el ambiente son vistos como amenazas, como si nuestra “especie” pudiera hacer poco o nada por mejorar el planeta para la vida en general.

Por supuesto, no somos menos animales que otros mamíferos, pero somos más que manadas pastando en planicies africanas. El modo en que somos más –a saber, los *tipos* de sociedades que formamos y el modo en que nos dividimos y oponemos en jerarquías y clases– afecta profundamente nuestra conducta y nuestros efectos en el mundo natural.

Finalmente, al separar de manera tan radical la humanidad y la sociedad de la naturaleza o al reducirlas ingenuamente a entidades meramente zoológicas, ya no podemos ver cómo la naturaleza humana *deriva* de la naturaleza no humana y la evolución social de la evolución natural. La humanidad se enajena o aliena no solo de sí misma en nuestra “época de la alienación”, sino del mundo natural en el que siempre ha estado arraigada como una forma de vida compleja y pensante.

En consecuencia, los ambientalistas tanto liberales como misantrópicos constantemente nos presentan reproches sobre cómo “nosotros” en cuanto especie somos responsables por el colapso del medio ambiente. Uno no tiene que ir a enclaves de místicos y gurúes en San Francisco para encontrar esta visión asocial y centrada en la especie sobre los problemas ecológicos y sus fuentes. Bien podrían hallarse en la ciudad de Nueva York. No olvidaré fácilmente una presentación “ambientalista” organizada por el Museo de Historia Natural de Nueva York en los setenta en que al público se le exponía a una larga serie de exhibiciones, cada una con ejemplos de contaminación y alteraciones ecológicas. La exhibición se terminaba con la presentación que tenía un cartel asombroso, “El Animal Más Peligroso de la Tierra”, y consistía simplemente en un espejo gigantesco que reflejaba al visitante humano que se paraba frente a él. Recuerdo claramente a un chico negro parado frente al espejo mientras un profesor blanco trataba de explicarle el mensaje que esta arrogante exposición intentaba expresar. No había exhibiciones de directores corporativos planeando deforestar una montaña o funcionarios del gobierno actuando en colusión con ellos. La exposición expresaba principalmente un único mensaje, básicamente misantrópico: la gente *como tal*, no una sociedad rapaz y sus ricos beneficiarios, es responsable por las perturbaciones ambientales –los pobres no menos que los que son personalmente ricos, la gente de color no menos que los blancos privilegiados, las mujeres no menos que los hombres, los oprimidos no menos que los opresores–. Una mítica “especie” humana había reemplazado a las clases; los individuos reemplazaron a las jerarquías; los gustos personales (muchos de los cuales están determinados por unos medios de comunicación depredadores) reemplazaron a las relaciones sociales; y los desempoderados que viven vidas magras y aisladas reemplazaron a las gigantes corporaciones, a las burocracias que buscan su propio beneficio y a la violenta parafernalia del Estado.

## La relación de la sociedad con la naturaleza

Dejando a un lado estas escandalosas exhibiciones “ambientales” que ponen a personas privilegiadas y desfavorecidas frente al mismo espejo, parece apropiado en este punto plantear una necesidad muy relevante: la necesidad de reubicar a la sociedad en el cuadro ecológico. Más que nunca, debe ponerse un fuerte énfasis en el hecho de que casi *todos los problemas ecológicos son problemas sociales*, no simple o principalmente resultado de ideologías religiosas, espirituales o políticas. Que estas ideologías puedan fomentar una perspectiva antiecológica en las personas de todos los estratos es un hecho que apenas requiere ser destacado. Pero en vez de tomarlas simplemente en un sentido literal, es crucial que nos preguntemos cómo se desarrollan estas ideologías.

Con frecuencia, las necesidades económicas pueden llevar a la gente a actuar en contra de sus mejores impulsos, incluso contra valores sentidos naturalmente. Los leñadores que son contratados para deforestar un bosque maravilloso normalmente no tienen ningún “odio” por los árboles. Tienen pocas o ninguna otra opción que cortar árboles del mismo modo que los trabajadores del matadero tienen pocas o ninguna otra opción que matar animales domésticos. Cada comunidad u ocupación tiene su buena cuota de individuos destructivos o sádicos, por cierto, incluyendo a ambientalistas misantrópicos que quisieran que la humanidad fuera exterminada. Pero para la gran mayoría de las personas, este tipo de trabajo, que incluye onerosas tareas como la minería, no son ocupaciones escogidas libremente, sino que surgen a partir de la necesidad y, sobre todo, son el resultado de configuraciones sociales sobre las que las personas comunes y corrientes no tienen control.

Para entender los problemas del presente –los ecológicos tanto como los económicos y políticos– debemos examinar sus causas sociales y remediarlos con métodos sociales. Las ecologías “profundas”, “espirituales”, antihumanistas y misantrópicas nos despistan gravemente cuando reenfocan nuestra atención en síntomas sociales y no en causas sociales. Si nuestra obligación es observar los cambios en las relaciones sociales para entender nuestros cambios ecológicos más significativos, estas ecologías nos llevan de la sociedad a fuentes “espirituales”, “culturales” o “tradicionales” que son definidas vagamente. La Biblia no creó el antinaturalismo europeo; sirvió para justificar un antinaturalismo que ya existía en el continente desde épocas paganas, a pesar de los rasgos animistas de las religiones precristianas. La influencia antinaturalista del cristianismo se volvió particularmente fuerte con la emergencia del capitalismo. La sociedad no solo debe ser

integrada en el cuadro ecológico para entender por qué la gente tiende a escoger sensibilidades opuestas –algunas, fuertemente naturalistas, otras, fuertemente antinaturalistas–, sino que debemos indagar más profundamente en la sociedad misma. Debemos buscar *la relación de la sociedad con la naturaleza*, las *razones* por las que puede destruir el mundo natural, y, alternativamente, las razones por las que ha podido y todavía puede *mejorar, propiciar y contribuir enriquecedoramente* a la evolución natural.

En la medida en que podemos hablar de “sociedad” en un sentido abstracto y general –y recordemos que cada sociedad es tremendamente única y diferente de otras en la perspectiva más amplia de la historia– nos vemos obligados a examinar eso que podemos llamar “socialización”, y no solamente “sociedad”. La sociedad es una configuración de relaciones que a menudo damos por sentado y vemos de forma muy fija. Para muchos hoy en día parece como si una sociedad de mercado basada en el intercambio y la competencia hubiese existido “desde siempre”, aunque tengamos algunas nociones vagas de que existieron sociedades premercantiles basadas en el regalo y la cooperación. La socialización, por otro lado, es un *proceso*, del mismo modo en que la vida individual es un proceso. Históricamente, el *proceso* de socializar personas puede ser visto como una suerte de infancia social que involucra una dolorosa crianza de la humanidad hacia la madurez social.

Cuando comenzamos a considerar la socialización más en profundidad, nos enfrentamos a que la sociedad misma en su forma más primitiva emerge en gran medida *desde* la naturaleza. Toda evolución social, de hecho, es virtualmente una extensión de la evolución natural hacia un reino distintivamente humano. Como declaró hace alrededor de dos mil años Cicerón, el orador y filósofo romano: “... con nuestras manos creamos una segunda naturaleza dentro del reino de la Naturaleza”. La observación de Cicerón, sin duda, es muy incompleta: el primitivo “reino de la Naturaleza”, presumiblemente intocado, o “primera naturaleza”, como ha sido llamado, es reelaborado en su conjunto o en parte en una “segunda naturaleza” no solo mediante el “uso de nuestras manos”. El pensamiento, el lenguaje, y algunos complejos cambios biológicos muy importantes tienen también un rol crucial y a veces decisivo en el desarrollo de una “segunda naturaleza” dentro de la “primera naturaleza”.

Uso el término “reelaborar” deliberadamente para concentrarme en el hecho de que la “segunda naturaleza” no es simplemente un fenómeno que se desarrolla fuera de la “primera naturaleza” –por ello el valor especial que debe atribuir al uso de Cicerón de la expresión “*dentro* del reino de la Naturaleza...”–. Enfatizar que la “segunda naturaleza” o, más precisamente, que la sociedad (para usar este término en el sentido más amplio posible) emerge



desde *dentro* de la primitiva “primera naturaleza” implica reestablecer el hecho de que la vida social siempre tiene una dimensión naturalista, por más que en nuestro modo de pensar, sociedad se oponga a naturaleza. La ecología *social* expresa claramente el hecho de que la sociedad no es una “erupción” repentina en el mundo. La vida social no necesariamente se enfrenta a la naturaleza como un combatiente en una guerra implacable. La emergencia de la sociedad es un hecho *natural* que tiene sus orígenes en la biología de la socialización humana.

El proceso de socialización humana desde el cual emerge la sociedad –ya sea en la forma de familias, bandas, tribus o tipos más complejos de interacción humana– tiene su fuente en las relaciones parentales, particularmente en el apego entre la madre y su cría. La madre biológica, sin duda, puede ser reemplazada en este proceso por muchos substitutos, incluyendo los padres, parientes o, en ese caso, todos los miembros de la comunidad. Es cuando los padres *sociales* y los hermanos *sociales* –es decir, la comunidad humana que rodea a los jóvenes– comienzan a participar en un sistema de cuidado, comúnmente llevado a cabo por los padres biológicos, que la sociedad comienza a existir propiamente.

A partir de esto la sociedad avanza más allá de un grupo meramente reproductivo hacia relaciones humanas institucionalizadas, y desde una comunidad animal relativamente amorfa hacia un *orden* social claramente estructurado. Pero en el origen mismo de la sociedad, parece más probable que los seres humanos hayan sido socializados en una “segunda naturaleza” por medio de vínculos sanguíneos profundamente arraigados, específicamente vínculos maternos. Veremos que con el tiempo las estructuras o instituciones que marcan el avance de la humanidad desde una comunidad meramente animal a una auténtica sociedad comenzaron a sufrir cambios con un profundo alcance y estos cambios son asuntos de suprema importancia para la ecología social. Para bien o para mal, las sociedades se desarrollan en torno a grupos con estatus, jerarquías, clases y formaciones estatales. Pero la reproducción y el cuidado familiar siguen siendo las perdurables bases biológicas para toda forma de vida social, así como los factores que originan la socialización de los jóvenes y la formación de una sociedad. Como observó Robert Briffault en la primera mitad del siglo XX, “el único factor conocido que establece una profunda distinción entre la constitución del grupo humano más rudimentario y todos los otros grupos animales [es la] asociación de madres y crías, que es la única forma de verdadera solidaridad social entre animales. En toda la clase de los mamíferos hay un aumento continuo en la duración de esa asociación, que es la consecuencia

de la prolongación del período de dependencia infantil”<sup>8</sup>, una prolongación que Briffault correlaciona con aumentos en el periodo de gestación fetal y avances en la inteligencia.

La dimensión biológica que Briffault agrega a lo que hemos llamado sociedad y socialización no puede ser subrayada con más énfasis. Tiene una presencia definitiva, no solo en el origen de la sociedad a lo largo de épocas enteras de evolución animal, sino en la recreación diaria de la sociedad en nuestras vidas cotidianas. La aparición de un recién nacido y extendido el cuidado que recibe por muchos años nos recuerda que no es solo un ser humano lo que se está reproduciendo, sino la sociedad misma. En comparación con los jóvenes de otras especies, los niños se desarrollan lentamente y por largos periodos de tiempo. Al vivir en íntima asociación con padres, hermanos, grupos de parientes y una comunidad cada vez más amplia, retienen una plasticidad mental que contribuye a que existan individuos creativos y grupos sociales siempre en formación. Aunque algunos animales no humanos puedan aproximarse a formas humanas de asociación de muchas maneras, no crean una “segunda naturaleza” que encarna una tradición cultural, ni poseen un lenguaje complejo, potencias conceptuales elaboradas o la impresionante capacidad para reestructurar su entorno a partir de propósitos que surgen de sus propias necesidades.

Un chimpancé, por ejemplo, tiene una vida infantil de tan solo tres años, y su juventud dura siete. A los diez años, es plenamente adulto. Los niños y niñas, por contraste, son considerados infantes por aproximadamente seis años y jóvenes por catorce. Un chimpancé, en resumen, crece mental y físicamente en casi la mitad del tiempo requerido por un ser humano, y su capacidad para aprender o, al menos para pensar, ya es estable en comparación con el ser humano, cuyas capacidades mentales pueden expandirse por décadas. De la misma forma, las asociaciones de chimpancés son a menudo idiosincráticas y bastante limitadas. Las asociaciones humanas, por su parte, son básicamente estables, altamente institucionalizadas y están marcadas por un grado de solidaridad, por un grado de creatividad que no tiene equivalente en las especies no humanas hasta donde nosotros sabemos.

Este grado prolongado de plasticidad mental, dependencia y creatividad social en humanos da lugar a dos resultados que tienen una importancia decisiva. Por una parte, las primeras asociaciones humanas deben haber fomentado una fuerte predisposición a la *interdependencia* entre miembros de un grupo –y no ese “individualismo a ultranza” [*rugged individualism*]

---

8 Robert Briffault, “The Evolution of the Human Species”, en *The Making of Man*, V.F. Calverton, ed. (Nueva York: Modern Library, 1931), pp. 765-766.

que vinculamos con la independencia-. La abrumadora masa de evidencia antropológica sugiere que la participación, el apoyo mutuo, la solidaridad y la empatía eran las virtudes sociales que los primeros grupos humanos enfatizaron en sus comunidades. La idea de que las personas son mutuamente dependientes para la buena vida, más precisamente para la supervivencia, se seguía de la prolongada dependencia de los jóvenes con respecto a los adultos. La independencia, para no hablar de la competencia, hubiese parecido profundamente ajena, si no bizarra, a una criatura criada por muchos años en una condición mayormente dependiente. El cuidado por otros hubiese sido visto como el resultado perfectamente natural de un ser altamente aculturado que se hallaba, a su vez, claramente en necesidad de *cuidado extendido*. Nuestra versión moderna del individualismo, más precisamente del egoísmo, hubiese ido a contracorriente con la solidaridad y el apoyo mutuo de épocas tempranas –rasgos, yo agregaría, sin los cuales un animal físicamente frágil como el ser humano apenas hubiese podido sobrevivir como adulto, mucho menos como niño.

Por otra parte, la interdependencia humana debe haber asumido una forma altamente estructurada. No hay evidencia de que los seres humanos normalmente se relacionen mutuamente mediante los sistemas más bien laxos de vínculos que encontramos en nuestros parientes primates más cercanos. Que los vínculos sociales humanos puedan disolverse o desinstitucionalizarse en periodos de cambio radical o de descomposición cultural es algo demasiado obvio como para argumentarlo aquí. Pero en condiciones relativamente estables, la sociedad humana nunca fue la “horda” que los antropólogos del siglo pasado presupusieron como la base de una vida social rudimentaria. Por el contrario, la evidencia de la que disponemos apunta al hecho de que todos los humanos, quizá incluso nuestros distantes ancestros homínidos, vivieron en algún tipo de grupo familiar estructurado y, posteriormente, en bandas, tribus, villas y otras formas. En resumen, se vinculaban (como lo hacen todavía) no solo emocional y moralmente, sino también estructuralmente en instituciones planificadas, claramente definibles y más bien permanentes.

Los animales no humanos pueden conformar comunidades laxas e incluso tomar posturas protectoras colectivas para defender a sus jóvenes de los depredadores. Pero dichas comunidades apenas pueden ser consideradas estructuradas, excepto en un sentido amplio, a menudo efímero. Los humanos, por contraste, crean comunidades altamente formalizadas que tienden a volverse cada vez más estructuradas a lo largo del tiempo. En efecto, no solo conforman comunidades, sino un nuevo fenómeno llamado *sociedades*.

Si no distinguimos las comunidades animales de las sociedades humanas corremos el riesgo de ignorar los rasgos únicos que distinguen la vida social humana de las comunidades animales, a saber, la capacidad de la sociedad de *cambiar* para mejor o peor y los factores que producen estos cambios. Al reducir una sociedad compleja a una mera comunidad, podemos ignorar fácilmente cómo difieren unas sociedades de otras a lo largo del curso de la historia. También podríamos no entender cómo convirtieron simples diferencias de estatus en jerarquías establecidas firmemente, o las jerarquías en clases económicas. De hecho, corremos el riesgo de no comprender totalmente el sentido mismo de términos como “jerarquía” como sistemas altamente organizados de mando y obediencia –en cuanto se distinguen de diferencias personales, individuales, y a menudo de corta duración, de estatus que podrían, en la mayoría de los casos, no involucrar actos de obligación–. Tendemos, en efecto, a confundir las creaciones estrictamente institucionales de la voluntad humana, propósito, intereses en conflicto y tradiciones, con la vida comunitaria en sus formas más fijas, como si nos enfrentáramos con rasgos inherentes, aparentemente inalterables de la sociedad, más que con estructuras fabricadas que pueden ser modificadas, mejoradas, empeoradas (o simplemente abandonadas). El truco de toda élite dominante, desde el comienzo de la historia hasta los tiempos modernos, ha sido identificar sus propios sistemas jerárquicos de dominación socialmente creados con la vida comunitaria *como tal*, teniendo como resultado que las instituciones hechas por el ser humano adquieren una sanción divina o biológica.

Una sociedad y sus instituciones tienden así a reificarse en entidades permanentes e incambiables que adquieren una misteriosa vida propia aparte de la naturaleza, a saber, productos de una “naturaleza humana” aparentemente fija que es resultado de la programación genética en la concepción misma de la vida. Alternativamente, una sociedad y sus instituciones pueden ser disueltas en la naturaleza meramente como otra forma de comunidad animal con sus “machos alfa”, “guardianes”, “líderes” y formas de existencia tipo “horda”. Cuando se plantean asuntos incómodos como la guerra o el conflicto social, se los adscribe a la actividad de los “genes” que presumiblemente dan origen a la guerra e incluso a la “codicia”.

En cualquier caso, sea la noción de una sociedad abstracta que existe aparte de la naturaleza o una comunidad natural igualmente abstracta que es indistinguible de la naturaleza, aparece un dualismo que separa tajantemente la sociedad *de* la naturaleza, o un crudo reduccionismo que disuelve la sociedad *en* la naturaleza. Estas nociones aparentemente contrastadas, pero íntimamente relacionadas, son tanto más seductoras cuanto más simplistas. Aunque a menudo sus partidarios las presentan de una forma

más matizada, dichas nociones son fácilmente reducidas a eslóganes de autoadhesivo que se congelan en tercos dogmas populares.

### Ecología Social

El acercamiento a la sociedad y a la naturaleza que presenta la ecología social podría parecer más demandante en términos intelectuales, pero evita las simplicidades del dualismo y las crudezas del reduccionismo. La ecología social trata de mostrar cómo la naturaleza llega lenta y *gradualmente* hacia la sociedad, sin ignorar las diferencias entre sociedad y naturaleza, por una parte, ni la medida en que ambas se funden mutuamente, por otra. La socialización cotidiana de los jóvenes por parte de la familia no está menos arraigada en la biología de lo que el cuidado cotidiano de los ancianos por parte del *establishment* médico está arraigado en los datos duros de la sociedad. Igualmente, nunca dejamos de ser mamíferos que todavía tienen pulsiones naturales primitivas, sino que institucionalizamos estas pulsiones y su satisfacción en una amplia variedad de formas sociales. Por ello, lo social y lo natural se permean mutuamente de forma continua en las actividades más ordinarias de la vida diaria sin perder su identidad en un proceso compartido de interacción, más aún, de interactividad.

Por más obvio que esto parezca con respecto problemas cotidianos como el cuidado, la ecología social formula preguntas que tienen una profunda importancia para las diferentes formas en que la sociedad y la naturaleza han interactuado en el tiempo y los problemas que estas interacciones han producido. ¿Cómo emergió una relación divisiva, aparentemente combativa entre la humanidad y la naturaleza? ¿Cuáles fueron las formas e ideologías institucionales que hicieron posible este conflicto? Dado el crecimiento de las necesidades y las tecnologías humanas, ¿fue este conflicto realmente inevitable? ¿Puede ser superado en el futuro, en una sociedad orientada ecológicamente? ¿Cómo encaja una sociedad racional, ecológicamente orientada, en los procesos de la evolución natural? O aún más ampliamente, ¿hay alguna razón para creer que la mente humana –ella misma un producto de la evolución natural, así como la cultura– representa una cumbre decisiva en el desarrollo natural, en particular en el largo desarrollo de la subjetividad desde la sensibilidad y la autoconservación de las formas de vida más simples hasta la notable intelectualidad y autoconsciencia de las formas más complejas?

Al hacer estas preguntas tan provocativas no estoy intentando justificar una arrogancia pavoneante con respecto a las formas de vida no humanas. Claramente, debemos llevar el carácter único de la humanidad como

especie, marcada por ricos atributos conceptuales, sociales, imaginativos y constructivos, hacia la sincronidad con la fecundidad, la diversidad y la creatividad de la naturaleza. He argumentado que esta sincronidad no será alcanzada oponiendo naturaleza y sociedad, formas de vida no humana y formas de vida humana, fecundidad natural y tecnología o subjetividad natural y mente humana. En efecto, un importante resultado que emerge de una discusión sobre la interrelación entre naturaleza y sociedad es el hecho de que la intelectualidad humana, aunque única, también tiene una base natural muy profunda. Nuestros cerebros y sistemas nerviosos no nacieron repentinamente sin una larga historia que los precediera. Eso que apreciamos como más propio de nuestra humanidad—nuestra extraordinaria capacidad de pensar en niveles conceptuales complejos— puede ser rastreado hacia la red nerviosa de los invertebrados primitivos, los ganglios de un molusco, la médula espinal de un pez, el cerebro de un anfibio y la corteza cerebral de un primate.

Además, en lo más íntimo de nuestros atributos humanos, no somos menos producto de la evolución natural que de la evolución social. Como seres humanos incorporamos en nosotros rasgos de diferenciación y elaboración orgánica. Como todas las formas de compleja vida, no solo somos parte de la evolución natural; también somos sus herederos y los productos de la fecundidad natural.

Al intentar mostrar cómo la sociedad crece lentamente desde la naturaleza, sin embargo, la ecología social está a su vez obligada a mostrar cómo la sociedad también experimenta la diferenciación y elaboración. Al hacer esto, la ecología social debe examinar aquellas coyunturas de la evolución social donde ocurrieron divisiones que lentamente llevaron a la sociedad a oponerse al mundo natural y explicar cómo esta oposición emergió desde su origen en los tiempos prehistóricos a nuestra propia época. En efecto, si la especie humana es una forma de vida que puede mejorar consciente y enriquecedoramente el mundo natural, en vez de simplemente dañarlo, es importante para la ecología social revelar los factores que han hecho que muchos seres humanos se conviertan en parásitos del mundo de la vida en vez de activos compañeros en la evolución orgánica. Este proyecto debe ser llevado a cabo no de una manera fortuita, sino con la seria intención de volver coherentes el desarrollo natural y social, cada uno en los términos del otro, y de mostrar lo relevantes que son para nuestra época y para la construcción de una sociedad ecológica.

Quizá una de las contribuciones más importantes de la ecología social a la discusión ecológica actual sea la idea de que los problemas básicos que oponen sociedad y naturaleza emergen desde *dentro* del desarrollo social

mismo –no *entre* la sociedad y la naturaleza–. Es decir, las divisiones entre sociedad y naturaleza tienen sus raíces más profundas en las divisiones al interior del dominio social, a saber, conflictos firmemente establecidos entre humanos y humanos que a menudo son oscurecidos por nuestro amplio uso de la palabra “humanidad”.

Esta visión crucial va a contrapelo con casi todo el pensamiento ecológico actual e incluso con las teorías sociales. Una de las nociones más fijas que el pensamiento ecológico de hoy comparte con el liberalismo, el marxismo y el conservadurismo es la creencia histórica en que la “dominación de la naturaleza” requiere la dominación del humano por el humano. Esto es patente en la teoría social. Casi todas nuestras ideologías sociales contemporáneas han puesto la noción de dominación humana en el centro de su teorización. Una de nuestras nociones más ampliamente aceptadas, desde los tiempos clásicos al presente, es que la liberación humana de la “dominación del hombre por la naturaleza” supone la dominación del humano por el humano como primer medio de producción y el uso de los seres humanos como instrumentos para el aprovechamiento del mundo natural. Por ello, para aprovechar el mundo natural, se ha argumentado por siglos que es necesario sacar provecho de los seres humanos también, en forma de esclavos, siervos y trabajadores.

Que esta noción instrumental invada la ideología de casi todas las élites dominantes y haya entregado tanto a los movimientos liberales como conservadores una justificación para su acomodo al statu quo no requiere mayor argumentación. El mito de una naturaleza “mezquina” siempre ha sido utilizado para justificar la “mezquindad” de los explotadores en su duro trato a los explotados –y le ha dado una excusa al oportunismo político de la causa liberal así como de la conservadora–. “Trabajar dentro del sistema” siempre ha implicado una aceptación de la dominación como forma de “organizar” la vida social y, en el mejor de los casos, de liberar a los humanos de su presumida dominación por la naturaleza.

Lo que quizá es menos conocido, sin embargo, es que Marx también justificó la emergencia de la sociedad de clases y el Estado como escalones hacia la dominación de la naturaleza y, presumiblemente, la liberación de la humanidad. Fue con la fuerza de esta visión histórica que Marx formuló su concepción materialista de la historia y su creencia en la necesidad de una sociedad de clases como escalón en el camino histórico al comunismo.

Irónicamente, mucho de lo que hoy pasa como ecología mística, antihumanista, involucra exactamente el mismo tipo de pensamiento, solo que en una forma invertida. Como sus oponentes instrumentales, estos ecologistas también asumen que la humanidad está dominada por la naturaleza, sea

en la forma de “leyes naturales” o de una inefable “sabiduría de la tierra” que debe guiar el comportamiento humano. Pero mientras sus oponentes instrumentales sostienen la necesidad de alcanzar la “rendición” de la naturaleza ante una humanidad activa-agresiva “conquistadora”, los ecologistas antihumanistas y místicos sostienen que se debe alcanzar la “rendición” pasiva-receptiva de la humanidad ante una naturaleza “conquistadora”. Por más que las dos perspectivas se distingan en sus palabrerías y piedades, la *dominación* sigue siendo la noción subyacente a ambas: el mundo natural es concebido como un tirano que debe ser controlado u obedecido.

La ecología social hace saltar dramáticamente esta trampa al reexaminar todo el concepto de dominación, tanto en la naturaleza y en la sociedad como en la forma de “ley natural” y “ley social”. Lo que normalmente llamamos dominación en la naturaleza es una proyección humana de sistemas altamente organizados de mando y obediencia *sociales* sobre formas muy idiosincráticas, individuales y asimétricas de comportamiento, a menudo ligeramente coercitivas, en comunidades animales. Dicho de forma sencilla, los animales no se “dominan” entre ellos del mismo modo en que una élite humana domina, y a menudo explota, a un grupo social oprimido. Ni “gobiernan” a través de formas institucionales de violencia sistemática como lo hacen las élites sociales. Entre los simios, por ejemplo, hay muy poca o nada de coerción, sino solo formas erráticas de comportamiento dominante. Los gibones y orangutanes son notables por su comportamiento pacífico hacia los miembros de su propia especie. Los gorilas son a menudo igualmente pacíficos, aunque uno puede destacar machos físicamente más fuertes, maduros y de “estatus alto” entre otros físicamente débiles, más jóvenes y de “estatus bajo”. Los “machos alfa” celebrados entre los chimpancé no ocupan posiciones de “estatus” muy fijas dentro de lo que son grupos más bien fluidos. Cualquier “estatus” que alcancen puede deberse a muchas y diversas causas.

Uno puede saltar alegremente de una especie animal a otra, sin duda, retrocediendo hacia razones muy diferentes y asimétricas para buscar individuos de estatus “alto” versus otros de estatus “bajo”. El procedimiento se vuelve más bien tonto, sin embargo, cuando palabras como “estatus” son usadas de manera tan flexible que se les permite incluir meras diferencias en el comportamiento y las funciones grupales, en vez de acciones coercitivas.

Lo mismo ocurre con la palabra “jerarquía”. Tanto en sus orígenes como en su significado estricto, este término es altamente social, no zoológico. Siendo un término griego, inicialmente utilizado para denotar diferentes niveles de deidades y, luego, de cleros (característicamente, Hierápolis era una antigua ciudad frigia en Asia Menor que era el centro de adoración de



la diosa madre), la palabra ha sido insensatamente expandida para incluir desde relaciones de colmena a los efectos erosivos del agua en los que una corriente desgasta y “domina” su lecho de roca. Las elefantas protectoras son llamadas “matriarcas” y los simios atentos que exhiben un gran coraje en la defensa de su comunidad, adquiriendo apenas unos pocos “privilegios”, son designados a menudo como “patriarcas”. La ausencia de un sistema organizado de dominio –tan común en las comunidades jerárquicas humanas y sujeto a cambios institucionales radicales, incluyendo revoluciones populares– es mayormente ignorada.

De nuevo, las diferentes funciones que se supone que realizan las presu- midas jerarquías animales, es decir, las causas asimétricas que ponen a un individuo en un estatus de “macho alfa” y a otros en uno menor, son hechos subestimados, si es que son percibidos. Uno podría, con el mismo aplomo, poner a todas las secuoyas altas en un estatus “superior” sobre otras más pequeñas, o, de forma más molesta, considerarlas como un “élite” en una “jerarquía” mezclada del bosque por sobre robles “sumisos”, los que, para complicar el asunto, son más avanzados en la escala evolutiva. La tendencia a proyectar mecánicamente categorías sociales en el mundo natural es un intento tan absurdo como proyectar conceptos biológicos en la geología. Los minerales no se “reproducen” de la forma en que lo hacen las formas de vida. Las estalagmitas y las estalactitas en las cavernas ciertamente aumentan su tamaño con el tiempo. Pero en ningún sentido crecen de una forma que siquiera remotamente se corresponda con el crecimiento en los seres vivos. Tomar los parecidos superficiales, a menudo alcanzados de formas extrañas, y agruparlos en identidades compartidas, es como hablar del “metabolismo” de las rocas y la “moralidad” de los genes.

Esto nos sugiere el problema de los repetidos intentos de leer rasgos éticos, así como sociales, en un mundo natural que solo es *potencialmente* ético en la medida en que conforma la base para una ética social objetiva. Sí, la coerción existe en la naturaleza; lo mismo el dolor y el sufrimiento. Pero no la *crueledad*. La intención y la voluntad animal son demasiado limitadas para producir una ética de bien y mal o de bondad y crueldad. Es muy limitada la evidencia de que exista pensamiento inferencial y conceptual entre animales, excepto en primates, cetáceos, elefantes y posiblemente otros pocos mamíferos. Incluso entre los animales más inteligentes, los límites al pensamiento son inmensos en comparación con las extraordinarias capacidades de los seres humanos socializados. Hay que admitir que hoy somos sustancialmente menos que humanos en vista de nuestro potencial todavía desconocido para ser creativos, afectuosos y racionales. Nuestra sociedad actual sirve para inhibir, y no para realizar, nuestro potencial humano. Todavía carecemos de

la imaginación que nos permita conocer cuánto pueden expandirse nuestros mejores rasgos humanos con un ordenamiento ético, ecológico y racional de los asuntos humanos.

Por contraste, el mundo no humano conocido parece haber alcanzado límites bastante fijos en su capacidad para sobrevivir a los cambios ambientales. Si la mera *adaptación* a cambios ambientales es vista como criterio de éxito evolutivo (como muchos biólogos creen), entonces los insectos deberían ponerse en un plano de desarrollo más elevado que cualquier forma de vida mamífera. Sin embargo, no serían más capaces de hacer una evaluación intelectual elevada de sí mismos de lo que una “abeja reina” sería remotamente capaz de tener conciencia de su estatus “real” –un estatus, agregaría, que solo los humanos (que han sufrido la dominación social de estúpidos, ineptos y crueles reyes y reinas) serían capaces de imputar a insectos mayormente irracionales.

Ninguno de estos comentarios tiene el sentido de oponer metafísicamente la naturaleza a la sociedad o la sociedad a la naturaleza. Por el contrario, su sentido es argumentar que lo que une a la sociedad con la naturaleza en un continuo evolutivo graduado es la notable medida en que los seres humanos, viviendo en una sociedad racional ecológicamente orientada podrían *encarnar* la *creatividad* de la naturaleza – en contraste con un criterio puramente *adaptativo* del éxito evolutivo. Los grandes logros del pensamiento, el arte, la ciencia y la tecnología humanos no solo sirven para monumentalizar la cultura, *sirven también para monumentalizar la evolución natural misma*. Nos entregan evidencia heroica de que la especie humana es una forma de vida de sangre caliente agudamente inteligente, excitantemente versátil –y no un irracional insecto de sangre fría, genéticamente programado–, que expresa los mejores potenciales creativos de la *naturaleza*.

Las formas de vida que crean y alteran conscientemente sus ambientes, en el mejor de los casos en formas que los vuelvan más racionales y ecológicos, representan una extensión vasta e indefinida de la naturaleza en líneas evolutivas fascinantes, quizá ilimitadas, que ninguna rama de insectos podría alcanzar, a saber, la evolución de una naturaleza plenamente *autoconsciente*. Si esto es humanismo –más precisamente, humanismo ecológico–, la actual cosecha de antihumanistas y misántropos es bienvenida a tomar lo mejor de él.

La naturaleza, por su parte, no es una visión escénica que admiramos a través de un ventanal –una vista que se congela en un paisaje o un panorama estático–. Dichas imágenes de la naturaleza como “paisaje” pueden ser edificantes espiritualmente, pero son ecológicamente engañosas. Fija en el tiempo y el espacio, esta imaginería nos conduce fácilmente a olvidar

que la naturaleza no es una visión estática del mundo natural, sino la larga y acumulativa *historia* del desarrollo natural. Esta historia involucra la evolución del dominio fenoménico inorgánico, tanto como del orgánico. Donde sea que nos posemos en un campo abierto, un bosque o en la cima de una montaña, nuestros pies descansan sobre eras de desarrollo, sean estratos geológicos, fósiles de formas de vida extintas hace mucho tiempo, los decadentes restos de los muertos recientes, o el quieto movimiento de la vida nueva que emerge. La naturaleza no es una “persona”, una “madre protectora” o, en el crudo lenguaje materialista del siglo pasado, “materia y movimiento”. Ni es un mero “proceso” que involucra ciclos repetitivos como cambios estacionales y el proceso de construcción y destrucción de la actividad metabólica —a pesar de lo que afirmen algunas “filosofías del proceso”—. La historia natural es más bien una evolución *acumulativa* hacia formas y relaciones cada vez más variadas, diferenciadas y complejas.

Este desarrollo *evolutivo* de entidades crecientemente heterogéneas, en particular de formas de vida, es también un desarrollo evolutivo que contiene emocionantes posibilidades latentes. Con variedad, diferenciación y complejidad, la naturaleza, en el curso de su propio despliegue, abre nuevas direcciones para un mayor desarrollo según líneas alternativas de evolución natural. En la medida en que los animales se vuelven complejos, autoconscientes y crecientemente inteligentes, comienzan a tomar esas opciones elementales que influyen en su propia evolución. Son cada vez menos objetos pasivos de la “selección natural” y cada vez más sujetos activos de su propio desarrollo.

Una liebre marrón que muta en una blanca y ve un terreno cubierto de nieve en el que puede camuflarse *actúa* por su propia sobrevivencia, no solo “se adapta” para sobrevivir. No está simplemente siendo “seleccionada” por su ambiente; está seleccionando su propio ambiente y haciendo una *elección* que expresa una pequeña cantidad de subjetividad y juicio.

Mientras mayor sea la variedad de hábitats que emergen en el proceso evolutivo, mayor será la probabilidad de que una forma de vida dada, particularmente una que sea neurológicamente compleja, tenga un rol activo y crucial en preservarse a sí misma. En la medida en que la evolución natural sigue este camino de desarrollo neurológico, da origen a formas de vida que ejercen un rango cada vez más amplio de elecciones y una forma naciente de libertad en el desarrollo de sí mismas.

Dada esta concepción de naturaleza como historia acumulativa de niveles más diferenciados de organización material (especialmente de formas de vida) y de creciente subjetividad, la ecología social establece una base para la comprensión significativa del lugar de la humanidad y la sociedad

en la evolución natural. La historia natural no es un fenómeno de “todo-vale”. Está marcada por la tendencia, la dirección y, en lo que concierne a los seres humanos, por propósitos conscientes. Los seres humanos y los mundos sociales que estos crean pueden abrir un horizonte notablemente expansivo para el desarrollo del mundo natural –un horizonte marcado por la consciencia, la reflexión, una libertad de elección y una capacidad para la creatividad consciente sin precedentes–. Los factores que reducen muchas formas de vida a roles mayormente adaptativos en ambientes cambiantes son reemplazados por una capacidad de adaptar conscientemente los ambientes a formas de vida nuevas y existentes.

La adaptación, en efecto, le abre paso cada vez más a la creatividad y la aparentemente implacable acción de la “ley natural” a una mayor libertad. Lo que generaciones anteriores llamaron “naturaleza ciega” para denotar la carencia en la naturaleza de una dirección moral, se convierte en la “naturaleza libre”, una naturaleza que lentamente encuentra una voz y los medios para aliviar las innecesarias tribulaciones de la vida para todas las especies en una humanidad tremendamente consciente y una sociedad ecológica. El “Principio de Noé”, la idea de preservar toda forma de vida existente sin otra razón que ella misma –un principio formulado por el antihumanista David Ehrenfeld– tiene poco significado sin la presuposición, al menos, de la existencia de un “Noé”, es decir, una forma de vida consciente llamada humanidad que pueda rescatar las formas de vida que la naturaleza misma extinguiría en eras de hielo, deshidratación de los suelos o colisiones cósmicas con asteroides<sup>9</sup>. Los osos pardos, los lobos, los pumas y otros no están más a salvo de la extinción por estar exclusivamente en las “protectoras” manos de una “Madre Naturaleza” putativa. Si hay algo de verdad en la teoría de que los grandes reptiles del Mesozoico se extinguieron por cambios climáticos que presumiblemente siguieron a la colisión de un asteroide con la tierra, la sobrevivencia de los mamíferos existentes podría bien ser una sobrevivencia así de precaria ante una catástrofe natural igualmente insensata a menos que haya una forma de vida consciente, orientada ecológicamente, que tenga los medios tecnológicos para rescatarlos.

El asunto, entonces, no es si acaso la evolución social se opone a la evolución natural. El asunto es *cómo* la evolución social puede situarse *en* la evolución natural y *por qué* ha sido puesta –innecesariamente, argumentaré– en contra de la evolución natural en detrimento de la vida como un todo. La capacidad de ser racionales y libres no nos asegura que esta capacidad se realice. Si la evolución social es vista como la potencialidad para expandir el

---

9 David Ehrenfeld, op. cit., p. 207.

horizonte de la evolución natural en una dirección creativa sin precedentes, y los seres humanos son vistos como la potencialidad de la naturaleza para volverse autoconsciente y libre, la problemática que enfrentamos es *por qué* estas potencialidades han sido distorsionadas y *cómo* pueden ser realizadas.

Forma parte del compromiso de la ecología social con la evolución natural el que estas potencialidades son en efecto reales y pueden ser realizadas. Este compromiso se opone derechamente a una imagen “escénica” de la naturaleza como paisaje estático que evoca temor reverencial a los montañeses o como paisaje romántico que conjura imágenes místicas de una deidad personificada, tan de moda hoy en día. Las divisiones entre evolución natural y evolución social, vida humana y vida no humana, una intratable naturaleza “mezquina” y una ambiciosa humanidad devoradora, han sido todas engañosas y desorientadoras cuando han sido vistas como inevitabilidades. No menos engañosos y desorientadores han sido los intentos reduccionistas de absorber la evolución social en la evolución natural, fusionar la cultura con la naturaleza en una orgía de irracionalismo, teísmo y misticismo, igualar la vida humana con la mera animalidad o imponer una artificiosa “ley natural” sobre una sociedad humana obediente.

Si algo ha convertido a los seres humanos en “extranjeros” en la naturaleza son los cambios sociales que han convertido a muchos seres humanos en “extranjeros” en su propio mundo social: la dominación de jóvenes por adultos, de mujeres por hombres y de hombres por hombres. Hoy, como durante muchos siglos, todavía existen seres humanos opresivos que literalmente son dueños de la sociedad y otros que son propiedad de ella. Hasta que la sociedad pueda ser reclamada por una humanidad sin divisiones que use su sabiduría colectiva, sus logros culturales, sus innovaciones tecnológicas, su conocimiento científico y su creatividad innata para su propio beneficio y para el del mundo natural, todos los problemas ecológicos tendrán sus raíces en los problemas sociales.

## Jerarquías, Clases y Estados

Hasta ahora, he intentado mostrar que la humanidad y la capacidad humana para pensar son productos de la evolución natural, no “extranjeros” en el mundo natural. En efecto, cada intuición nos dice que los seres humanos y sus conciencias resultan de una tendencia evolutiva hacia mayor diferenciación, complejidad y subjetividad. Como muchas intuiciones sensatas, esta tiene, de hecho, su fundamento: la evidencia paleontológica de esta tendencia. Los fósiles unicelulares más simples del pasado distante y los restos más complejos de mamíferos de tiempos recientes atestiguan la realidad de un notable drama biológico. Este drama es el relato de una naturaleza que se vuelve cada vez más consciente de sí misma, una naturaleza que lentamente adquiere nuevas capacidades de subjetividad y que da paso a una notable forma de vida primate llamada ser humano, que tiene el poder de elegir, alterar, y reconstruir su entorno, y plantear la problemática moral de lo que *debería* ser, no simplemente vivir sin cuestionar lo que es.

La naturaleza, como he argumentado, no es una escena congelada que observamos desde una ventana o desde la cima de una montaña. Definida más amplia y ricamente que un eslogan o un autoadhesivo, la naturaleza *es* la historia misma de su diferenciación evolutiva. Si pensamos la naturaleza como un desarrollo, discernimos la presencia de esta tendencia hacia la autoconciencia y, en última instancia, hacia la libertad. Las discusiones sobre si la presencia de esta tendencia es evidencia de una “meta” predeterminada, una “mano conductora”, o un “Dios” son simplemente irrelevantes para los propósitos de esta discusión. El hecho es que se puede mostrar que dicha tendencia existe en el registro fósil, en el desarrollo de unas formas de vida a partir de otras anteriores y en la existencia misma de la humanidad.

Además, preguntarse cuál podría ser el “lugar” de la humanidad en la naturaleza *conlleva reconocer implícitamente que la especie humana ha evolucionado como una forma de vida que está organizada para hacerse un*

lugar para sí misma en el mundo natural, no solo para *adaptarse* a la naturaleza. La especie humana y sus enormes potencias para alterar el ambiente no fueron inventadas por un grupo de ideólogos llamados “humanistas” que decidieron que la naturaleza estaba “hecha” para servir a la humanidad y sus necesidades. Las potencias de la humanidad han emergido de eones de desarrollo evolutivo y de siglos de desarrollo cultural. La pregunta por el “lugar” de esta especie en la naturaleza ya no es una cuestión zoológica, una cuestión de ubicar a la humanidad en evolución general de la vida, como en la época de Darwin. El problema del “origen del hombre”, para usar el título de la gran obra de Darwin, es hoy tan aceptado por las personas inteligentes como lo son las enormes potencias que posee nuestra especie.

Preguntarse por el “lugar” de la humanidad en la naturaleza se ha convertido en una cuestión moral y social, y una que ningún otro animal puede preguntarse sobre sí misma, por más que muchos antihumanistas quieran hacer de la humanidad una especie más en una “democracia biosférica”. Y para los seres humanos, preguntarse por su “lugar” en la naturaleza es preguntarse si acaso las potencias de la humanidad serán usadas al *servicio* del desarrollo evolutivo futuro o si serán usadas para *destruir* la biosfera. La medida en que las potencias de la humanidad sean puestas en pos o en contra del desarrollo evolutivo futuro tiene mucho que ver con el tipo de sociedad o “segunda naturaleza” que los seres humanos establezcan: si acaso la sociedad será dominadora, jerárquica y explotadora, o si será una sociedad libre, igualitaria y orientada ecológicamente. Esquivar la base social de nuestros problemas ecológicos, oscurecerla con las telarañas primitivistas lanzadas por místicos y antirracionalistas autoindulgentes, implica literalmente retroceder el reloj del pensamiento ecológico a un nivel atávico de emociones trilladas que pueden ser utilizadas para propósitos totalmente reaccionarios.

Pero si la sociedad es tan fundamental para una comprensión de nuestros problemas ecológicos, tampoco puede ser pensada como una visión escénica congelada que observamos desde las alturas rarificadas de una torre académica, el balcón de un edificio gubernamental o las ventanas de la oficina de un directorio corporativo. La sociedad también ha emergido de la naturaleza, como he intentado mostrar en mi descripción de la socialización humana y la reproducción cotidiana de dicho proceso socializador hasta hoy. Considerar que la sociedad es “extranjera” con respecto a la naturaleza reafirma el dualismo entre lo social y lo natural tan predominante en el pensamiento moderno. En efecto, dicha visión antihumanista sirve para allanar el terreno precisamente a todas las fuerzas antiecológicas que oponen sociedad y naturaleza y reducen el mundo natural a meros recursos naturales.

Del mismo modo, disolver la sociedad en la naturaleza arraigando los problemas sociales en factores genéticos, instintivos, irracionales y místicos es allanar el terreno precisamente a aquellas fuerzas primitivistas que promueven tendencias racistas, misantrópicas y sexistas, ya sean entre mujeres o entre hombres.

Lejos de ser una escena congelada, una que facilite que los elementos reaccionarios identifiquen la sociedad existente con la sociedad *como tal*—del mismo modo que los oprimidos y sus opresores son agrupados en una sola especie llamada *homo sapiens* y son tenidos como igualmente responsables con respecto a nuestra crisis ecológica actual— la sociedad es la historia del desarrollo social con sus muchas y diversas formas y posibilidades sociales. Culturalmente, somos todos repositorios de la historia social, del mismo modo que nuestros cuerpos son repositorios de la historia natural. Llevamos en nosotros, a menudo inconscientemente, un vasto cuerpo de creencias, hábitos, actitudes y sentimientos que promueven visiones tremendamente regresivas con respecto a la naturaleza así como con respecto a nosotros mismos.

Tenemos imágenes fijas, a menudo inexplicables para nosotros mismos, de una “naturaleza humana” estática, así como de una naturaleza no humana, que sutilmente le dan forma a una multitud de actitudes hacia miembros de los dos sexos, los jóvenes, los ancianos, los lazos familiares, las lealtades de parentesco y la autoridad política, por no mencionar los diferentes grupos étnicos, vocacionales y sociales. Arcaicas imágenes de jerarquías todavía le dan forma a nuestras visiones sobre las diferencias más elementales entre las personas y entre todos los seres vivientes. Nuestro ordenamiento mental de las diferencias más simples entre los fenómenos en ordenes jerárquicos, por ejemplo de “uno a diez”, han sido formadas por distinciones socialmente ancestrales que se remontan a un tiempo demasiado remoto como para que lo recordemos.

Estas distinciones jerárquicas han sido desarrolladas en el curso de la historia, a menudo a partir de inofensivas diferencias en el estatus, hasta conformar jerarquías plenamente desarrolladas de duro mando y abyecta obediencia. Conocer nuestro presente y darle forma a nuestro futuro requiere una comprensión significativa y coherente del pasado, un pasado que siempre nos forma en distintos grados y que influye profundamente en nuestras visiones sobre la humanidad y la naturaleza.



## La idea de dominación

Para alcanzar una comprensión clara de cómo el pasado afecta el presente, debo examinar brevemente una idea básica en la ecología social, una que ya se ha filtrado hacia el pensamiento ecológico actual. Me refiero a la idea de la ecología social de que todas nuestras nociones sobre la dominación de la naturaleza surgen de la muy real dominación del humano por el humano. Esta afirmación, con su uso de la palabra “surgir”, debe ser examinada en términos de su intención. No es solo una afirmación histórica sobre la condición humana, sino que también es un desafío a nuestra condición contemporánea que tiene vastas implicancias para el cambio social. Como afirmación histórica declara, en términos muy certeros, que la dominación del humano por el humano *precedió* la idea de dominar la naturaleza. En efecto, la dominación humana del humano dio origen a la *idea* misma de dominar la naturaleza.

Al enfatizar que la dominación humana precede la idea de dominar la naturaleza, he evitado cuidadosamente el uso de un verbo resbaladizo que está muy en boga hoy en día: a saber, que la dominación de la naturaleza “involucra” la dominación del humano por el humano. Me parece que el uso de este verbo es particularmente desagradable porque confunde el orden en el que emergió la dominación en el mundo y, por ello, la medida en que debe ser eliminada si hemos de alcanzar una sociedad libre. Los hombres no pensaron en dominar la naturaleza hasta que ya habían comenzado a dominar a los jóvenes, a las mujeres y, eventualmente, a dominarse unos a otros. Y no será hasta que eliminemos la dominación en todas sus formas, como veremos, que crearemos realmente una sociedad racional, ecológica.

Por más que los escritos de los liberales y de Marx promuevan la creencia de que los intentos por dominar la naturaleza “condujeron” a la dominación del humano por el humano, ningún proyecto similar existió alguna vez en los anales de lo que llamamos “historia”. En ningún punto de la historia de la humanidad los oprimidos de cualquier periodo accedieron felizmente a su opresión en una ilusa creencia de que su miseria les conferiría en última instancia un estado de gozosa libertad de la “dominación de la naturaleza” a sus descendientes en alguna época futura.

Estar en desacuerdo con palabras como “involucrar” o “conducir”, tal como lo hace la ecología social, no es una forma de casuística medieval. Por el contrario, la forma en que estas palabras son usadas plantea la cuestión de las diferencias radicales que encontramos en la interpretación de la historia y de los problemas que yacen ante nosotros.

La dominación del humano por el humano no apareció porque los pueblos crearon un “mecanismo” socialmente opresivo –ya sean las estructuras de clase de Marx o la “megamáquina” construida por humanos de Lewis Mumford– para “liberarse” de la “dominación por parte de la naturaleza”. Es exactamente esta misma idea nauseabunda la que dio pie al mito de que la dominación de la naturaleza “requiere”, “presupone” o “involucra” la dominación del humano por el humano.

En este mito básicamente reaccionario está implícita la idea de que formas de dominación como las clases y el Estado tienen su origen en las condiciones y necesidades económicas; en efecto, que la libertad solo puede ser alcanzada una vez que la “dominación de la naturaleza” ha sido alcanzada, con el resultante establecimiento de una sociedad sin clases. De algún modo, la jerarquía parece desaparecer en un montón de nociones vagas o es subordinada a la meta de abolir las clases, como si una sociedad sin clases fuera necesariamente una que está libre de jerarquías. Si hemos de aceptar la visión de Engels, y en cierto grado la de Marx, cierta forma de jerarquía sería “inevitable” en una sociedad industrial e incluso bajo el comunismo. Hay un acuerdo sorprendente entre liberales, conservadores y muchos socialistas, como ya he señalado, en que la jerarquía es inevitable para la existencia misma de la vida social y en que es una infraestructura para su organización y estabilidad.

Al disputar la idea de que la dominación de la naturaleza *surge* de la dominación del humano por el humano, la ecología social invierte radicalmente la ecuación de la opresión humana y amplía enormemente su alcance. Intenta explorar los sistemas institucionalizados de coerción, mando y obediencia que precedieron a la emergencia de las clases económicas y que no están necesariamente motivados por lo económico. Por lo tanto, la “cuestión social” de la desigualdad y la opresión que nos ha plagado por siglos es extendida por la ecología social mucho más allá de las formas económicas de explotación hacia formas culturales de dominación que existen en la familia, entre generaciones y sexos, en grupos étnicos, en instituciones de administración política, económica y social, y muy significativamente, en la forma en que experimentamos la realidad en su conjunto, incluyendo la naturaleza y las formas de vida no humanas.

En resumen, la ecología social plantea el problema del mando y la obediencia en términos personales, sociales, históricos y reconstructivos en una escala que enmarca, pero que va más allá, de las interpretaciones económicas más restringidas de la “cuestión social” que prevalecen hoy. La ecología social extiende, como veremos, la “cuestión social” más allá del dominio limitado de la justicia hacia el reino ilimitado de la libertad; más

allá de la racionalidad, la ciencia y la tecnología dominantes hacia formas libertarias de estas; y más allá de visiones de reforma social hacia visiones de reconstrucción social radical.

### Comunidades humanas tempranas

Nosotros, en esta época, todavía somos víctimas de nuestra historia reciente. El capitalismo moderno, el más único y pernicioso de los órdenes sociales que hayan emergido en el curso de la historia humana, identifica el progreso humano con la competencia y rivalidad amargas; el estatus social con la rapaz e interminable acumulación de riqueza; los valores más personales con la codicia y el egoísmo; la producción de mercancías, de bienes explícitamente hechos para la venta y el lucro, como la fuerza motora de casi toda iniciativa económica y artística; y el lucro y el enriquecimiento como la razón para la existencia de la vida social.

Ninguna sociedad conocida a lo largo de la historia ha hecho que estos factores sean tan centrales para su existencia o, peor, ninguna los ha identificado con la “naturaleza humana” como tal. Cada vicio que, en tiempos anteriores, era visto como la apoteosis del mal ha sido convertido en una “virtud” por la sociedad capitalista.

Tan profundamente arraigados están estos atributos burgueses en nuestras vidas cotidianas y nuestras formas de pensar, que nos cuesta comprender cuán opuestas eran las imágenes de los valores humanos sostenidas por las sociedades precapitalistas, aun cuando no hayan sido respetadas todo el tiempo. Para la mente moderna es difícil apreciar que las sociedades precapitalistas identificaban la excelencia social con la cooperación más que con la competencia; con la desacumulación más que con la acumulación; con el servicio público más que con el interés privado; con la entrega de regalos más que con la venta de mercancías; y con el cuidado y el apoyo mutuo más que el lucro y la rivalidad.

Estos valores eran identificados con una naturaleza humana no corrompida. En muchos aspectos, todavía son parte de un cuidadoso proceso de socialización en nuestras propias vidas que tiende a fomentar la interdependencia, y no esa agresiva y egoísta “independencia” que nosotros llamamos “individualismo a ultranza”. Para entender de dónde vinimos socialmente y cómo llegamos a estar donde estamos, es necesario desvestir nuestro actual sistema de valores y examinar, aunque sea sumariamente, un cuerpo de ideas que entregan una imagen más clara de una sociedad más orgánica, realmente ecológica, que emergió desde el mundo natural.

Esta sociedad orgánica, básicamente preliteraria o “tribal” era impresionantemente no dominadora, no solo en su estructura institucionalizada sino que también en su propio lenguaje. Si los análisis lingüísticos de antropólogos como los que hallamos en la obra tardía de Dorothy Lee son acertados, las comunidades indias como los Wintu de la costa pacífica carecían de verbos transitivos como “tener”, “tomar”, y “poseer” que denotan poder sobre individuos y objetos. Más bien, una madre “iba” con su hijo hacia la sombra, un jefe “estaba” con su pueblo y más comúnmente la gente “vivía con” objetos en vez de “poseerlos”.

Por más que estas comunidades puedan haber diferido entre ellas en muchos aspectos sociales, oímos en sus lenguas y detectamos en sus rasgos de comportamiento actitudes que se remontan a un cuerpo compartido de creencias, valores y modos de vida básicos. Como observó Paul Radin, uno de los antropólogos estadounidenses más talentosos, había un sentido básico de respeto entre los individuos y una preocupación sobre sus necesidades materiales que Radin llamó principio del “mínimo irreductible”. Cada uno tenía derecho a los medios de vida, sin importar su contribución productiva. Nadie cuestionaba el derecho a vivir, de tal modo que conceptos como “igualdad” no tenían significado, aunque solo fuera porque las “desigualdades” que nos afectan a todos –desde las cargas de la edad a las incapacidades de la mala salud– tenían que ser compensadas por la comunidad.

Nociones tempranas de una “igualdad” formal, en la que todos somos “igualmente” libres de morirnos de hambre o por abandono, habían de reemplazar la igualdad *sustantiva* en la que, sin embargo, aquellos menos capaces de ser plenamente productivos recibían razonablemente lo que necesitaban. La igualdad existió, como nos dice Dorothy Lee, “en la naturaleza misma de las cosas, como un producto de la estructura democrática de la propia cultura, no como un principio a ser suplido”<sup>10</sup>. No había necesidad, en estas sociedades orgánicas, de “alcanzar” la igualdad, puesto que lo que había era un respeto absoluto por el hombre, por todos los individuos sin importar ningún rasgo personal.

Este generoso juicio de Lee hubo de ser repetido por Radin, quien por décadas vivió entre los indígenas Winnebago y disfrutó su plena confianza:

Si me pidieran que señalara breve y sucintamente cuáles son los rasgos sobresalientes de la civilización aborígen, para empezar, no dudaría en responder que hay tres: el respeto por el individuo, sin importar la edad o el sexo; el impresionante grado de integración social y política alcanzada

---

<sup>10</sup> Dorothy Lee, *Freedom and Culture* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, Inc, 1959), p. 42.

por ellos; y la existencia de una seguridad personal que trasciende todas las formas gubernamentales y todos los intereses y conflictos tribales y de grupo.”

El respeto por el individuo, que Radin señala como primero en la lista de los atributos aborígenes, merece ser enfatizado hoy, en una era que rechaza lo colectivo como destructivo de la individualidad, por un lado, y que, sin embargo, en una orgía de puro egoísmo, ha destruido efectivamente todos los bordes del ego de individuos flotantes, aislados y atomizados, por el otro. Una colectividad fuerte podría respaldar al individuo, como revelan estudios detallados sobre ciertas sociedades aborígenes, aun más que una sociedad de “libre mercado” con énfasis en un yo egoísta, pero empobrecido.

No menos sorprendente que la igualdad sustantiva alcanzada por muchas sociedades orgánicas es la medida en que su sentido de la armonía comunitaria era también proyectado en el mundo natural en su conjunto. En ausencia de estructuras sociales jerárquicas, la visión aborígena de la naturaleza era también notablemente no-jerárquica. Descripciones de muchas ceremonias aborígenes entre comunidades cazadoras y horticultoras nos dejan la fuerte impresión de que los participantes se ven a sí mismos como parte de un amplio mundo de la vida. Las danzas parecían asemejarse a simulaciones de la naturaleza, particularmente de animales, más que a intentos humanos de forzar a la naturaleza, ya sea a las presas durante la caza o a fuerzas como la lluvia.

La magia, que fue denominada durante el siglo XIX como “la ciencia del hombre primitivo”, aparentemente tenía un aspecto doble. Uno de estos aspectos parece haber sido reconociblemente “coercitivo” en el sentido de que se esperaba de un ritual dado que produjera necesariamente un determinado efecto. Este tipo de magia, presumiblemente, tenía su propia forma de “causalidad” fuerte, no muy distinta de la que esperaríamos encontrar en la química.

Sin embargo, como he sugerido en otro lugar, existieron rituales –especialmente rituales grupales– que pueden haber precedido en el tiempo a las actividades mágicas más familiares, con causa-efecto; rituales que no eran coercitivos, sino más bien *persuasivos*. La vida salvaje era vista en una relación complementaria de “dar-y-tomar” en la que la presa se daba desinteresadamente al cazador como un participante más en la amplia órbita de la vida, una órbita basada en la propiciación, el respeto y la necesidad mutua. La humanidad no era menos parte que los animales en esta órbita

---

11 Paul Radin, *The World of Primitive Man* (Nueva York: Grove Press, 1960), p. 11.

complementaria en la que humanos y no-humanos se entregaban unos a otros según la necesidad mutua más que por una lógica de “compensaciones”<sup>12</sup>.

Este alto sentido de complementariedad en los rituales aparentemente reflejaba un sentido activo de la igualdad social que veía las diferencias personales como partes de un todo natural mayor más que como una jerarquía piramidal del ser. El intento de la sociedad orgánica de situar a los seres humanos de una comunidad al mismo nivel unos con otros, de ver en cada uno un par con el cual interactuar, producía una noción altamente igualitaria de la diferencia como tal.

Esto no quiere decir que los pueblos aborígenes se consideraran a sí mismo “iguales” a las criaturas no-humanas. De hecho, tenían una aguda conciencia de las desigualdades que existían en la naturaleza y la sociedad, desigualdades creadas por diferencias en las habilidades físicas, la edad, la inteligencia, los atributos genéticos, las enfermedades y cosas similares. Los pueblos tribales intentaban compensar estas desigualdades dentro de sus propios grupos, por ello la emergencia de un “mínimo irreductible”, como Radin lo llamó, que le daba a cada miembro de la comunidad acceso a los medios de vida, sin importar sus habilidades o contribuciones al fondo común. A menudo se les permitían “privilegios” especiales a individuos que cargaban con enfermedades para igualar sus situaciones con respecto a otros miembros más capacitados de la comunidad.

Pero en ningún sentido los pueblos aborígenes se igualaban con los animales. No actuaban ni pensaban “biocéntricamente” o “ecocéntricamente” (para usar palabras que han llegado a estar en boga recientemente), ni siquiera “antropocéntricamente” al relacionarse con formas de vida no-humanas. Sería más apropiado decir que no tenían un sentido de la “centricidad” como tal, excepto hacia sus propias comunidades. La creencia sostenida

---

12 He examinado este importante y mayormente descuidado aspecto de la magia en mi libro *The Ecology of Freedom* (Palo Alto: Cheshire Books, 1982. *La Ecología de la Libertad*, trad. Marcelo Gabriel Burello, Madrid: Nossia y Jara Editores/Colectivo Los Arenalejos, 1999). Sin embargo, en ningún caso creo que esta forma no coercitiva de magia tenga algún significado en nuestra época. La señal simplemente en cuanto ejemplo de cómo las comunidades no jerárquicas veían el mundo natural, y no como otra técnica que debiese ser recuperada para el uso de místicos y teístas modernos. Los primeros cazadores se equivocaban, por supuesto. Las presas no se ofrecían gustosamente a las lanzas y flechas más de lo que eran “forzadas” por prácticas mágicas más coercitivas a convertirse en alimento para la dieta paleolítica. Intentar restaurar estos rituales hoy (y nadie sabe muy bien qué forma tenían) sería, en el mejor de los casos, ingenuo, y en el peor, cínico. En la medida en que los rituales tienen algún lugar en una sociedad libre, debiesen ser nuevos rituales que fomenten una alta estima por la vida y la consociación humana, y no un descenso a un atavismo que es absurdo e insignificante para la mente moderna.

por una tribu de que ella era “La Gente”, distinta de los extranjeros u otras comunidades, era una debilidad provinciana de las sociedades tribales en su conjunto y generalmente implicaba miedo a los extraños, guerras y una mentalidad cerrada en sí misma que la emergencia de las ciudades comenzó a superar. En efecto, hasta que las formas de vida territoriales que aparecen con las ciudades comenzaron a reemplazar las lealtades basadas en líneas de sangre, la noción de una humanidad común era en efecto vaga y el tribalismo era muy restrictivo en su visión de los extranjeros y los extraños.

En este mundo interno de igualdad sustantiva, la tierra y aquellos “recursos” que nuestra sociedad actual considera como “propiedad”, estaban disponibles para el uso de todos en la comunidad, al menos en la medida en que eran necesitados. Pero, en principio, dichos “recursos” no podían ser “poseídos” en ningún sentido personal, mucho menos “adueñados” como propiedad. Así, en adición a los principios del “mínimo irreductible”, la igualdad sustantiva, las artes de la persuasión y una concepción de diferenciación como complementariedad, las sociedades orgánicas preliterarias parecen haber sido guiadas por un compromiso con el *usufructo*. Las cosas estaban disponibles para los individuos y las familias de una comunidad porque eran necesitadas, no porque eran propiedad o producto del trabajo de un poseedor.

La igualdad sustantiva de comunidades orgánicas preliterarias no era solamente un producto de las estructuras institucionales y la costumbre ancestral. Se insertaba en la sensibilidad misma del individuo: en la forma en que percibía las diferencias, los otros seres humanos, la vida no-humana, los objetos materiales, la tierra y los bosques, en efecto, en la forma en que percibía el mundo natural en su conjunto. La naturaleza y la sociedad, que son tan duramente divididas y contrapuestas en nuestra sociedad y nuestras sensibilidades, se entrelazaban lenta y gradualmente una en la otra como un continuo compartido de interacción y experiencia cotidiana.

No hace falta decir que ni la humanidad “dominaba” la naturaleza, ni la naturaleza “dominaba” la humanidad. Muy por el contrario: la naturaleza era vista como una fecunda fuente de vida, bienestar, en efecto como un pariente providencial de la humanidad, no un amo “mezquino” o “tacaño” que había de ser coaccionado para que entregara los medios de vida y sus ocultos “secretos” a un hombre fáustico. Una imagen de la naturaleza como “mezquina” hubiese producido comunidades “mezquinas” y participantes humanos interesados en sí mismos.

Esta naturaleza era cualquier cosa menos ese fenómeno relativamente carente de vida en que se ha convertido en nuestra era —el objeto de la investigación de laboratorio y la “materia” de la manipulación técnica—.

Consistía en la vida salvaje que, en la mente aborigen, estaba estructurada por líneas de parentesco como los clanes humanos; en los bosques, que eran vistos como un cielo protector; y en las fuerzas cósmicas, como los vientos, la lluvia torrencial, un sol resplandeciente y una luna benigna. La naturaleza literalmente permeaba la comunidad no solo como un ambiente providencial, sino también como el flujo sanguíneo del lazo de parentesco que unía humano con humano y generación con generación.

La lealtad entre los parientes en la forma del juramento de sangre –un juramento que combinaba la expresión del deber hacia los propios familiares con la venganza contra quienes los ofendieran– llegó a ser la fuente orgánica de continuidad comunitaria. Aunque esta fuente se volviese eventualmente ficticia, especialmente en tiempos más recientes en los que la palabra “pariente” ha llegado a ser un tenue subrogante de los auténticos lazos de parentesco, hay poca razón para dudar de su viabilidad como medio para establecer el lugar de uno en las primeras comunidades humanas. Era la propia afiliación por la sangre, ya fuera por tener antepasados o descendencia en común, lo que determinaba si un individuo era aceptado como parte de un grupo, con quién podía casarse, la responsabilidad que tendría con otros, así como la responsabilidad que tendría consigo, es decir, toda la serie de derechos y deberes que los miembros de una comunidad tenían unos con otros.

Era sobre la base de este hecho biológico de los lazos de sangre que la naturaleza penetraba las instituciones más básicas de las sociedades preliterarias. La continuidad de los lazos de sangre era literalmente un medio para *definir* la asociación social e incluso la propia identidad. Si uno pertenecía a un determinado grupo o no, y quién era uno, en relación con otros, estaba determinado, al menos jurídicamente, por las propias afiliaciones sanguíneas.

Pero había también otro hecho biológico que lo definía a uno como miembro de una comunidad: si se era macho o hembra. A diferencia del lazo de parentesco, que habría de ser lentamente diluido a medida que instituciones particularmente no-biológicas como el Estado usurpasen el lugar de la genealogía y la paternidad, la estructuración sexual de la sociedad ha permanecido con nosotros hasta hoy, por más que haya sido modificada por el desarrollo social.

Finalmente, un tercer hecho biológico lo define a uno como miembro de un grupo, a saber, la edad. Como veremos, los primeros ejemplos verdaderamente sociales de estatus basados en diferencias biológicas eran esencialmente los grupos de edad a los que uno pertenecía y las ceremonias que legitimaban el propio estatus de edad. El parentesco establecía el hecho básico de que uno tenía ancestros en común con miembros de una comunidad dada. Definía



los propios derechos y responsabilidades hacia otros de la misma línea de sangre –derechos y responsabilidades que podrían involucrar con quién podía uno casarse de un grupo genealógico particular, quién habría de ser ayudado y apoyado en las demandas normales de la vida y a quién podía uno acudir buscando ayuda en caso de dificultades de cualquier tipo–. El linaje literalmente definía al individuo y al grupo, de un modo similar a como la piel forma la frontera que distingue a una persona de otra.

Las diferencias sexuales, también biológicas en su origen, definían el tipo de trabajo que uno realizaba en la comunidad y el rol de un padre o una madre en la crianza de los jóvenes. Las mujeres esencialmente recolectaban y preparaban el alimento; los hombres cazaban animales y asumían un rol protector de la comunidad en su conjunto. Estas tareas básicamente diferentes también hicieron surgir culturas sororales y fraternales en las que las mujeres desarrollaban asociaciones, informales o estructuradas, y se involucraban en ceremonias y adoraban deidades que eran distintas a las de los hombres, que tenían una cultura propia.

Pero ninguna de estas diferencias de género –por no mencionar las genealógicas– confería inicialmente una posición de mando a un miembro de un grupo sexual o una posición de obediencia ante otro. Las mujeres ejercían pleno control sobre el mundo doméstico: el hogar, el fogón familiar y la preparación de los medios de vida más inmediatos como las pieles y la comida. A menudo, las mujeres construían sus propios refugios y se ocupaban de sus propios huertos a medida que la sociedad avanzaba hacia una economía horticultural.

Los hombres, a su vez, lidiaban con lo que podríamos llamar asuntos “civiles” –la administración de los nacientes asuntos “políticos” de la comunidad, apenas desarrollados, como las relaciones entre bandas, clanes, tribus y hostilidades intercomunitarias–. Más tarde, como veremos, estos asuntos “civiles” llegaron a un estado altamente elaborado a medida que los movimientos demográficos pusieron a unas comunidades en conflicto con otras. Al interior de las primeras sociedades comenzaron a surgir fraternidades de guerreros que en última instancia se especializaban en cazar tanto hombres como animales.

Lo que es razonablemente claro es que en las primeras fases del desarrollo social, las culturas de las mujeres y de los hombres se complementaban mutuamente y fomentaban en conjunto la estabilidad social del mismo modo en que proveían los medios de vida para toda la comunidad. Las dos culturas no se hallaban en conflicto mutuo. En efecto, es dudoso que una de esas primeras comunidades humanas haya podido sobrevivir si una cultura de género hubiese intentado ejercer alguna posición de mando, mucho me-

nos una antagónica, sobre la otra. La estabilidad de la comunidad requería un balance respetuoso entre los elementos potencialmente hostiles si la comunidad habría de sobrevivir en un entorno más bien precario.

Es principalmente porque los asuntos “civiles”, o si se quiere “políticos”, son tan importantes en nuestra sociedad que hoy leemos en el mundo pre-literario un rol de “mando” en los hombres en su monopolio de los asuntos “civiles”. Olvidamos rápidamente que las primeras comunidades humanas eran en realidad sociedades domésticas, estructuradas principalmente en torno del trabajo de las mujeres, y a menudo fuertemente orientadas, en la realidad tanto como en la mitología, hacia el mundo de las mujeres.

Los grupos de edad, sin embargo, tienen implicancias sociales más ambiguas. Físicamente, los ancianos de una comunidad eran los miembros más débiles, más dependientes y a menudo más indefensos en los periodos de dificultad. Era de ellos de quienes se esperaba que dieran la vida cuando había momentos de necesidad que amenazaban la existencia de la comunidad. Por ello, eran los miembros más vulnerables, tanto psicológica como físicamente.

Al mismo tiempo, los ancianos de una comunidad eran los repositorios vivientes de su sabiduría, sus tradiciones, su conocimiento y su experiencia colectiva. En un mundo sin lenguaje escrito, eran los custodios de su identidad e historia. En la tensión entre la vulnerabilidad personal extrema, por un lado, y la encarnación de las tradiciones de una comunidad, por otro, pueden haber estado más dispuestos a aumentar su estatus, a rodearlo con un aura cuasi religiosa y un poder social, por así decir, que los ponía en una posición más segura con respecto a su pérdida de poder físico.

### La emergencia de las jerarquías y las clases

Los comienzos lógicos de la jerarquía, así como una buena cantidad de datos antropológicos a nuestra disposición, sugieren que esta surge desde el predominio de los ancianos, que parecen haber iniciado los primeros sistemas institucionalizados de mando y obediencia. Este sistema de dominio por los ancianos, por más benigno que pueda haber sido en sus comienzos, ha sido designado como “gerontocracia” y a menudo incluyó tanto ancianas como ancianos. Detectamos evidencia de este rol básico, probablemente primario, prácticamente en todas las sociedades existentes hasta tiempos recientes, ya sea como concejos de ancianos que se adaptaban a formas de clan, tribales, urbanas o estatales, o, de hecho, en rasgos culturales impresionantes como la adoración de ancestros y una etiqueta de deferencia hacia los mayores en muchos tipos diferentes de sociedades.

El ascenso del creciente poder masculino en la sociedad no necesariamente removió a las ancianas de posiciones de alto estatus en esta primerísima forma de jerarquía. Figuras bíblicas como Sara tuvieron una voz distintivamente autorizada y dominante en asuntos tanto públicos como privados, incluso en la familia patriarcal y polígama de los beduinos hebreos. En realidad, Sara no es una figura atípica en las familias explícitamente patriarcales; efectivamente, en muchas sociedades tradicionales, una vez que una mujer sobrepasaba la edad de la crianza de los hijos, a menudo adquiría el estatus de lo que ha sido llamado una “matriarca”, que disfrutaba de enorme influencia en la comunidad en general, a veces incluso excediendo aquella de los hombres mayores.

Pero incluso una temprana gerontocracia tiene una dimensión igualitaria de algún tipo. Si uno vive lo suficiente, uno podría convertirse en un “anciano” en sentido honorario, o, en ese caso, un “patriarca” dominante e incluso una “matriarca”. La jerarquía en esta forma primaria parece ser menos rígida estructuralmente debido a una suerte de “movilidad social” biológica. Su existencia es todavía coherente con el espíritu igualitario de las primeras sociedades comunales.

La situación cambia, sin embargo, cuando los hechos biológicos que inicialmente subyacen a la vida comunal temprana se vuelven cada vez más sociales, es decir, cuando la sociedad se desarrolla cada vez más y modifica la forma y el contenido de las relaciones dentro de y entre los grupos sociales. Es importante enfatizar que los hechos biológicos que entran en las relaciones de sangre, las diferencias de género y los grupos de edad, no desaparecen simplemente una vez que la sociedad comienza a adquirir sus propias fuerzas generativas de desarrollo. La naturaleza está profundamente entrelazada con muchos de estos cambios sociales. Pero la dimensión natural de la sociedad es modificada, complicada y alterada por la socialización de los hechos biológicos que existen en la vida social en todo momento.

Considérese uno de los cambios principales en las primeras sociedades que habría de influir profundamente sobre la evolución social: la creciente autoridad de los hombres sobre las mujeres. En ningún caso queda claro que la supremacía jerárquica masculina fuera el primero o necesariamente el más inflexible de los sistemas de jerarquía que habría de corroer las estructuras igualitarias de la sociedad humana primaria. La gerontocracia probablemente precedió a la “patricentricidad”, la orientación de la sociedad hacia los valores masculinos, o (en su forma más exagerada) a las jerarquías “patriarcales”. En efecto, lo que a menudo pasa por tipos bíblicos de patriarcado son modificaciones patricéntricas de la gerontocracia en la que todos

los miembros jóvenes de la familia –hombres tanto como mujeres– están bajo completo dominio del hombre mayor y a menudo de su cónyuge femenino mayor, la así llamada matriarca.

Que los hombres nacen con un estatus especial en relación a las mujeres se convierte en un hecho social obvio. Pero también depende de hechos biológicos que son modificados para distintos fines sociales. Los hombres son físicamente más grandes, más musculares, y normalmente poseen mayores cantidades de hemoglobina, dentro del mismo grupo étnico, que las mujeres. Estoy obligado a agregar que ellos producen cantidades significativamente mayores de testosterona que las mujeres –un andrógeno que no solo estimula la síntesis de proteína y produce mayor musculatura, sino que también fomenta rasgos de comportamiento que asociamos con un mayor grado de dinamismo físico–. Negar estas adaptaciones evolutivas, que le entregan a los hombres mayor atletismo en la caza de presas y, luego, de otros humanos, invocando excepciones individuales a estos rasgos masculinos es simplemente pasar por alto importantes datos biológicos.

Ninguno de estos factores y rasgos necesita producir la subordinación de las mujeres a los hombres, ni es probable que lo hayan hecho. Ciertamente, la dominación masculina no tenía ninguna función cuando el rol de la mujer era tan central para la estabilidad de la comunidad humana temprana. Los intentos de institucionalizar la subordinación de las mujeres, dado su rico dominio cultural y su rol decisivo en la conservación de la comunidad, hubiesen sido profundamente destructivos para la armonía al interior del grupo. Efectivamente, la misma idea de dominación, por no mencionar la de jerarquía, tendría que emerger todavía en las comunidades humanas tempranas que eran socializadas en los valores del mínimo irreductible, la complementariedad, la igualdad sustantiva y el usufructo. Estos valores no eran simplemente un credo moral; eran parte de una sensibilidad global que abarcaba al mundo humano así como al no-humano.

Pero sabemos que los hombres comenzaron a dominar a las mujeres y comenzaron a darle primacía a su cultura “civil” por sobre la cultura “doméstica” de las mujeres. Que esto ocurrió de una manera muy oscura e incierta es un problema que no ha recibido la cuidadosa atención que merece. Ambas culturas –masculina y femenina– mantuvieron una distancia considerable una de la otra bien avanzada la historia, incluso a medida que el hombre parecía tomar una posición preeminente en el ámbito social en casi todos los campos de actividad. Hay un sentido en el que los asuntos “civiles” masculinos simplemente eclipsaron los asuntos “domésticos” femeninos sin suplantarlos completamente. Hallamos muchas ceremonias en las sociedades tribales en las que las mujeres parecen conferir a los hombres poderes

que ellos no tienen realmente, como las representaciones ceremoniales de la capacidad para dar a luz.

Pero a medida que la sociedad “civil” se volvía más problemática debido a los invasores, las pugnas intercomunitarias, y finalmente, la guerra sistemática, el mundo masculino se volvió más asertivo y agonístico –rasgos que probablemente harán que los antropólogos varones le den a la esfera “civil” mayor prominencia en su literatura, especialmente si no tienen ningún contacto significativo con las mujeres de una comunidad preliteraria-. Que las mujeres a menudo se burlaban de la belicosidad masculina y vivían vidas enteras por su cuenta en relaciones personales muy cercanas, es un hecho que parece ir desvaneciéndose hacia la nota al pie en la mayoría de las descripciones de los antropólogos. La “choza de los hombres” se erigía en activa oposición al hogar de la mujer, donde el ámbito cotidiano de la crianza de los niños, la preparación de la comida y una vida social intensamente familiar permanece apenas percibida por los antropólogos, aunque era psicológicamente cardinal para los hoscos hombres de una comunidad. En efecto, la vida sororal conservaba una vitalidad y una exuberancia sorprendentes mucho después de la emergencia de las sociedades urbanas. El habla de las mujeres, sin embargo, era despreciado como “chisme” y su trabajo era considerado “servil” incluso en sociedades euroamericanas.

Irónicamente, la degradación de las mujeres, en sí misma siempre variable y a menudo incoherente, aparece cuando los hombres forman jerarquías entre ellos mismos, como ha mostrado tan hábilmente Janet Biehl en su espléndida obra sobre la jerarquía<sup>13</sup>. Con crecientes conflictos intercomunitarios, guerra sistemática y violencia institucionalizada, los problemas “civiles” se volvieron crónicos. Demandaron cada vez mayores recursos, la movilización de hombres e impusieron demandas en el dominio de la mujer sobre los recursos naturales.

De la piel del cazador más hábil emergió un nuevo tipo de criatura: el “hombre grande”, que era también un “gran guerrero”. Lentamente, cada ámbito de la sociedad preliteraria era reorientado hacia el mantenimiento de sus elevadas funciones “civiles”. El juramento de sangre, basado en lealtades de parentesco, era gradualmente reemplazado por juramentos de fidelidad con sus soldadescos “compañeros” que eran traídos de otros clanes, extranjeros solitarios, rompiendo así con las tradicionales líneas de sangre y su santidad. Aparecieron “hombres inferiores” que estaban obligados a forjar sus armas, darles sustento, construir y adornar sus habitaciones y

---

13 Janet Biehl, “What is Social Ecofeminism?”, en *Green Perspectives*, N° 11.

finalmente erigir sus fortificaciones y monumentalizar sus hazañas con impresionantes palacios y mausoleos.

Incluso el mundo de la mujer, con sus reservados fundamentos, era remodelado, en un menor o mayor grado, con el fin de apoyar al hombre grande con jóvenes soldados o siervos hábiles, ropajes para adornarlo, concubinas para complacerlo y con el crecimiento de aristocracias femeninas, héroes y herederos que lleven su nombre hacia el futuro. Todos los elogios serviles a su gran estatura, que son vistos comúnmente como signos de debilidad femenina, emergieron, poniendo en claro contraste y volviendo prominente un ensamble cultural basado en la fuerza masculina.

El servilismo hacia los jefes, guerreros y reyes no era simplemente una condición impuesta por los guerreros a las mujeres. Junto con la mujer servil está la invariante imagen del hombre servil, cuya espalda provee un reposapiés para monarcas arrogantes y capitalistas degradantes. La humillación del hombre por el hombre comenzó tempranamente en la “choza de los hombres”, cuando los niños cobardes experimentaban una vida de burla por su inexperiencia a manos de los hombres adultos; y los “hombres pequeños” experimentaban una vida de desdén por sus logros limitados en comparación con aquellos de los “hombres grandes”.

La jerarquía, que comienza a levantar tentativamente su cabeza con las gerontocracias, no apareció repentinamente en la prehistoria. Expandió su lugar lentamente, cuidadosamente, y a menudo sigilosamente, mediante una forma casi metabólica de crecimiento cuando los “hombres grandes” comenzaron a dominar a los “hombres pequeños”, cuando los guerreros y sus “compañeros” comenzaron a dominar gradualmente a sus seguidores, cuando los jefes comenzaron a dominar la comunidad y finalmente cuando los nobles comenzaron a dominar a los campesinos y siervos.

Del mismo modo, la esfera “civil” de lo masculino comenzó lentamente a invadir la esfera “doméstica” de lo femenino. Gradualmente, puso al mundo femenino cada vez más al servicio del masculino, sin destruirlo. El mundo sororal, lejos de desaparecer, tomó una forma oculta, confidencial, que las mujeres compartieron unas con otras a espaldas de los hombres, a medida que confrontaban nuevas relaciones “civiles” creadas por ellos.

De ese modo, en las relaciones de género así como en las relaciones intramasculinas, no hubo un salto repentino desde el igualitarismo sexual de las primeras sociedades preliterarias hacia la “prioridad” masculina. En efecto, hubiese sido más bien imposible, como Biehl ha señalado, divorciar la dominación de la mujer por el hombre de la dominación del hombre por el hombre. Las dos siempre interactuaron dialécticamente para reforzarse mutuamente con actitudes de mando y obediencia que gradualmente

permearon a la sociedad en su conjunto. En la parte inferior de toda escala social siempre estuvo el extranjero residente –hombre o mujer– y el grupo de cautivos de guerra que, con los cambios económicos, se convirtió en una cuantiosa población de esclavos.

La transición de una sociedad mayormente “doméstica” a una mayormente “civil” también estuvo condicionada por muchos factores menos perceptibles, pero muy importantes. Mucho antes de que la dominación se institucionalizara rigurosamente, la gerontocracia ya había creado un estado mental que se estructuraba en torno al poder de los ancianos para mandar y la obligación de los jóvenes de obedecer. Este estado mental iba mucho más allá del indispensable cuidado y atención requeridos para la instrucción de los niños y los jóvenes en las artes de la sobrevivencia. En muchas comunidades preliterarias, los ancianos adquirieron grandes poderes de decisión con respecto al matrimonio, las ceremonias grupales, las decisiones sobre la guerra y las disputas intracomunitarias entre personas y clanes. Este estado mental o, si se quiere, este condicionamiento, era una presencia problemática que presagiaba problemas aún mayores a medida que la jerarquía se extendía generalmente sobre la sociedad.

Pero incluso en las sociedades tempranas, la jerarquía era ulteriormente reforzada por los chamanes y, luego, por los gremios chamánicos que ganaron prestigio y privilegios por virtud de su muy incierto monopolio sobre las prácticas mágicas. Sea la “ciencia del hombre primitivo” o no, el arte del chamán era ingenuo, en el mejor de los casos, y fraudulento, en el peor –y más a menudo esto último, a pesar de los cultos, los aquelarres y la literatura pop que encontramos al respecto en la actualidad–. Reiterados fracasos en el uso de las técnicas mágicas por parte de los chamanes podía ser fatal, no solo para una comunidad en problemas o para una persona enferma. Su fracaso podía ser peligroso para el chamán mismo, que podía llegar a ser atravesado por lanzas o exiliado en la desgracia.

Así, como anota Paul Radin en su excelente investigación sobre los chamanes del oeste africano, los gremios chamánicos siempre buscaron aliados influyentes que pudieran disminuir la ira y la incredulidad popular. Dichos aliados a menudo eran ancianos que se sentían inseguros como resultado de sus propias capacidades fallidas o jefes en ascenso que se hallaban necesitados de legitimación ideológica desde el mundo espiritual<sup>14</sup>.

Otro refinamiento más de la jerarquía fue la transición desde el estatus de “hombre grande” –cuyo prestigio dependía tanto de su distribución de los regalos como de sus proezas como cazador– al estatus de jefe hereditario.

---

14 Paul Radin, op. cit., pp. 212, 215.

Aquí somos testigos de la notable transmutación de un “hombre grande”, que debe ganar activamente la admiración pública con impresionantes acciones de todos los tipos, en un sabio consejero jefe, que comanda el respeto sin ninguna prerrogativa de poder, y finalmente, en una figura casi monárquica que evoca miedo, ya sea por su considerable séquito de “compañeros” armados, su estatus como semidios con poderes sobrenaturales propios, o ambas.

El desarrollo gradado de un “hombre grande” en un rotundo aristócrata fue influido por alteraciones básicas en el vínculo de parentesco y su importancia. El vínculo de parentesco es sorprendentemente igualitario cuando no es distorsionado. Evoca un sentido simple de lealtad, responsabilidad, respeto y apoyo mutuo. Se basa en la fuerza *moral* de un sentido compartido de ascendencia, en la creencia de que somos todos “hermanos” y “hermanas”, por más ficticios que puedan llegar a ser estos lazos ancestrales en realidad –y no en el interés material, el poder, el miedo o la coerción.

El “hombre grande”, el jefe y finalmente el autócrata socavan este vínculo esencialmente igualitario. Puede conseguir esto al afirmar la supremacía de su propio grupo de parientes por sobre otros, en cuyo caso un clan completo puede adquirir un estatus real o dinástico con relación a otros clanes en la comunidad. O puede evadir completamente su propia parentela y adoptar “compañeros”, ya sean guerreros, partidarios u otros, que son llevados a su redil exclusivamente sobre la base de sus propias proezas y fidelidad sin importar sus afiliaciones sanguíneas.

Este es un proceso altamente corrosivo. Se crea otro tipo de “persona” nuevamente: una persona que no es miembro del grupo de parientes del “hombre grande” ni, por último, miembro de la comunidad. Como los mercenarios del Renacimiento o incluso de la antigüedad clásica, es un “compañero”, con otros compañeros como él mismo, que se suma a una “compañía” militar que no tiene tradiciones o lealtades sociales.

Estas “compañías” fácilmente pueden ponerse en contra de o sobre la comunidad, conformando una monarquía o una aristocracia coercitivas. En la famosa épica sumeria Gilgamesh adoptó a Enkidu, un completo extraño, como su “compañero”, desafiando por lo tanto la integridad de todo el sistema de parentesco como forma de cemento social, y socavando su compleja red de compromisos que eran tan esenciales para los valores igualitarios de la sociedad preliteraria.

Lo que quisiera enfatizar es cuánto de la diferenciación jerárquica simplemente actualizó y convirtió relaciones ya existentes de la sociedad originaria en un sistema de estatus mucho antes de que emergiera la relación estrictamente económica que llamamos “clases”. El estatus de edad se fundió con



los cambios en el estatus de género; la sociedad “doméstica” fue puesta al servicio de la sociedad “civil”; los gremios chamánicos establecieron vínculos con las gerontocracias y los grupos guerreros; y los grupos guerreros modificaron los lazos de parentesco, en última instancia reduciendo las comunidades sanguíneas tribales a comunidades territoriales basadas en la residencia más que en los lazos de sangre y compuestos por campesinos, siervos y esclavos.

Nuestra época actual es la heredera de esta vasta remodelación de la diferenciación de la humanidad, no solo entre clases sino, mucho antes, entre jerarquías en las que se incubaba el sistema de clases. Hoy, estas jerarquías todavía conforman el suelo fértil para la existencia de opresiones solapadas por parte de grupos etarios, de mujeres por hombres y de hombres por hombres, en efecto, un amplio paisaje de dominación que también da origen en gran parte a sistemas mayormente explotadores basados en clases.

Fue solo más tarde que este inmenso sistema de dominación social se extendió hacia la idea de que la “humanidad” dominara la naturaleza. Ninguna sociedad ecológica, por más comunal o benigna en sus ideales, puede alguna vez remover este “objetivo” de dominar el mundo natural hasta que ha eliminado radicalmente la dominación del humano por el humano, o, en esencia, toda la estructura jerárquica de la sociedad en la que se basa la noción misma de dominación. Tal sociedad ecológica debe atravesar la capa superficial del fango de la jerarquía, un fango que se filtra desde las fisuras en las relaciones familiares que existen entre generaciones y géneros, iglesias y escuelas, amistades y amores, explotadores y explotados y en las sensibilidades jerárquicas con respecto al mundo de la vida en su conjunto.

Recuperar e ir más allá del mundo no-jerárquico que alguna vez conformó la sociedad humana y sus valores del mínimo irreductible, la complementariedad y el usufructo, es una agenda que corresponde a las secciones finales de este libro. Baste tener en cuenta que la ecología social ha hecho de la comprensión de la jerarquía —su ascenso, alcance e impacto— el aspecto central de su mensaje de una sociedad ecológica liberadora y racional. Cualquier agenda que contenga menos que estos imperativos es oscura, en el mejor de los casos, y groseramente desorientadora, en el peor.

A riesgo de repetirme, permítaseme enfatizar que la palabra jerarquía debiera verse estrictamente como un término *social*. Extender este término para cubrir todas las formas de coerción es arraigar ciertos sistemas de mando y obediencia conscientemente organizados e institucionalizados en la naturaleza y darles un aura de eternidad que es comparable solo con la programación genética de un insecto “social”. Tenemos mucho más que

aprender del destino de nuestras propias figuras monárquicas en la historia humana que del comportamiento de las “abejas reinas” en colmenas.

Figuras como Luis XVI de Francia y Nicolás II de Rusia, por ejemplo, no se convirtieron en autócratas porque tuvieran una psiquis y una personalidad fuertes programadas genéticamente, mucho menos mentes agudas. Eran hombres ineptos, torpes, psicológicamente débiles y notoriamente estúpidos (incluso según descripciones monarquistas de sus propios reinados) que vivieron en tiempos de conmoción social revolucionaria. Aun así su poder fue virtualmente absoluto hasta que fue restringido por la revolución.

¿Qué les dio ese enorme poder del que disfrutaron? Su poder solo puede explicarse por el ascenso de instituciones de soporte diseñadas por el hombre como burocracias, ejércitos, policías, códigos legales y judicaturas que conscientemente favorecieron el absolutismo y una Iglesia ampliamente difundida, mayormente servil, que en sí misma se estructuraba según esquemas altamente jerárquicos. En resumen, un vasto aparato institucional, afianzado profundamente, que había estado en construcción por siglos y que fue derrocado en levantamientos revolucionarios en cosa de semanas. Aparte de los insectos genéticamente programados, no tenemos absolutamente ningún equivalente de dichas jerarquías en el mundo no humano. Pongamos la palabra “jerarquía” fuera de su contexto social en la vida humana y crearemos la mayor de las confusiones al intentar comprender sus orígenes entre nosotros y los medios para eliminarla —una capacidad social, debo agregar, que solo nosotros, como seres humanos, poseemos.

Del mismo modo, la palabra “dominación” debiera verse estrictamente como un término *social* si no queremos perder de vista sus variadas formas institucionalizadas —formas que son únicamente humanas—. Los animales ciertamente ejercen coerción unos sobre otros, usualmente de manera individual, ocasionalmente incluso como pequeñas “pandillas” que presumiblemente exigen acceso a aparentes “privilegios” (una palabra que podemos estirar más allá de todo reconocimiento si es que examinamos el “privilegio” comparativamente, tal como existe en una especie o en otra).

Pero no solo este comportamiento “dominante” está asociado con uno o unos pocos animales individuales; es altamente tentativo, a menudo episódico, informal y entre algunos simios en particular, tremendamente difuso. Los “privilegios” que nuestros parientes animales más cercanos reclaman son muy diferentes en una especie o en otra, incluso en un grupo o en otro. Instituciones duraderas como los ejércitos, la policía, e incluso los grupos criminales, no existen en el mundo animal. Allí donde parecen existir, como “soldados” en insectos como las hormigas, son ejemplos de una conducta

genéticamente programada y no instituciones humanamente diseñadas abiertas al cambio radical mediante la rebelión.

Es tentador preguntar, en primer lugar, *por qué* dichas instituciones sociales coercitivas, más precisamente jerarquías y sistemas de estatus, emergieron entre los seres humanos, y no solo *cómo* emergieron. En otras palabras, ¿cuáles fueron las *causas* que dieron lugar a la dominación y la sumisión institucionalizadas aparte de las descripciones de su emergencia y desarrollo?

El estatus, como ya he señalado, apareció entre los grupos etarios, aunque en una forma inicialmente benigna. Por ello, una configuración psicosocial de deferencia hacia los ancianos ya estaba presente en las primeras sociedades, incluso antes de que las generaciones mayores comenzaran a reclamar privilegios reales de parte de las generaciones más jóvenes. He citado las debilidades y las inseguridades que produce la edad en los mayores y su capacidad para presentar su mayor experiencia y conocimiento al servicio de su creciente estatus.

Las gerontocracias no presentan ningún misterio como fuente de la *consciencia* del estatus. Que aparecieran jerarquías etarias es a menudo una cuestión de tiempo: el proceso de socialización con su necesidad de instrucción cuidadosa, creciente conocimiento y una cada vez mayor reserva de experiencia era prácticamente garantía de que los mayores ganasen un grado justificable de respeto y, en situaciones precarias, buscasen una cierta cantidad de poder.

Sin embargo, la forma más desafiante del estatus social probablemente sea el poder que los “hombres grandes” ganaron y concentraron, inicialmente en ellos mismos luego en sus “compañías” cada vez más institucionalizadas. Aquí encontramos una dialéctica compleja y muy sutil. Los “hombres grandes” eran notables, como hemos visto, por su generosidad, no solo por sus proezas. Su distribución ceremonial de regalos a la gente —un sistema para la redistribución de la riqueza que adquirió rasgos altamente neuróticos en las ceremonias de potlatch de los indígenas del noroeste, donde amargas competencias entre “hombres grandes” conducían a una orgiástica “desacumulación” de todo lo que poseían con el fin de “acumular” prestigio dentro de la comunidad— puede haber tenido orígenes muy benignos. Ser generoso y dar era un protocolo social que promovía la unidad y contribuía a la sobrevivencia misma de la comunidad humana temprana.

Dado el tiempo y la probable susceptibilidad de los hombres a buscar aprobación comunal, una susceptibilidad que se arraigaba en su sentido de “masculinidad” y en el respeto de la comunidad por sus proezas físicas, es probable que la “grandeza” significara poco más que la generosidad y

un aprecio por la destreza y el coraje. Estos hubiesen sido atributos que *cualquier* comunidad preliteraria hubiese valorado en un hombre, así como las mujeres tenían muchas habilidades que eran profundamente valoradas. Este tipo de “grandeza”, como sugieren las ceremonias de potlatch, fácilmente podría haber sido reificado como un fin en sí mismo. O, como en ciertas comunidades como los Hopi, al contrario, puede haber sido visto como socialmente disruptivo por su estridente individualidad, y por ello, era severamente restringido. En consecuencia, cuando los “educadores” euroamericanos intentaban enseñarle a los niños Hopi a jugar deportes competitivos, tenían tremendas dificultades para lograr que los niños mantuvieran el registro de los puntajes. La costumbre Hopi desalentaba la rivalidad y la confianza en uno mismo por considerarlo algo dañino para la solidaridad comunitaria.

A lo largo de este proceso, en efecto, cada comunidad tuvo que confrontar alternativas en conflicto a medida que comenzaban a aparecer jerarquías en potencia: primero, como gerontocracias, luego como “grandes hombres” individuales y grupos guerreros. Estas jerarquías potenciales pueden haber sido desarrolladas a su propio ritmo, inicialmente con mínimos efectos divisivos en la comunidad, o pueden haber sido fuertemente restringidos incluso después de haber comenzado a aparecer. Hay evidencia de que dichas tendencias opuestas aparecieron en diversas comunidades preliterarias, ya sea camino a convertirse en jerarquías plenas o siendo detenidas en varios niveles de su desarrollo, cuando no se las hacía simplemente retroceder hacia una condición más igualitaria.

En efecto, la costumbre, la socialización y los preceptos básicos como el mínimo irreductible, la complementariedad y el usufructo, bien pueden haber tendido en favor de la *restricción* de la jerarquía más que de su cultivo. Esto es evidente en la gran cantidad de comunidades humanas que existieron bien avanzada la historia euroamericana y que contaban con pocas o ninguna institución jerárquica. Solo una parte sorprendentemente pequeña de la humanidad desarrolló sociedades que se estructuraron masivamente en torno a las jerarquías, las clases y el Estado. Quizá una mayoría evitó en varios grados este oscuro camino de desarrollo social o, al menos, ingresó en él solo de un modo limitado.

Pero debiésemos destacar este hecho: una comunidad que se desarrolla según un esquema jerárquico, de clases y estatal tiene un impacto profundo sobre todas las comunidades a su alrededor que continúan en una dirección igualitaria. Una comunidad guerrera conducida por un cacicazgo agresivo compele a las comunidades vecinas pacíficas a crear sus propias formaciones militares y jefaturas si han de sobrevivir. Una región entera puede ser

El ascenso del creciente poder masculino en la sociedad no necesariamente removió a las ancianas de posiciones de alto estatus en esta primerísima forma de jerarquía. Figuras bíblicas como Sara tuvieron una voz distintivamente autorizada y dominante en asuntos tanto públicos como privados, incluso en la familia patriarcal y polígama de los beduinos hebreos. En realidad, Sara no es una figura atípica en las familias explícitamente patriarcales; efectivamente, en muchas sociedades tradicionales, una vez que una mujer sobrepasaba la edad de la crianza de los hijos, a menudo adquiría el estatus de lo que ha sido llamado una “matriarca”, que disfrutaba de enorme influencia en la comunidad en general, a veces incluso excediendo aquella de los hombres mayores.

Pero incluso una temprana gerontocracia tiene una dimensión igualitaria de algún tipo. Si uno vive lo suficiente, uno podría convertirse en un “anciano” en sentido honorario, o, en ese caso, un “patriarca” dominante e incluso una “matriarca”. La jerarquía en esta forma primaria parece ser menos rígida estructuralmente debido a una suerte de “movilidad social” biológica. Su existencia es todavía coherente con el espíritu igualitario de las primeras sociedades comunales.

La situación cambia, sin embargo, cuando los hechos biológicos que inicialmente subyacen a la vida comunal temprana se vuelven cada vez más sociales, es decir, cuando la sociedad se desarrolla cada vez más y modifica la forma y el contenido de las relaciones dentro de y entre los grupos sociales. Es importante enfatizar que los hechos biológicos que entran en las relaciones de sangre, las diferencias de género y los grupos de edad, no desaparecen simplemente una vez que la sociedad comienza a adquirir sus propias fuerzas generativas de desarrollo. La naturaleza está profundamente entrelazada con muchos de estos cambios sociales. Pero la dimensión natural de la sociedad es modificada, complicada y alterada por la socialización de los hechos biológicos que existen en la vida social en todo momento.

Considérese uno de los cambios principales en las primeras sociedades que habría de influir profundamente sobre la evolución social: la creciente autoridad de los hombres sobre las mujeres. En ningún caso queda claro que la supremacía jerárquica masculina fuera el primero o necesariamente el más inflexible de los sistemas de jerarquía que habría de corroer las estructuras igualitarias de la sociedad humana primaria. La gerontocracia probablemente precedió a la “patricentricidad”, la orientación de la sociedad hacia los valores masculinos, o (en su forma más exagerada) a las jerarquías “patriarcales”. En efecto, lo que a menudo pasa por tipos bíblicos de patriarcado son modificaciones patricéntricas de la gerontocracia en la que todos

los miembros jóvenes de la familia –hombres tanto como mujeres– están bajo completo dominio del hombre mayor y a menudo de su cónyuge femenino mayor, la así llamada matriarca.

Que los hombres nacen con un estatus especial en relación a las mujeres se convierte en un hecho social obvio. Pero también depende de hechos biológicos que son modificados para distintos fines sociales. Los hombres son físicamente más grandes, más musculares, y normalmente poseen mayores cantidades de hemoglobina, dentro del mismo grupo étnico, que las mujeres. Estoy obligado a agregar que ellos producen cantidades significativamente mayores de testosterona que las mujeres –un andrógeno que no solo estimula la síntesis de proteína y produce mayor musculatura, sino que también fomenta rasgos de comportamiento que asociamos con un mayor grado de dinamismo físico–. Negar estas adaptaciones evolutivas, que le entregan a los hombres mayor atletismo en la caza de presas y, luego, de otros humanos, invocando excepciones individuales a estos rasgos masculinos es simplemente pasar por alto importantes datos biológicos.

Ninguno de estos factores y rasgos necesita producir la subordinación de las mujeres a los hombres, ni es probable que lo hayan hecho. Ciertamente, la dominación masculina no tenía ninguna función cuando el rol de la mujer era tan central para la estabilidad de la comunidad humana temprana. Los intentos de institucionalizar la subordinación de las mujeres, dado su rico dominio cultural y su rol decisivo en la conservación de la comunidad, hubiesen sido profundamente destructivos para la armonía al interior del grupo. Efectivamente, la misma idea de dominación, por no mencionar la de jerarquía, tendría que emerger todavía en las comunidades humanas tempranas que eran socializadas en los valores del mínimo irreductible, la complementariedad, la igualdad sustantiva y el usufructo. Estos valores no eran simplemente un credo moral; eran parte de una sensibilidad global que abarcaba al mundo humano así como al no-humano.

Pero sabemos que los hombres comenzaron a dominar a las mujeres y comenzaron a darle primacía a su cultura “civil” por sobre la cultura “doméstica” de las mujeres. Que esto ocurrió de una manera muy oscura e incierta es un problema que no ha recibido la cuidadosa atención que merece. Ambas culturas –masculina y femenina– mantuvieron una distancia considerable una de la otra bien avanzada la historia, incluso a medida que el hombre parecía tomar una posición preeminente en el ámbito social en casi todos los campos de actividad. Hay un sentido en el que los asuntos “civiles” masculinos simplemente eclipsaron los asuntos “domésticos” femeninos sin suplantarlos completamente. Hallamos muchas ceremonias en las sociedades tribales en las que las mujeres parecen conferir a los hombres poderes

que ellos no tienen realmente, como las representaciones ceremoniales de la capacidad para dar a luz.

Pero a medida que la sociedad “civil” se volvía más problemática debido a los invasores, las pugnas intercomunitarias, y finalmente, la guerra sistemática, el mundo masculino se volvió más asertivo y agonístico –rasgos que probablemente harán que los antropólogos varones le den a la esfera “civil” mayor prominencia en su literatura, especialmente si no tienen ningún contacto significativo con las mujeres de una comunidad preliteraria-. Que las mujeres a menudo se burlaban de la belicosidad masculina y vivían vidas enteras por su cuenta en relaciones personales muy cercanas, es un hecho que parece ir desvaneciéndose hacia la nota al pie en la mayoría de las descripciones de los antropólogos. La “choza de los hombres” se erigía en activa oposición al hogar de la mujer, donde el ámbito cotidiano de la crianza de los niños, la preparación de la comida y una vida social intensamente familiar permanece apenas percibida por los antropólogos, aunque era psicológicamente cardinal para los hombres de una comunidad. En efecto, la vida sororal conservaba una vitalidad y una exuberancia sorprendentes mucho después de la emergencia de las sociedades urbanas. El habla de las mujeres, sin embargo, era despreciado como “chisme” y su trabajo era considerado “servil” incluso en sociedades euroamericanas.

Irónicamente, la degradación de las mujeres, en sí misma siempre variable y a menudo incoherente, aparece cuando los hombres forman jerarquías entre ellos mismos, como ha mostrado tan hábilmente Janet Biehl en su espléndida obra sobre la jerarquía<sup>13</sup>. Con crecientes conflictos intercomunitarios, guerra sistemática y violencia institucionalizada, los problemas “civiles” se volvieron crónicos. Demandaron cada vez mayores recursos, la movilización de hombres e impusieron demandas en el dominio de la mujer sobre los recursos naturales.

De la piel del cazador más hábil emergió un nuevo tipo de criatura: el “hombre grande”, que era también un “gran guerrero”. Lentamente, cada ámbito de la sociedad preliteraria era reorientado hacia el mantenimiento de sus elevadas funciones “civiles”. El juramento de sangre, basado en lealtades de parentesco, era gradualmente reemplazado por juramentos de fidelidad con sus soldadescos “compañeros” que eran traídos de otros clanes, extranjeros solitarios, rompiendo así con las tradicionales líneas de sangre y su santidad. Aparecieron “hombres inferiores” que estaban obligados a forjar sus armas, darles sustento, construir y adornar sus habitaciones y

---

13 Janet Biehl, “What is Social Ecofeminism?”, en *Green Perspectives*, N° 11.

finalmente erigir sus fortificaciones y monumentalizar sus hazañas con impresionantes palacios y mausoleos.

Incluso el mundo de la mujer, con sus reservados fundamentos, era remodelado, en un menor o mayor grado, con el fin de apoyar al hombre grande con jóvenes soldados o siervos hábiles, ropajes para adornarlo, concubinas para complacerlo y con el crecimiento de aristocracias femeninas, héroes y herederos que lleven su nombre hacia el futuro. Todos los elogios serviles a su gran estatura, que son vistos comúnmente como signos de debilidad femenina, emergieron, poniendo en claro contraste y volviendo prominente un ensamble cultural basado en la fuerza masculina.

El servilismo hacia los jefes, guerreros y reyes no era simplemente una condición impuesta por los guerreros a las mujeres. Junto con la mujer servil está la invariante imagen del hombre servil, cuya espalda provee un reposapiés para monarcas arrogantes y capitalistas degradantes. La humillación del hombre por el hombre comenzó tempranamente en la “choza de los hombres”, cuando los niños cobardes experimentaban una vida de burla por su inexperiencia a manos de los hombres adultos; y los “hombres pequeños” experimentaban una vida de desdén por sus logros limitados en comparación con aquellos de los “hombres grandes”.

La jerarquía, que comienza a levantar tentativamente su cabeza con las gerontocracias, no apareció repentinamente en la prehistoria. Expandió su lugar lentamente, cuidadosamente, y a menudo sigilosamente, mediante una forma casi metabólica de crecimiento cuando los “hombres grandes” comenzaron a dominar a los “hombres pequeños”, cuando los guerreros y sus “compañeros” comenzaron a dominar gradualmente a sus seguidores, cuando los jefes comenzaron a dominar la comunidad y finalmente cuando los nobles comenzaron a dominar a los campesinos y siervos.

Del mismo modo, la esfera “civil” de lo masculino comenzó lentamente a invadir la esfera “doméstica” de lo femenino. Gradualmente, puso al mundo femenino cada vez más al servicio del masculino, sin destruirlo. El mundo sororal, lejos de desaparecer, tomó una forma oculta, confidencial, que las mujeres compartieron unas con otras a espaldas de los hombres, a medida que confrontaban nuevas relaciones “civiles” creadas por ellos.

De ese modo, en las relaciones de género así como en las relaciones intramasculinas, no hubo un salto repentino desde el igualitarismo sexual de las primeras sociedades preliterarias hacia la “prioridad” masculina. En efecto, hubiese sido más bien imposible, como Biehl ha señalado, divorciar la dominación de la mujer por el hombre de la dominación del hombre por el hombre. Las dos siempre interactuaron dialécticamente para reforzarse mutuamente con actitudes de mando y obediencia que gradualmente



permearon a la sociedad en su conjunto. En la parte inferior de toda escala social siempre estuvo el extranjero residente –hombre o mujer– y el grupo de cautivos de guerra que, con los cambios económicos, se convirtió en una cuantiosa población de esclavos.

La transición de una sociedad mayormente “doméstica” a una mayormente “civil” también estuvo condicionada por muchos factores menos perceptibles, pero muy importantes. Mucho antes de que la dominación se institucionalizara rigurosamente, la gerontocracia ya había creado un estado mental que se estructuraba en torno al poder de los ancianos para mandar y la obligación de los jóvenes de obedecer. Este estado mental iba mucho más allá del indispensable cuidado y atención requeridos para la instrucción de los niños y los jóvenes en las artes de la sobrevivencia. En muchas comunidades preliterarias, los ancianos adquirieron grandes poderes de decisión con respecto al matrimonio, las ceremonias grupales, las decisiones sobre la guerra y las disputas intracomunitarias entre personas y clanes. Este estado mental o, si se quiere, este condicionamiento, era una presencia problemática que presagiaba problemas aún mayores a medida que la jerarquía se extendía generalmente sobre la sociedad.

Pero incluso en las sociedades tempranas, la jerarquía era ulteriormente reforzada por los chamanes y, luego, por los gremios chamánicos que ganaron prestigio y privilegios por virtud de su muy incierto monopolio sobre las prácticas mágicas. Sea la “ciencia del hombre primitivo” o no, el arte del chamán era ingenuo, en el mejor de los casos, y fraudulento, en el peor –y más a menudo esto último, a pesar de los cultos, los aquelarres y la literatura pop que encontramos al respecto en la actualidad–. Reiterados fracasos en el uso de las técnicas mágicas por parte de los chamanes podía ser fatal, no solo para una comunidad en problemas o para una persona enferma. Su fracaso podía ser peligroso para el chamán mismo, que podía llegar a ser atravesado por lanzas o exiliado en la desgracia.

Así, como anota Paul Radin en su excelente investigación sobre los chamanes del oeste africano, los gremios chamánicos siempre buscaron aliados influyentes que pudieran disminuir la ira y la incredulidad popular. Dichos aliados a menudo eran ancianos que se sentían inseguros como resultado de sus propias capacidades fallidas o jefes en ascenso que se hallaban necesitados de legitimación ideológica desde el mundo espiritual<sup>14</sup>.

Otro refinamiento más de la jerarquía fue la transición desde el estatus de “hombre grande” –cuyo prestigio dependía tanto de su distribución de los regalos como de sus proezas como cazador– al estatus de jefe hereditario.

---

14 Paul Radin, *op. cit.*, pp. 212, 215.

Aquí somos testigos de la notable transmutación de un “hombre grande”, que debe ganar activamente la admiración pública con impresionantes acciones de todos los tipos, en un sabio consejero jefe, que comanda el respeto sin ninguna prerrogativa de poder, y finalmente, en una figura casi monárquica que evoca miedo, ya sea por su considerable séquito de “compañeros” armados, su estatus como semidios con poderes sobrenaturales propios, o ambas.

El desarrollo gradado de un “hombre grande” en un rotundo aristócrata fue influido por alteraciones básicas en el vínculo de parentesco y su importancia. El vínculo de parentesco es sorprendentemente igualitario cuando no es distorsionado. Evoca un sentido simple de lealtad, responsabilidad, respeto y apoyo mutuo. Se basa en la fuerza *moral* de un sentido compartido de ascendencia, en la creencia de que somos todos “hermanos” y “hermanas”, por más ficticios que puedan llegar a ser estos lazos ancestrales en realidad –y no en el interés material, el poder, el miedo o la coerción.

El “hombre grande”, el jefe y finalmente el autócrata socavan este vínculo esencialmente igualitario. Puede conseguir esto al afirmar la supremacía de su propio grupo de parientes por sobre otros, en cuyo caso un clan completo puede adquirir un estatus real o dinástico con relación a otros clanes en la comunidad. O puede evadir completamente su propia parentela y adoptar “compañeros”, ya sean guerreros, partidarios u otros, que son llevados a su redil exclusivamente sobre la base de sus propias proezas y fidelidad sin importar sus afiliaciones sanguíneas.

Este es un proceso altamente corrosivo. Se crea otro tipo de “persona” nuevamente: una persona que no es miembro del grupo de parientes del “hombre grande” ni, por último, miembro de la comunidad. Como los mercenarios del Renacimiento o incluso de la antigüedad clásica, es un “compañero”, con otros compañeros como él mismo, que se suma a una “compañía” militar que no tiene tradiciones o lealtades sociales.

Estas “compañías” fácilmente pueden ponerse en contra de o sobre la comunidad, conformando una monarquía o una aristocracia coercitivas. En la famosa épica sumeria Gilgamesh adoptó a Enkidu, un completo extraño, como su “compañero”, desafiando por lo tanto la integridad de todo el sistema de parentesco como forma de cemento social, y socavando su compleja red de compromisos que eran tan esenciales para los valores igualitarios de la sociedad preliteraria.

Lo que quisiera enfatizar es cuánto de la diferenciación jerárquica simplemente actualizó y convirtió relaciones ya existentes de la sociedad originaria en un sistema de estatus mucho antes de que emergiera la relación estrictamente económica que llamamos “clases”. El estatus de edad se fundió con

los cambios en el estatus de género; la sociedad “doméstica” fue puesta al servicio de la sociedad “civil”; los gremios chamánicos establecieron vínculos con las gerontocracias y los grupos guerreros; y los grupos guerreros modificaron los lazos de parentesco, en última instancia reduciendo las comunidades sanguíneas tribales a comunidades territoriales basadas en la residencia más que en los lazos de sangre y compuestos por campesinos, siervos y esclavos.

Nuestra época actual es la heredera de esta vasta remodelación de la diferenciación de la humanidad, no solo entre clases sino, mucho antes, entre jerarquías en las que se incubaba el sistema de clases. Hoy, estas jerarquías todavía conforman el suelo fértil para la existencia de opresiones solapadas por parte de grupos etarios, de mujeres por hombres y de hombres por hombres, en efecto, un amplio paisaje de dominación que también da origen en gran parte a sistemas mayormente explotadores basados en clases.

Fue solo más tarde que este inmenso sistema de dominación social se extendió hacia la idea de que la “humanidad” dominara la naturaleza. Ninguna sociedad ecológica, por más comunal o benigna en sus ideales, puede alguna vez remover este “objetivo” de dominar el mundo natural hasta que ha eliminado radicalmente la dominación del humano por el humano, o, en esencia, toda la estructura jerárquica de la sociedad en la que se basa la noción misma de dominación. Tal sociedad ecológica debe atravesar la capa superficial del fango de la jerarquía, un fango que se filtra desde las fisuras en las relaciones familiares que existen entre generaciones y géneros, iglesias y escuelas, amistades y amores, explotadores y explotados y en las sensibilidades jerárquicas con respecto al mundo de la vida en su conjunto.

Recuperar e ir más allá del mundo no-jerárquico que alguna vez conformó la sociedad humana y sus valores del mínimo irreductible, la complementariedad y el usufructo, es una agenda que corresponde a las secciones finales de este libro. Baste tener en cuenta que la ecología social ha hecho de la comprensión de la jerarquía –su ascenso, alcance e impacto– el aspecto central de su mensaje de una sociedad ecológica liberadora y racional. Cualquier agenda que contenga menos que estos imperativos es oscura, en el mejor de los casos, y groseramente desorientadora, en el peor.

A riesgo de repetirme, permítaseme enfatizar que la palabra jerarquía debiera verse estrictamente como un término *social*. Extender este término para cubrir todas las formas de coerción es arraigar ciertos sistemas de mando y obediencia conscientemente organizados e institucionalizados en la naturaleza y darles un aura de eternidad que es comparable solo con la programación genética de un insecto “social”. Tenemos mucho más que

aprender del destino de nuestras propias figuras monárquicas en la historia humana que del comportamiento de las “abejas reinas” en colmenas.

Figuras como Luis XVI de Francia y Nicolás II de Rusia, por ejemplo, no se convirtieron en autócratas porque tuvieran una psiquis y una personalidad fuertes programadas genéticamente, mucho menos mentes agudas. Eran hombres ineptos, torpes, psicológicamente débiles y notoriamente estúpidos (incluso según descripciones monarquistas de sus propios reinados) que vivieron en tiempos de conmoción social revolucionaria. Aun así su poder fue virtualmente absoluto hasta que fue restringido por la revolución.

¿Qué les dio ese enorme poder del que disfrutaron? Su poder solo puede explicarse por el ascenso de instituciones de soporte diseñadas por el hombre como burocracias, ejércitos, policías, códigos legales y judicaturas que conscientemente favorecieron el absolutismo y una Iglesia ampliamente difundida, mayormente servil, que en sí misma se estructuraba según esquemas altamente jerárquicos. En resumen, un vasto aparato institucional, afianzado profundamente, que había estado en construcción por siglos y que fue derrocado en levantamientos revolucionarios en cosa de semanas. Aparte de los insectos genéticamente programados, no tenemos absolutamente ningún equivalente de dichas jerarquías en el mundo no humano. Pongamos la palabra “jerarquía” fuera de su contexto social en la vida humana y crearemos la mayor de las confusiones al intentar comprender sus orígenes entre nosotros y los medios para eliminarla –una capacidad social, debo agregar, que solo nosotros, como seres humanos, poseemos.

Del mismo modo, la palabra “dominación” debiera verse estrictamente como un término *social* si no queremos perder de vista sus variadas formas institucionalizadas –formas que son únicamente humanas–. Los animales ciertamente ejercen coerción unos sobre otros, usualmente de manera individual, ocasionalmente incluso como pequeñas “pandillas” que presumiblemente exigen acceso a aparentes “privilegios” (una palabra que podemos estirar más allá de todo reconocimiento si es que examinamos el “privilegio” comparativamente, tal como existe en una especie o en otra).

Pero no solo este comportamiento “dominante” está asociado con uno o unos pocos animales individuales; es altamente tentativo, a menudo episódico, informal y entre algunos simios en particular, tremendamente difuso. Los “privilegios” que nuestros parientes animales más cercanos reclaman son muy diferentes en una especie o en otra, incluso en un grupo o en otro. Instituciones duraderas como los ejércitos, la policía, e incluso los grupos criminales, no existen en el mundo animal. Allí donde parecen existir, como “soldados” en insectos como las hormigas, son ejemplos de una conducta

genéticamente programada y no instituciones humanamente diseñadas abiertas al cambio radical mediante la rebelión.

Es tentador preguntar, en primer lugar, *por qué* dichas instituciones sociales coercitivas, más precisamente jerarquías y sistemas de estatus, emergieron entre los seres humanos, y no solo *cómo* emergieron. En otras palabras, ¿cuáles fueron las *causas* que dieron lugar a la dominación y la sumisión institucionalizadas aparte de las descripciones de su emergencia y desarrollo?

El estatus, como ya he señalado, apareció entre los grupos etarios, aunque en una forma inicialmente benigna. Por ello, una configuración psicosocial de deferencia hacia los ancianos ya estaba presente en las primeras sociedades, incluso antes de que las generaciones mayores comenzaran a reclamar privilegios reales de parte de las generaciones más jóvenes. He citado las debilidades y las inseguridades que produce la edad en los mayores y su capacidad para presentar su mayor experiencia y conocimiento al servicio de su creciente estatus.

Las gerontocracias no presentan ningún misterio como fuente de la *consciencia* del estatus. Que aparecieran jerarquías etarias es a menudo una cuestión de tiempo: el proceso de socialización con su necesidad de instrucción cuidadosa, creciente conocimiento y una cada vez mayor reserva de experiencia era prácticamente garantía de que los mayores ganasen un grado justificable de respeto y, en situaciones precarias, buscasen una cierta cantidad de poder.

Sin embargo, la forma más desafiante del estatus social probablemente sea el poder que los “hombres grandes” ganaron y concentraron, inicialmente en ellos mismos luego en sus “compañías” cada vez más institucionalizadas. Aquí encontramos una dialéctica compleja y muy sutil. Los “hombres grandes” eran notables, como hemos visto, por su generosidad, no solo por sus proezas. Su distribución ceremonial de regalos a la gente –un sistema para la redistribución de la riqueza que adquirió rasgos altamente neuróticos en las ceremonias de potlatch de los indígenas del noroeste, donde amargas competencias entre “hombres grandes” conducían a una orgiástica “desacumulación” de todo lo que poseían con el fin de “acumular” prestigio dentro de la comunidad– puede haber tenido orígenes muy benignos. Ser generoso y dar era un protocolo social que promovía la unidad y contribuía a la sobrevivencia misma de la comunidad humana temprana.

Dado el tiempo y la probable susceptibilidad de los hombres a buscar aprobación comunal, una susceptibilidad que se arraigaba en su sentido de “masculinidad” y en el respeto de la comunidad por sus proezas físicas, es probable que la “grandeza” significara poco más que la generosidad y

un aprecio por la destreza y el coraje. Estos hubiesen sido atributos que *cualquier* comunidad preliteraria hubiese valorado en un hombre, así como las mujeres tenían muchas habilidades que eran profundamente valoradas. Este tipo de “grandeza”, como sugieren las ceremonias de potlatch, fácilmente podría haber sido reificado como un fin en sí mismo. O, como en ciertas comunidades como los Hopi, al contrario, puede haber sido visto como socialmente disruptivo por su estridente individualidad, y por ello, era severamente restringido. En consecuencia, cuando los “educadores” euroamericanos intentaban enseñarle a los niños Hopi a jugar deportes competitivos, tenían tremendas dificultades para lograr que los niños mantuvieran el registro de los puntajes. La costumbre Hopi desalentaba la rivalidad y la confianza en uno mismo por considerarlo algo dañino para la solidaridad comunitaria.

A lo largo de este proceso, en efecto, cada comunidad tuvo que confrontar alternativas en conflicto a medida que comenzaban a aparecer jerarquías en potencia: primero, como gerontocracias, luego como “grandes hombres” individuales y grupos guerreros. Estas jerarquías potenciales pueden haber sido desarrolladas a su propio ritmo, inicialmente con mínimos efectos divisivos en la comunidad, o pueden haber sido fuertemente restringidos incluso después de haber comenzado a aparecer. Hay evidencia de que dichas tendencias opuestas aparecieron en diversas comunidades preliterarias, ya sea camino a convertirse en jerarquías plenas o siendo detenidas en varios niveles de su desarrollo, cuando no se las hacía simplemente retroceder hacia una condición más igualitaria.

En efecto, la costumbre, la socialización y los preceptos básicos como el mínimo irreductible, la complementariedad y el usufructo, bien pueden haber tendido en favor de la *restricción* de la jerarquía más que de su cultivo. Esto es evidente en la gran cantidad de comunidades humanas que existieron bien avanzada la historia euroamericana y que contaban con pocas o ninguna institución jerárquica. Solo una parte sorprendentemente pequeña de la humanidad desarrolló sociedades que se estructuraron masivamente en torno a las jerarquías, las clases y el Estado. Quizá una mayoría evitó en varios grados este oscuro camino de desarrollo social o, al menos, ingresó en él solo de un modo limitado.

Pero debiésemos destacar este hecho: una comunidad que se desarrolla según un esquema jerárquico, de clases y estatal tiene un impacto profundo sobre todas las comunidades a su alrededor que continúan en una dirección igualitaria. Una comunidad guerrera conducida por un cacicazgo agresivo compele a las comunidades vecinas pacíficas a crear sus propias formaciones militares y jefaturas si han de sobrevivir. Una región entera puede ser

modificada de un modo drástico –cultural, moral e institucionalmente– simplemente como resultado de jerarquías agresivas en una sola comunidad.

Podemos rastrear esto de manera clara al estudiar los cementerios de una comunidad en los Andes que inicialmente carecía de armas y ornamentos que tenían que ver específicamente con el estatus, solo para encontrar que estos sitios comenzaron a exhibir artefactos guerreros y de prestigio en un nivel posterior de desarrollo. De hecho, este cambio puede ser atribuido a la emergencia de una comunidad vecina que se había embarcado en un desarrollo social agresivo y orientado a los guerreros en un tiempo anterior, afectando profundamente la vida interna de comunidades más pacíficas que la rodeaban. Así pudo haber sido en muchas partes del mundo, de manera aislada.

No menos impresionante es la evidencia que encontramos de cambios en las sociedades indígenas americanas, desde “imperios” altamente centralizados, guerreros y cuasi-estatistas hasta comunidades descentralizadas, más bien pacíficas y relativamente no-jerárquicas. En sus fases centralistas y militaristas, pareciera que estos “imperios” se volvieron tan sobrecargados de jefes, explotadores, y llegaron a ser tan desgastantes para las comunidades que controlaban que o colapsaron bajo su propio peso o simplemente fueron derrocados por rebeliones locales. Los indígenas constructores de montículos del Medio Oeste americano o los Mayas de México pueden haberse embarcado en una expansión militar vigorosa, solo para desaparecer cuando ya no podían sostenerse a sí mismos o retener la obediencia de las poblaciones súbditas. Este vaivén histórico de instituciones comunales entre la centralización y la descentralización, comunidades guerreras y comunidades pacíficas, sociedades expansivas y sociedades contractivas, tuvo lugar también en Occidente hasta el surgimiento del Estado-nación en Europa durante los siglos XV y XVI.

En la medida en que las mujeres fueron reducidas a espectadoras de los cambios intracomunitarios que dieron lugar a la jerarquía, no participaron significativamente en su desarrollo. Al ser victimizadas, compartieron con el estrato más bajo de las jerarquías masculinas una opresión y degradación que todas las élites dominantes impusieron en sus subordinados. Los hombres no solo degradaron, oprimieron y a menudo usaron a las mujeres como objetos; también oprimieron y asesinaron a otros hombres en una orgía de matanza y crueldad. Los primeros reinos del Medio Oriente eran reacios a mantener prisioneros de guerra masculinos porque eran considerados potencialmente demasiado rebeldes, de modo que eran ejecutados antes que esclavizados. Cuando los esclavos comenzaron a aparecer en grandes cantidades, eran a menudo explotados implacablemente y eran tratados, especialmente en

las minas y en la agricultura de gran escala, con una crueldad espantosa. La fuerza física masculina se convirtió en un riesgo, más que en una ventaja, cuando era usada con propósitos explotadores.

Las causas de la jerarquía no son, entonces, un misterio. Son bastante comprensibles cuando escurramos sus raíces en los aspectos más mundanos de la vida cotidiana como la familia, la crianza de los jóvenes, la segmentación de la sociedad en grupos etarios, las expectativas puestas en el individuo como hombre o como mujer en la cotidianidad de los mundos doméstico o “civil” y en los aspectos más personales de la aculturación así como de las ceremonias comunitarias. Y la jerarquía no desaparecerá hasta que modifiquemos radicalmente estas raíces de la vida cotidiana, y no solo mediante una transformación económica, con la eliminación de la sociedad de clases.

No solo las jerarquías preceden a las clases, sino que, como Biehl ha mostrado, la dominación masculina sobre otros hombres generalmente precedió la dominación de las mujeres. Las mujeres se convirtieron en las espectadoras degradadas de una civilización orientada a lo masculino que se levantó por sobre la propia cultura de la mujer, la corroyó y estableció formas sistemáticas de manipularla. Cuando los hombres intentaron absorber la cultura de la mujer, la distorsionaron y la subordinaron –aunque lo consiguieron solo de forma limitada–. Las relaciones, afectos y formas de vida sororales continuaron a espaldas de los hombres y a menudo fuera de su rango de visión en las alcobas secretas de la historia, por decirlo de alguna manera.

Los hombres, en cambio, eran a menudo el objeto de las burlas de las mujeres, incluso en culturas que eran predominantemente patriarcales. Tampoco las mujeres aspiraron siempre a participar en una sociedad “civil” que era aún más brutal para los hombres que para los animales domésticos. No olvidemos que no fueron bueyes los que arrastraron inmensos bloques de piedra por las rampas de las grandes pirámides del antiguo Egipto, sino usualmente siervos y esclavos, que eran considerados como más prescindibles que el ganado.

### La emergencia del Estado

La culminación institucionalizada de la civilización masculina fue el Estado. Aquí nuevamente encontramos una complicada dialéctica que, si ignoramos sus sutilezas, puede conducirnos a discusiones muy simplistas de la formación del Estado en la que las instituciones estatales irrumpen repentinamente en la historia, completamente desarrolladas y derechamente coercitivas. En efecto, dicha irrupción de estados, desde instituciones aparentemente



“democráticas” a otras altamente “autoritarias”, son más un fenómeno moderno que premoderno, particularmente la repentina sustitución de Estados republicanos por Estados totalitarios. Excepto en periodos de invasiones, cuando las aristocracias foráneas fueron rápidamente impuestas en comunidades relativamente igualitarias, es poco común encontrar modificaciones rápidas en las instituciones estatales, comparativamente hablando. A menos que consideremos cómo comenzó a emerger el Estado, cuánto se desarrolló y cuán estable era, encontraremos muchas dificultades incluso para definir el Estado, y aún más para explorar las formas que asumió en diferentes sociedades.

Básicamente, el Estado es un sistema profesional de coerción social –no solamente un sistema de administración social como es considerado ingenuamente por el público y por muchos teóricos políticos–. La palabra “profesional” debe enfatizarse tanto como la palabra “coerción”. La coerción existe en la naturaleza, en las relaciones personales, en comunidades no-estatales, no-jerárquicas. Si bastara la coerción para definir un Estado, tendríamos que reducirlo con desesperación a un fenómeno natural, algo que claramente no es. Solo cuando la coerción es *institucionalizada* en una forma profesional, sistemática y organizada de control social –es decir, cuando las personas son sacadas de sus vidas diarias en una comunidad y se espera de ellas no solo que la “administren”, sino que lo hagan con el apoyo de un monopolio de la violencia– es que podemos hablar propiamente de un Estado.

Puede haber diversas aproximaciones a un Estado, particularmente Estados incipientes, cuasi-Estados o Estados parciales. En efecto, ignorar estas gradaciones de la coerción, la profesionalización y la institucionalización hacia un Estado plenamente desarrollado es pasar por alto el hecho de que la estatalidad, como la conocemos hoy, es producto de un largo y complejo desarrollo. Cuasi-Estados, semi-Estados e incluso Estados plenamente desarrollados han sido a menudo muy inestables y con frecuencia han desangrado su poder a lo largo de años, llegando a convertirse esencialmente en sociedades sin Estado. Por ello, históricamente tenemos los vaivenes que van desde imperios altamente centralizados a sociedades feudales señoriales e incluso “ciudades-Estado” bastante democráticas, a menudo con retornos hacia imperios y Estados-nación, ya sea en forma autocrática o republicana. Las ideas simplistas de que los Estados llegan a ser como un bebé recién nacido, omiten el importantísimo proceso de gestación del desarrollo estatal y han resultado en una gran confusión política hasta hoy mismo. Todavía vivimos con nociones confusas de la actividad estatal, la política y la sociedad, cada una de las cuales requiere que se la distinga cuidadosamente de la otra.

Cada Estado no es necesariamente un sistema institucionalizado de violencia en interés de una clase dominante en particular, como el marxismo nos da a entender. Hay muchos ejemplos de Estados que *eran* la “clase dominante” y cuyos intereses existían más bien aparte e incluso en antagonismo con las clases privilegiadas, presumiblemente “dominantes” de una sociedad dada. El mundo antiguo es testigo de clases distintivamente capitalistas, a menudo altamente privilegiadas y explotadoras, que fueron frustradas por el Estado, circunscritas por él y en última instancia devoradas por él—lo que en parte es la razón por la que una sociedad capitalista nunca emergió del mundo antiguo—. El Estado no “representa” otros intereses de clase, como los de los nobles terratenientes, los comerciantes, los artesanos y otros. El Estado ptolemaico en el Egipto helénico era un interés por sí mismo y no “representaba” ningún otro interés que el suyo propio. Lo mismo ocurre con respecto a los Estados azteca e inca, hasta que fueron reemplazados por invasores españoles. Bajo el Emperador Domiciano, el Estado romano se convirtió en el principal “interés” del imperio, sobrepasando los intereses incluso de la aristocracia terrateniente que sostenía una posición de tanta primacía en la sociedad mediterránea.

Tendré mucho que decir sobre el Estado cuando distinga la actividad estatal de la política y lo auténticamente político de lo social. Por ahora debemos dar un vistazo a las formaciones tipo-Estado que eventualmente produjeron diferentes tipos de Estados.

Un cacicazgo, rodeado de una “compañía” de guerreros de apoyo como el Estado azteca, es todavía un tipo incipiente de formación estatal. El monarca aparentemente absoluto era seleccionado de un clan real por un concejo de ancianos del clan, sus habilidades eran cuidadosamente puestas a prueba y podía ser removido si resultaba ser inadecuado para cumplir sus responsabilidades. Como el Estado espartano altamente militarista, los caciques o reyes todavía estaban circunscritos por tradiciones tribales que habían sido modificadas para producir la centralización del poder.

Algunos estados del Medio Oriente, como el egipcio, el babilonio y el persa, eran prácticamente los hogares extendidos de monarcas individuales. Conformaban una notable amalgama de una sociedad “doméstica” con una sociedad territorial: un “imperio” era visto principalmente como la tierra adjunta al palacio del rey y no estrictamente como una unidad territorial administrativa. Faraones, reyes y emperadores eran nominalmente dueños de la tierra (a menudo en conjunto con el clero) al cuidado de las deidades, que eran encarnadas en el monarca o representadas por él. Los imperios de los reyes asiáticos y norafricanos eran “hogares” y los habitantes eran

vistos como “sirvientes del palacio”, no como ciudadanos en ningún sentido occidental del término.

Estos “Estados”, en efecto, no eran simplemente motores de explotación o control en el interés de una “clase” privilegiada. Eran hogares resplandecientes con vastas burocracias y séquitos aristocráticos que eran Estados que perseguían sus propios intereses y se perpetuaban a sí mismos. La administración era vista como la tarea de mantener un hogar muy costoso con monumentos a su poder que gravaban y socavaban prácticamente toda la economía. En el Antiguo Reino de Egipto, posiblemente se puso el mismo esfuerzo en la construcción de pirámides, templos, palacios y mansiones que en el mantenimiento del sistema de irrigación del valle del Nilo. El Estado egipcio era muy real pero se “representaba” solo a sí mismo. Concebido como un “hogar” y un terreno sagrado en el que el Faraón encarnaba a una deidad, el Estado era casi congruente con la sociedad misma. Era, en efecto, un tremendo Estado *social* en el que la diferenciación de la política y la sociedad era realmente mínima. El Estado no existía por sobre la sociedad o aparte de ella; las dos eran esencialmente una: un hogar social extendido y no una agrupación de instituciones coercitivas independientes.

La *polis* griega de la época clásica no nos ofrece una imagen más completa del Estado de la que encontramos en el Medio Oriente. Atenas puede ser considerada como el apogeo de la *política* de clase en contraste con el mundo privado del hogar basado en la vida familiar, el trabajo, las amistades y las necesidades materiales que puede propiamente ser llamado *social* o la administración de ejércitos, burócratas, sistemas judiciales, policía y otros afines, que podemos propiamente llamar *arte de gobernar*. Puesta en el contexto de esta distinción triple –social, política y estatal– la *polis* ateniense es muy difícil de definir. El Estado, más propiamente el *cuasi*-Estado creado por los atenienses en la época de Pericles, poseía atributos tremendamente tribales que involucraban directamente la participación de una ciudadanía mayormente masculina en actividades aparentemente estatistas. Estos atenienses habían inventado la *política*: la administración directa de los asuntos públicos por una comunidad en su conjunto.

Hay que reconocer que esta comunidad política o “dominio público”, como ha sido llamado, existió dentro de un dominio mayor de residentes extranjeros, mujeres de todas las clases y esclavos, todos privados de derechos. Esta gran población sin derechos proveía los medios materiales para que muchos ciudadanos atenienses pudieran darse cita en asambleas populares, funcionar como jurados masivos en juicios y administrar colectivamente los asuntos de la comunidad. Aquí la política había comenzado a diferenciarse del dominio social de la familia y el trabajo.

Pero, ¿era esta *polis* realmente un Estado? Que los atenienses de la época clásica ejercieron coerción contra esclavos, mujeres, extranjeros y *polis* rivales es claramente evidente. En el Mediterráneo oriental, la influencia ateniense se volvió crecientemente imperial a medida que la ciudad forzaba a otras *polis* a unirse a la Liga Délica controlada por Atenas y les cobraba impuestos, usando estos fondos para mantener a la ciudadanía ateniense y engrandecer la *polis*. Las mujeres de estratos altos y en ascenso eran a menudo confinadas a sus casas y obligadas a mantener una base doméstica para la vida pública de sus maridos.

Las limitaciones de la democracia ateniense no son absueltas por decir que las mujeres eran degradadas a lo largo de gran parte del mundo mediterráneo, quizá aún más en Atenas que en otras regiones, ni las absuelve decir que los atenienses eran generalmente menos severos en su trato con los esclavos que los romanos. Pero, en el mismo sentido, no podemos ignorar el hecho de que la Atenas clásica fue históricamente única, en efecto, no tuvo precedentes, en gran parte de la historia humana, debido a las formas democráticas que creó, el alcance de su funcionamiento y su fe en la competencia de sus ciudadanos para administrar los asuntos públicos. Estas instituciones eran formas de una democracia directa, como veremos, y reflejan una aversión pública hacia la burocracia que hace que ellas sean las instituciones estructuralmente más democráticas en la carrera de la vida política humana. El Estado ateniense, en efecto, no era un fenómeno completamente desarrollado.

De hecho, no puedo subrayar lo suficiente que Atenas, como muchas otras “ciudades-Estado”, se hubiese desarrollado normalmente hacia una oligarquía si exploramos la forma en que muchas ciudades autónomas eventualmente se volvieron cada vez más autoritarias y estratificadas internamente. Este fue el caso de Roma, las ciudades-Estado italianas de la Baja Edad Media, las federaciones de ciudades germanas, y los municipios de Nueva Inglaterra en América. Uno podría seguir interminablemente y citar ciudades descentralizadas, aparentemente libres e independientes que eventualmente pasaron de ser comunidades más bien democráticas a aristocracias.

Lo que es destacable de Atenas es que la tendencia aparentemente “normal” hacia la oligarquía fue conscientemente revertida por los cambios radicales introducidos por Solón, Clístenes y Pericles en toda la estructura institucional de la *polis*. Las instituciones aristocráticas fueron firmemente debilitadas y conscientemente abolidas o reducidas a meros cuerpos ceremoniales, mientras que a las instituciones democráticas se les otorgó cada vez más poder y eventualmente incluyó a toda la ciudadanía masculina, sin

importar la propiedad o riqueza que tuvieran. El ejército fue convertido en una milicia de infantería cuyo poder comenzaba a exceder, por lejos, el de la caballería aristocrática. Por ello, todos los rasgos negativos de la democracia ateniense, tan comunes en el Mediterráneo y en esa época en general, deben ser vistos en el contexto de una inversión revolucionaria de la tendencia normal hacia la oligarquía en la mayoría de las ciudades-Estado.

Es fácil censurar esta democracia porque descansaba en una gran población esclava y degradaba el estatus de las mujeres. Pero hacerlo con arrogancia desde las alturas con una distancia de más de dos mil años, con una visión retrospectiva que ha sido enriquecida por un debate social interminable, es levantarse a uno mismo de los propios cordones de la tremenda riqueza de los hechos históricos. En efecto, es ignorar aquellos raros momentos de creatividad democrática que aparecieron en Occidente y han nutrido ricas tradiciones utópicas y libertarias.

Efectivamente no encontramos el Estado como aparato plenamente profesional y específico arraigado en el interés de clase hasta que vemos la emergencia de las naciones modernas en Europa. El Estado-nación, como lo conocemos hoy, finalmente despoja a la política de todas sus características aparentemente tradicionales: democracia directa, participación ciudadana en los asuntos de la vida gubernamental y una responsabilidad sensible al bienestar comunitario. La misma palabra “democracia” sufre una degradación. Se convierte en “representativa” más que cara-a-cara; es altamente centralizada más que libremente confederal entre comunidades relativamente independientes; y es despojada de sus instituciones de base.

Los ciudadanos educados e informados son reducidos a meros contribuyentes de impuestos que intercambian dinero por “servicios”, y la educación pierde su orientación cívica ante un currículo diseñado para entrenar a los jóvenes en habilidades recompensadas financieramente. Todavía nos queda ver cuán lejos irá esta desastrosa tendencia en un mundo que está siendo dominado por robots mecánicos, computadores que pueden fácilmente ser usados para la vigilancia e ingenieros genéticos que tienen limitadísimos escrúpulos morales.

De este modo, es de enorme importancia que sepamos cómo llegamos a una condición donde ese “control” de la naturaleza del que tanto nos orgullece de hecho nos ha vuelto más serviles a una sociedad dominante que en cualquier otro momento de la historia. En el mismo sentido, es inmensamente importante conocer precisamente aquellos logros humanos en la historia que, por más fallidos que hayan sido, revelan cómo la libertad puede institucionalizarse y, ojalá, expandirse más allá de cualquier horizonte que podamos encontrar en el pasado.

No hay forma de que volvamos al igualitarismo ingenuo del mundo preliterario o a la *polis* democrática de la antigüedad clásica, ni debiéramos desearlo. El atavismo, el primitivismo y los intentos de recapturar un mundo distante con tambores, cascabeles, rituales artificiales y cánticos cuya repetición y fantasías invocan a una presencia sobrenatural –por más que esto pueda ser negado o afirmado como inocente o “inmanente”– nos desvía de la necesidad de una discusión racional, una investigación penetrante de la comunidad y una aguda crítica del sistema social vigente. La ecología se basa en las maravillosas cualidades, la fecundidad y la creatividad de la evolución natural, que se merecen nuestra más profunda apreciación emocional, estética y, sí, intelectual –y no en deidades antropomórficamente proyectadas, sean “inmanentes” o “trascendentes”–. Nada ganamos yendo más allá de un marco naturalista, verdaderamente ecológico y solazándonos en fantasías místicas que son psicológicamente regresivas e históricamente atávicas.

No serviremos a la creatividad ecológica poniéndonos en cuatro patas y aullándole a la luna como coyotes o lobos. Los seres humanos, no menos producto de la evolución natural que otros mamíferos, han ingresado definitivamente al mundo social. Por su propia potencia mental, enraizada biológicamente, están literalmente *constituidos* por la evolución para intervenir en la biosfera. Dañada como está hoy por las condiciones sociales actuales, su presencia en el mundo de la vida marca un cambio crucial en la dirección de la evolución desde una que es mayormente adaptativa a una que es, al menos, potencialmente creativa y moral. En gran parte, su naturaleza humana está formada socialmente por la dependencia prolongada, la interdependencia social, la creciente racionalidad y el uso de dispositivos técnicos y su aplicación con propósitos. Todos estos atributos humanos son mutuamente biológicos y sociales, siendo estos últimos uno de los mayores logros de la evolución natural.

Las jerarquías, las clases y los Estados distorsionan las potencias creativas de la humanidad. Definen si la creatividad ecológica de la humanidad será puesta al servicio de la vida o al servicio del poder y el privilegio. Si la humanidad es separada irrevocablemente del mundo de la vida por la sociedad jerárquica o es reunida con la vida por una sociedad ecológica depende de nuestra comprensión de los orígenes, el desarrollo y, sobre todo, el alcance de la jerarquía –la medida en la que penetra nuestras vidas diarias, nos divide en grupo etario contra grupo etario, género contra género, hombre contra hombre y produce la absorción de lo social y lo político en el Estado omniabarcante–. Los conflictos de una humanidad dividida, estructurada en torno a la dominación, conducen inevitablemente a conflictos con la

naturaleza. La crisis ecológica, con su conflictiva división entre humanidad y naturaleza, surge, sobre todo, a partir de divisiones entre humano y humano.

Nuestros tiempos explotan estas divisiones de una forma muy astuta: las *mistifican*. Las divisiones no son vistas como sociales sino como personales. Los conflictos reales entre las personas son conciliados, incluso ocultados, por recursos a una “armonía” social que no tiene realidad en la sociedad. Como el ritual atávico con su recurso apenas oculto al mundo del espíritu y su “espiritualismo” teísta, el grupo de encuentro se ha convertido en la arena privatizada para aprender a “conciliar” –y esto, mientras tormentas de conflicto se desatan a nuestro alrededor y amenazan con aniquilarnos–. Que este uso de los grupos de “encuentro” y de la “espiritualidad” teísta para conciliar y des-espiritualizar se ha puesto de moda desde su lugar de incubación en el llamado Cinturón del Sol al sur de Estados Unidos no es un accidente. Es algo que ocurre cuando tiene lugar una genuina campaña, con el nombre de “posmodernismo”, cuyo fin es descartar el pasado, diluir nuestro conocimiento de la historia, mistificar los orígenes de nuestros problemas y fomentar la desmemoria y la pérdida de nuestros ideales más ilustrados.

Por ello, nunca antes ha sido más necesario recuperar el pasado, profundizar nuestro conocimiento de la historia, demistificar los orígenes de nuestros problemas, recuperar la memoria de las formas de libertad y los avances que fueron hechos para liberar a la humanidad de sus supersticiones, irracionalidades y, sobre todo, de una pérdida de fe en las potencialidades de la humanidad. Si vamos a re-ingresar en el continuo de la evolución natural y jugar un rol creativo en ella, debemos re-ingresar en el continuo de la evolución social y jugar un rol creativo allí también.

No habrá “reencantamiento” de la naturaleza o del mundo hasta que logremos un “reencantamiento” de la humanidad y las potencialidades de la razón humana.