

se

Steven Pinker

Los ángeles que llevamos dentro
El declive de la violencia y sus implicaciones



Lectulandia

En esta nueva obra, Pinker expone sus recientes investigaciones sobre la violencia, que le han llevado a concluir que, pese a las guerras de Irak, Afganistán, Darfur y otros conflictos actuales, vivimos en una época en la que la violencia ha disminuido enormemente respecto de tiempos pasados.

La violencia es un fenómeno que se ha desarrollado durante milenios y, para Pinker, su declive tiene unas profundas implicaciones. Disfrutamos la paz de la que gozamos ahora porque las generaciones pasadas vivieron atenazadas por la violencia y procuraron ponerle límites, y también nosotros debemos trabajar para acabar con ella en nuestra época. No hay que pecar de optimismo, pero ahora sabemos que esto es algo que podemos alcanzar.

Para Pinker, esto abre una nueva perspectiva a las ciencias cognitivas y a nuestra idea del hombre. Y es que el hecho de que la violencia haya disminuido a lo largo de los siglos quiere decir que algo habremos hecho bien. Y sería estupendo saber, con toda exactitud, qué es.

Lectulandia

Steven Pinker

Los ángeles que llevamos dentro

El declive de la violencia y sus implicaciones

ePub r1.0

Trilobites 22.11.2017

Título original: *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*
Steven Pinker, 2011
Traducción: Joan Soler Chic
Retoque de cubierta: Trilobites

Editor digital: Trilobites
ePub base r1.2

más libros en lectulandia.com

Para
Eva, Carl y Eric
Jack y David
Yael y Danielle

y el mundo que heredarán

¡Qué quimera es, pues, el hombre!
¡Qué novedad, qué monstruo,
qué caos, qué contradicción,
qué prodigio! Juez de todas las cosas,
pobre gusano, depositario de la verdad,
sumidero de incertidumbre
y error, gloria y escoria del universo.

BLAISE PASCAL

Sumario

Prefacio

1. UN PAÍS EXTRANJERO

- La prehistoria humana
- La Grecia homérica
- La Biblia hebrea
- El Imperio romano y los primeros tiempos de la cristiandad
- Los caballeros medievales
- Los albores de la Europa moderna
- El honor en Europa y en el inicio de Estados Unidos
- El siglo xx

2. EL PROCESO DE PACIFICACIÓN

- La lógica de la violencia
- La violencia en nuestros antepasados
- Tipos de sociedades humanas
- Índices de violencia en sociedades con y sin estado
- La civilización y sus descontentos

3. EL PROCESO DE CIVILIZACIÓN

- La disminución de homicidios en Europa
- El porqué de la disminución de homicidios en Europa
- Violencia y clase
- La violencia en el mundo
- La violencia en estos Estados Unidos
- «Descivilización» en la década de 1960
- «Recivilización» en la década de 1990

4. LA REVOLUCIÓN HUMANITARIA

- Matanzas supersticiosas: sacrificios humanos, brujería y libelos de sangre
- Matanzas supersticiosas: violencia contra blasfemos, herejes y apóstatas
- Castigos crueles e inusuales
- La pena capital
- La esclavitud
- Despotismo y violencia política
- La guerra a gran escala
- ¿Cuál es el origen de la revolución humanitaria?
- Aumento de la empatía y la consideración por la vida humana
- La «República de las Letras» y el humanismo de la Ilustración
- Civilización e Ilustración
- Sangre y suelo

5. LA LARGA PAZ

- Estadísticas y relatos
- ¿Fue el siglo xx realmente el peor?
- Estadísticas de enfrentamientos mortales, primera parte: el ritmo de las guerras
- Estadísticas de enfrentamientos mortales, segunda parte: la magnitud de las guerras
- Trayectoria de la guerra de las grandes potencias
- Trayectoria de la guerra en Europa
- El segundo plano hobbesiano y las eras de las dinastías y las religiones

Tres corrientes en la era de la soberanía
Ideologías contrarias a la Ilustración y la era del nacionalismo
Humanismo y totalitarismo en la era de la ideología
La larga paz: algunas cifras
La larga paz: actitudes y acontecimientos
La larga paz, ¿es una paz nuclear?
La larga paz, ¿es una paz democrática?
La larga paz, ¿es una paz liberal?
La larga paz, ¿es una paz kantiana?

6. LA NUEVA PAZ

La trayectoria de la guerra en el resto del mundo
La trayectoria del genocidio
La trayectoria del terrorismo
Donde los ángeles no se atreven

7. LAS REVOLUCIONES POR LOS DERECHOS

Los derechos civiles y la disminución de los linchamientos y los pogromos raciales
Los derechos de las mujeres y la disminución de los malos tratos y las violaciones
Los derechos de los niños y la disminución del infanticidio, las palizas, el abuso infantil y la intimidación
Los derechos de los gais, la disminución de las agresiones a los gais y la descriminalización de la homosexualidad
Los derechos de los animales y la disminución de la crueldad hacia ellos
¿Cuál es el origen de las revoluciones por los derechos?
De la historia a la psicología

8. DEMONIOS INTERIORES

El lado oscuro
La brecha de moralización y el mito del mal puro
Órganos de la violencia
Depredación
Dominación
Venganza
Sadismo
Ideología
Mal puro, demonios interiores y disminución de la violencia

9. LOS ÁNGELES QUE LLEVAMOS DENTRO

Empatía
Autocontrol
¿Evolución biológica reciente?
Moralidad y tabú
Razón

10. SOBRE LAS ALAS DE LOS ÁNGELES

Importantes pero desiguales
El dilema del pacifista
El Leviatán
El *doux commerce*
La feminización de la sociedad
El círculo expansivo
La escalera mecánica de la razón
Reflexiones

Referencias bibliográficas

Autor

Notas

Prefacio

Este libro versa sobre lo que acaso sea lo más importante que haya acontecido jamás en la historia humana. Aunque parezca mentira —y la mayoría de la gente no lo crea—, la violencia ha descendido durante prolongados períodos de tiempo, y en la actualidad quizás estemos viviendo en la época más pacífica de la existencia de nuestra especie. Esta disminución, por cierto, no carece de complicaciones, puesto que no ha conseguido llevar la violencia al nivel cero ni garantiza que la violencia continúe disminuyendo en adelante. Sin embargo, desde los enfrentamientos bélicos hasta las zurras a los niños ha habido un avance inequívoco, palpable en escalas de milenios a años.

El retroceso de la violencia afecta a todos los aspectos de la vida. La existencia diaria es muy distinta si hemos de estar siempre preocupados por si nos raptarán, violarán o matarán, y es difícil promover o desarrollar artes sofisticadas, centros de aprendizaje o comercio si las instituciones pertinentes son saqueadas e incendiadas poco después de haber sido construidas.

La trayectoria histórica de la violencia afecta no sólo a cómo se vive la vida sino también a cómo se entiende la vida. Para nuestra idea de significado y finalidad, lo esencial sería saber si los esfuerzos de la especie humana durante largos períodos de tiempo nos han hecho mejores o peores. Concretamente, ¿cómo vamos a conseguir que cobre sentido la *modernidad* de la erosión de la familia, la tribu, la tradición y la religión producida por las fuerzas del individualismo, el cosmopolitismo, la razón y la ciencia? En buena medida depende de cómo entendamos el legado de esta transición: si vemos el mundo como una pesadilla de crímenes, terrorismo, genocidios y guerras, o como un período que, con arreglo a los estándares históricos, está bendecido por niveles inauditos de coexistencia pacífica.

La cuestión de si el signo aritmético de las tendencias en la violencia es positivo o negativo también tiene que ver con nuestra concepción de la naturaleza humana. Aunque diversas teorías de la naturaleza humana arraigadas en la biología suelen estar asociadas al fatalismo respecto a la violencia, y aunque la teoría de que la mente es una pizarra en blanco está asociada al progreso, a mi juicio es al revés. ¿Cómo vamos a entender el estado natural de la vida cuando apareció nuestra especie y dieron comienzo los procesos de la historia? La creencia de que la violencia ha aumentado sugiere que el mundo que hemos construido nos ha contaminado, quizá de manera irreparable. La idea de que la violencia ha disminuido sugiere que empezamos fatal y que los artificios de la civilización nos han conducido en una dirección noble, en la que ojalá continuemos.

Es éste un libro voluminoso, pero no hay más remedio. Primero debo convencer al lector de que la violencia ha descendido realmente en el transcurso de la historia, sabiendo que la idea misma invita al escepticismo, la incredulidad y a veces, incluso, al enfado. Nuestras facultades cognitivas nos predisponen a creer que vivimos en una

época violenta, en especial cuando son avivadas por medios que siguen la consigna: «Si hay sangre, muéstralo». La mente humana tiende a calcular la probabilidad de un acontecimiento a partir de la facilidad con que puede recordar ejemplos, y las escenas de carnicerías tienen más probabilidades de llegar a los hogares y grabarse en la mente de sus habitantes que las secuencias de personas que mueren de viejas^[1]. Con independencia de lo pequeño que sea el porcentaje de muertes violentas, en números absolutos siempre habrá las suficientes para llenar el telediario de la noche, de modo que la impresión de la gente respecto de la violencia no se corresponderá con las proporciones reales de dicha violencia.

La psicología moral también distorsiona nuestro sentido del peligro. Nadie ha reclutado jamás activistas para una causa que anuncie que las cosas están mejorando, y a los portadores de buenas noticias a menudo se les aconseja que mantengan la boca cerrada, no vaya a ser que la gente se confíe y caiga en la autocomplacencia. Asimismo, buena parte de nuestra cultura se resiste a admitir que pueda haber algo bueno en la civilización, la modernidad y la sociedad occidental. Pero quizá la principal causa de la impresión de la omnipresente violencia surge de una de las fuerzas que inicialmente la hicieron descender. La disminución de la conducta violenta ha ido en paralelo con el declive de las actitudes que toleran o glorifican la violencia, y a menudo las actitudes van a la cabeza. Según los criterios de las atrocidades masivas de la historia humana, la inyección letal a un asesino en Texas o un crimen por discriminación en el que un miembro de una minoría étnica es intimidado por vándalos, es un asunto bastante leve. Pero desde una posición estratégica contemporánea, lo vemos como signos de lo bajo que puede caer nuestra conducta y no de lo alto que pueden haber llegado nuestros estándares.

Pese a las ideas preconcebidas, deberé convencer al lector de mis afirmaciones con cifras, que extraeré de conjuntos de datos disponibles y que representaré en gráficas. En cada caso explicaré de dónde proceden y haré todo lo que pueda para interpretar cómo encajan en la historia de la evolución de la violencia. El problema que me he propuesto entender es la reducción de la violencia en diversas escalas: la familia, el barrio, entre tribus y otras facciones armadas, y entre países y estados importantes. Si la historia de la violencia en cada nivel específico tuviera una trayectoria idiosincrásica, cada una pertenecería a un libro aparte. Pero para mi gran y reiterado asombro, las tendencias globales en casi todos los casos, vistos desde la posición ventajosa del presente, apuntan a la baja. Esto requiere documentar las diversas tendencias entre un simple par de portadas y buscar elementos comunes en cuándo, cómo y por qué ha sucedido.

Espero convencer al lector de que demasiadas clases de violencia se han movido en la misma dirección para que todo sea una mera coincidencia, lo cual a mi juicio exige una explicación. Es natural contar la historia de la violencia como una saga moral —una heroica lucha de la justicia contra el mal—, pero éste no es mi punto de partida. Mi enfoque es científico en el sentido amplio de buscar razones de por qué

pasan las cosas. Quizá descubramos que un avance concreto en la paz se debió a emprendedores morales y sus acciones. Pero tal vez descubramos también que la explicación es más prosaica, como un cambio en la tecnología, el gobierno, el comercio o el conocimiento. Tampoco podemos entender el descenso de la violencia como una fuerza imparable del progreso que está conduciéndonos a un punto omega de paz perfecta. Es un conjunto de tendencias estadísticas en la conducta de grupos de seres humanos de diversas épocas, y como tal pide una explicación en función de la psicología y la historia: cómo la mente humana afronta circunstancias cambiantes.

Un parte amplia del libro explora la psicología de la violencia y la no violencia. La teoría de la mente que invocaré es una síntesis de ciencia cognitiva, neurociencia afectiva y cognitiva, psicología social y evolutiva, y otras ciencias de la naturaleza humana que examiné en *Cómo funciona la mente*, *La tabla rasa: la negación moderna de la naturaleza humana* y *The Stuff of Thought*. Según esta concepción, la mente es un sistema complejo de facultades emocionales y cognitivas puesto en marcha en el cerebro, que debe su diseño básico a los procesos de la evolución. Algunas de estas facultades nos predisponen a diversas clases de violencia. Otras —«los mejores ángeles de nuestra naturaleza», en palabras de Abraham Lincoln— nos predisponen a la cooperación y la paz. Para explicar el descenso de la violencia hemos de identificar los cambios en el medio cultural y material que han dado ventaja a nuestra tendencia pacífica.

Por último, necesito mostrar cómo nuestra historia se ha imbricado con nuestra psicología. En los asuntos humanos, todo está conectado con todo, lo cual es especialmente cierto si hablamos de violencia. A lo largo del tiempo y el espacio, las sociedades más pacíficas también suelen ser más ricas, sanas y cultas, estar mejor gobernadas, respetar más a las mujeres y practicar más el comercio. No es fácil decir cuál de estos rasgos felices inició el círculo virtuoso y cuál se incorporó sin tener un papel importante, y es tentador resignarse a circularidades insatisfactorias, como que la violencia disminuyó porque la cultura se volvió menos violenta. Los científicos sociales distinguen las variables «endógenas» —las de dentro del sistema, donde acaso se vean afectadas por los mismos fenómenos que están intentando explicar— de las «exógenas» —las que se ponen en movimiento debido a fuerzas externas—. Las fuerzas exógenas pueden tener su origen en el terreno práctico, como los cambios en la tecnología, la demografía o los mecanismos del comercio y el gobierno. Pero también pueden originarse en el terreno intelectual, a medida que ideas nuevas se conciben, difunden y adquieren vida propia. La explicación más satisfactoria de un cambio histórico es la que identifica un desencadenante exógeno. Partiendo de los datos, intentaré identificar fuerzas exógenas que se han engranado con nuestras facultades mentales de diversas maneras en distintos momentos y que, al parecer, han generado descensos en los niveles de violencia.

Los análisis que tratan de justificar estas cuestiones dan como resultado un libro grande —lo bastante grande para que no estropee la historia si anticipo las principales

conclusiones—. *Los ángeles que llevamos dentro* es un relato de seis tendencias, cinco demonios interiores, cuatro ángeles y cinco fuerzas históricas.

Seis tendencias (capítulos 2 al 7). Para dar cierta coherencia a los muchos avances que componen el repliegue de nuestra especie con respecto a la violencia, los agrupé en seis tendencias principales.

La primera, que tuvo lugar en la escala de los milenios, fue la transición desde la anarquía de la caza, la recolección y las sociedades hortícolas —en las que nuestra especie pasó la mayor parte de su historia evolutiva— hasta las primeras civilizaciones agrícolas con ciudades y gobiernos, que comenzaron hace unos cinco mil años. Este cambio fue acompañado por una disminución de las incursiones y las contiendas que caracterizaban la vida en un estado natural y por un descenso, más o menos a la quinta parte, en los índices de muertes violentas. A esta imposición de la paz la denominé «proceso de pacificación».

La segunda transición abarcó más de medio milenio, y donde está mejor documentada es en Europa. Entre finales de la Edad Media y el siglo xx, los países europeos asistieron a una disminución, entre diez y quince veces, de sus índices de homicidios. En su obra clásica *El proceso de la civilización*, el sociólogo Norbert Elias atribuía este sorprendente descenso a la consolidación de un *patchwork* de territorios feudales en grandes reinos con una autoridad centralizada y una infraestructura comercial. Con un gesto de asentimiento a Elias, llamo a esta tendencia «proceso de civilización».

La tercera transición se extendió en la escala de los siglos, y se inició en torno a la Era de la Razón y la política de la Ilustración europea en los siglos xvii y xviii (aunque había habido antecedentes en la Grecia clásica y el Renacimiento, y paralelismos en otras partes del mundo). Se produjeron entonces los primeros movimientos organizados para abolir formas de violencia socialmente toleradas, como el despotismo, la esclavitud, los duelos, la tortura judicial, las matanzas supersticiosas, el castigo sádico y la crueldad con los animales, junto con los primeros indicios de pacifismo sistemático. A veces los historiadores denominan «revolución humanitaria» a esta transición.

La cuarta transición importante tuvo lugar al acabar la Segunda Guerra Mundial. Desde entonces, las dos terceras partes de un siglo han sido testigos de un avance sin precedentes históricos: las grandes potencias y los países desarrollados en general han dejado de librar guerras entre sí. A esta situación bienaventurada los historiadores la han denominado la «larga paz»^[2].

La quinta tendencia también tiene que ver con los combates armados, pero es más indirecta. Aunque a los lectores de noticias quizá les cueste creerlo, desde el final de la Guerra Fría en 1989 han disminuido en todo el mundo los conflictos organizados de toda clase: guerras civiles, genocidios, represión a cargo de gobiernos autocráticos y atentados terroristas. Como reconocimiento al carácter provisional de este feliz

avance, lo llamaré la «nueva paz».

Finalmente, después de la Segunda Guerra Mundial, en la posguerra inaugurada simbólicamente por la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948, ha crecido la aversión a la agresión a escalas más pequeñas, incluyendo la violencia contra minorías étnicas, mujeres, niños, homosexuales y animales. Estos productos derivados del concepto de derechos humanos —derechos civiles, derechos de las mujeres, derechos de los niños, derechos de los gais y derechos de los animales— se reafirmaron en una sucesión de movimientos, desde finales de la década de 1950 hasta la actualidad, que denominaré las «revoluciones por los derechos».

Cinco demonios interiores (capítulo 8). Muchas personas creen implícitamente en la «teoría hidráulica de la violencia»: los seres humanos albergan un impulso interno hacia la agresividad (instinto de muerte o sed de sangre), que crece dentro de nosotros y que, de vez en cuando, debe ser liberado. Nada podría estar más lejos de un conocimiento científico contemporáneo de la psicología de la violencia. La agresividad no es un impulso único, no digamos ya un impulso creciente. Es el resultado de varios sistemas psicológicos que difieren en cuanto a sus desencadenantes ambientales, su lógica interna, su base neurológica y su distribución social. El capítulo 8 está dedicado a explicar cinco de ellos. La *violencia depredadora o instrumental* es simplemente una violencia utilizada como un medio práctico para un fin. El *dominio* es el deseo de autoridad, prestigio, gloria y poder, en forma de gestos viriles entre individuos o de luchas por la supremacía entre grupos raciales, étnicos, religiosos o nacionales. La *venganza* alimenta el impulso moralizador hacia la represalia, el castigo y la justicia. El *sadismo* es el placer obtenido del sufrimiento de otro. Y la *ideología* es un sistema de creencias compartido, que por lo general supone la visión de una utopía que justifica la violencia ilimitada en pos de un bien ilimitado.

Cuatro mejores ángeles (capítulo 9). Los seres humanos no son buenos de manera innata (tampoco malos), pero vienen provistos de impulsos que pueden alejarlos de la violencia y orientarlos hacia la cooperación y el altruismo. La *empatía* (especialmente en el sentido de «preocupación compasiva») nos empuja a sentir el dolor de otros y a alinear sus intereses con los nuestros. El *autocontrol* nos permite prever las consecuencias de actuar sobre los impulsos y, por tanto, inhibirlos. El *sentido moral* consagra una serie de normas y tabúes que rigen las interacciones entre las personas de una cultura, a veces de maneras que reducen la violencia, aunque a menudo (cuando las normas son tribales, autoritarias o puritanas) de maneras que la incrementan. Y la facultad de *razonar* nos permite liberarnos de nuestras posiciones estratégicas provincianas, reflexionar sobre el modo en que vivimos la vida, deducir maneras en que podríamos mejorar, y guiar la diligencia de los otros mejores ángeles de nuestra naturaleza. En un apartado también examinaré la posibilidad de que, en la

historia reciente, el *Homo sapiens* haya evolucionado literalmente para volverse menos violento, en el sentido técnico biológico de un cambio en el genoma. No obstante, el libro se centrará en transformaciones exclusivamente ambientales: cambios en circunstancias históricas que enlazan de diferentes formas con una naturaleza humana estable.

Cinco fuerzas históricas (capítulo 10). En el último capítulo intento volver a reunir la psicología y la historia identificando fuerzas exógenas que favorecen nuestra inclinación a la paz y que han impulsado los múltiples descensos de la violencia. El *Leviatán*, estado y sistema jurídico con un monopolio del uso legítimo de la fuerza, puede calmar la tentación del ataque explotador, inhibir el impulso de venganza y burlar las inclinaciones interesadas que hacen creer a todas las partes que están del lado de los ángeles. El *comercio* es un juego de suma positiva en el que todo el mundo puede ganar; mientras el progreso tecnológico permite el intercambio de bienes e ideas en distancias cada vez mayores y entre grupos más grandes de socios, las otras personas llegan a ser más valiosas vivas que muertas y tienen menos probabilidades de volverse blancos de la demonización y la deshumanización. La *feminización* es el proceso por el que las culturas han respetado cada vez más los intereses y valores de las mujeres. Como la violencia es en buena medida un pasatiempo masculino, las culturas que dan poder a las mujeres tienden a alejarse de la glorificación de la violencia y es menos probable que engendren subculturas de jóvenes desarraigados. Las fuerzas del *cosmopolitismo*, como la alfabetización, la movilidad y los medios de comunicación de masas, pueden inducir a la gente a adoptar la perspectiva de gente distinta y ampliar su círculo solidario. Por último, una redoblada aplicación de conocimiento y racionalidad a los asuntos humanos —la *escalera mecánica de la razón*— puede forzar a las personas a reconocer la inutilidad de los ciclos de violencia, a rebajar el privilegio de los intereses de uno sobre los de los demás, y a redefinir la violencia como un problema que hay que resolver y no como un combate que hay que ganar.

Cuando uno se hace consciente del declive de la violencia, el mundo comienza a tener otro aspecto. El pasado parece menos inocente; el presente, menos siniestro. Empezamos a valorar los pequeños regalos de coexistencia que habrían parecido utópicos a nuestros antepasados: la familia interracial jugando en el parque, el cómico que suelta una ocurrencia sobre el comandante en jefe, los países que tranquilamente evitan una crisis en vez de aumentar las posibilidades de guerra. El cambio no es hacia la autocomplacencia: disfrutamos de la paz que hoy tenemos porque muchos individuos de generaciones pasadas quedaron horrorizados por la violencia de su época y se esforzaron por reducirla, del mismo modo que nosotros debemos esforzarnos por reducir la violencia que persiste en la actualidad. De hecho, reconocer la disminución de la violencia ratifica que tales esfuerzos merecen la pena, sin lugar a dudas. La crueldad del hombre hacia el hombre ha sido desde hace tiempo

tema de moralización. Al saber que algo la ha hecho disminuir, también podemos considerarla una cuestión de causa y efecto. En vez de preguntar: «¿Por qué están en guerra?», deberíamos preguntarnos: «¿Por qué hay paz?». Podemos obsesionarnos no sólo con lo que hemos estado haciendo mal sino también con lo que hemos estado haciendo bien. Porque hemos estado haciendo algo bien, y sería bueno saber exactamente qué es.

Muchas personas me han preguntado por qué emprendí el análisis de la violencia. No debería ser ningún misterio: la violencia es una preocupación natural de todo aquel que estudie la naturaleza humana. Empecé a aprender sobre el descenso de la violencia en un libro de Martin Daly y Margo Wilson sobre psicología evolutiva, *Homicide*, en el que examinaban los elevados índices de muertes violentas en sociedades sin estado y la disminución de homicidios desde la Edad Media hasta la actualidad. En varios de mis libros anteriores he citado estas tendencias descendentes, junto con avances humanos como la abolición de la esclavitud, el despotismo y castigos crueles en la historia de Occidente, en apoyo de la idea de que el progreso moral es compatible con un enfoque biológico de la mente humana y un reconocimiento del lado oscuro de nuestra naturaleza^[3]. Reiteraré estas observaciones en respuesta a la pregunta anual del foro *online* <www.edge.org>, que en 2007 era: «¿Sobre qué eres optimista?». Mi sarcasmo provocó una oleada de correspondencia de expertos en criminología histórica y estudios internacionales, según los cuales las pruebas de una reducción histórica de la violencia eran más amplias de lo que yo había pensado^[4]. Fueron sus datos los que me convencieron de que ahí había una historia infravalorada esperando ser contada.

Primero mi más sincera gratitud a estos expertos: Azar Gat, Joshua Goldstein, Manuel Eisner, Andrew Mack, John Mueller y John Cáster Wood. Mientras trabajaba en el libro, también saqué provecho de la correspondencia con Peter Brecke, Tara Cooper, Jack Levy, James Payne y Randolph Roth. Estos generosos investigadores compartieron ideas, escritos y datos, y me guiaron amablemente por campos de estudio muy alejados de mi especialidad.

David Buss, Martin Daly, Rebecca Newberger Goldstein, David Haig, James Payne, Roslyn Pinker, Jennifer Sheehy-Skeffington y Polly Wiessner leyeron casi todo el primer borrador y me ofrecieron consejos y críticas de enorme ayuda. Sobre capítulos concretos, también fueron valiosísimos los comentarios de Peter Brecke, Daniel Chirot, Alan Fiske, Jonathan Gottschall, A.C. Grayling, Niall Ferguson, Graeme Garrard, Joshua Goldstein, Capt. Jack Hoban, Stephen Leblanc, Jack Levy, Andrew Mack, John Mueller, Charles Seife, Jim Sidanius, Michael Spagat, Richard Wrangham y John Carter Wood.

Muchas otras personas respondieron a mis preguntas con explicaciones inmediatas o propusieron sugerencias que fueron incorporadas al libro: John Archer,

Scott Atran, Daniel Batson, Donald Brown, Lars-Erik Cederman, Christopher Chabris, Gregory Cochran, Leda Cosmides, Tove Dahl, Lloyd deMause, Jane Esberg, Alan Fiske, Dan Gardner, Pinchas Goldschmidt, Cmdr. Keith Gordon, Reid Hastie, Brian Hayes, Judith Rich Harris, Harold Herzog, Fabio Idrobo, Tom Jones, Maria Konnikova, Robert Kurzban, Gary Lafree, Tom Lehrer, Michael Macy, Steven Malby, Megan Marshall, Michael McCullough, Nathan Myhrvold, Mark Newman, Barbara Oakley, Robert Pinker, Susan Pinker, Ziad Obermeyer, David Pizarro, Tage Rai, David Ropeik, Bruce Russett, Scott Sagan, Ned Sahin, Aubrey Sheiham, Francis X. Shen, Lt. Col. Joseph Shusko, Richard Shweder, Thomas Sowell, Håvard Strand, Ilavenil Subbiah, Rebecca Sutherland, Philip Tetlock, Andreas Foro Tollefsen, James Tucker, Staffan Ulfstrand, Jeffrey Watumull, Robert Whiston, Matthew White, Maj. Michael Wiesenfeld y David Wolpe.

Muchos colegas y alumnos de Harvard han sido generosos con su pericia; he de nombrar a Mahzarin Banaji, Robert Darnton, Alan Dershowitz, James Engell, Nancy Etcoff, Drew Faust, Benjamin Friedman, Daniel Gilbert, Edward Glaeser, Omar Sultan Haque, Marc Hauser, James Lee, Bay McCulloch, Richard McNally, Michael Mitzenmacher, Orlando Patterson, Leah Price, David Rand, Robert Sampson, Steve Shavell, Lawrence Summers, Kyle Thomas, Justin Vincent, Felix Warneken y Daniel Wegner.

Doy especialmente las gracias a los investigadores que han trabajado conmigo sobre los datos referidos en estas páginas. Brian Atwood llevó a cabo innumerables análisis estadísticos y búsquedas de bases de datos con precisión, meticulosidad y perspicacia. William Kowalsky realizó muchos hallazgos pertinentes en el mundo de las encuestas públicas de opinión. Jean-Baptiste Michel ayudó a desarrollar el programa Bookworm, el Google Ngram Viewer y el corpus de Google Books e ideó un ingenioso modelo para la distribución de la magnitud de las guerras. Bennett Haselton llevó a cabo un estudio informativo de percepciones de las personas sobre la historia de la violencia. Esther Snyder ayudó con las gráficas y las búsquedas bibliográficas. Ilavenil Subbiah diseñó los elegantes mapas y gráficas, y con los años me ha transmitido valiosísimas ideas sobre la cultura y la historia de Asia.

John Brockman, mi agente literario, planteó la cuestión que me llevó a escribir este libro y sugirió muchos comentarios prácticos sobre el primer borrador. Wendy Wolf, mi editora de Penguin, realizó un detallado análisis de la primera versión que fue muy importante para dar forma a la versión final. Estoy sumamente agradecido a John y Wendy, así como a Will Goodlad de Penguin RU, por su apoyo en todas las fases de producción del libro.

Mis más sinceras gracias a mi familia por su amor y su aliento: Harry, Roslyn, Susan, Martin, Robert y Kris. Mi mayor reconocimiento es para Rebecca Newberger Goldstein, que no sólo mejoró el estilo y el contenido del libro, sino que me animó con su fe en el valor del proyecto, y que ha hecho más que nadie para forjar mi cosmovisión. Este libro está dedicado a mi sobrina, mis sobrinos y mis hijastras:

quizás ellos disfruten de un mundo en el que continúe el declive de la violencia.

Capítulo 1

UN PAÍS EXTRANJERO

El pasado es un país extranjero:
allí hacen las cosas de otra manera.

L. P. HARTLEY

Si el pasado es un país extranjero, es uno terriblemente violento. Es fácil olvidar lo peligrosa que solía ser la vida, hasta qué punto en otro tiempo la brutalidad estaba entretejida con la existencia diaria. La memoria cultural pacifica el pasado, y nos deja recuerdos pálidos cuyos sangrientos orígenes han sido blanqueados. Una mujer con una cruz al cuello rara vez es consciente de que este instrumento de tortura era un castigo habitual en el mundo antiguo; una persona que habla de un «chivo expiatorio» tampoco tiene presente la vieja costumbre de azotar a un niño inocente cuando un príncipe había sido revoltoso. Estamos rodeados de señales que revelan el depravado estilo de vida de nuestros antepasados, pero apenas somos conscientes de ello. Igual que viajar expande la mente, un recorrido por nuestro patrimonio cultural puede hacernos ver lo distintas que eran las cosas en el pasado.

En un siglo que comenzó con el 11 de septiembre, Irak y Darfur, la afirmación de que vivimos en una época excepcionalmente pacífica acaso nos parezca entre alucinatoria y obscena. Por conversaciones y estudios sé que la mayoría de las personas se niegan a creerlo^[5]. En capítulos subsiguientes lo argumentaré con fechas y datos. Pero primero quiero ablandar al lector recordándole hechos incriminatorios del pasado que conocemos desde siempre. No se trata simplemente de un ejercicio de persuasión. Los científicos suelen validar sus conclusiones enfrentándolas a un muestreo de fenómenos del mundo real para estar seguros de no haber pasado por alto algún fallo en los métodos que les hayan conducido a una conclusión absurda. Las historias que ilustran este capítulo permiten comprobar la validez de los datos.

Lo que sigue es una visita al país extranjero llamado *pasado*, desde el año 8000 a. C. hasta la década de 1970. No se trata de un amplio recorrido por las guerras y atrocidades cuya violencia todavía conmemoramos, sino más bien un recorrido a través de hitos históricos engañosamente familiares para recordar la ferocidad que esconden. El pasado no es un único país, desde luego, sino que abarca una inmensa diversidad de culturas y costumbres cuyo denominador común es el impacto que causa que nuestros predecesores soportaran, e incluso aceptaran, un ambiente de violencia que hiere la sensibilidad del occidental medio del siglo XXI.

La prehistoria humana

En 1991, en los Alpes tirolenses, dos excursionistas se tropezaron con un cadáver que asomaba de un glaciar que se está derritiendo. Pensando que había sido víctima de un accidente de esquí, los servicios de rescate sacaron el cuerpo del hielo valiéndose de un martillo neumático, con lo que le dañaron el muslo y su morral. Sólo cuando un arqueólogo descubrió un hacha de cobre del Neolítico se cayó en la cuenta de que aquel hombre había vivido hacía cinco mil años^[6].

Ötzi, el Hombre del Hielo, como se le llama ahora, se convirtió en una celebridad. Apareció en la cubierta de la revista *Time* y ha sido el tema de numerosos libros, documentales y artículos. Desde el hombre de 2000 años de Mel Brooks («Tengo más de 42.000 hijos y ninguno viene a visitarme») ningún *kilogenario* ha tenido tanto que contarnos sobre el pasado. Ötzi vivió en un momento clave de la prehistoria: la transición de la caza y la recolección a la agricultura, y de las herramientas de piedra a los primeros utensilios metálicos. Junto con el hacha y la mochila, llevaba un carcaj de flechas, un puñal con mango de madera, y un ascua envuelta en corteza, que constituía un complejo kit para encender fuego. Lucía una gorra de piel de oso sujeta con una correa de cuero, unas calzas cosidas de pellejo animal, y unos zapatos de nieve impermeables hechos de cuero y cáñamo y protegidos con hierba. Tenía tatuajes en sus articulaciones artríticas, quizás una señal de acupuntura, y llevaba consigo setas con propiedades medicinales.

Diez años después del hallazgo del Hombre del Hielo, un equipo de radiólogos hizo un descubrimiento asombroso: Ötzi tenía incrustada una punta de flecha en el hombro. No se había caído en la grieta de un glaciar para morir allí congelado, como se supuso al principio: había sido asesinado. El examen del cuerpo por parte de la policía científica del Neolítico sacó a la luz las principales características del crimen. Ötzi tenía cortes no curados en las manos y heridas en el pecho y la cabeza. En los análisis de ADN se detectaron rastros de sangre de otras dos personas en una de las puntas de flecha, de una tercera en el puñal, y de una cuarta en la capa.

Según una posible reconstrucción, Ötzi pertenecía a un grupo de asalto que se topó con una tribu vecina. Él mismo mató a un hombre con una flecha, la recuperó, quitó la vida a otro hombre, volvió a recuperar la flecha, y cargó a la espalda un compañero herido antes de esquivar un ataque; finalmente, él mismo fue también derribado por una flecha.

Ötzi no es el único hombre milenario que llegó a ser una celebridad científica a finales del siglo xx. En 1996, los espectadores de una carrera de hidroaviones en Kennewick, Washington, observaron unos huesos que asomaban en una orilla del río Columbia. Enseguida, los arqueólogos sacaron el esqueleto de un hombre que había vivido hacía 9.400 años^[7]. El Hombre de Kennewick pronto se convirtió en objeto de batallas científicas y legales muy publicitadas. Varias tribus de indios americanos

lucharon por la custodia del esqueleto y el derecho a enterrarlo conforme a sus tradiciones, pero un tribunal federal denegó sus peticiones señalando que ninguna cultura humana ha tenido una existencia ininterrumpida durante nueve milenios. Cuando se reanudaron los estudios científicos, los antropólogos se quedaron intrigados al ver que el Hombre de Kennewick era, desde el punto de vista anatómico, muy diferente de los indios americanos actuales. Según un informe, los rasgos eran europeos; según otro, se asemejaban a los de los aínos, los habitantes aborígenes de Japón. Cualquiera de las dos posibilidades daba a entender que varias migraciones independientes habían poblado América, lo que contradice las pruebas de ADN de que los indios americanos descienden de un solo grupo de inmigrantes procedente de Siberia.

Así pues, por muchas razones, el Hombre de Kennewick se ha convertido en objeto de fascinación entre los que sienten curiosidad científica.

Y he aquí otra: en la pelvis del Hombre de Kennewick se conserva un proyectil de piedra. Aunque el hueso se había curado en parte, y por lo tanto no lo mató esa herida, el dato forense es inequívoco: había recibido un disparo.

Se trata sólo de dos ejemplos de restos prehistóricos famosos que han dado pie a truculentas noticias sobre el final que tuvieron sus propietarios. Muchos visitantes del Museo Británico se quedan cautivados por el Hombre de Lindow, un cuerpo de dos mil años casi perfectamente conservado, descubierto en 1984 en una turbera inglesa^[8]. No sabemos cuántos hijos suyos lo visitaron, pero sí cómo murió. Su cráneo había sido fracturado con un objeto romo, una cuerda enroscada le había roto el cuello y, para asegurarse, le habían degollado. El Hombre de Lindow quizá fue un druida sacrificado de forma ritual de tres maneras para satisfacer a tres dioses.

Muchos otros hombres y mujeres hallados en ciénagas del norte de Europa muestran señales de haber sido estrangulados, apaleados, acuchillados o torturados.

Solo en un mes, mientras investigaba para este libro, me encontré con dos nuevas historias sobre restos humanos increíblemente bien conservados. Uno es un cráneo de dos mil años desenterrado de un enlodado pozo del norte de Inglaterra. El arqueólogo que lo estaba limpiando notó que algo se movía, miró por la abertura de la base y vio dentro una sustancia amarilla que resultó ser un cerebro. Una vez más, el extraordinario estado de conservación no era el único rasgo destacable del hallazgo. El cráneo estaba seccionado del cuerpo, indicio de que el hombre había sido víctima de un sacrificio humano^[9]. El otro descubrimiento fue una tumba de 4.600 años de antigüedad, en Alemania, que contenía los restos de un hombre, una mujer y dos niños. Los análisis de ADN revelaron que formaban parte de un mismo núcleo familiar, el más antiguo conocido por la ciencia. Los cuatro habían sido enterrados a la vez, señal, para los arqueólogos, de que habían muerto en un asalto^[10].

¿Qué pasa con los hombres prehistóricos que no podían legarnos un cadáver interesante sin recurrir al juego sucio? Algunos casos quizá tengan una explicación inocente basada en la tafonomía, los procesos en virtud de los cuales algunos cuerpos

se conservan durante largos períodos de tiempo. Tal vez al final del primer milenio, los únicos cadáveres que acabaron en ciénagas, en maceración para la posteridad, fueron los de individuos sacrificados de forma ritual. Sin embargo, en la mayoría de los cuerpos no tenemos motivos para pensar que se conservaron sólo por haber sido asesinados. Más adelante, examinaremos los resultados de investigaciones forenses que distinguen entre cómo murió un cuerpo en épocas remotas y cómo ha llegado hasta nosotros. De momento, los restos prehistóricos transmiten la clara impresión de que el Pasado es un lugar en el que la probabilidad de sufrir algún daño físico era alta.

La Grecia homérica

Nuestro conocimiento de la violencia prehistórica es incompleto, puesto que depende de que ciertos cuerpos fueran casualmente embalsamados o se fosilizaran de manera fortuita. Pero una vez que empezó a difundirse la escritura, los antiguos nos dejaron mejor información acerca de cómo llevaban sus asuntos.

La *Iliada* y la *Odisea* de Homero son las primeras grandes obras de la literatura occidental y ocupan los puestos más altos en muchas guías de alfabetización cultural. Aunque estos relatos se sitúan en la época de la Guerra de Troya, en torno al año 1200 a. C., fueron escritos mucho después, entre el 800 y el 650 a. C., y se considera que reflejan la vida de las tribus y las comunidades del Mediterráneo oriental en ese período^[11].

En la actualidad, leemos a menudo que la guerra total, dirigida contra una sociedad entera y no sólo contra sus fuerzas armadas, es un invento moderno. Se ha culpado de la guerra total a la aparición de los estados-nación, a las ideologías universalistas y a las tecnologías que permiten matar a distancia. Sin embargo, si las descripciones de Homero son exactas (y cuadran con la arqueología, la etnografía y la historia), las contiendas en la Grecia arcaica eran tan totales como cualquiera de la era moderna. Agamenón explica al rey Menelao sus planes bélicos:

Menelao, mi hermano de buen corazón, ¿por qué estás tan preocupado por estos hombres? ¿Te trataron los troyanos con generosidad cuando permanecieron en tu palacio? No: no vamos a dejar ni uno vivo, ni los bebés en los vientres de sus madres —ni siquiera ellos deben vivir—. Todos deben ser aniquilados, y no ha de quedar nadie que piense en ellos ni derrame una lágrima^[12].

En su libro *The Rape of Troy*, el especialista en literatura Jonathan Gottschall

analiza cómo se llevaban a cabo las guerras griegas:

Llevaron a remo embarcaciones rápidas de poco calado hasta la playa, y saquean las comunidades costeras antes de que los vecinos puedan prestar apoyo defensivo. Por lo general, se mata a los hombres, se roba los animales de cría y otros bienes transportables, y se secuestra a las mujeres para que vivan entre los vencedores y realicen tareas sexuales y de servidumbre. Los hombres homéricos viven con la posibilidad de una muerte súbita y violenta, y las mujeres viven con miedo por sus hombres e hijos, y temerosas de ver velas en el horizonte que acaso vaticinen una nueva vida de violaciones y esclavitud^[13].

También solemos leer que las guerras del siglo xx fueron más destructivas que nunca porque se libraron con ametralladoras, artillería, bombarderos y otras armas de larga distancia, lo que evitaba a los soldados las inhibiciones naturales del combate cuerpo a cuerpo y les permitía matar sin piedad a un gran número de enemigos anónimos. Según este razonamiento, las armas de mano no son ni por asomo tan mortales como nuestros métodos bélicos de alta tecnología. Sin embargo, Homero describió gráficamente los daños a gran escala que los guerreros de su época eran capaces de infligir. Gottschall ofrece una muestra de esas imágenes:

Abierto el cuerpo con una facilidad sorprendente por el frío bronce, sus contenidos se vierten en torrentes viscosos: porciones del cerebro aparecen en los extremos de temblorosas lanzas, hombres jóvenes se sujetan las visceras con manos desesperadas, los ojos son arrancados o cortados del cráneo y brillan ciegos en el polvo. Puntas afiladas crean nuevas entradas y salidas en los cuerpos jóvenes: en el centro de la frente, en las sienes, entre los ojos, en la base del cuello, limpias a través de la boca o la mejilla para salir por el lado contrario, traspasando costados, entrepiernas, nalgas, manos, ombligos, espaldas, estómagos, pezones, pechos, narices, orejas y mentones. [...] Lanzas, picas, flechas, espadas, puñales y piedras codician el sabor de la carne y la sangre. La sangre es rociada y empaña el aire. Vuelan fragmentos de hueso. Se desborda el tuétano de muñones nuevos. [...]

Después de la batalla, la sangre fluye de mil heridas mortales o mutilantes, convierte el polvo en barro y hace crecer la hierba de la llanura. Hombres destrozados en el suelo por pesadas cuadrigas, sementales de cascos afilados, sandalias irreconocibles. Armas y armaduras llenan el campo de batalla. Hay cadáveres por todas partes, descomponiéndose, derritiéndose, un festín para perros, gusanos, moscas y pájaros^[14].

En el siglo XXI, sin duda se han producido violaciones de mujeres en tiempo de guerra, pero hace tiempo que esto se considera un crimen atroz que la mayoría de los ejércitos intentan evitar y el resto lo niegan o lo ocultan. Pero para los héroes de la *Ilíada*, la carne femenina era un botín de guerra legítimo: se podía disfrutar de las mujeres, monopolizarlas y disponer de ellas a su antojo. Menelao emprende la Guerra de Troya cuando Helena, su esposa, es raptada. Agamenón provoca un desastre entre los griegos al negarse a devolver una esclava sexual a su padre, y cuando transige, se apodera de otra que pertenece a Aquiles, a quien compensa luego con veintiocho sustitutas. Por su parte, Aquiles ofrece esta sucinta descripción de su carrera: «He pasado muchas noches en blanco y muchos días sangrientos en la batalla, luchando contra hombres para conseguir a sus mujeres»^[15]. Cuando Ulises regresa con su esposa al cabo de veinte años, mata a los hombres que la cortejaban mientras todos creían que él estaba muerto, y cuando descubre que esos hombres habían tenido trato con las concubinas de la casa, ordena a su hijo que ejecute también a las concubinas.

Estos relatos de masacres y violaciones resultan inquietantes incluso para los estándares de los documentales bélicos modernos. Homero y sus personajes sin duda deploraban la inutilidad de la guerra, pero la aceptaban como un hecho irremediable de la vida, como el tiempo que hace —algo de lo que todos hablan pero que nadie puede hacer nada al respecto—. Tal como afirma Ulises: «[Somos hombres] a quienes Zeus ha concedido el destino de consumir su vida en guerras dolorosas, desde la juventud hasta el momento de perecer, cada uno de nosotros». El ingenio de los hombres, aplicado tan hábilmente a las armas y la estrategia, resultó inútil para buscar las causas terrenales de la guerra. En vez de definir el azote de la guerra como un problema humano que los mismos seres humanos debían resolver, los hombres se inventaron una fantasía de dioses exaltados, a cuyos celos y locuras atribuyeron sus propias tragedias.

La Biblia hebrea

Como las obras de Homero, la Biblia hebrea (Antiguo Testamento) corresponde a finales del segundo milenio antes de Cristo, pero fue escrita más de quinientos años después^[16]. Sin embargo, a diferencia de las obras de Homero, en la actualidad miles de millones de personas veneran la Biblia y la consideran la fuente de sus valores morales. Superventas mundial, la Biblia ha sido traducida a tres mil idiomas y está en las mesillas de noche de hoteles de todo el mundo. Los judíos ortodoxos la besan con sus mantones de rezo; en los tribunales americanos, los testigos hacen su juramento poniendo la mano encima. Incluso el presidente de Estados Unidos la toca cuando jura el cargo. No obstante, pese a toda esta veneración, la Biblia es una gran loa a la violencia.

Al principio, Dios creó el cielo y la tierra. Y creó al hombre del polvo de la tierra, e infundió en sus orificios nasales el aliento de vida; y el hombre se convirtió en un alma viva. Y Dios cogió una costilla de Adán, y de ella creó a la mujer. Y Adán llamó Eva a su esposa, porque era la madre de todo lo vivo. Y Adán conoció a Eva, su esposa, que concibió a Caín.

Y también a Abel. Y Caín habló con su hermano Abel; y sucedió que, estando en el campo, Caín se levantó contra su hermano Abel y lo mató. Con una población mundial exactamente de cuatro personas, esto equivale a una tasa de homicidios del 25%, aproximadamente mil veces más que los índices actuales de los países occidentales.

Tan pronto como los hombres y las mujeres comienzan a multiplicarse, Dios decide que son pecadores y que el castigo apropiado es el genocidio. (En un *sketch* cómico de Bill Cosby, un vecino pide a Noé una pista de por qué está construyendo un arca. Noé contesta: «¿Cuánto tiempo puedes andar sobre el agua?»). Cuando la inundación se retira, Dios enseña a Noé su lección moral, a saber, el código de la *vendetta*: «El que derrame sangre de hombre, por el hombre su sangre será derramada».

La siguiente figura importante de la Biblia es Abraham, el antepasado espiritual de judíos, cristianos y musulmanes. Abraham tiene un sobrino, Lot, que se instala en Sodoma. Como los residentes practican el sexo anal y cometen otros pecados equiparables, Dios inmola a todos los hombres, mujeres y niños en un ataque divino con napalm. La mujer de Lot también es condenada a muerte porque ha cometido el crimen de volverse para ver el infierno.

Los valores morales de Abraham son sometidos a prueba cuando Dios le ordena llevar a su hijo Isaac a la cima de una montaña, atarlo, degollarlo y quemar su cuerpo como ofrenda al Señor. Isaac salva la vida sólo porque en el último momento un ángel detiene el brazo en alto de su padre. Durante milenios, la gente ha tratado de comprender por qué Dios insistió en esa horrenda prueba. Una interpretación posible es que intervino no porque Abraham hubiera superado el test, sino por todo lo contrario, pero esto resulta anacrónico; en aquel momento la virtud cardinal era la obediencia a la autoridad divina, no la veneración de la vida humana.

El hijo de Isaac, Jacob, tuvo una hija, Dinah. Dinah es raptada y violada —por lo visto era una forma habitual de cortejo en la época, pues luego la familia del violador se ofrece a comprarla a su familia como esposa de éste—. Los hermanos de Dinah explican que en esta transacción se interpone un importante principio moral: el violador no está circuncidado. Así que hacen una contraoferta: si todos los hombres del pueblo natal del violador se cortan el prepucio, Dinah les pertenecerá. Mientras los hombres están incapacitados debido a sus penes sangrantes, los hermanos invaden la ciudad, la saquean y la destruyen, matan a los varones y se llevan a las mujeres y a los niños. Cuando Jacob expresa su preocupación por si las tribus vecinas deciden atacarlos como venganza, sus hijos explican que el riesgo ha valido la pena: «¿Debía nuestra hermana ser tratada como una ramera?»^[17]. Poco después reiteran su compromiso con los valores de la familia vendiendo a su hermano José como esclavo.

Los descendientes de Jacob, los israelitas, se abren camino hasta Egipto y llegan a ser demasiado numerosos para el gusto del faraón, así que éste los esclaviza y ordena matar a todos los niños varones al nacer. Moisés escapa del infanticidio masivo y, siendo ya mayor, exige al faraón que libere a su pueblo. Dios, que es omnipotente, habría podido ablandarle el corazón, pero en vez de ello lo endurece, lo que le proporciona un motivo más para atormentar a los egipcios con dolorosos forúnculos y otros sufrimientos antes de matar a todos sus primogénitos. (La palabra Pascua

[*Passover*, en inglés] alude al ángel exterminador que pasa por [*passover*] las casas con primogénitos israelitas). A esta matanza, Dios añade otra al ahogar al ejército egipcio cuando persigue a los israelitas por el mar Rojo.

Los israelitas se congregan en el monte Sinaí y escuchan los Diez Mandamientos, el gran código moral que prohíbe esculpir imágenes y codiciar el ganado ajeno pero que tolera la esclavitud, la violación, la tortura, la mutilación y el genocidio de las tribus vecinas. Los israelitas se impacientan mientras aguardan que Moisés regrese con una serie de leyes con las que prescribirá la pena de muerte para la blasfemia, la homosexualidad, el adulterio, responder mal a los padres o trabajar el sábado. Para matar el tiempo deciden adorar la estatua de un ternero; el castigo resulta ser, como lector habrá adivinado, la muerte. Siguiendo órdenes de Dios, Moisés y su hermano Aarón matan a tres mil de sus compañeros.

A continuación, Dios dedica siete capítulos del Levítico a dar instrucciones a los israelitas sobre cómo sacrificar el continuo flujo de animales que les demanda. Aarón y sus dos hijos preparan el tabernáculo para el primer oficio religioso, pero los hijos se equivocan y usan el incienso equivocado. Así que Dios los condena a morir abrasados.

Mientras los israelitas avanzan hacia la tierra prometida se encuentran con los midianitas. Obedeciendo órdenes de Dios, matan a los hombres, queman su ciudad, roban el ganado y aprisionan a las mujeres y los niños. Cuando vuelven con Moisés, éste se enfurece porque han perdonado la vida a las mujeres, algunas de las cuales habían inducido a los israelitas a adorar dioses rivales. Así, dice a sus soldados que completen el genocidio y se premien a sí mismos con esclavas sexuales núbiles que podrán violar cuando gusten: «Ahora, por tanto, matad a todo varón entre los pequeños, y matad a toda mujer que haya conocido hombre yaciendo con él. Pero a todas las niñas que no hayan conocido hombre yaciendo con él mantenedlas con vida para vosotros^[18]».

En Deuteronomio 20 y 21, Dios proporciona a los israelitas una política global a todo riesgo para lidiar con ciudades que no los acepten como caciques: golpear a los hombres con el filo de la espada y secuestrar a las mujeres, los niños y el ganado. Claro que un hombre con una nueva y bella cautiva se enfrenta a un problema: como acaba de matar a sus padres y hermanos, quizá no esté de humor para el amor. Dios prevé este fastidio y sugiere la siguiente solución: el captor debe afeitarse la cabeza, cortarle las uñas y encarcelarla en su casa durante un mes mientras ella llora desconsolada. Luego puede violarla.

Con un listado expreso de otros enemigos (hititas, amorreos, cananeos, perizitas, hivitas y jebuseos), el genocidio ha de ser total: «No debéis dejar vivo nada que respire: debéis destruirlos por completo [...] tal como el Señor vuestro Dios os ha ordenado»^[19].

Josué pone esta directriz en práctica cuando invade Canaán y saquea la ciudad de Jericó. Después de derribar las murallas, sus soldados «destruyeron todo lo que había

en la ciudad, hombres y mujeres, jóvenes y viejos, y bueyes y ovejas y asnos con el filo de la espada»^[20]. Más tierra fue arrasada cuando Josué «devastó las colinas del país, y el sur y los valles y las fuentes, y mató a todos sus reyes: no dejó nada, sino que destruyó todo lo que respiraba, tal como le había ordenado el Dios de Israel»^[21].

La siguiente fase en la historia de los israelitas es la era de los jueces o jefes tribales. El más conocido de ellos, Sansón, salta a la fama cuando en su banquete de bodas mata a treinta hombres porque necesita sus ropas para pagar una apuesta. Después, a fin de vengar el asesinato de su esposa y su padre, masacra a mil filisteos y prende fuego a sus cosechas. Tras escapar de unos captores, mata a otros mil con la quijada de un asno. Cuando al final lo apresan y le queman los ojos, Dios le da la fuerza para un atentado suicida similar al del 11-S, en el que hace implosionar un gran edificio, con lo que resultan aplastados los tres mil hombres y mujeres que celebraban un oficio religioso en su interior.

El primer rey de Israel, Saúl, crea un pequeño imperio, lo que le da la oportunidad de saldar una cuenta pendiente. Siglos antes, durante el éxodo de los israelitas de Egipto, los amalecitas los hostigaron, y Dios ordenó a los israelitas «aniquilar el nombre de Amalee». Así, cuando el juez Samuel unge a Saúl como rey, le recuerda a éste el decreto divino: «Ahora ve y mata a Amalee, y destruye por completo todo lo que tengan, y no les perdones: da muerte a hombres y mujeres, bebés y lactantes, bueyes y ovejas, camellos y asnos»^[22]. Saúl cumple la orden, pero al enterarse de que ha perdonado la vida al rey Agag, Samuel se enfurece, por lo que a continuación «cortó a Agag en pedazos delante del Señor».

Al final, Saúl es derrocado por su yerno David, que absorbe las tribus meridionales de Judea y conquista Jerusalén, la nueva capital de un reino que durará cuatro siglos. David llegaría a ser famoso como cantor, escultor y narrador. Su estrella de seis puntas sería el símbolo de su pueblo durante tres mil años. Los cristianos también lo veneran como precursor de Jesús. Sin embargo, en las escrituras hebreas, David no es sólo el «dulce cantor de Israel», el refinado poeta que toca el arpa y compone los Salmos. Tras adquirir notoriedad al matar a Goliat, David forma una banda de guerrilleros, extorsiona a los ciudadanos ricos a punta de espada y combate como mercenario con los filisteos. Estos logros hacen que Saúl sienta celos, ya que las mujeres de su corte cantan «Saúl ha matado a miles, pero David a decenas de miles». De modo que Saúl trama el asesinato de David,^[23] que escapa por los pelos antes de dar un golpe maestro.

Cuando llega a ser rey, David mantiene su bien merecida fama de matar por decenas de miles. Después de que su general Joab «arrasara el país de los hijos de Amón», David «sacó a las personas que estaban allí, y las cortó con sierras y con rastrillos de hierro y con hachas»^[24]. Por último, se las arregla para hacer *algo* que Dios considera inmoral: manda hacer un censo. Por este error, Dios castiga a David con la muerte de setenta mil de sus súbditos.

En la familia real, el sexo y la violencia van de la mano. Un día, mientras da un

paseo por la azotea de palacio, David atisba furtivamente una mujer desnuda, Betsabé, y le gusta lo que ve, así que ordena que su esposo muera en combate y a ella la añade a su harén. Más adelante, uno de los hijos de David viola a otro y, como venganza, es asesinado por un tercero. El vengador, Absalón, reúne un ejército e intenta usurpar el trono de David teniendo relaciones sexuales con diez de sus concubinas. (Como de costumbre, no nos cuentan qué opinaban las concubinas al respecto). Mientras huye del ejército de David, el cabello de Absalón se enreda en un árbol, y el general le clava tres lanzas en el corazón. Esto no pone fin a las riñas familiares. Betsabé engaña a un senil David para que unja como sucesor a Salomón, hijo de ambos. Cuando Adonijah, hijo mayor de David y heredero legítimo, protesta, Salomón ordena que lo maten.

Al rey Salomón se le atribuyen menos homicidios que a sus predecesores, y en cambio se le recuerda por haber construido el Templo de Jerusalén y escrito los libros de los Proverbios, el Eclesiastés y el Cantar de los Cantares (si bien con un harén de setecientas princesas y trescientas concubinas, sin duda no se pasaba todo el tiempo escribiendo). De él se recuerda sobre todo su virtud epónima, la justicia salomónica. Dos prostitutas que comparten habitación dan a luz con unos días de diferencia. Uno de los niños muere, y cada mujer afirma que el superviviente es hijo suyo. El sabio rey decide sobre la disputa sacando la espada y amenazando con cortar al niño en dos y entregarle a cada una, una parte del cuerpo ensangrentado. Una mujer retira su reclamación, y Salomón le entrega el bebé. «Cuando Israel se enteró del veredicto del rey, todos se quedaron sobrecogidos, pues veían que el rey tenía una sabiduría divina para administrar justicia»^[25].

Puede que el efecto distanciador de una buena historia nos haga olvidar la brutalidad del mundo en el que se produjo. Imaginemos que en la actualidad un juez de familia resolviera una disputa de maternidad sacando una motosierra y amenazando con descuartizar al niño frente a los contendientes. Salomón confiaba en que la mujer más humana (nunca se nos dice que ella fuera la madre) se manifestaría, y que la otra era tan mala que permitiría el descuartizamiento del bebé ante sus ojos —¡y estaba en lo cierto!—. Seguramente estaba preparado para, en caso de equivocarse, llevar a cabo la cruel acción y conservar su credibilidad. Por su parte, las mujeres debieron creer que su sabio rey era capaz de llevar a cabo ese espeluznante asesinato.

La Biblia describe un mundo que, visto con nuestros ojos, alberga una ferocidad asombrosa. La gente esclaviza, viola y mata a miembros de su familia más cercana. Los caudillos masacran civiles de forma indiscriminada, niños incluidos. Las mujeres se compran, venden y roban como si fueran juguetes sexuales. Y Yahvé tortura y aniquila a las personas por cientos de miles debido a desobediencias insignificantes o sin ningún motivo aparente. Estas atrocidades no son aisladas ni desconocidas. Involucran a los principales personajes del Antiguo Testamento, los mismos que los niños de la escuela dominical dibujan con lápices de colores. Y forman parte de una

línea histórica continua que se extiende a lo largo de milenios, desde Adán y Eva hasta Noé, los patriarcas, Moisés, Josué, los jueces, Saúl, David, Salomón y aún más allá. Según el experto bíblico Raymund Schwager, la Biblia hebrea «contiene más de seiscientos pasajes que hablan explícitamente de naciones, reyes o individuos que atacan, destruyen o matan a otros. [...] Aparte de los aproximadamente mil versos en los que aparece el propio Yahvé como ejecutor directo de crueles castigos y de los numerosos textos en los que el Señor entrega el criminal a la espada castigadora, y en más de cien fragmentos Yahvé da la orden expresa de matar personas»^[26]. Matthew White, un autodenominado *atrocitólogo* que mantiene una base de datos con una estimación del número de víctimas mortales en los genocidios, las guerras y las masacres más importantes de la historia, cuenta más o menos 1,2 millones de muertes en matanzas masivas enumeradas específicamente en la Biblia. (Excluye el medio millón de víctimas en la guerra entre Judea e Israel descrita en las dos Crónicas 13 al considerar que el cómputo de cadáveres es poco convincente desde el punto de vista histórico). Las víctimas del diluvio de Noé añadirían en torno a veinte millones al total^[27].

La buena noticia es que, naturalmente, la mayor parte de todo esto no ocurrió jamás. No sólo no hay pruebas de que Yahvé inundase el planeta e incinerase sus ciudades, sino que los patriarcas, los éxodos, las conquistas y el imperio judío son ficciones casi con toda seguridad. En los escritos egipcios, los historiadores no han hallado ninguna mención de la huida de un millón de esclavos (que difícilmente habría pasado inadvertida); tampoco los arqueólogos han encontrado pruebas, ni en las ruinas de Jericó ni en ciudades vecinas, de un saqueo acaecido en torno al año 1200 a. C. Y si al final del primer milenio antes de Cristo existió un imperio davídico que se extendía desde el Eufrates al mar Rojo, parece que nadie de la época se dio cuenta^[28].

Los expertos bíblicos actuales han establecido que la Biblia es un *wiki*. Se recopiló a lo largo de medio milenio a partir de autores con diferentes estilos, dialectos, nombres de personajes y concepciones de Dios, y estuvo sometida a una edición azarosa que la dejó llena de contradicciones, repeticiones e incongruencias.

Las partes más antiguas de la Biblia hebrea seguramente tienen su origen en el siglo x a. C. Incluyen mitos sobre el origen de las ruinas y las tribus locales, así como códigos legales adaptados de civilizaciones vecinas en el Próximo Oriente. Los textos seguramente sirvieron como un reglamento de justicia de frontera para las tribus de la Edad de Hierro que apacentaban ganado y cultivaban la tierra en la periferia del sudeste de Canaán. Las tribus comenzaron a invadir los valles y las ciudades, de vez en cuando realizaban algún saqueo y acaso destruyeran una o dos ciudades. A la larga, toda la población de Canaán adoptó sus mitos, unificándolos con una genealogía compartida, una historia gloriosa, un conjunto de tabúes para impedir a sus miembros desertar e irse con los extranjeros, y un poder invisible para impedir que se mataran unos a otros. El primer borrador contenía un relato histórico continuo

entre finales del siglo VII y mediados del VI a. C., cuando los babilonios conquistaron el reino de Judea y obligaron a sus habitantes a marchar al exilio. La versión final se concluyó tras su regreso a Judea en el siglo V a. C.

Aunque los relatos históricos del Antiguo Testamento son ficticios (o, en el mejor de los casos, reconstrucciones artísticas, como los dramas históricos de Shakespeare), ofrecen una perspectiva de la vida y los valores de las civilizaciones de Oriente Próximo a mediados del primer milenio antes de Cristo. Al margen de que los israelitas llevaran a cabo genocidios o no, desde luego creían que eran una buena idea. Nadie parecía contemplar la posibilidad de que una mujer tuviera un interés legítimo en no ser violada ni adquirida como propiedad sexual. Los autores de la Biblia no veían nada malo en la esclavitud ni en los castigos crueles como dejar ciego, lapidar o despedazar a alguien. La vida humana no tenía valor alguno al lado de la obediencia irreflexiva a la costumbre y la autoridad.

Si el lector cree que, al revisar el contenido literal de la Biblia hebrea, estoy intentando poner en entredicho a los miles de millones de personas que hoy la reverencian, es que no ha entendido lo que intento explicar. La abrumadora mayoría de los judíos y los cristianos practicantes son, huelga decirlo, personas profundamente decentes que no aprueban el genocidio, la violación, la esclavitud ni la lapidación por infracciones nimias. Veneran la Biblia exclusivamente como un talismán. En los milenios y siglos recientes, la Biblia ha sido reinterpretada, metaforizada, sustituida por textos menos violentos (el Talmud entre los judíos y el Nuevo Testamento entre los cristianos), o discretamente ignorada. Y ésta es la cuestión: la sensibilidad hacia la violencia ha cambiado tanto que las personas religiosas actuales compartimentan su actitud ante la Biblia. La consideran de boquilla un símbolo de moralidad, pero obtienen su verdadera moral de principios más modernos.

El Imperio romano y los primeros tiempos de la cristiandad

Los cristianos quitan importancia a la iracunda deidad del Antiguo Testamento y se muestran partidarios de una nueva idea de Dios, ilustrada en el Nuevo Testamento (la Biblia cristiana) por su hijo Jesús, el Príncipe de la Paz. Amar a los enemigos y poner la otra mejilla constituye, sin duda, un avance con respecto a destruir todo lo que

respira. Jesús, sin embargo, no descartaba el uso de imágenes violentas para garantizar la lealtad de sus feligreses. En Mateo 10: 34-37 leemos:

No penséis que he venido a traer paz a la Tierra; no he venido a traer paz sino una espada. Porque he venido para poner en disensión al hombre contra su padre, a la hija contra su madre, a la nuera contra su suegra. Y los enemigos del hombre serán los de su propia casa. El que ama a su padre o a su madre más que a mí no es digno de mí; el que ama a su hijo o a su hija más que a mí no es digno de mí.

No está claro qué planeaba hacer con esa espada, pero no hay pruebas de que golpeara a alguien con su filo.

Por supuesto, no hay pruebas directas de nada de lo que Jesús hiciera o dijera^[29]. Las palabras que se le atribuyen fueron escritas décadas después de su muerte, y la Biblia cristiana, como la hebrea, está llena de contradicciones, historias no confirmadas e invenciones evidentes. Pero al igual que la Biblia hebrea nos ofrece una visión de los valores imperantes a mediados del primer milenio antes de Cristo, la Biblia cristiana hace lo propio con los dos primeros siglos después de Cristo. De hecho, en esa época la historia de Jesús no era única ni mucho menos. Diversos mitos paganos hablaban de un salvador engendrado por un dios, nacido de una virgen en el solsticio de invierno, rodeado de doce apóstoles zodiacales, sacrificado como chivo expiatorio en el equinoccio de primavera, enviado al otro mundo, resucitado en medio de enorme júbilo, y simbólicamente devorado por sus seguidores para alcanzar la salvación y la inmortalidad^[30].

El telón de fondo de la historia de Jesús es el Imperio romano, el último en la serie de conquistadores de Judea. Aunque los primeros siglos de la cristiandad transcurrieron durante la Pax romana, la supuesta paz hay que entenderla en términos relativos. Era una época de expansión imperial implacable, que incluyó la conquista de Gran Bretaña y la deportación de la población judía de Judea tras la destrucción del Segundo Templo de Jerusalén.

El símbolo emblemático del imperio era el Coliseo, visitado hoy por millones de turistas y estampado en cajas de pizza en todo el mundo. En ese estadio, audiencias parecidas a las de la *Super Bowl* consumían espectáculos de crueldad masiva. Se ataba a estacas a mujeres desnudas, que eran violadas o destrozadas por animales. Ejércitos de prisioneros se masacraban unos a otros en combates simulados. Había esclavos que llevaban a cabo representaciones literales de relatos mitológicos de mutilación y muerte; por ejemplo, un hombre en el papel de Prometeo era encadenado a una roca, y un águila adiestrada le arrancaba el hígado. Los gladiadores luchaban hasta la muerte; nuestro gesto del pulgar hacia arriba o hacia abajo quizá provenga de las señales transmitidas por la multitud a un gladiador victorioso para decirle si debía dar o no el golpe de gracia a su adversario. Aproximadamente medio millón de personas sufrieron esas muertes angustiosas para proporcionar pan y circo a

los ciudadanos romanos. El esplendor de Roma muestra la violencia del espectáculo bajo una óptica distinta (por no hablar de los «deportes de alto riesgo» o de la «muerte súbita»)[31].

La forma de morir más famosa de Roma era, desde luego, la crucifixión, raíz de la palabra inglesa *excruciating* («atroz», «insoportable»). Cualquiera que haya mirado la fachada de una iglesia habrá pensado al menos por un momento en el indescriptible dolor que supondría estar clavado en una cruz. Los que tienen estómago pueden complementar su imaginación leyendo una investigación forense sobre la muerte de Jesucristo, basada en fuentes arqueológicas e históricas, que se publicó en 1986 en la *Journal of the American Medical Association* (JAMA)[32].

Una ejecución romana empezaba con azotes al preso desnudo. Provistos de un látigo corto hecho de cuero trenzado con piedras afiladas incrustadas, los soldados romanos flagelaban la espalda, las nalgas y las piernas de la víctima. Según los autores de la JAMA, «las laceraciones destruían los músculos esqueléticos subyacentes y causaban la aparición de jirones temblorosos de carne sangrante». A continuación, se ataban los brazos del prisionero a una barra de treinta kilos, que debía llevar hasta algún lugar donde había un poste incrustado en tierra. Lo arrojaban sobre la desollada espalda y lo clavaban a la barra por las muñecas. (Contrariamente a las descripciones con las que estamos familiarizados, la carne de las palmas no aguanta el peso de un hombre). Izaban la víctima al poste, al que también le clavaban los pies, normalmente sin apoyo alguno. La caja torácica del hombre estaba distendida por el peso del cuerpo tirando de los brazos, lo que le dificultaba respirar a menos que tirase de los brazos o empujara las piernas contra los clavos. Tras un suplicio que oscilaba entre tres o cuatro horas y tres o cuatro días, sobrevenía la muerte por asfixia y pérdida de sangre. Los verdugos podían prolongar la tortura apoyando el peso del cuerpo en un asiento, o acelerarla rompiéndole las piernas con un garrote.

Aunque me gusta pensar que nada humano me es ajeno, me es imposible ponerme en el lugar de los antiguos que idearon una orgía de sadismo como ésta. Incluso si estuviera custodiando a Hitler y pudiera imponerle el castigo que quisiera, jamás se me ocurriría infligirle una tortura así. No podría evitar estremecerme de compasión, no querría volverme el tipo de persona capaz de permitirse tal crueldad, y no le vería sentido alguno a aumentar las reservas mundiales de sufrimiento sin un beneficio acorde. (Incluso el objetivo práctico de disuadir a futuros déspotas —discurriría yo— se consigue más fácilmente maximizando las expectativas de que serán llevados a los tribunales que maximizando la dureza del castigo). Sin embargo, en el país extranjero que llamamos pasado, la crucifixión era un castigo habitual. Fue inventada por los persas, traída a Europa por Alejandro Magno, y muy utilizada en los imperios mediterráneos. Jesús, condenado por agitación pública de poca importancia, fue crucificado junto a dos ladrones comunes. El ultraje que la historia pretendía destacar no era que los delitos insignificantes estuvieran penados con la crucifixión sino que

Jesús fue tratado como un insignificante criminal.

La crucifixión de Jesús nunca fue considerada a la ligera, desde luego. La cruz se convirtió en el símbolo de un movimiento que se extendió por el mundo antiguo, fue adoptada por el Imperio romano y, dos milenios después, sigue siendo el emblema más reconocible del mundo. La espantosa muerte que evoca debió de ser un meme especialmente poderoso. Pero alejémonos de nuestra familiaridad con el cristianismo y reflexionemos sobre el modo de pensar que intentaba dotar de sentido a la crucifixión. Para las sensibilidades actuales, es bastante macabro que un gran movimiento moral adopte como símbolo la representación gráfica de un medio horrible de tortura y ejecución. (Imaginemos que el logotipo de un museo del Holocausto fuera una boquilla de ducha, o que los supervivientes del genocidio de Ruanda creasen una religión en torno al símbolo del machete). Es más, ¿cuál fue la lección que extrajeron de la crucifixión los primeros cristianos? En la actualidad, una atrocidad así podría impulsar a la gente a oponerse a regímenes brutales, o a exigir que esa clase de tortura no se volviera a infligir jamás a ninguna criatura viva. Sin embargo, éstas no fueron en absoluto las conclusiones que sacaron los primeros cristianos. Es más, la ejecución de Jesús es la Buena Noticia, un paso necesario en el episodio más maravilloso de la historia. Al permitir que se produjera la crucifixión, Dios hizo al mundo un favor incalculable. Aun siendo infinitamente poderoso, compasivo y sabio para perdonar a la humanidad el castigo por sus pecados (en concreto, el pecado de descender de una pareja que le había desobedecido), no se le ocurrió otra cosa que permitir que hombre inocente (nada menos que su hijo) fuera empalado y se asfixiara en una lenta agonía. Al reconocer que este asesinato sádico era un regalo de la misericordia divina, las personas podían ganarse la vida eterna.

Y si no veían la lógica de todo eso, su cuerpo se consumiría en el fuego durante toda la eternidad.

Según este modo de pensar, la muerte por tortura no es un horror inconcebible: tiene su lado amable. Es un camino hacia la salvación, una parte del plan divino. Como Jesús, los primeros santos cristianos encontraron un lugar junto a Dios al ser torturados hasta la muerte de ingeniosas maneras. Durante más de un milenio, los martirologios cristianos describieron estos tormentos con un deleite pornográfico^[33].

He aquí algunos santos cuyos nombres, e incluso las causas de su muerte, son sobradamente conocidos. San Pedro, apóstol de Jesús y primer Papa, fue crucificado cabeza abajo. San Andrés, patrón de Escocia, murió en una cruz en forma de aspa, origen de las diagonales de la bandera del Reino Unido (la *Union Jack*). A san Lorenzo lo asaron vivo en una parrilla, detalle desconocido para la mayoría de los canadienses, que reconocen su nombre por el río, el golfo y uno de los dos principales bulevares de Montreal. El otro rinde homenaje a santa Catalina, que murió quebrada en la rueda, un castigo en el que el verdugo ataba a la víctima a una rueda de carro, le golpeaba los miembros con un mazo, amarraba el cuerpo destrozado pero vivo a los radios, y lo izaba a un mástil para que las aves lo picoteasen mientras la víctima

fallecía lentamente de hemorragia y *shock*. (La rueda de Catalina, tachonada de pinchos, adorna el escudo de un *college* de Oxford que lleva su nombre). Santa Bárbara, homónima de la hermosa ciudad de California, fue colgada cabeza abajo por los tobillos mientras los soldados le rasgaban el cuerpo con zarpas de hierro, le amputaban los pechos, le quemaban las heridas con hierros candentes y aporreaban su cabeza con garrotes llenos de púas. Y luego está san Jorge, patrón de Inglaterra, Palestina, la república de Georgia, los cruzados y los *Boy scouts*. Como Dios le hacía resucitar continuamente, Jorge fue torturado hasta la muerte varias veces. Le sentaron a horcajadas sobre una hoja afilada con pesos en las piernas, lo asaron en una hoguera, le perforaron los pies, lo aplastaron con una rueda llena de pinchos, le clavaron sesenta clavos en la cabeza, le derritieron grasa de velas en la espalda y, para terminar, serraron su cuerpo por la mitad.

El voyeurismo de los martirologios no fue utilizado para suscitar indignación ante la tortura sino para inspirar respeto ante la valentía de los mártires. Como en la historia de Jesús, la tortura era algo excelente. Los santos aceptaban de buen grado los tormentos porque el sufrimiento en esta vida sería recompensado con dicha en la próxima. El poeta cristiano Prudencio escribió de un mártir lo siguiente: «La madre estaba presente, mirando todos los preparativos para la muerte de su ser querido, y no mostraba señales de pena, más bien se alegraba cada vez que la cacerola humeante sobre madera de olivo quemaba y abrasaba a su hijo»^[34]. San Lorenzo llegaría a ser el patrón de los cómicos porque cuando estaba tendido en la parrilla de hierro dijo a sus torturadores: «Este lado ya está hecho, dadme la vuelta y tomad un bocado». Los torturadores eran hombres honestos, actores secundarios; si se les criticaba era porque estaban atormentando a «nuestros» héroes, no porque practicasen la tortura en sí misma.

Los primeros cristianos también ensalzaban la tortura como algo merecido por los pecadores. La mayoría de las personas han oído hablar de los siete pecados capitales difundidos por el papa Gregorio I en 590 d. C. Pocos saben cuál es el castigo que tenían reservado en el infierno quienes los cometieran:

Soberbia: quebrarlos en la rueda.

Envidia: introducirlos en agua congelada.

Gula: forzarles a comer ratas, sapos y serpientes.

Lujuria: asfixiarlos en fuego y azufre.

Ira: desmembrarlos vivos.

Avaricia: meterlos en calderos de aceite hirviendo.

Pereza: arrojarlos a un foso con serpientes^[35].

La duración de estas condenas era infinita, por supuesto.

Al santificar la crueldad, el primer cristianismo sentó un precedente para más de un milenio de tortura sistemática en la Europa cristiana. Si entendemos las expresiones *quemar en la hoguera*, *estar atormentado por el dolor*, *ser ahogado y descuartizado*, *destripar*, *desollar*, *apisonar*, *dar garrote*, *quemar a fuego lento* y la

doncella de hierro (una estatua de metal hueca con formas femeninas cuyo interior estaba revestido de clavos, de la que tomó el nombre un grupo de heavy metal, Iron Maiden), estamos familiarizados con una parte de los brutales métodos aplicados a los herejes en la Edad Media y principios de la era moderna.

Durante la Inquisición española, los funcionarios eclesiásticos llegaron a la conclusión de que las conversiones de miles de antiguos judíos no eran efectivas. Para obligar a los conversos a confesar su apostasía disimulada, los inquisidores les ataban las manos a la espalda, los izaban por las muñecas, y los dejaban caer en una serie de violentas sacudidas, rompiéndoles los tendones y desencajándoles los brazos^[36]. A muchos otros los quemaban vivos, como a Miguel Servet por poner en duda la trinidad, a Giordano Bruno por creer (entre otras cosas) que la Tierra giraba alrededor del Sol, o a William Tyndale por traducir la Biblia al inglés. Galileo, quizá la víctima más famosa de la Inquisición, tuvo suerte: sólo le «enseñaron» los instrumentos de tortura (en concreto, el potro) y le concedieron la oportunidad de retractarse por «haber creído y defendido que el Sol es el centro del mundo y está inmóvil, y que la Tierra no es el centro y se mueve». En la actualidad, el potro de tortura aparece en tiras cómicas que muestran miembros estilizados y malos juegos de palabras («Ejercicios de estiramiento»; «¿Es una broma? Quien algo quiere, algo le cuesta»), Pero en aquella época no era para tomarlo a guasa. El escritor y viajero escocés William Lithgow, contemporáneo de Galileo, describió cómo era ser torturado en el potro por la Inquisición:

Al accionar la palanca, la fuerza central de mis rodillas contra las dos tablas me partió por la mitad los tendones de los muslos, y las cápsulas de las rodillas acabaron aplastadas. Se me empezaron a salir los ojos de las órbitas, echaba espuma por la boca y me castañeteaban los dientes como el redoble de un tambor. Me temblaban los labios, gemía con vehemencia, y la sangre me brotaba de los brazos, manos, rodillas y tendones rotos. Tras liberarme de esos pináculos del dolor, me dejaron en el suelo con las manos atadas y esa incesante imploración: «¡Confiesa! ¡Confiesa!»^[37].

Aunque muchos protestantes eran víctimas de tales torturas, cuando gozaron de la posición dominante las infligieron con el mismo entusiasmo a otros, incluidas cien mil mujeres que, entre los siglos xv y xviii, murieron quemadas en la hoguera acusadas de brujería^[38]. Como sucede a menudo en la historia de la atrocidad, en los siglos posteriores se abordaron esos horrores de una manera desenfadada. En la cultura popular actual, por ejemplo, las brujas no son víctimas de tortura y reos de ejecución, sino traviesos personajes de historietas o desenvueltas hechiceras como Broom-Hilda, la bruja Hazel, Glinda, Samantha, y las hermanas Halliwell de *Embrujuadas*.

La tortura institucionalizada en la cristiandad no era solo una costumbre irreflexiva; tenía fundamentos morales. Si uno cree de veras que no aceptar a Jesús como salvador supone un billete para el abrasador castigo eterno, torturar a una persona hasta que admita esta verdad equivale a hacerle el mayor favor de su vida: mejor unas horas ahora que la eternidad más adelante. Y acallar a una persona antes

de que corrompa a otras, o convertirla en un ejemplo para disuadir a los demás, es una medida responsable de salud pública. San Agustín lo deja todo muy claro con un par de analogías: un buen padre evita que su hijo coja una serpiente venenosa y un buen jardinero corta una rama podrida para salvar el resto del árbol^[39]. El sistema de selección lo había especificado el propio Jesús: «El que no permanece en mí es desechado y se seca, como las ramas que se recogen, se arrojan al fuego y se queman»^[40].

Una vez más, la clave de esta discusión no es acusar a los cristianos de aprobar la tortura y la persecución. En la actualidad, la mayoría de los cristianos devotos son personas completamente tolerantes y humanas, desde luego. Ni siquiera quienes braman desde púlpitos televisados proponen quemar vivos a los herejes ni aplicar la estrapada a los judíos. La pregunta es por qué no, habida cuenta de que sus creencias suponen que serviría al bien común. La respuesta es que los occidentales actuales compartimentan su ideología religiosa. Cuando declaran su fe en edificios sagrados, profesan creencias que apenas han cambiado desde hace dos mil años; sin embargo, cuando se trata de sus acciones, respetan las normas actuales de no violencia y tolerancia, una hipocresía benevolente que todos debemos agradecer.

Los caballeros medievales

Si la palabra «santo» merece una revisión, lo mismo pasa con la palabra «caballeroso». Las leyendas de los caballeros y las damas de la época del rey Arturo han proporcionado a la cultura occidental algunas de sus imágenes más románticas. Lancelot y Ginebra son los arquetipos del amor romántico, y sir Galahad, la encarnación de la galantería. Camelot, nombre de la corte del rey Arturo, fue utilizado como título de un musical de Broadway, y cuando tras el asesinato de John F. Kennedy se supo que a él le gustaba la banda sonora de dicho musical, se convirtió en un término nostálgico para su administración. Al parecer, el fragmento preferido de Kennedy era uno que dice: «No permitas que se olvide que, durante un momento breve y brillante, existió un lugar conocido como Camelot».

La verdad es que el verdadero modo de vida de los caballeros se olvidó, lo cual redundaba en beneficio de la imagen que tenemos del modo de vida caballeresco. El contenido real de los relatos de la caballería medieval, ambientados en el siglo VI y escritos entre los siglos XI y XIII, no era material para un musical de Broadway típico.

El medievalista Richard Kaeuper calculó el número de actos de violencia extrema que aparecen en el más famoso de estos romances, el *Lancelot* del siglo XIII, y encontró uno cada cuatro páginas, aproximadamente:

Limitándonos a casos cuantificables, al menos encontramos ocho cráneos partidos (unos hasta los ojos, otros hasta los dientes, otros hasta la barbilla), ocho hombres derribados que son aplastados adrede por los enormes cascos del caballo de batalla del vencedor (de modo que se desmayan de dolor, una y otra vez) y cinco decapitaciones; se arrancan dos hombros enteros, se cortan tres manos, tres brazos son cercenados en distintos puntos, un caballero es arrojado a una hoguera y otros dos son catapultados a una muerte súbita. Un caballero ata cruelmente a una mujer con correas de hierro; Dios mantiene a un individuo durante años en una bañera de agua hirviendo; otro casi es alcanzado por una lanza. Las mujeres suelen ser raptadas, y en un momento dado nos enteramos de cuarenta violaciones [...].

Más allá de estas acciones fáciles de enumerar, hay informes de tres guerras privadas (en un caso, con cien víctimas en un bando, y quinientas por envenenamiento en el otro) [...]. En un torneo, para animarlo, Lancelot mata con su lanza al primer caballero que se encuentra y acto seguido, espada en mano, «golpea a derecha e izquierda, matando caballos y caballeros al mismo tiempo, cortando pies y manos, brazos y cabezas, muslos y hombros, derribando a los que están por doquier, y dejando tras de sí una estela de aflicción, de modo que a su paso toda la tierra quedaba bañada en sangre»^[41].

¿Cómo llegaron los caballeros a tener fama de «caballerosos»? Según *Lancelot*, «Lancelot tenía la costumbre de no matar nunca a un caballero que le pidiera clemencia, a menos que hubiera jurado antes hacerlo, o a menos que no pudiera evitarlo»^[42].

En cuanto a su jactancioso tratamiento de las damas, un caballero corteja a una princesa prometiendo violar, en su nombre, a las mujeres más hermosas que encuentre; su rival promete enviarle las cabezas de los caballeros a los que derrote en los torneos. Los caballeros protegen en efecto a las damas, pero sólo para evitar que sean raptadas por otros caballeros. Según *Lancelot*, «las costumbres del Reino de Logres son tales que si una dama o una doncella viajan solas, no temen a nadie. Pero si viajan en compañía de un caballero al que otro caballero puede derrotar en combate, el vencedor puede llevarse a la dama o a la doncella del modo que desee, sin sentirse culpable ni avergonzado»^[43]. Cabe suponer que no es esto lo que la mayoría de las personas entienden hoy por *caballerosidad*.

Los albores de la Europa moderna

En el capítulo 3 veremos que la Europa medieval se calma un poco cuando los caballeros quedan bajo el control de los monarcas en reinos centralizados. Sin

embargo, los reyes y las reinas tampoco eran precisamente un dechado de nobleza.

A los escolares de la Commonwealth se les suele enseñar uno de los acontecimientos clave de la historia británica con una regla mnemotécnica:

El rey Enrique VIII con seis esposas se casó:
una murió, otra sobrevivió, de dos se divorció, a dos decapitó.

¡Decapitó! En 1536, Enrique mandó decapitar a Ana Bolena bajo la acusación falsa de adulterio y traición, porque le dio un hijo que no sobrevivió y a él le gustaba una de sus damas de compañía. Dos esposas después, tuvo sospechas del adulterio de Catherine Howard y también la envió al patíbulo. (Los visitantes de la Torre de Londres pueden ver por sí mismos el degolladero). Enrique era, sin duda, celoso: también mandó que ahogasen y descuartizasen a un antiguo novio de Catherine, lo que equivale a decir que fue colgado por el cuello, bajado aún con vida, destripado, castrado, decapitado y cortado en cuatro.

El trono pasó al hijo de Enrique, Eduardo, y luego a su hija, María, y después a otra hija, Isabel. «Bloody Mary» (María la Sangrienta) no recibió este apodo por añadir zumo de tomate al vodka, sino por haber mandado a la hoguera a trescientos disidentes religiosos. Y ambas hermanas conservaron la tradición familiar para resolver peleas domésticas: María encarceló a Isabel y presidió la ejecución de su prima, lady Jane Grey; e Isabel ejecutó a otra prima, María, reina de Escocia. Isabel también ordenó que ahogaran y descuartizaran a ciento veintitrés sacerdotes, y que torturaran a otros enemigos con esposas triturahuesos, otra atracción de la Torre de Londres. Actualmente, la familia real británica está siendo vilipendiada por defectos que van desde la ordinariez a la infidelidad. Cabría esperar que la gente les reconociera algún mérito por no haber decapitado a un solo pariente ni haber ahogado ni descuartizado a ningún rival.

Pese a haber autorizado tantas torturas, Isabel I se cuenta entre los monarcas de Inglaterra más venerados. Su reino ha recibido el nombre de «edad dorada», en la que florecieron las artes, en especial el teatro. No es ninguna novedad afirmar que en las tragedias de Shakespeare abunda la violencia. Sus mundos imaginarios contenían niveles de brutalidad que pueden impresionar incluso a los espectadores actuales, muy habituados a la violencia. Enrique V, uno de los héroes de Shakespeare, da el siguiente ultimátum de rendición a un pueblo francés durante la Guerra de los Cien Años:

Si no, en un momento esperen ver
Al soldado ciego y ensangrentado deshacer con turbia mano
Los rizos de sus hijas entre agudos chillidos;
A vuestros padres agarrados por la plateada barba,
Y sus venerables cabezas machacadas contra los muros;
A vuestros niños desnudos ensartados en picas^[44].

En *El rey Lear*, el duque de Cornualles le arranca los ojos al conde de Gloucester

(«¡Fuera, jalea vil!»), por lo cual su esposa, Regan, le ordena al conde, que está sangrando por las cuencas, que se marche de casa: «Empujadle al otro lado de las puertas, y que huela su camino a Dover». En *El mercader de Venecia*, a Shylock se le concede el derecho de cortar una libra de carne del pecho del fiador de un préstamo. En *Titus Andronicus*, dos hombres matan a otro y violan a su novia, a la que le cortan la lengua y le amputan las manos. El padre mata a los violadores y cocina con ellos un pastel que hace comer a su madre, a la que también mata antes de matar a su propia hija por haber sido violada; luego lo matan a él y a su asesino.

Las obras escritas para niños no eran menos truculentas. En 1815, Jacob y Wilhelm Grimm publicaron un compendio de viejos cuentos populares que poco a poco habían sido adaptados para niños. Comúnmente conocidos como *Cuentos de los hermanos Grimm*, esta colección es junto a la Biblia y las obras de Shakespeare una de las más vendidas y respetadas del canon occidental. Aunque en las versiones suavizadas de las películas de Disney no resulta tan evidente, las historias de los hermanos Grimm están llenas de asesinatos, infanticidios, canibalismo, mutilaciones y abusos sexuales; de hecho, son cuentos de hadas macabros. Veamos sólo las tres historias de madrastras más conocidas:

- Durante una hambruna, el padre y la madrastra de Hansel y Gretel los abandonan en el bosque para que se mueran de hambre. Los niños se encuentran una casa comestible habitada por una bruja, que encierra a Hansel y lo engorda con la idea de comérselo. Menos mal que Gretel empuja a la bruja a un horno encendido, y «la bruja impía muere abrasada de una forma atroz»^[45].

- Al intentar calzarse los zapatos, las hermanastras de Cenicienta siguen el consejo de su madre y se cortan un dedo o el talón para que les encajen. Unas palomas advierten la sangre y, después de que Cenicienta se haya casado con el príncipe, picotean los ojos de las hermanastras, castigándolas «con la ceguera para el resto de su vida por su maldad y perversidad».

- Blancanieves suscita los celos de su madrastra, la reina, por lo que ésta ordena a un cazador que la lleve al bosque, la mate y le traiga el hígado y los pulmones para comérselos. Cuando la reina repara en que Blancanieves ha huido, intenta matarla otras tres veces, dos envenenándola y una asfixiándola. Después de que el príncipe haya reanimado a Blancanieves, la reina se cuelga en la boda, pero «ya habían calentado para ella unas zapatillas de hierro en un fuego de carbón [...]. [La reina] tuvo que ponerse los zapatos de hierro al rojo vivo y bailar con ellos hasta desplomarse muerta en el suelo»^[46].

Como veremos más adelante, actualmente los proveedores de entretenimiento para niños son tan intolerantes respecto a la violencia que incluso algunos episodios de los primeros teleñecos han sido considerados como demasiado violentos. Y hablando de marionetas, una de las formas más populares de entretenimiento infantil en Europa —sobre todo en Inglaterra— solía ser el espectáculo de Punch y Judy. Ya bien entrado el siglo xx, esta pareja de gruñonas marionetas de mano representaban números cómicos en ornamentadas casetas de ciudades costeras inglesas. El experto en literatura Harold Schechter resume un argumento típico:

Empieza cuando Punch va a acariciar al perro de su vecino, que inmediatamente hinca los dientes en la nariz grotescamente descomunal de la marioneta. Tras soltarse del perro, Punch llama al dueño, Scaramouche, y tras algunas bromas groseras, le golpea la cabeza «arrancándosela de los hombros». Entonces Punch llama a su esposa, Judy, y le pide un beso. Ella responde pegándole en la cara con fuerza.

En busca de otra salida para su afecto, Punch pide que le traigan a su bebé y empiece a acunarlo. Por desgracia, el niño escoge ese momento para ensuciarse. Hombre familiar y cariñoso, Punch reacciona golpeando la cabeza del bebé contra el escenario, y a continuación lanza al público el cuerpo muerto. Cuando Judy reaparece y descubre lo sucedido, se muestra comprensiblemente disgustada. Entonces, le arranca a Punch el palo de las manos y la emprende a golpes con él. Punch le quita el garrote y le da una paliza de muerte, y luego se pone a cantar una triunfal melodía con esta letra:

Si alguien por una mujer está atormentado
puede liberarse con una cuerda, un cuchillo
o, como yo, con un buen palo^[47].

Incluso las canciones infantiles de Mamá Ganso, la mayoría de las cuales datan de los siglos XVII y XVIII, desentonan respecto a los estándares de lo que permitimos oír a los niños en la actualidad. El gallo Robin es asesinado a sangre fría. Una madre soltera en una vivienda precaria tiene numerosos hijos ilegítimos a los que maltrata azotándolos y haciéndoles pasar hambre. A dos niños que se han quedado solos se les permite ir a hacer un recado peligroso; Jack tiene una herida en la cabeza que podría dejarle como secuela una lesión cerebral, mientras el estado de Jill se desconoce. Un vagabundo confiesa que arrojó a un anciano por las escaleras. Geòrgie Porgie acosa sexualmente a chicas menores de edad, causándoles síntomas de trastorno por estrés postraumático. Humpty Dumpty permanece en situación crítica tras un grave accidente. Una madre negligente deja a un bebé solo en la copa de un árbol con resultados desastrosos. Un mirlo desciende en picado sobre una empleada doméstica que está tendiendo ropa y le lastima malintencionadamente la nariz. Tres ratones con la vista defectuosa son mutilados con un cuchillo de trinchar. Y aquí llega una vela para iluminarte el camino a la cama, pero ¡ahí viene un hacha para cortarte la cabeza! Un reciente artículo publicado en los *Archives of Diseases of Childhood* calculó los índices de violencia en diferentes géneros de entretenimiento infantil. Los programas de televisión tenían 4,8 escenas violentas cada hora; las canciones infantiles, 52,2 ^[48]

El honor en Europa y en el inicio de Estados Unidos

Si tenemos a mano un billete de diez dólares, miremos el hombre que aparece en él y pensemos por un momento en su vida y su muerte. Alexander Hamilton es una de las figuras más «luminosas» de la historia americana. Como coautor de los *Papeles federalistas*, ayudó a articular la base filosófica de la democracia. Como primer secretario del Tesoro de Estados Unidos, concibió las instituciones que sostienen las

economías de mercado modernas. También dirigió tres batallones en la Guerra Revolucionaria, ayudó a organizar la Convención Constitucional, estuvo al mando del ejército nacional, creó el Banco de Nueva York, formó parte de la asamblea legislativa de Nueva York y fundó el periódico *New York Post*^[49].

Sin embargo, en 1804, este hombre brillante hizo algo que, según los criterios actuales, fue asombrosamente estúpido. Hamilton llevaba tiempo intercambiándose comentarios maliciosos con su rival el vicepresidente Aaron Burr, y cuando Hamilton se negó a desmentir una crítica que Burr le había atribuido, el otro le retó a batirse en duelo. El sentido común era sólo una de las muchas fuerzas que habrían podido alejarle de su cita con la muerte^[50]. La costumbre de los duelos ya estaba decayendo, y el estado donde residía Hamilton, Nueva York, los había prohibido. Hamilton había perdido a un hijo en un duelo, y en una carta donde explicaba su respuesta al reto de Burr enumeraba cinco objeciones a dicha práctica. Pero igualmente aceptó el duelo porque, escribió, «lo que los hombres del mundo denominan honor» no le dejaba otra opción. A la mañana siguiente fue llevado a remo por el Hudson a enfrentarse a Burr en los acantilados de Nueva Jersey. Burr no sería el último vicepresidente en disparar a un hombre, pero era mejor tirador que Dick Cheney, y Hamilton murió al día siguiente.

Tampoco Hamilton fue el único estadista americano que se vio involucrado en un duelo. Henry Clay libró uno, y James Monroe decidió que era una buena idea desafiar a John Adams sólo porque éste era el presidente de turno. Entre las otras caras de la moneda americana, Andrew Jackson, inmortalizado en los billetes de veinte dólares, llevaba balas de tantos duelos que afirmaba «sonar como una bolsa de canicas» al caminar. Incluso el Gran Emancipador de los billetes de cinco, Abraham Lincoln, aceptó el reto de batirse en duelo, si bien estableció las condiciones para garantizar que no se consumaría.

El duelo formal no fue un invento americano, desde luego. Surgió durante el Renacimiento como medida para reducir los asesinatos, las *vendettas* y las reyertas callejeras entre los aristócratas y sus séquitos. Cuando un hombre consideraba que su honor había sido puesto en entredicho, podía retar al otro a duelo y limitar así la violencia a una sola muerte, sin resentimientos con el clan o la comitiva del vencido. Sin embargo, como observa el ensayista Arthur Krystal, «la aristocracia [...] se tomaba el honor tan en serio que prácticamente cualquier ofensa se convertía en una ofensa al honor. Dos ingleses se batían en duelo porque sus perros se habían peleado. Los caballeros italianos se enfrentaban por los méritos respectivos de Tasso y Ariosto, discusión que terminaba cuando un combatiente, mortalmente herido, admitía que no había leído al poeta que estaba defendido. Y un tío abuelo de Byron, William, quinto barón Byron, mató a un hombre por discrepar de él sobre qué propiedad, la de uno u otro, tenía más caza»^[51].

Pese a las denuncias de la Iglesia y las prohibiciones de muchos gobiernos, en los siglos XVIII y XIX los duelos persistieron. Samuel Johnson defendía la costumbre al

escribir que «un hombre puede disparar contra aquel que restringe sus derechos, como puede disparar sobre quien intente entrar en su casa a robar». Los duelos arrastraron a lumbreras como Voltaire, Napoleón, el duque de Wellington, Robert Peel, Tolstói, Pushkin y el matemático Evariste Galois, los dos últimos con consecuencias fatales. La preparación, el clímax y el desenlace de un duelo estaban hechos a la medida de los escritores de ficción, y sus posibilidades dramáticas fueron utilizadas por sir Walter Scott, Dumas padre, De Maupassant, Conrad, Tolstói, Pushkin, Chejov y Thomas Mann.

La historia de los duelos muestra un desconcertante fenómeno que nos encontraremos a menudo: una categoría de violencia que puede estar inmersa en una civilización durante siglos y luego desaparecer sin dejar rastro. Cuando los caballeros acordaban batirse en duelo, no peleaban por dinero o por tierras, ni siquiera por mujeres, sino por honor, esa extraña mercancía que existe porque todo el mundo cree que el resto del mundo cree que existe. El honor es una burbuja que una parte de la naturaleza humana —como el deseo de prestigio o el afianzamiento de las normas— tiende a agrandar y que otras características —como el sentido del humor— revientan^[52]. Los duelos fueron decayendo en el mundo de habla inglesa a mediados del siglo XIX, y en el resto de Europa en las décadas siguientes. Los historiadores han señalado que esta institución acabó sepultada no tanto por las prohibiciones legales o la desaprobación moral como por las burlas. Si «unos caballeros solemnes acudían al “campo del honor” sólo para que la generación más joven se riese de ellos, eso era más de lo que podía soportar cualquier costumbre, por muy afianzada que estuviera en la tradición»^[53]. Actualmente, la expresión «dar diez pasos, volverse y disparar» es más probable que haga pensar en Bugs Bunny y Yosemite Sam que en «hombres de honor».

El siglo XX

Cuando nuestro recorrido por la historia de la violencia olvidada se acerca al presente, los puntos de referencia empiezan a resultar más familiares. Sin embargo, incluso la memoria cultural del último siglo tiene reliquias que parecen pertenecer a un país extranjero.

Tomemos la decadencia de la cultura castrense^[54]. Las viejas ciudades de Europa y Estados Unidos están salpicadas de monumentos públicos que hacen alarde del

poderío militar nacional. Los transeúntes pueden contemplar estatuas de comandantes a caballo, esculturas musculosas de guerreros griegos bien dotados, arcos de la victoria coronados por cuadrigas o verjas de hierro forjado con la forma de lanzas y espadas. Las estaciones de metro adoptan el nombre de batallas victoriosas: en el de París está la de Austerlitz; en el de Londres, la de Waterloo. En fotografías tomadas hace un siglo aparecen hombres con llamativos uniformes militares desfilando el día de la fiesta nacional y codeándose con aristócratas en cenas elegantes. La marca visual de países con mucho arraigo abunda en iconografía agresiva, como proyectiles, armas afiladas, aves de presa y felinos depredadores. Incluso la notoriamente pacifista Massachusetts tiene un sello en el que aparece un brazo amputado blandiendo una espada y un indio americano sosteniendo el arco y las flechas sobre un lema: «Con la espada buscamos la paz, pero en libertad». Para no ser menos, el vecino estado de New Hampshire adorna sus matrículas de coche con la siguiente divisa: «Vive libre o muere».

Sin embargo, en el Occidente actual a los lugares públicos ya no se les pone el nombre de victorias militares. En los monumentos de guerra ya no aparecen altivos comandantes a caballo sino madres que lloran, soldados cansados o listas exhaustivas de los nombres de los fallecidos. Los militares pasan desapercibidos en la vida pública, con uniformes poco vistosos y escaso prestigio entre el pueblo llano. En la plaza de Trafalgar de Londres, el pedestal de los grandes leones y la columna de Nelson fueron hace poco coronados con una escultura tan alejada de la iconografía militar como quepa imaginar: una artista embarazada, desnuda, nacida sin brazos ni piernas. En Ypres (Bélgica), un campo de batalla de la Primera Guerra Mundial que sirvió de inspiración del poema «En los campos de Flandes» y de las amapolas que se lucen el 11 de noviembre en los países de la Commonwealth, se ha levantado un monumento a los mil soldados a quienes se les dio muerte por haber desertado —hombres que en su momento fueron tratados como cobardes despreciables—. Por otra parte, los lemas de los dos estados americanos más recientes son: «Norte al futuro», de Alaska; y «La vida de la Tierra se perpetúa en la rectitud», de Hawái (aunque cuando Wisconsin solicitó la sustitución de «Granja lechera de América», una de las propuestas fue «Come queso o muere»).

El pacifismo manifiesto resulta especialmente llamativo en Alemania, país que en otro tiempo estuvo tan asociado a los valores castrenses que las palabras «teutónico» y «prusiano» llegaron a ser sinónimos de militarismo rígido. Todavía en 1964, el escritor satírico Tom Lehrer expresaba el miedo generalizado ante la posibilidad de que Alemania occidental participase en una coalición nuclear multilateral. En una nana sarcástica, el cantante tranquiliza a un niño con estas palabras:

En otro tiempo los alemanes eran belicosos y mezquinos,
Pero no podía volver a pasar.
En 1918 les dimos una lección,
Y desde entonces apenas nos han vuelto a molestar.

El miedo a la revancha alemana revivió en 1989, cuando cayó el Muro de Berlín y las dos Alemanias empezaron a hacer planes para su reunificación. Incluso hoy en día la cultura alemana sigue atormentada por la mala conciencia sobre su papel en las guerras mundiales y la sociedad alemana siente repugnancia hacia cualquier cosa que pueda asociarse a la fuerza militar. La violencia es tabú incluso en los videojuegos, y cuando la marca de juguetes Parker Brothers intentó introducir una versión alemana del Risk, el juego de mesa en el que los jugadores se proponen dominar un mapa del mundo, el gobierno alemán trató de censurarlo. (Al final se volvieron a redactar las reglas de modo que los jugadores «liberaban» territorios del adversario en vez de conquistarlos)^[55]. El pacifismo alemán no es sólo simbólico. En 2003, medio millón de alemanes se manifestaron en contra de la invasión americana de Irak. Son famosas las palabras del secretario de Defensa americano, Donald Rumsfeld, en las que criticaba a Alemania considerándola parte de «la vieja Europa». Dada la historia de guerra incesante en este continente, puede que el comentario haya sido la muestra más flagrante de amnesia histórica desde el estudiante que se quejaba de los clichés en Shakespeare.

Muchos de nosotros hemos vivido otro cambio en las sensibilidades occidentales hacia el simbolismo militar. Cuando en las décadas de 1940 y 1950 se dieron a conocer las armas militares supremas, las bombas nucleares, la gente no sintió rechazo pese a que hacía poco esas armas habían acabado con un cuarto de millón de vidas y amenazaban con aniquilar a cientos de millones más. No, ¡el mundo las encontraba adorables! Un traje de baño sexi, el biquini, tomó el nombre de un atolón de la Micronesia que se había evaporado debido a las pruebas nucleares porque el diseñador comparó la reacción de los espectadores con una explosión atómica. Absurdas medidas «de defensa civil» como refugios antinucleares en el patio trasero o ejercicios escolares de agacharse y taparse alimentaron la falsa ilusión de que un ataque nuclear no sería gran cosa. Hasta el día de hoy, numerosos signos de refugio nuclear con el triple triángulo se han estado oxidando en las entradas de sótanos de numerosas escuelas y bloques de pisos americanos. En muchos logotipos comerciales de la década de 1950 aparecían nubes en forma de hongo, por ejemplo en las golosinas Atomic Fireball Jawbreaker, el Atomic Market (una tienda de comestibles familiar no lejos del MIT), y el Atomic Café, que prestó su nombre a un documental de 1982 sobre la extraña despreocupación con que el mundo trató el asunto de las armas nucleares a principios de la década de 1960, cuando por fin se empezó a asimilar el horror que suponía.

Otro cambio importante que hemos vivido es la intolerancia creciente a las demostraciones de fuerza en la vida cotidiana. Hasta hace pocas décadas, la predisposición de un hombre a usar los puños como respuesta a un insulto era señal de respetabilidad^[56]. Actualmente es un signo de zafiedad, un síntoma de un trastorno del control de los impulsos, un billete para recibir terapia de «gestión del enfado».

Un incidente producido en 1950 ilustra el cambio. El presidente Harry Truman

había visto en el *Washington Post* una reseña desfavorable de una actuación de su hija Margaret, cantante en ciernes. Truman escribió una nota con membrete de la Casa Blanca al crítico en cuestión. La nota decía: «Espero que un día nos encontremos. Cuando suceda, necesitará usted una nueva nariz, un montón de bistecs para los ojos morados y quizás unos suspensorios». Aunque los escritores acaso comprendan este impulso, en la actualidad una amenaza pública de agresión contra un crítico de este calado parecería una payasada realmente siniestra si viniera de alguien que está en el poder. No obstante, en su época, Truman fue muy admirado por su gallardía paterna.

Y si reconocemos la expresión «petimetre de tres al cuarto» seguramente estaremos familiarizados con los icónicos anuncios del programa de culturismo Charles Atlas, que a partir de la década de 1940 apareció en revistas y libros de cómics. Un argumento típico sería el de un ectomorfo agredido en la playa delante de su novia. Se esconde en casa, da un puntapié a una silla, compra un sello de diez centavos, recibe instrucciones para un programa de ejercicios, y regresa a la playa para vengarse de su agresor y recuperar así su crédito ante la radiante joven (figura 1.1).



[Figura 1.1. Violencia cotidiana en un anuncio de culturismo, década de 1940.]

Por lo que se refiere al producto, Atlas se adelantó a su tiempo; no fue hasta la década de 1980 cuando se disparó la popularidad del culturismo. Pero si hablamos del marketing, pertenecía, sin duda, a otra época. En la actualidad, en los anuncios de gimnasios y toda la parafernalia de ejercicios no figuran los puñetazos como algo necesario para recuperar el honor masculino. Las imágenes son narcisistas, casi homoeróticas. Se muestran pectorales abultados y tensados abdominales en artísticos primeros planos para admiración de ambos sexos. Prometen ventajas en belleza, no en poder.

Aún más revolucionario que el desprecio de la violencia entre los hombres es el desprecio de la violencia contra las mujeres. Muchos *baby boomers* sienten nostalgia de *The Honeymooners*, una comedia de la década de 1950 en la que Jackie Gleason representaba a un fornido conductor de autobús cuyos planes para hacerse rico son ridiculizados por su sensata esposa, Alice. En uno de los recurrentes fragmentos cómicos, un Ralph furioso agita el puño cerrado ante ella y brama: «¡Un día de éstos: Alice, un día de éstos...! PAF, te irá ¡directo a los morros!». (O, a veces: «Pam, zas, ¡directa a la luna!»). Alice siempre se ríe, no porque desprecie a los que maltratan a las mujeres, sino porque sabe que Ralph no es lo bastante hombre para hacerlo. Hoy

en día, nuestra sensibilidad ante la violencia contra las mujeres hace que, en un programa corriente de televisión, este tipo de humor sea inconcebible. Veamos también el anuncio de la figura 1.2, que aparecía en 1952 en la revista *Life*.



[Figura 1.2. Violencia doméstica en un anuncio de café, 1952.]

En la actualidad sería totalmente intolerable la publicación de este tratamiento pícaro y cargado de erotismo de la violencia doméstica. No era el único ni mucho menos. En un anuncio de la década de 1950 de unas camisas Van Heusen, una esposa también recibe una zorra; y en uno de 1953 de máquinas franquadoras de la marca Pitney-Bowes aparece un jefe exasperado gritándole a una testaruda secretaria con una leyenda que reza: «¿Es siempre ilegal matar a una mujer?»^[57].

Y luego está el musical con más tiempo en cartelera, *The Fantasticks*, con su canción tipo Gilbert y Sullivan *Depende de lo que pagues* (cuya letra se basaba en una traducción de 1905 de la obra *Les Romanesques*, de Edmond Rostand). Dos hombres traman un secuestro en el que el hijo de uno rescatará a la hija del otro:

Puedes violar con énfasis.
Puedes violar con cortesía.
Puedes violar a indias.
Una imagen preciosa de veras.
Puedes violar a caballo.
Todos dirán que es nuevo y alegre.
Así que, ya ves, el tipo de violación
Depende de lo que pagues.

Aunque el verbo *violar* se refería más al rapto que a la agresión sexual, entre el estreno de la obra en 1960 y el final de su permanencia en cartel en 2002 la sensibilidad ante la violación había cambiado. Tal como me explicó el libretista Tom Jones (nada que ver con el cantante galés):

A medida que pasaba el tiempo, la palabra empezó a preocuparme. Lentamente, muy lentamente, empecé a caer en la cuenta de ciertas cosas. Titulares en los periódicos. Relatos de brutales violaciones en grupo. Y también «violaciones en citas». Empecé a pensar que «no era divertido». Ciertamente, no estábamos hablando de una «verdadera violación», pero sin duda las risas derivaban, en parte, del impacto producido por el uso de esta palabra de manera cómica.

A principios de la década de 1970, el productor de la obra rechazó la petición de Jones de reescribir la letra, si bien le permitió añadir a la canción una introducción en la que explicaba el significado «deseado» de la palabra, y también reducir el número de repeticiones de la misma. Cuando en 2002 dejó de representarse la obra, Jones reescribió la letra de arriba abajo para una nueva puesta en escena en 2006, y se le garantizó legalmente que en cualquier producción de *The Fantasticks*, en cualquier lugar del mundo, sólo se representaría la nueva versión^[58].

Hasta hace poco, los niños también eran objetivos legítimos de violencia. Los padres no sólo daban palizas a sus hijos —castigo hoy prohibido en muchos países—, sino que normalmente usaban algún instrumento, como un cepillo o una pala, o dejaban al descubierto las nalgas del niño para incrementar el dolor y la humillación. En una secuencia habitual en las historias infantiles de la década de 1950, una madre avisaba a su hijo travieso diciéndole: «Ya verás cuando llegue tu padre». Tras lo cual el padre —más fuerte— se quitaba el cinturón para azotar al niño. Entre otros medios habitualmente descritos para castigar a los niños con dolor físico se incluía mandarles a la cama sin cenar o lavarles la boca con jabón. Los niños dejados a merced de adultos no emparentados directamente con ellos eran tratados aún con mayor brutalidad. Y no hace tanto, se castigaba a muchos escolares con métodos que actualmente serían calificados de «tortura» y que podrían llevar a los profesores que los practicaran a la cárcel^[59].

En la actualidad, a la gente le parece que el mundo es un lugar excepcionalmente peligroso. Resulta difícil seguir las noticias sin un creciente temor a que aparezcan atentados terroristas, a un choque de civilizaciones o al uso de armas de destrucción masiva. Sin embargo, tendemos a olvidar los peligros que llenaban las noticias hace unas décadas, y parecemos indiferentes ante el hecho de que muchos de ellos hayan quedado en nada. En capítulos posteriores daré cifras según las cuales las décadas de 1960 y 1970 fueron una época mucho más brutal y amenazadora que la actual. De momento, conforme al espíritu de este capítulo, expondré mis argumentos de forma poco sistemática.

Me gradué en la universidad en 1976. Como muchos alumnos, no recuerdo el discurso de ceremonia de graduación que me situó en el mundo de los adultos. Por eso, puedo inventarme uno. Imaginemos la siguiente previsión de un experto sobre el estado del mundo a mediados de la década de 1970:

Señor director, miembros de la facultad, familia, amigos y clase de 1976. Estamos ante un momento de grandes desafíos. Pero también de grandes oportunidades. Cuando emprendáis vuestra vida como mujeres y hombres formados os pido que devolváis algo de lo que habéis recibido a vuestra comunidad, que trabajéis por un futuro más brillante y que intentéis convertir el mundo en un lugar mejor.

Dicho esto, tengo algo más interesante que deciros. Quiero compartir mi idea de cómo será el mundo en vuestro trigésimo quinto reencuentro. El calendario ya corresponderá a un nuevo milenio, y os habrá llevado a un mundo que ahora es inimaginable. No estoy refiriéndome a los avances de la tecnología, aunque sin duda tendrán efectos que apenas podemos concebir. Me estoy refiriendo a los avances en la paz y la seguridad humana, que aún os resultarán más difíciles de imaginar.

El mundo de 2011 seguirá siendo un lugar peligroso, desde luego. Durante los próximos treinta y cinco años habrá guerras, como hoy, y genocidios, como hoy, algunos en sitios donde nadie lo habría previsto. Las armas nucleares todavía constituirán una amenaza. Algunas de las regiones violentas del mundo continuarán siendo violentas. Sin embargo, habrá cambios inconmensurables superpuestos a estas constantes.

Ante todo, la pesadilla de estar encogidos de miedo en refugios nucleares —el día del Juicio Final en una Tercera Guerra Mundial— tocará a su fin. En una década, la Unión Soviética firmará la paz con Occidente, y la Guerra Fría terminará sin que se dispare un solo tiro. China también dejará de ser una amenaza militar; en realidad, se convertirá en nuestro principal socio comercial. En los próximos treinta y cinco años no se utilizará arma nuclear alguna contra ningún enemigo. Es más, no habrá absolutamente ninguna guerra entre los países importantes. La paz en Europa occidental seguirá de manera indefinida, y en el transcurso de cinco años los incesantes enfrentamientos en el este de Asia también darán paso a una larga paz.

Hay más buenas noticias. Alemania oriental abrirá su frontera, y alegres estudiantes con mazos harán añicos el Muro de Berlín. Desaparecerá el Telón de Acero, y los países de Europa central y oriental serán democracias liberales libres del dominio soviético. La Unión Soviética no abandonará el comunismo totalitario, pero dejará de existir por voluntad propia. Las repúblicas que Rusia ha ocupado durante décadas y siglos serán estados independientes, muchos de ellos democráticos. En la mayoría de los países, esto pasará sin que se derrame una sola gota de sangre.

El fascismo también desaparecerá de Europa, y luego de casi todo el resto del mundo. Portugal, España y Grecia llegarán a ser democracias liberales. Al igual que Taiwán, Corea del Sur y la mayor parte de Sudamérica y Centroamérica. Los generalísimos, los coroneles, las juntas, las repúblicas bananeras y los golpes militares anuales abandonarán la escena prácticamente en todo el mundo desarrollado.

Oriente Medio también nos tiene reservadas algunas sorpresas. Acabamos de vivir la quinta guerra entre Israel y los países árabes en veinticinco años. Estas guerras han matado a cincuenta mil personas y recientemente han amenazado con arrastrar a las superpotencias a un enfrentamiento nuclear. Sin embargo, dentro de tres años el presidente de Egipto abrazará al primer ministro de Israel en la Knesset, y ambos firmarán un tratado de paz que seguirá vigente hasta un futuro indefinido. Jordania también establecerá una paz duradera con Israel. Siria participará en esporádicas conversaciones de paz con Israel, y los dos países no entrarán en guerra.

En Sudáfrica quedará desmantelado el sistema de *apartheid*, y la minoría blanca cederá el poder a la mayoría negra. Esto sucederá sin guerra civil, sin baño de sangre, sin recriminaciones violentas contra los antiguos opresores.

Muchos de estos avances serán el resultado de largas y valientes luchas. Pero otros sucederán sin más, cogiendo a todos por sorpresa. Quizás algunos de vosotros intentaréis entender cómo ha sucedido todo. Os felicito por vuestros logros y os deseo éxito y satisfacción en los años venideros.

¿Cómo habrían reaccionado los presentes ante este arrebatado de optimismo? Habrían estallado en carcajadas y compartido la sospecha de que el orador todavía

estaba flipando con el ácido de Woodstock. Sin embargo, el optimista habría acertado en todo.

Ningún turista es capaz de entender un país en una visita de un día a una ciudad, y no espero que este rápido recorrido a través de los siglos haya convencido al lector de que el pasado fue más violento que el presente. Estamos de nuevo en casa y seguramente nos asedian las preguntas. ¿No seguimos torturando? ¿No fue el siglo xx el más sangriento de la historia? ¿No hay nuevas formas de guerra que han sustituido a las viejas? ¿No estamos viviendo en la era del terror? ¿No decían en 1910 que la guerra era algo obsoleto? ¿Y qué hay de los pollos en las granjas de cría intensiva? ¿No podrían los terroristas nucleares iniciar mañana una guerra a gran escala?

Se trata de excelentes preguntas a las que intentaré dar respuesta en el resto del libro con ayuda de estudios históricos y datos cuantitativos significativos. De todos modos, espero que este capítulo haya preparado el terreno al recordarnos que, pese a todos los peligros que afrontamos hoy, los de ayer eran aún peores. Los lectores de este libro (y, como veremos, las personas de casi todo el mundo) ya no tienen por qué temer ser secuestrados y obligados a la esclavitud sexual, al genocidio por mandato divino, a los torneos y los circos letales, al castigo en la cruz, el potro, la rueda, la hoguera o la estrapada por tener creencias impopulares, a la decapitación por no dar a luz un hijo varón, al destripamiento por haber tenido una cita con un miembro de la familia real, a los duelos a pistola para defender el honor, a los puñetazos en la playa para impresionar a su novia, o a la posibilidad de una guerra mundial nuclear que pondría fin a la civilización y a la vida humana.

Capítulo 2

EL PROCESO DE PACIFICACIÓN

Mira, la vida es desagradable,
cruel y breve, pero ya lo sabíamos
cuando éramos cavernícolas.

Chiste del *New Yorker*^[60]

Thomas Hobbes y Charles Darwin eran buenas personas cuyos nombres llegaron a generar adjetivos desagradables. Nadie quiere vivir en un mundo hobbesiano o darwiniano (no digamos ya malthusiano, maquiavélico u orwelliano). Los dos hombres quedaron inmortalizados en el léxico por sus escépticas sinopsis de la vida en un estado natural. Darwin por «la supervivencia de los más aptos» (expresión que utilizaba pero que no acuñó él); Hobbes por «la vida del hombre, solitaria, pobre, desagradable, cruel y corta». No obstante, ambos nos dieron ideas sobre la violencia más profundas, más sutiles y, en última instancia, más humanas de lo que dan a entender sus epónimos. En la actualidad, cualquier interpretación de la violencia humana debe comenzar con su análisis.

Este capítulo trata sobre los orígenes de la violencia, en el sentido tanto lógico como cronológico. Con ayuda de Darwin y Hobbes examinaremos la lógica adaptativa de la violencia y sus predicciones para las clases de impulsos violentos que hayan podido evolucionar como parte de la naturaleza humana. Después pasaremos a la prehistoria de la violencia, y analizaremos cuándo apareció en nuestro linaje evolutivo, lo habitual que era en el milenio anterior a la historia escrita, y qué tipos de acontecimientos históricos empezaron a reducirla.

La lógica de la violencia

Darwin nos brindó la teoría de por qué los seres vivos tienen los rasgos que tienen, no sólo los corporales sino también las maneras de pensar y los motivos que impulsan su conducta. Ciento cincuenta años después de la publicación de *El origen de las especies*, la teoría de la selección natural ha sido ampliamente verificada en el laboratorio y sobre el terreno, y se ha visto reforzada con ideas procedentes de las

matemáticas y otros ámbitos científicos para generar un conocimiento coherente del mundo vivo. Entre estos ámbitos se incluyen la genética, que explica los replicadores que posibilitan la selección natural, y la teoría de juegos, que esclarece los destinos de agentes de búsqueda de objetivos en un mundo que contiene otros agentes de esa clase^[61].

¿Por qué los organismos llegan a evolucionar para dañar a otros organismos? La respuesta no es tan sencilla como daría a entender la expresión «supervivencia de los más aptos». En su libro *El gen egoísta*, que explicaba la síntesis moderna de la biología evolutiva con la genética y la teoría de juegos, Richard Dawkins intentó sacar a los lectores de su familiaridad irreflexiva con el mundo vivo. Les pedía que se imaginasen a los animales como «máquinas de supervivencia» diseñadas por sus genes (las únicas entidades que se propagan fielmente en el transcurso de la evolución), y que luego pensarán en cómo evolucionarían esas máquinas.

Para una máquina de supervivencia, otra máquina de supervivencia (que no sea su propio hijo ni otro pariente cercano) es parte del entorno, como una piedra, un río o un bocado de comida. Es algo que estorba o algo que puede aprovecharse. Difiere de una piedra o un río en un aspecto importante: suele devolver el golpe. Ello se debe a que también es una máquina que contiene genes inmortales que debe salvaguardar para el futuro, y al igual que la primera máquina no se detendrá ante nada para preservarlos. La selección natural favorece los genes que controlan sus máquinas de supervivencia de modo que hagan el mejor uso posible del entorno. Ello supone hacer el mejor uso de otras máquinas de supervivencia, de la misma especie o de una especie distinta^[62].

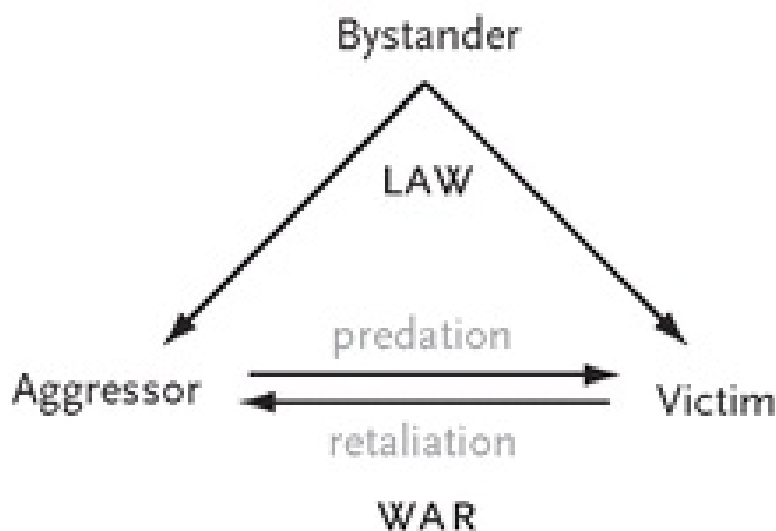
Cualquiera que haya visto a un halcón destrozar a un estornino, a un enjambre de insectos atormentar a un caballo, o al virus del sida matar lentamente a un hombre tiene un conocimiento de primera mano de cómo las máquinas de supervivencia se aprovechan cruelmente de otras máquinas de supervivencia. En buena parte del mundo vivo, la violencia es simplemente la situación por defecto, algo que no necesita mayor explicación. Cuando las víctimas pertenecen a otra especie, a los agresores los llamamos depredadores o parásitos. No obstante, las víctimas también pueden ser integrantes de la misma especie. Se ha documentado el infanticidio, el fratricidio, el canibalismo, la violación y los combates mortales en muchas clases de animales^[63].

El pasaje cuidadosamente redactado de Dawkins también explica por qué la naturaleza no consiste en una gran refriega sangrienta. Para empezar, los animales se sienten menos inclinados a hacer daño a sus parientes próximos, pues cualquier gen que empujara a un animal a dañar a un pariente tendría muchas probabilidades de dañar una copia de *sí mismo* dentro de ese pariente, y la selección tendería a eliminarla. Hay algo más importante: Dawkins señala que otro organismo difiere de una piedra o un río porque «suele devolver el golpe». Todo organismo que haya evolucionado para ser violento es miembro de una especie cuyos otros miembros, por término medio, han evolucionado para ser igual de violentos. Si atacamos a uno de los nuestros, el adversario puede ser tan fuerte y agresivo como nosotros y puede

estar provisto de las mismas armas y defensas. La probabilidad de que al atacar a un miembro de la propia especie uno resulte herido es una fuerte presión selectiva que actúa en contra de las agresiones y los ataques indiscriminados. También descarta la metáfora hidráulica y la mayoría de las teorías populares sobre la violencia, como la sed de sangre, la pulsión de muerte, el instinto asesino y otros impulsos, anhelos y deseos destructivos. Cuando una inclinación a la violencia evoluciona, siempre es estratégica. Los organismos son seleccionados para usar la violencia sólo en circunstancias en las que los beneficios esperados superan a los costes esperados. Este discernimiento se da especialmente en las especies inteligentes, cuyo cerebro grande las hace sensibles a los beneficios y los costes supuestos en una situación concreta, y no sólo a las posibilidades promediadas a lo largo del tiempo evolutivo.

La lógica de la violencia tal como se aplica a miembros de una especie inteligente que se enfrentan a otros miembros de esa misma especie nos lleva a Hobbes. En un extraordinario pasaje del *Leviatán* (1651), Hobbes utilizó menos de cien palabras para exponer un análisis de los incentivos para la violencia que hoy es tan bueno como cualquier otro:

Así pues, encontramos tres causas principales de riña en la naturaleza del hombre: primero, competición; segundo, inseguridad; tercero, gloria. La primera hace que los hombres invadan por ganancia; la segunda, por seguridad; y la tercera, por reputación. Los primeros usan de la violencia para hacerse dueños de las personas, esposas, hijos y ganado de otros hombres; los segundos, para defenderlos; los terceros, por pequeñeces, como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta o cualquier otro signo de subvaloración, sea directamente de su persona o por reflejo en su prole, sus amigos, su nación, su profesión o su nombre^[64].



[Figura 2.1. El triángulo de la violencia.]

Hobbes consideraba que la competición era una consecuencia inevitable de agentes que luchan por sus intereses. Hoy vemos que esto está incorporado en el proceso evolutivo. Las máquinas de supervivencia capaces de alejar a sus competidores de recursos finitos como la comida, el agua y un territorio deseable se reproducirán más que esos competidores, con lo cual habrá en el mundo las máquinas

de supervivencia más apropiadas para esa competición.

Actualmente también sabemos por qué las «esposas» fueron uno de los recursos por los que los hombres debieron competir. En la mayoría de las especies animales, la hembra realiza una inversión mayor en su descendencia que el macho. Esto es especialmente cierto en el caso de los mamíferos, en los que la madre gesta a sus crías dentro del cuerpo y cuida de ellas tras el parto. Un macho puede multiplicar el número de hijos apareándose con varias hembras —lo que dejará a otros machos sin hijos—, mientras que una hembra no puede hacer lo propio apareándose con varios machos. Eso hace que la capacidad reproductora femenina sea un recurso escaso por el que compiten los machos de numerosas especies, incluidos los seres humanos^[65]. A propósito, nada de lo que acabamos de comentar supone que los hombres sean robots controlados por sus genes, que tengan alguna justificación moral para violar o pelear, que las mujeres sean premios sexuales pasivos, que las personas intenten tener cuantos bebés sea posible o que sean inmunes a las influencias de su cultura, por nombrar sólo algunos de los malentendidos habituales de la teoría de la selección sexual^[66].

La segunda causa de riña es la seguridad, una palabra que en la época de Hobbes estaba más relacionada con el «miedo» que con la «timidez». Esta segunda causa es consecuencia de la primera: la competición genera miedo. Si sospechamos que el vecino está dispuesto a eliminarnos de la competición, por ejemplo matándonos, entonces nosotros tenderemos a protegernos eliminándole primero a él con un ataque preventivo. Podemos tener esta tentación, aunque por lo demás no seamos capaces ni de matar a una mosca, puesto que no deseamos permanecer inactivos y esperar a que nos maten. Lo trágico es que nuestro rival tiene sobradas razones para efectuar el mismo cálculo, aunque también sea de esas personas que no mataría ni a una mosca. De hecho, aunque *supiera* que nosotros no teníamos planes agresivos hacia él, podría con razón preocuparse por la posibilidad de que nosotros tengamos la tentación de neutralizarle por miedo a que él nos neutralice primero, lo que nos da un aliciente para neutralizarle antes, y así *ad infinitum*. El científico político Thomas Schelling propone la analogía de una persona armada que sorprende en su casa a un ladrón armado; los dos tienen la tentación de disparar sobre el otro para evitar que de otro dispare primero. Esta paradoja recibe a veces el nombre de trampa hobbesiana o, en el campo de las relaciones internacionales, el dilema de la seguridad^[67].

¿Cómo pueden los agentes inteligentes escapar de una trampa hobbesiana? Lo que parece más sensato es utilizar una política de disuasión: no golpear primero, ser lo bastante fuerte para sobrevivir al primer golpe, y tomar represalias contra cualquier agresor con la misma moneda. Una política de disuasión creíble puede eliminar los alicientes del rival para invadir con el fin de conseguir un beneficio, pues el coste de la represalia anularía el botín previsto. Y elimina también su aliciente para invadir por miedo, debido a nuestro compromiso de no atacar primero y, lo que es más importante aún, debido a que tenemos menos alicientes para atacar primero, pues la

disuasión reduce la necesidad de ataque preventivo. De todos modos, la clave de la política de disuasión es la credibilidad de la amenaza a la que vamos a responder. Si nuestro adversario cree que puede eliminarnos al primer golpe, no tiene motivos para temer represalias. Y si cree que, después de atacarnos, podemos racionalmente aguantarnos las ganas de represalia porque en ese momento ya es demasiado tarde para que sirva de nada, quizá se aproveche de esa racionalidad y nos ataque impunemente. Sólo si estamos dispuestos a refutar cualquier sospecha de debilidad, a vengar todas las ofensas y a saldar todas las cuentas pendientes, será creíble nuestra política de disuasión. Así pues, también tenemos una explicación para el aliciente de invadir por pequeñeces: una palabra, una sonrisa o cualquier otro signo de menosprecio. Hobbes lo llamaba «gloria»; por lo general se denomina «honor»; la palabra más precisa es «credibilidad».

La política de disuasión también se conoce como equilibrio del terror, y durante la Guerra Fría recibió el nombre de destrucción mutua asegurada (MAD, por sus siglas en inglés). La paz que pueda prometer una política de disuasión es frágil, pues la disuasión reduce la violencia sólo mediante otra amenaza de violencia. Cada bando debe reaccionar ante cualquier signo no violento de falta de respeto con una demostración violenta de entereza, por lo cual un acto de violencia puede llevar a otro en un ciclo de represalias interminable. Como veremos en el capítulo 8, un importante rasgo de diseño de la naturaleza humana, las tendencias interesadas, puede hacer que cada bando crea que su propia violencia es una acción de represalia justificada mientras la del otro es una agresión no provocada.

El análisis de Hobbes concierne a la vida en un estado de anarquía. El título de su obra maestra identificaba un modo de escapar de dicha anarquía: el Leviatán, una monarquía u otra autoridad gubernamental que encarne la voluntad del pueblo y tenga el monopolio del uso de la fuerza. Al infligir castigos a los agresores, el Leviatán puede suprimir sus estímulos para la agresión, calmando a su vez las ansias generales sobre el ataque preventivo y haciendo que sea innecesario tener preparado el gatillo de la represalia para demostrar resolución. Y como el Leviatán es un tercero imparcial, no está influido por el chauvinismo que lleva a cada bando a pensar que su adversario tiene un corazón en tinieblas mientras el propio es inmaculado.

La lógica del Leviatán se puede resumir en un triángulo (figura 2.1). En cada acto de violencia hay tres partes interesadas: el agresor, la víctima y un espectador. Cada una tiene un motivo para la violencia: el agresor, aprovecharse de la víctima; la víctima, responder a la agresión; el espectador, minimizar los daños colaterales del enfrentamiento. La violencia entre los combatientes puede denominarse «guerra»; la violencia del espectador contra los combatientes puede denominarse «ley». En pocas palabras, la teoría del Leviatán dice que la ley es mejor que la guerra. La teoría de Hobbes efectúa una predicción verificable sobre la historia de la violencia. El Leviatán hizo su primera aparición en un último acto del espectáculo humano. Los arqueólogos nos dicen que los seres humanos vivieron en un estado de anarquía hasta

la aparición de la civilización hace unos cinco mil años, cuando agricultores sedentarios comenzaron a congregarse en ciudades y estados y crearon los primeros gobiernos. Si la teoría de Hobbes es acertada, esta transición también debería haber sido el preludio del primer declive histórico importante de la violencia. Antes de la llegada de la civilización, cuando los hombres vivían sin «un poder común que los intimidase», su vida tuvo que ser más desagradable, cruel y breve que cuando las autoridades armadas les impusieron la paz, episodio que denomino proceso de pacificación. Hobbes afirmaba que «los pueblos salvajes de muchos lugares de América» vivían en un estado de anarquía violenta, pero no daba detalles ni decía en quién estaba pensando.

En este vacío de datos, cualquiera podía intentar conjeturar sobre los pueblos primitivos, y no tardó mucho en aparecer una teoría de signo contrario. El homólogo opuesto a Hobbes fue el filósofo de origen suizo Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), según el cual «nada puede ser tan dulce como el hombre en su estado primitivo [...]. El ejemplo de los salvajes [...] parece confirmar que la humanidad estaba hecha para permanecer siempre en él [...] y que los progresos ulteriores han sido otros tantos pasos [...] hacia la decrepitud de la especie»^[68].

Aunque las filosofías de Hobbes y Rousseau eran mucho más sofisticadas que lo de «desagradable, cruel y breve» frente al «buen salvaje», sus estereotipos opuestos de la vida en un estado natural alimentaron una controversia que todavía hoy sigue vigente. En *La tabla rasa* expliqué que la cuestión ha acumulado una pesada carga de equipaje político, moral y emocional. En la segunda mitad del siglo xx, la teoría romántica de Rousseau llegó a ser la doctrina políticamente correcta de la naturaleza humana, como reacción ante anteriores doctrinas racistas sobre pueblos «primitivos» y por la convicción de que era una idea más elevada de la condición humana. Según muchos antropólogos, si Hobbes tuviera razón, la guerra sería inevitable o incluso deseable; por tanto, todo partidario de la paz debe insistir en que Hobbes estaba equivocado. Estos «antropólogos de la paz» (que en realidad son académicos bastante agresivos —el etólogo Johan van der Dennen los llama la «mafia de la paz y la armonía»—) han sostenido que los seres humanos y otros animales se sienten muy inhibidos a la hora de matar a los suyos, que la guerra es un invento reciente y que los enfrentamientos entre los pueblos indígenas obedecían a rituales y eran inofensivos hasta que se toparon con los colonialistas europeos^[69].

Como mencioné en el prefacio, creo que la idea de que las teorías biológicas de la violencia son fatalistas y las teorías románticas son optimistas es errónea, pero éste no es el tema del presente capítulo. Cuando se trataba de la violencia en pueblos anteriores a los estados, Hobbes y Rousseau hablaban por hablar: no tenían ni idea sobre cómo era la vida antes de la civilización. Hoy tenemos más información. Este capítulo examina los hechos relativos a la violencia en las fases más tempranas de la existencia humana. La historia comienza antes de que fuéramos humanos; también analizaremos la agresividad en nuestros primos primates para ver si revela algo sobre

la aparición de la violencia en nuestro linaje evolutivo. Cuando lleguemos a nuestra especie, me centraré en el contraste entre grupos de recolectores y tribus que viven en un estado de anarquía y pueblos que viven en estados estables con cierta forma de gobierno. También analizaremos cómo luchan los recolectores y por qué. Esto nos lleva a la cuestión fundamental: las guerras de las tribus anárquicas, ¿son más o menos destructivas que las de los pueblos que viven en estados estables? La respuesta requiere pasar de los relatos a las cifras: los índices *per cápita* de muerte violenta, con los mejores cálculos de que somos capaces, en sociedades que viven bajo un Leviatán y en sociedades que viven en la anarquía. Por último, echaremos un vistazo a las ventajas y los inconvenientes de la vida civilizada.

La violencia en nuestros antepasados

¿Hasta dónde podemos remontarnos en la historia de la violencia? Aunque los antepasados primates del linaje humano hace tiempo que se extinguieron, nos dejaron al menos un indicio sobre cómo pudieron ser: sus otros descendientes, los chimpancés. Nosotros no evolucionamos a partir de los chimpancés, desde luego, y, como veremos, queda pendiente la cuestión de si los chimpancés conservaron los rasgos de nuestro antepasado común o se desviaron en una dirección exclusivamente «chimpancé». Sea como fuere, la agresividad de los chimpancés encierra una lección para nosotros, pues pone de manifiesto cómo puede evolucionar la violencia en una especie de primates con ciertos rasgos que nosotros compartimos. Y verifica la predicción evolutiva de que las tendencias violentas no son hidráulicas sino estratégicas, y sólo se utilizan en circunstancias en las que los beneficios potenciales son elevados y los riesgos bajos^[70].

Los chimpancés comunes viven en comunidades de hasta ciento cincuenta individuos que ocupan un territorio bien delimitado. Cuando los chimpancés recolectan la fruta y los frutos secos distribuidos irregularmente por el bosque, suelen dividirse y formar grupos más pequeños cuyo tamaño oscila entre uno y quince miembros. Si un grupo se encuentra con otro de una comunidad distinta en la frontera de los respectivos territorios, la interacción es siempre hostil. Si los grupos son parejos, discuten la frontera en una acalorada batalla. Los dos bandos gritan, abuchean, agitan ramas, lanzan objetos y se embisten unos a otros durante media hora o más, hasta que un bando, por lo general el menos numeroso, corre a esconderse.

Estas batallas son ejemplos de exhibiciones de agresividad comunes entre los

animales. En otro tiempo se consideraron rituales para resolver disputas sin derramamiento de sangre por el bien de la especie, pero ahora se consideran demostraciones de fuerza y resolución que permiten al bando débil darse por vencido, cuando el resultado de un enfrentamiento está cantado y seguir adelante sólo supondría riesgo de lesiones para ambos grupos. Cuando dos animales están igualados, la exhibición de fuerza puede intensificarse hasta convertirse en una pelea seria, y uno o ambos pueden resultar heridos o muertos^[71]. De todos modos, las batallas entre grupos de chimpancés no alcanzan niveles de enfrentamiento serio; en otro tiempo, los antropólogos creían que la especie era básicamente pacífica.

Jane Goodall, la primatóloga que observó por primera vez a los chimpancés en libertad durante largos períodos de tiempo, al final hizo un descubrimiento increíble^[72]. Cuando un grupo de chimpancés macho se topa con un grupo más pequeño o un individuo solo de otra comunidad, no abuchean ni se irritan, pero se aprovechan de su ventaja numérica. Si el desconocido es una hembra adolescente sexualmente receptiva, quizá la acicalen e intenten aparearse con ella. Si lleva consigo un bebé, a menudo la atacan y la matan, y se comen a la cría. Y si se encuentran con un macho solo, o aislado de un grupo pequeño, lo persiguen con una ferocidad asesina. Dos atacantes sujetarán a la víctima, y los otros la golpearán, le morderán los dedos de los pies y los genitales, le arrancarán carne del cuerpo, le retorcerán los miembros, se beberán su sangre o le destrozarán la tráquea. Los chimpancés de una comunidad eliminaron a todos los machos de una comunidad vecina, lo cual si se produjera entre seres humanos lo denominaríamos genocidio. Muchos de los ataques no se desencadenan por encuentros casuales sino que resultan de patrullajes de frontera en los que un grupo de machos busca tranquilamente y selecciona cualquier macho solitario que ande por ahí. Los asesinatos también pueden producirse en el seno de la propia comunidad. Un grupo de machos puede matar a un rival, y una hembra fuerte, con la ayuda de un macho o de otra hembra, puede matar a las crías de otra hembra más débil.

Cuando Goodall escribió sobre estos asesinatos, otros científicos se preguntaron si podían ser arrebatos inusitados, síntomas de patología o respuestas al aprovisionamiento de comida por parte de los primatólogos a los chimpancés para facilitar su observación. Tres décadas después quedan pocas dudas de que esa agresividad letal forma parte del repertorio conductual normal de los chimpancés. Los primatólogos han observado o deducido los asesinatos de casi cincuenta individuos en ataques entre comunidades, y más de veinticinco en ataques dentro de ellas. Han llegado informes de al menos nueve comunidades, parte de las cuales no recibieron nunca aprovisionamiento. En algunas, más de una tercera parte de los machos morían por causas violentas^[73].

¿Tiene el «chimpanxicidio» una lógica darwiniana? El primatólogo Richard Wrangham, antiguo alumno de Goodall, ha verificado varias hipótesis con los exhaustivos datos que se han acumulado sobre la demografía y la ecología de los

chimpancés^[74]. Fue capaz de documentar una importante ventaja darwiniana y otra más pequeña. Cuando los chimpancés eliminan a los rivales macho y sus crías, expanden su territorio, sea trasladándose allí de inmediato, sea ganando batallas posteriores con ayuda de su incrementada supremacía numérica. Esto les permite monopolizar el acceso a la comida del territorio para ellos, sus hijos y las hembras con las que se aparean, lo que a su vez se traduce en un mayor índice de nacimientos. A veces, la comunidad también absorbe las hembras de la comunidad derrotada, lo que da a los machos una segunda ventaja reproductora. No es que los chimpancés luchan directamente por hembras o comida; lo único que les interesa es dominar su territorio y eliminar rivales si pueden hacerlo con el mínimo riesgo para sí mismos. Los beneficios evolutivos se producen indirectamente y a largo plazo.

En cuanto a los riesgos, los chimpancés los minimizan escogiendo peleas «injustas» en las que superan en número a la víctima en una proporción de al menos tres a uno. El patrón recolector de los chimpancés a menudo hace caer en sus garras una víctima desdichada porque los árboles con fruto están distribuidos de forma dispar en el bosque. Los chimpancés hambrientos acaso tengan que recolectar en grupos pequeños o por su cuenta y a veces quizá se aventuren en tierra de nadie en busca de la cena.

¿Qué tiene esto que ver con la violencia en los seres humanos? Lo anterior plantea la posibilidad de que el linaje humano haya estado implicado en asaltos letales desde la época de su raíz común con los chimpancés, hace unos seis millones de años. No obstante, existe otra posibilidad. El antepasado compartido de los seres humanos y los chimpancés comunes (*Pan troglodytes*) legó al mundo una tercera especie, los bonobos o chimpancés pigmeos (*Pan pajiiscus*), que se separaron de sus primos comunes hace unos dos millones de años. Nosotros estamos estrechamente emparentados con los bonobos igual que con los chimpancés comunes, y los bonobos nunca llevan a cabo agresiones mortales. De hecho, la diferencia entre los bonobos y los chimpancés comunes es uno de los aspectos mejor conocidos de la primatología popular. Los bonobos se han hecho famosos como los «chimpancés hippies», pacíficos, matriarcales, concupiscentes y herbívoros. Dan nombre a un restaurante vegetariano de Nueva York, son la inspiración del «Camino de los bonobos hacia la paz a través del placer» de la doctora Suzy, y si la columnista del *New York Times* Maureen Dowd se saliera con la suya, serían un modelo de rol para los hombres de hoy^[75].

El primatólogo Frans De Waal señala que, en teoría, el antepasado común de los seres humanos, los chimpancés comunes y los bonobos pudo haber sido más parecido a los bonobos que a los chimpancés comunes^[76]. En tal caso, la violencia entre coaliciones de machos tendría raíces menos profundas en la historia evolutiva humana. Los chimpancés comunes y los seres humanos habrían desarrollado sus ataques letales por separado, y las agresiones humanas se habrían desarrollado históricamente en determinadas culturas más que evolutivamente en la especie. De

ser así, los seres humanos no mostrarían propensiones innatas a la violencia grupal y no necesitarían un Leviatán ni ningún otro organismo que los mantuviera alejados de ella.

La idea de que los seres humanos evolucionaron a partir de un antepasado pacífico parecido al bonobo presenta dos problemas. Uno es que resulta fácil entusiasmarse con la historia de los chimpancés *hippies*. Los bonobos constituyen una especie en peligro de extinción que vive en bosques inaccesibles en peligrosas zonas del Congo, y buena parte de lo que sabemos de ellos procede de observaciones de grupos pequeños de crías bien alimentadas o adultos jóvenes en cautividad. Muchos primatólogos sospechan que estudios sistemáticos con grupos de bonobos más viejos, más hambrientos y más populosos dibujarían un cuadro más sombrío^[77]. Resulta que los bonobos en libertad cazan, se enfrentan entre sí con agresividad y en las peleas se hacen daño, a veces quizá con consecuencias funestas. Así pues, aunque son indiscutiblemente menos agresivos que los chimpancés comunes —no se atacan en grupo unos a otros y las comunidades pueden mezclarse plácidamente—, desde luego no todos son siempre pacíficos.

El segundo problema —el más importante— es que el antepasado común de las dos especies de chimpancés y de los seres humanos tiene muchas más probabilidades de parecerse al chimpancé común que al bonobo^[78]. Los bonobos son unos primates muy extraños, no sólo por su conducta sino también por su anatomía. La cabeza pequeña, de niño, el cuerpo liviano, las menores diferencias sexuales y otros rasgos juveniles los diferencian no sólo de los chimpancés comunes sino también de los otros grandes simios (gorilas y orangutanes) así como de los australopitecos fósiles, que eran antepasados de los seres humanos. Si se sitúa en el árbol genealógico de los grandes simios, la anatomía característica de los bonobos sugiere que fueron apartados del plan genérico de los monos por la neotenia, proceso que resintoniza el programa de crecimiento de un animal para preservar ciertos rasgos juveniles en la edad adulta (en el caso de los bonobos, aspectos del cráneo y el cerebro). La neotenia suele darse en especies que han experimentado domesticación, como cuando los perros se separaron de los lobos, y es una vía mediante la cual la selección puede convertir a los animales en menos agresivos. Según Wrangham, el principal inspirador en la evolución de los bonobos fue la selección para una menor agresividad de los machos, quizá porque los bonobos recolectan en grupos numerosos sin solitarios vulnerables, de modo que no hay oportunidades para que la agresión grupal merezca la pena. Estas consideraciones indican que los bonobos son la excepción, y que nosotros descendemos de un animal más parecido a los chimpancés comunes.

Aunque los chimpancés comunes y los seres humanos descubrieran la violencia en grupo por separado, la coincidencia es reveladora. Daría a entender que los ataques letales pueden ser evolutivamente beneficiosos en una especie inteligente que se divide en grupos de diferentes tamaños y en la que machos afines forman

coaliciones y pueden evaluarse mutuamente su fuerza. Cuando más adelante, en este mismo capítulo, analicemos la violencia en los seres humanos, veremos que algunos de los paralelismos son preocupantes.

Estaría bien que la brecha entre el antepasado común y los seres humanos actuales pudiera llenarse con registros fósiles. Pero los antepasados de los chimpancés no han dejado fósiles, y los artefactos y los fósiles de homínidos son demasiado escasos para procurarnos pruebas directas de agresividad, como armas o heridas. Algunos paleoantropólogos analizan señales de temperamento violento en especies fósiles midiendo el tamaño de los dientes caninos en los machos (pues en especies agresivas se observan caninos tipo daga) y buscando diferencias en el tamaño de los machos y las hembras (pues en las especies poligínicas los machos suelen ser mayores, para pelear contra otros machos)^[79]. Por desgracia, las pequeñas mandíbulas de los homínidos, a diferencia de los hocicos de otros primates, no se abren lo suficiente para que los caninos grandes sean prácticos, al margen de lo agresivas o pacíficas que sean esas criaturas. Y a menos que la especie fuera lo bastante considerada como para haber dejado un gran número de esqueletos completos, es difícil determinar el sexo con fiabilidad y comparar el tamaño de los machos y las hembras. (Por estas razones, muchos antropólogos se muestran escépticos ante la reciente afirmación de que el *Ardipithecus ramidus* —una especie de cuarenta y cuatro millones de años de antigüedad que es probablemente antecesora de *Homo*— era unisex y tenía los caninos pequeños, y que, por consiguiente, era una especie monógama y pacífica.)^[80] Los fósiles más recientes y abundantes de *Homo* revelan que los machos han sido más grandes que las hembras durante al menos dos millones de años, en una proporción por lo menos tan elevada como en los seres humanos actuales, lo cual refuerza la sospecha de que, en nuestro linaje evolutivo, la competición violenta entre los hombres tiene una larga historia^[81].

Tipos de sociedades humanas

Se dice que la especie a la que pertenecemos, «el *Homo sapiens* anatómicamente moderno», tiene doscientos mil años de antigüedad. Sin embargo, los seres humanos «conductualmente modernos», con arte, rituales, ropa, herramientas complejas y la capacidad para vivir en ecosistemas distintos, seguramente evolucionaron hace unos setenta y cinco mil años en África antes de empezar a poblar el resto del mundo.

Cuando surgió la especie, la gente integraba grupos emparentados pequeños, nómadas e igualitarios, vivía de la caza y la pesca, y no tenía lenguaje hablado ni sistemas de gobierno. En la actualidad, la inmensa mayoría de los seres humanos están establecidos en sociedades estratificadas y se cuentan por millones, comen alimentos cultivados y están sometidos a gobiernos. La transición, a veces denominada revolución neolítica (nueva Edad de Piedra), comenzó hace unos diez mil años con la aparición de la agricultura en el Creciente Fértil, China, la India, África occidental, Mesoamérica y los Andes^[82].

Así pues, es tentador utilizar el horizonte de los diez mil años como frontera entre dos eras principales de la existencia humana: la de los cazadores-recolectores, en la que llevamos a cabo la mayor parte de nuestra evolución biológica y que aún podemos apreciar en cazadores-recolectores existentes, y la de la civilización a partir de entonces. Esta es la línea divisoria que figura en las teorías del nicho ecológico al que los seres humanos estamos biológicamente adaptados y que los psicólogos evolutivos denominan «entorno de adaptabilidad evolutiva». De todos modos, ésta no es la parte más pertinente a la hipótesis del Leviatán.

Para empezar, el mojón de los diez mil años se aplica sólo a las primeras sociedades que cultivaron la tierra. Más adelante, la agricultura se desarrolló en otras partes del mundo y se difundió lentamente desde estos orígenes. A Irlanda, por ejemplo, le llegó la oleada agrícola procedente de Oriente Próximo hace sólo unos seis mil años^[83]. No hace tantos siglos, muchas partes de América, Australia, Asia y África estuvieron pobladas por cazadores-recolectores, de los que por supuesto aún quedan algunos.

Además, no es posible dividir las sociedades en grupos de cazadores-recolectores y civilizaciones agrícolas^[84]. Los pueblos sin estado con los que estamos más familiarizados son los cazadores-recolectores que viven en pequeños grupos, como los kung san del desierto del Kalahari o los inuit del Ártico. Pero estos pueblos han sobrevivido como cazadores-recolectores sólo porque habitan partes remotas del globo donde nadie quiere estar. Como tales, no son una muestra representativa de nuestros antepasados anárquicos, quienes acaso disfrutasen de entornos más propicios. Hasta hace poco, otros recolectores se instalaban en valles y ríos repletos de peces y caza que sustentaban un estilo de vida más próspero, complejo y sedentario. Los indios de la costa noroeste del Pacífico, conocidos por sus tótems y sus potlachs, son un ejemplo conocido de ello. También más allá del control del estado hay cazadores hortícolas, como pueblos de la Amazonia y Nueva Guinea, que complementan su caza y su recolección talando y quemando trozos de bosque y cultivando plátanos o boniatos en pequeñas parcelas. Su vida no es tan austera como la de los cazadores-recolectores puros, pero se parecen más a ellos que a los agricultores sedentarios de jornada completa.

Cuando se establecieron los primeros agricultores para cultivar cereales y legumbres y criar animales domesticados, crecieron muchísimo en número e

implantaron la división del trabajo, de modo que unos vivían a costa de los alimentos producidos por otros. Sin embargo, no crearon gobiernos y estados complejos enseguida. Primero se unieron en tribus relacionadas por parentesco y cultura, tribus que a veces se trasformaban en cacicazgos con un líder centralizado y un séquito permanente que lo respaldaba. Algunas de las tribus se dedicaron al pastoreo, vagando por ahí acompañadas de sus animales e intercambiando sus productos con los de los agricultores sedentarios. Los israelitas de la Biblia hebrea eran pastores tribales que se convirtieron en cacicazgos en torno a la época de los Jueces.

Tras el inicio de la agricultura, tuvieron que pasar unos cinco mil años para que aparecieran los primeros estados verdaderos^[85]. Esto sucedió cuando los caciques más poderosos se valieron de sus propios séquitos armados para someter a otros cacicazgos y tribus, centralizando cada vez más el poder y sustentando nichos para clases especializadas de artesanos y soldados. Los estados emergentes construyeron fortalezas, ciudades y otros asentamientos defendibles, y crearon sistemas de escritura que les permitieron llevar archivos, cobrar tasas y tributos a los súbditos, y codificar leyes para mantener a todo el mundo a raya. Estados pequeños con planes sobre los bienes de sus vecinos a veces obligaban a éstos a convertirse en estados para defenderse, y los más grandes solían engullir a los más pequeños.

Los antropólogos han propuesto para estas sociedades muchos subtipos y casos intermedios, y han señalado que no existe una «escalera mecánica cultural» que inevitablemente transforme sociedades simples en otras más complejas. Las tribus y los cacicazgos pueden conservar sus estilos de vida indefinidamente, como pasó con las tribus montenegrinas en Europa, que duraron hasta el siglo xx. Y cuando un estado se desmorona, las tribus pueden apoderarse de él, como en la Edad Oscura griega (que siguió al colapso de la civilización micénica y en la que se sitúan los poemas épicos de Homero) y la Alta Edad Media europea (que se inició tras la caída del Imperio romano). Incluso en la actualidad, muchas zonas de estados fallidos, como Somalia, Sudán, Afganistán y la República Democrática del Congo, son en esencia territorios caciquiles, cuyos jefes reciben el nombre de caudillos o señores de la guerra^[86].

Por todas estas razones, no tiene sentido analizar cambios históricos en la violencia representando gráficamente muertos respecto de una línea temporal del calendario. Si descubrimos que la violencia ha disminuido en un pueblo dado, ello se debe a que ha cambiado su modo de organización social, no a que el reloj histórico marque una determinada hora, y ese cambio, si llega el caso, puede producirse en momentos diferentes. Tampoco debemos esperar una disminución regular de la violencia a lo largo de un continuo que vaya de cazadores-recolectores simples y nómadas a cazadores-recolectores complejos y sedentarios, tribus y cacicazgos agrícolas, estados insignificantes, y finalmente grandes estados. La principal transición que cabe esperar está en la aparición de la primera forma de organización social que muestra signos de planes concretos para reducir la violencia dentro de sus

fronteras. Esto sería el estado centralizado, el Leviatán.

No es que cualquier estado temprano (como teorizaba Hobbes) fuera una mancomunidad investida de poder por un contrato social que hubiera sido negociado por sus ciudadanos. Los primeros estados eran algo parecido a «tinglados» de protección, en los que poderosos mafiosos sustraían recursos a los habitantes, a quienes ofrecían a cambio seguridad individual frente a vecinos hostiles^[87]. Cualquier reducción subsiguiente de la violencia beneficiaba a los señores de la guerra tanto como a los protegidos. Igual que el agricultor trata de impedir que sus animales se maten unos a otros, también un gobernante intentará que sus súbditos no caigan en ciclos de agresiones y enfrentamientos que en realidad constituyen un desastre: sólo consumen recursos y saldan cuentas pendientes.

El asunto de la violencia en las sociedades sin estado tiene una historia larga y politizada. Durante siglos, la opinión ortodoxa era que los pueblos indígenas eran bárbaros feroces. La Declaración de Independencia, por ejemplo, se quejaba de que el rey de Inglaterra «se ha esforzado en hacer caer sobre los habitantes de nuestras fronteras a los inmisericordes y salvajes indios, cuya conocida regla de guerra es la destrucción sin distinción de edad, sexo o condición».

Hoy el pasaje parece arcaico, ofensivo de hecho. Los diccionarios previenen contra el uso de la palabra *salvaje* (del latín *silvaticus*, «propio del bosque») para referirse a los pueblos indígenas, y nuestro conocimiento de los genocidios de indios americanos perpetrados por colonos europeos hace que los firmantes parezcan un grupo de hipócritas lanzando la primera piedra. Una preocupación moderna por la dignidad y los derechos de todos los pueblos nos impide hablar demasiado francamente de índices de violencia en pueblos prealfabetizados, a quienes los «antropólogos de la paz» se han esforzado por maquillar con una imagen rousseauniana. Margaret Mead, por ejemplo, describía a los chambri de Nueva Guinea como una cultura de inversión sexual porque los hombres se adornaban con rizos y maquillaje, omitiendo el hecho de que se habían tenido que ganar el derecho a esos ornamentos supuestamente afeminados matando a un miembro de una tribu enemiga^[88]. Los antropólogos que no seguían las normas y no hacían lo debido se veían excluidos de los territorios en que habían trabajado, denunciados en manifiestos por sus colegios profesionales, implicados en pleitos por libelo o incluso acusados de genocidio^[89].

Desde luego es relativamente fácil sacar la impresión de que las batallas tribales son bastante inofensivas en comparación con las guerras actuales. Los hombres con un motivo de queja contra un pueblo vecino desafían a los hombres de éste a acudir a un sitio determinado a una hora concreta. Los dos bandos se encaran a una distancia a la que apenas pueden alcanzarse unos a otros con los proyectiles respectivos. Gritan tonterías, maldicen, insultan y fanfarronean, y lanzan flechas o lanzas mientras

esquivan las del otro bando. Cuando uno o dos guerreros resultan heridos o muertos, todo se detiene. Estos ruidosos espectáculos llevaron a los observadores a concluir que la guerra entre los pueblos primitivos era ritual y simbólica, muy distinta de las soberbias carnicerías de los pueblos más avanzados^[90]. Según el historiador William Eckhardt, citado a menudo por su afirmación de que la violencia ha aumentado muchísimo a lo largo de la historia, «bandas de cazadores-recolectores, de entre veinticinco y cincuenta personas cada una, difícilmente habrían podido librar una guerra. Habría habido poca gente para combatir, pocas armas, apenas motivos y ningún beneficio»^[91].

Sólo en los últimos quince años, diversos expertos sin un interés personal en el asunto, como Lawrence Keeley, Steven LeBlanc, Azar Gat y Johan van der Dennen, han comenzado a reunir revisiones sistemáticas de frecuencia y los daños de enfrentamientos en muestras grandes de pueblos sin estado^[92]. El escrutinio de muertos reales en las guerras primitivas pone de manifiesto que la aparente inocuidad de un combate es engañosa. Para empezar, una escaramuza puede intensificarse hasta llegar a ser un choque abierto que cubra de cadáveres el campo de batalla. Asimismo, cuando bandas de docenas de hombres se enfrentan con regularidad, uno o dos muertos por batalla se traduce en un índice de víctimas que es alto con arreglo a cualquier criterio.

No obstante, la principal distorsión deriva de no distinguir los dos tipos de violencia que resultaron ser importantes en los estudios con chimpancés: batallas e incursiones. Lo que causa grandes cifras de muertos son los ataques furtivos, no las batallas ruidosas^[93]. Un grupo de hombres entran sigilosamente en un pueblo enemigo antes del alba, arrojan flechas sobre los primeros vecinos que salen de las chozas por la mañana a hacer pís, y luego sobre los otros cuando acuden a ver qué es ese alboroto. Puede que atraviesen paredes con las lanzas, disparen flechas por puertas y chimeneas e incendien las cabañas. Quizá maten a un montón de gente adormilada antes de que en el pueblo se organice la defensa, aunque para entonces los atacantes habrán desaparecido en el bosque.

A veces aparecen suficientes atacantes para masacrar hasta al último vecino, o para matar a todos los hombres y raptar a las mujeres. Otro método furtivo pero eficaz de diezmar al enemigo es mediante emboscadas: un grupo de guerreros se esconde en el bosque, en una ruta de caza, y va eliminando enemigos a medida que pasan. Y otra táctica más es la traición: los hombres fingen hacer las paces con los enemigos, los invitan a un banquete, y, a una señal convenida, acuchillan a los desprevenidos huéspedes.

En cuanto a cualquier hombre solo que entre en su territorio dando tumbos, la política es la misma que con los chimpancés: atacar en el acto.

En las sociedades sin estado, los hombres (casi siempre son hombres) se toman la guerra muy en serio en lo relativo no sólo a la táctica sino también al armamento, que incluye armas químicas, biológicas y antipersona^[94]. Las puntas de flecha pueden

estar cubiertas de toxinas extraídas de animales venenosos, o de tejido putrefacto que infecta las heridas. La punta de la flecha acaso esté concebida para separarse del asta, con lo cual a la víctima le resultará más difícil sacársela. Los guerreros suelen quedarse trofeos como recompensa, sobre todo cabezas, cueros cabelludos y genitales. No hacen prisioneros en el sentido literal del término, aunque de vez en cuando llevan a algún enemigo a rastras hasta el pueblo para torturarlo hasta la muerte. William Bradford, uno de los peregrinos del *Mayflower*, hizo esta observación sobre los indígenas de Massachusetts: «No satisfechos con matar y quitar la vida, se deleitan atormentando a los hombres de la manera más sangrienta posible, a unos desollándolos vivos con conchas de moluscos, a otros cortándoles miembros y articulaciones en trocitos que asan al fuego y luego se comen delante de ellos mientras aún están vivos»^[95].

Aunque se nos ponen los pelos de punta cuando leemos que los colonos europeos llamaban salvajes a los pueblos indígenas, y criticamos con razón su hipocresía y su racismo, no inventaron semejantes atrocidades. Muchos testigos presenciales de guerras tribales han contado historias de una violencia espantosa. Helena Valero, mujer que había sido secuestrada en la década de 1930 por los yanomami de la selva tropical de Venezuela, relató una de sus incursiones:

Entretanto, desde todos lados seguían llegando mujeres con sus hijos, a quienes los otros karawetari habían capturado [...]. Entonces los hombres empezaron a matar a los niños; los pequeños, los mayores, mataron a muchos. Los niños intentaban escapar, pero los hombres los atrapaban, los arrojaban al suelo y les clavaban arcos con los que les atravesaban el cuerpo, y los hincaban en la tierra. Cogían a los pequeños por los pies y los golpeaban contra los árboles y las piedras [...]. Todas las mujeres lloraban^[96].

A principios del siglo XIX, un presidiario inglés llamado William Buckley huyó de una colonia penitenciaria de Australia y durante tres décadas vivió feliz con los aborígenes wathaurung, de los que proporcionó relatos de primera mano sobre su modo de vida, incluida su forma de hacer la guerra:

Al acercarse a territorio enemigo, se agacharon emboscados hasta que todo estaba tranquilo, y al encontrarlos a todos dormidos, tendidos en grupos, nuestro grupo se abalanzó sobre ellos, y mató a tres en el acto e hirió a varios más. El enemigo escapó precipitadamente, dejando en manos de los asaltantes sus utensilios de guerra y a sus heridos, para que fueran golpeados hasta la muerte con *boomerangs*. Tres fuertes gritos coronaban el triunfo de los vencedores. Después mutilaron los cadáveres de los muertos de una manera espeluznante, cortándoles los brazos y las piernas con pedernal, conchas y hachas de guerra.

Cuando las mujeres los vieron regresar, también prorrumpieron en fuertes gritos y bailaron presas de un éxtasis salvaje. Los cadáveres fueron arrojados al suelo y golpeados con palos [...]; de hecho, todos parecían estar completamente locos de entusiasmo^[97].

No sólo los europeos convertidos en indígenas cuentan episodios así, sino

también los propios indígenas. En 1965, Robert Nasruk Cleveland, inuit iñupiaq, aportaba este testimonio:

A la mañana siguiente, los asaltantes atacaron el campamento y mataron a las mujeres y a los niños que allí quedaban [...]. Tras introducir salmones blancos en la vagina de todas las mujeres indias que habían matado, los noatakers cogieron a Kititigaagvaat y a su bebé y se retiraron hacia la parte superior del río Noatak [...]. Por último, cuando casi habían llegado a casa, los noatakers violaron en grupo a Kititigaagvaat y la dejaron morir con su bebé [...].

Al cabo de unas semanas, los cazadores caribúes kobuk volvieron a casa y descubrieron los restos en descomposición de sus mujeres e hijos, y juraron venganza. Uno o dos años después, se dirigieron a la parte superior del Noatak. Pronto localizaron a un grupo numeroso de nuataagmiut que siguieron en secreto. Una mañana, los hombres del campamento nuataagmiut descubrieron un grupo grande de caribúes y fueron por ellos. Mientras estaban ausentes, los asaltantes kobuk mataron a todas las mujeres del campamento. Les cortaron las vulvas que ensartaron en una cuerda, y regresaron enseguida a casa^[98].

Desde hace tiempo el canibalismo ha sido considerado la quintaesencia del salvajismo primitivo, en respuesta a lo cual muchos antropólogos solían rechazar los informes sobre canibalismo calificándolos de libelos de sangre de tribus vecinas. Sin embargo, la arqueología forense ha demostrado recientemente que en la prehistoria humana el canibalismo estaba muy extendido. Entre las pruebas se incluyen huesos humanos con marcas de dientes humanos o que habían sido partidos y cocinados como los de los animales, y arrojados luego a la basura de la cocina^[99]. Algunos de los huesos se remontan a ochocientos mil años atrás, cuando apareció en el escenario evolutivo el *Homo heidelbergensis*, antepasado común de los seres humanos actuales y de los neandertales. También se han observado restos de proteínas sanguíneas humanas en pucheros y antiguos excrementos humanos. Durante la prehistoria, el canibalismo quizá fue tan corriente que llegó a afectar a la evolución: nuestro genoma contiene genes que parecen ser defensas contra enfermedades priónicas transmitidas por el canibalismo^[100]. Todo esto concuerda con algunas descripciones de testigos presenciales, como esta transcripción —a cargo de un misionero— de las burlas que un guerrero maorí dedica a la cabeza preservada de un jefe enemigo:

Querías escapar, ¿eh? Pero mi garrote de guerra te atrapó. Y después de ser cocinado, fuiste comida para mí. ¿Y dónde está tu padre? Cocinado. ¿Y dónde está tu hermano? Nos lo hemos comido. ¿Y dónde está tu esposa? Allí está, una esposa más para mí. ¿Y dónde están tus hijos? Allí, con cargas en la espalda, transportando comida, como esclavos^[101].

Para muchos expertos, la imagen de recolectores inofensivos era creíble porque les costaba imaginar los medios y los motivos que podían empujarlos a la guerra. Recordemos, por ejemplo, la afirmación de Eckhardt de que los cazadores-recolectores tenían «poco por lo que luchar». Sin embargo, los organismos que han evolucionado por selección natural siempre tienen algo por lo que luchar (lo que no significa, desde luego, que vayan a luchar siempre). Hobbes señaló que los seres humanos concretamente tienen tres razones para pelear: el beneficio, la seguridad y la disuasión creíble. La gente de las sociedades sin estado lucha por las tres^[102].

Los pueblos recolectores pueden invadir para conseguir territorios, como terrenos de caza, abrevaderos, orillas o desembocaduras de ríos, y fuentes de minerales apreciados, como el pedernal, la obsidiana, la sal o el ocre. Pueden robar ganado o alijos de comida almacenada. Y muy a menudo luchan para obtener mujeres. Los hombres pueden atacar un pueblo vecino para raptar mujeres, que violan en grupo y luego se reparten como esposas. También es posible que ataquen por otras razones y se lleven las mujeres como dividendo adicional. O tal vez atacan para reclamar mujeres que les habían sido prometidas en matrimonio pero que no han sido entregadas en la fecha acordada. Y a veces los hombres jóvenes buscan un trofeo, un golpe maestro, o mostrar otros signos de habilidad agresiva, sobre todo en sociedades donde tales elementos constituyen una condición *sine qua non* para alcanzar la condición de adulto.

Las personas de las sociedades sin estado también invaden para protegerse. Tienen muy presente el dilema de la seguridad, o trampa hobbesiana, y quizá formen una alianza con pueblos cercanos si temen ser demasiado pequeños, o tal vez lancen un ataque preventivo si temen que una alianza enemiga sea demasiado fuerte. Un yanomami de la Amazonia dijo lo siguiente a un antropólogo: «Estamos cansados de luchar. Ya no queremos matar más. Pero los otros son traicioneros y no se puede confiar en ellos»^[103]. En la mayoría de los estudios, de todos modos, el móvil más citado para la guerra es la venganza, que sirve de rudimentario elemento disuasorio de enemigos potenciales al plantear los costes previstos de un ataque a largo plazo. En la *Ilíada*, Aquiles describe un rasgo de la psicología humana que podemos observar en culturas de todo el mundo: la venganza, «mucho más dulce que la miel rezumante, crece en los corazones de los hombres». Los individuos recolectores y tribales se vengan del robo, el adulterio, el vandalismo, la caza furtiva, el rapto de mujeres, los acuerdos incumplidos, la supuesta brujería y los actos previos de violencia. En un estudio transcultural se observó que en el 95% de las sociedades se aprueba explícitamente la idea de quitar una vida por una vida^[104]. Los pueblos no solo notan que aumenta la venganza en sus corazones, saben que a sus enemigos les pasa lo mismo. Es por eso por lo que, a veces, matan hasta el último habitante del pueblo que atacan: se adelantan a que cualquier superviviente quiera vengar a sus parientes asesinados.

Índices de violencia en sociedades con y sin estado

Aunque ciertas descripciones de violencia en sociedades sin estado echan por tierra el estereotipo de que los pueblos recolectores son intrínsecamente pacíficos, no nos dicen si el nivel de violencia es mayor o menor que en las llamadas sociedades civilizadas. Los anales de los estados modernos no andan cortos de masacres y atrocidades horripilantes, sobre todo de pueblos indígenas de todos los continentes, y las cifras de víctimas mortales de unas guerras llegan a los ocho dígitos. Sólo analizando los datos podemos tener una impresión real de si la civilización ha incrementado la violencia se ha reducido.

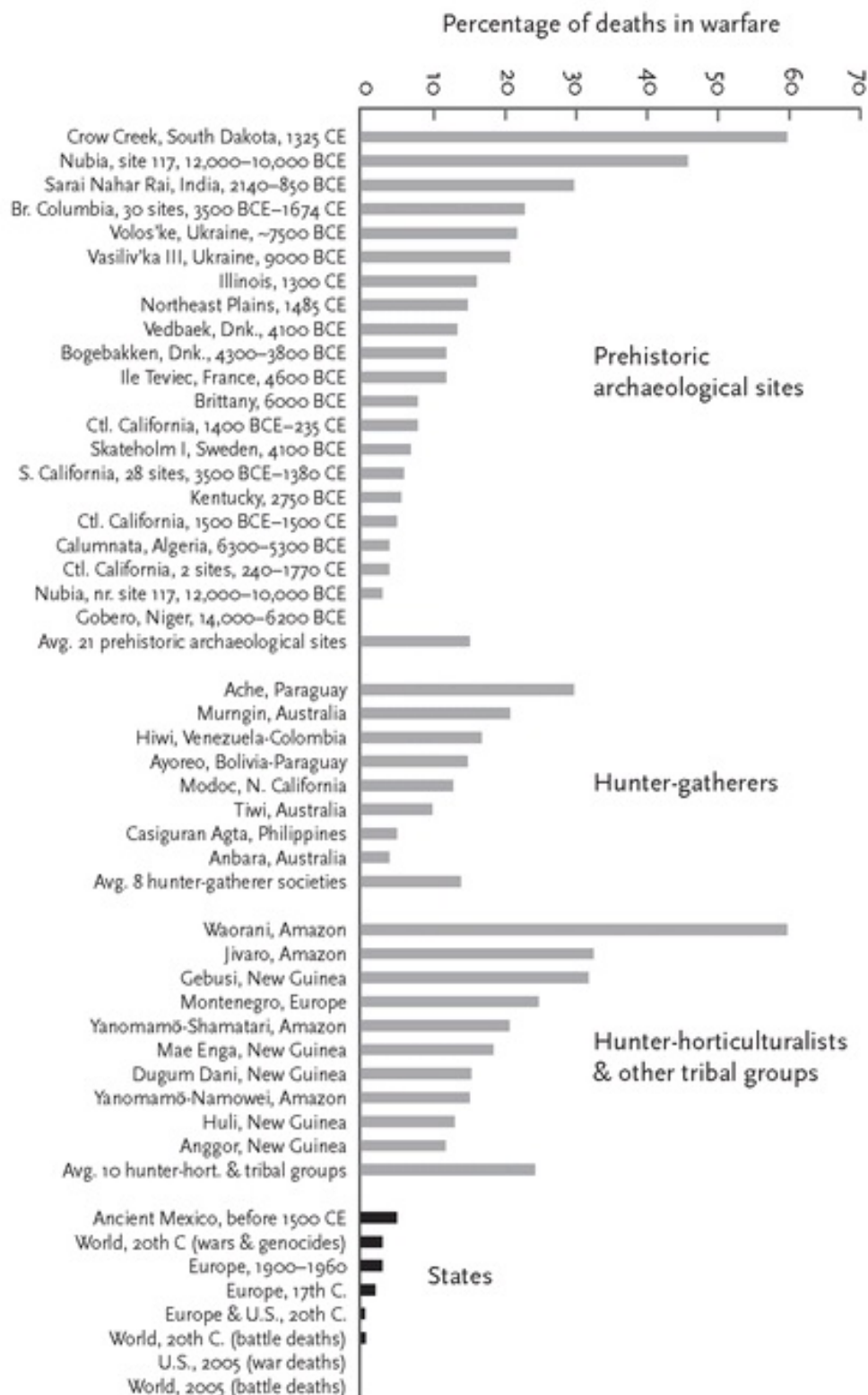
En cifras absolutas, sin duda las sociedades civilizadas no admiten parangón en cuanto a la destrucción que han provocado. Pero ¿debemos analizar las cifras absolutas o las relativas, calculadas en función de las poblaciones? Esta pregunta nos enfrenta al imponderable moral de si es peor que muera el 50% de una población de cien o el 1% de una población de mil millones. Por una parte, podríamos considerar que una persona torturada o asesinada sufre en la misma medida con independencia de cuántas otras personas comparten ese mismo destino, de modo que es la suma de sufrimientos lo que debe despertar nuestra compasión y atención analítica. Sin embargo, por otra parte, podríamos razonar que parte del «juego» de estar vivo consiste en que uno se arriesga a sufrir una muerte prematura o dolorosa, sea debida a violencia, accidente o enfermedad. Así pues, el número de personas que, en un tiempo y un lugar dados, disfrutan de una vida plena ha de considerarse un bien moral, frente al que calibramos el mal moral del número de personas que son víctimas de la violencia. Otra manera de expresar esta cuestión es con la pregunta siguiente: «Si yo fuera una de las personas que estuvieran vivas en una época determinada, ¿qué probabilidades tendría de ser víctima de la violencia?». En este segundo supuesto, el razonamiento, al margen de si recurre a la proporción de una población o al riesgo para un individuo, acaba concluyendo que, al comparar lo nocivo de la violencia en distintas sociedades, hemos de centrarnos en el índice de acciones violentas y no en su número.

Así, ¿qué pasa cuando utilizamos la aparición de los estados como línea divisoria y situamos a los cazadores-recolectores, los cazadores hortícolas y otros pueblos tribales (de cualquier época) en un lado, y a los estados estables (también de cualquier época) en el otro? Hace poco, varios expertos han realizado una batida en la literatura antropológica e histórica en busca de cualquier buen recuento de cadáveres en sociedades sin estado. Tenemos dos clases de estimaciones. Una deriva de etnógrafos que registran datos demográficos, muertes incluidas, en pueblos estudiados durante largos períodos de tiempo^[105]. La otra proviene de arqueólogos forenses que bucean en necrópolis y colecciones de museos atentos a cualquier indicio de juego sucio^[106].

¿Cómo podemos establecer la causa de la muerte si la víctima falleció hace cientos o miles de años? Algunos esqueletos prehistóricos van acompañados del equivalente a una pistola humeante en la Edad de Piedra: una punta de flecha o de

lanza incrustada en un hueso, como las del Hombre de Kennewick y Ötzi. Pero ciertas pruebas circunstanciales pueden ser casi igual de condenatorias. Los arqueólogos inspeccionan esqueletos prehistóricos en busca de lesiones conocidas en los ataques actuales a seres humanos. Entre los estigmas se incluyen cráneos rotos, cortes con herramientas de piedra en cráneos o miembros, y fracturas de defensa en huesos cubitales (la lesión que sufre una persona al defenderse de un asaltante al levantar el brazo). Las lesiones padecidas por un esqueleto cuando estaba dentro de un cuerpo vivo se pueden distinguir de las lesiones sufridas cuando el cuerpo estaba ya muerto. Los huesos vivos se rompen como el cristal, con bordes afilados, angulosos, mientras que los huesos muertos se rompen como el yeso, formando ángulos rectos nítidos. Y si un hueso presenta en la superficie fracturada un patrón de desgaste diferente del observado en la superficie intacta, es que seguramente se rompió después de que se pudiese la carne circundante. Entre otras señales incriminatorias procedentes de las inmediaciones se incluyen fortificaciones, escudos, armas de impacto como las hachas de guerra (que para cazar son inútiles) o dibujos de combates humanos en las paredes de las cuevas (algunos de hace más de seis mil años). Pero por lo general los cómputos arqueológicos de muertes violentas se quedan cortos, pues algunas causas de muerte —una flecha envenenada, una herida séptica, una arteria o un órgano reventado— no dejan rastro en los huesos de las víctimas.

En cuanto los investigadores han realizado un recuento aproximado de muertes violentas, pueden convertirlo en un índice por dos vías. La primera consiste en calcular el porcentaje de todas las muertes causadas por la violencia. Este índice es una respuesta a la pregunta de cuáles son las posibilidades de que una persona muriese a manos de otra en vez de fallecer por causas naturales. La gráfica de la figura 2.2 presenta esta estadística para tres muestras de pueblos sin estado —esqueletos de yacimientos prehistóricos, cazadores-recolectores y cazadores hortícolas— y para diversas sociedades con estado.



[Figura 2.2. Porcentaje de muertes por guerra en sociedades con y sin estado.

Fuentes: Yacimientos arqueológicos prehistóricos: Bowles, 2009; Keeley, 1996. Cazadores-recolectores: Bowles, 2009. Cazadores hortícolas y otros grupos tribales: Gat, 2006; Keeley, 1996. Antiguo México; Keeley, 1996. Guerras mundiales del siglo xx y genocidios (incluyendo hambrunas provocadas por el hombre): White, 2011. Europa, 1900-1960: Keeley, 1996, de Wright, 1942, 1942/1964, 1942/1965; véase nota 111. Europa, siglo xvii: Keeley, 1996. Europa y Estados Unidos, siglo xx: Keeley, 1996, de Harris, 1975. Muertos en combate en el mundo, siglo xx: Lacina y Gleditsch, 2005; Sarkees, 2000; véase nota 113. Muertes por guerra en Estados Unidos, 2005: véanse texto y nota 116. Muertes en combate en el mundo, 2005: véanse texto y nota 117.]

Como vemos en la figura 2.2, el grupo superior muestra el índice de muertes violentas en esqueletos desenterrados en yacimientos arqueológicos^[107]. Hay restos

de cazadores-recolectores y cazadores hortícolas de Asia, África, Europa y América que se remontan a un período comprendido entre el año 14000 a. C. y el 1770 d. C.; en todos los casos mucho antes de la aparición de las sociedades estatales o del primer contacto sostenido con ellas. Los índices de mortalidad oscilan entre el 0 y el 60%, con un promedio del 15%.

A continuación están las cifras de ocho sociedades contemporáneas o recientes que viven sobre todo de la caza y la recolección^[108]. Son de América del Norte y del Sur, Filipinas y Australia. El promedio de los índices de muerte por guerra es casi el mismo que el calculado a partir de los huesos: el 14%, con un abanico que va del 4 al 30%.

En el grupo siguiente he incluido sociedades preestatales dedicadas a una mezcla de caza, recolección y horticultura. Son todas de Nueva Guinea y la selva tropical amazónica, excepto la última sociedad tribal europea, los montenegrinos, cuyo índice de mortalidad violenta se acerca al promedio del conjunto del grupo: 24,5%^[109].

Por último tenemos algunas cifras de estados^[110]. Las más antiguas corresponden a las ciudades y los imperios del México precolombino, en que el 5% de las víctimas eran asesinadas por otras personas. Se trataba sin duda de un lugar peligroso, pero su violencia era entre un tercio y un quinto del promedio de una sociedad preestatal. Cuando se trata de estados modernos, estamos frente a centenares de unidades políticas, docenas de siglos y muchas subcategorías de violencia entre las que escoger (guerras, homicidios, genocidios, etcétera), por lo que no hay un único cálculo «correcto». No obstante, podemos hacer que la comparación sea lo más justa posible eligiendo los países y siglos *más* violentos junto con algunas estimaciones de violencia del mundo actual. Como veremos en el capítulo 5, los dos siglos más violentos del último medio milenio de la historia europea fueron el xvii, con sus sangrientas Guerras de Religión, y el xx, con sus dos guerras mundiales. El historiador Quincy Wright ha calculado que el índice de mortalidad en las guerras del siglo xvii era del 2%, y el de la primera mitad del siglo xx, del 3%^[111]. Si hubiera que incluir las cuatro últimas décadas del siglo xx, el porcentaje sería aún menor. Según un cálculo aproximado, que incluye también los muertos americanos en guerras, el índice es inferior al 1%^[112].

Recientemente, el estudio de la guerra se ha hecho más preciso gracias a la publicación de dos conjuntos de datos cuantitativos que explicaré en el capítulo 5. Se enumeran como mínimo cuarenta millones de muertos en combate durante el siglo xx^[113]. («Muertos en combate» se refiere a los soldados y civiles caídos directamente en la batalla). Si tenemos en cuenta que durante el siglo xx murieron más de seis mil millones de personas, y dejamos a un lado ciertas sutilezas demográficas, podemos estimar que durante ese siglo murió en combate en torno al 0,7% de la población mundial^[114]. Aunque tripliquemos o cuadripliquemos el cálculo para incluir muertes indirectas por hambrunas y enfermedades debidas a la guerra, apenas se reducirá la

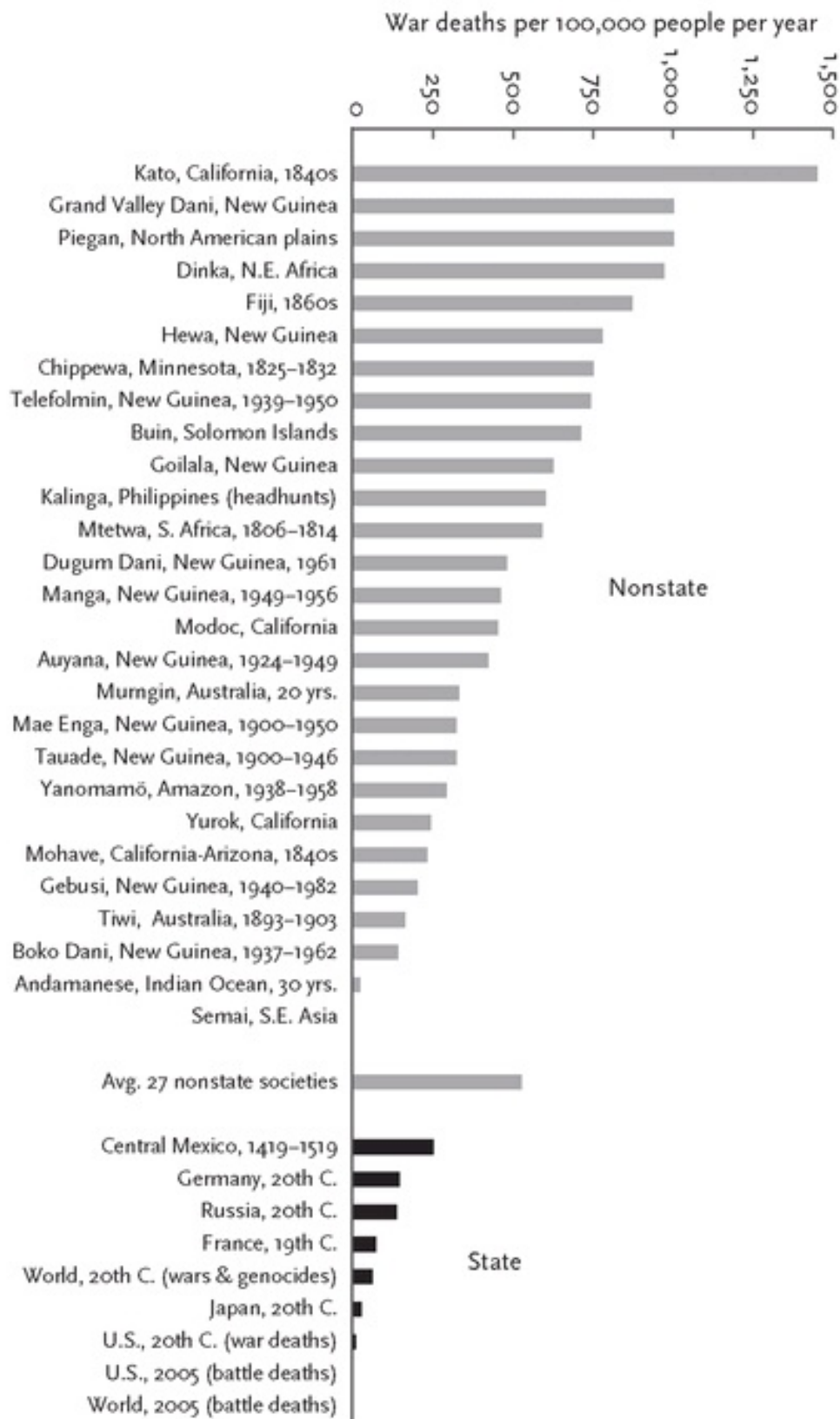
brecha entre sociedades con y sin estado. ¿Y si añadiéramos las muertes por genocidios, purgas y otros desastres provocados por el hombre? Matthew White, el «atrocitólogo» que conocimos en el capítulo 1, estima que a todas esas causas humanas reunidas podemos atribuir unos ciento ochenta millones de muertes, lo cual todavía equivale sólo al 3% de la totalidad de fallecimientos del siglo xx^[115].

Volvamos al presente. Según la edición más reciente del *Statistical Abstract of the United States* (compendio estadístico de Estados Unidos), en 2005 murieron 2.448.017 americanos. Por lo que respecta a las muertes debidas a la guerra, fue uno de los peores años de las últimas décadas, pues las fuerzas armadas estaban implicadas en los conflictos de Irak y Afganistán. En conjunto, las dos guerras mataron a 945 americanos, lo que supone el 0,0004 (cuatro centésimas de un 1%) de las muertes americanas de ese año^[116]. Aunque añadamos los 18.124 homicidios domésticos, el índice total de muertes violentas asciende al 0,008, o sea, ocho décimas partes de un punto porcentual. En otros países occidentales, los índices son aún menores. Y en el conjunto del mundo, el Human Security Report Project contabilizó ese año 17.400 muertos causados directamente por la violencia política (guerra, terrorismo, genocidio y asesinatos por milicias y señores de la guerra), con un índice del 0,0003 (tres centésimas de un 1%)^[117]. Es un cálculo por lo bajo, que comprende sólo muertes identificables, pero aunque lo multiplicásemos generosamente por veinte para incluir muertes en combate no documentadas e indirectas, no llegaría al 1%.

Así pues, la principal grieta de la gráfica separa las tribus y los grupos anárquicos de los estados gobernados. Pero hemos estado comparando un conjunto variopinto de excavaciones arqueológicas, registros etnográficos y estimaciones actuales, algunas de ellas calculadas en el proverbial reverso de un sobre. ¿Existe algún medio para yuxtaponer directamente dos conjuntos de datos, uno de cazadores-recolectores y el otro de civilizaciones asentadas, haciendo corresponder los pueblos, las épocas y los métodos lo más estrechamente posible? Hace poco, los economistas Richard Steckel y John Wallis analizaron datos de novecientos esqueletos de indios americanos, repartidos entre el sur de Canadá y Sudamérica, muertos todos antes de la llegada de Colón^[118]. Dividieron los esqueletos entre cazadores-recolectores y habitantes de ciudades de las civilizaciones de los Andes y Mesoamérica, como los incas, los aztecas y los mayas. La proporción de cazadores-recolectores que mostraban signos de traumatismo violento era del 13,4%, cerca del promedio para los cazadores-recolectores de la figura 2.2. La proporción de habitantes de ciudades que también mostraban signos de traumatismo violento era del 2,7%, cifra parecida a las de las sociedades estatales anteriores al presente siglo. Así, manteniendo constantes numerosos factores, observamos que vivir en una civilización reduce cinco veces las probabilidades de una persona de ser víctima de la violencia.

Veamos ahora el segundo modo de cuantificar la violencia, en el que el índice de asesinatos se calcula como una proporción de personas vivas y no de personas

muertas. Es difícil calcular este dato estadístico a partir de cementerios pero es más fácil que con la mayoría de las otras fuentes, pues se requiere sólo un recuento de cuerpos y el tamaño de la población, no un inventario de muertes. El número de muertes anuales por cada cien mil personas es la medida estándar de índices de homicidios, que usaré como patrón de la violencia en todo el libro. Para hacernos una idea de qué significan esas cifras, tengamos presente que el lugar más seguro en la historia humana, Europa occidental al inicio del siglo **XXI**, tiene un índice de homicidios cercano a 1 por cada 100.000 habitantes al año^[119]. Incluso en la sociedad más tranquila existirá el joven aislado que se deje llevar por la vorágine de una pelea en el bar o la anciana que ponga arsénico en el té de su esposo, lo que equivale prácticamente a los índices de homicidio más bajos jamás alcanzados. Entre los países occidentales actuales, Estados Unidos se halla en un peligroso extremo del registro. En los peores años de las décadas de 1970 y 1980 hubo un índice de homicidios aproximadamente de 10 por 100.000, y las ciudades con fama de violentas, como Detroit, llegaban a 45 por cada 100.000^[120]. Si viviéramos en una sociedad con un índice de homicidios así, notaríamos el peligro en la vida cotidiana, y a medida que aumentara el índice hasta llegar a 100 por 100.000, comenzaría a afectarnos en el plano personal; suponiendo que tuviéramos cien parientes, amigos y conocidos íntimos, en el transcurso de una década seguramente uno de ellos sería asesinado. Si el índice llegara a 1.000 por 100.000 (1%), perderíamos a un allegado al año y tendríamos una probabilidad superior al 50% de ser asesinados.



[Figura 2.3. Índice de mortalidad por guerra en sociedades con y sin estado.

Fuentes: Sin estado: Hewa y Golala, de Gat, 2006; otros, de Keeley, 1996. México central, Alemania, Rusia, Francia, Japón: Keeley, 1996; véanse notas 121 y 122. Estados Unidos en el siglo xx: Leiland y Oboroceanu, 2010; véase nota 123. Mundo en el siglo xx: White, 2011; véase nota 124. Mundo en 2005: Human Security Report Project, 2008; véanse notas 116 y 117.]

En la figura 2.3 aparecen índices de mortalidad en las guerras de veintisiete sociedades sin estado (combinando cazadores-recolectores y cazadores-hortícolas) y

nueve regidas por estados. El índice anual medio de mortalidad por guerra para las sociedades sin estado es de 524 por 100.000, más o menos la mitad del 1%. Entre los estados, el índice del Imperio azteca del centro de México, que estaba en guerra a menudo, era aproximadamente la mitad^[121]. Debajo de esta barra encontramos los índices de cuatro sociedades estatales durante los siglos en que libraron sus guerras más destructivas. La Francia del siglo XIX participó en las guerras Revolucionarias, Napoleónicas y Franco-prusianas, y perdió un promedio de 70 por cada 100.000 habitantes al año. El siglo XX estuvo marcado por dos guerras mundiales que infligieron la mayor parte del daño militar a Alemania, Japón y Rusia/URSS, que también padeció una guerra civil y otras aventuras bélicas. Sus índices anuales de mortalidad llegaron a 144, 27 y 135 por cada 100.000, respectivamente^[122]. Durante el siglo XX, Estados Unidos se ganó la fama de belicistas, pues luchó en las dos guerras mundiales, y en Filipinas, Corea, Vietnam e Irak. Sin embargo, el coste anual en vidas americanas era inferior al de las otras grandes potencias del siglo: en torno a 3,7 por cada 100.000^[123]. Aunque tengamos en cuenta las muertes ligadas a la violencia organizada en el mundo entero durante todo el siglo —guerras, genocidios, purgas y hambrunas provocadas por el hombre—, el índice anual llega a ser aproximadamente de 60 por cada 100.000^[124]. Para el año 2005, las barras que representan a Estados Unidos y a todo el mundo son tan finas que resultan invisibles en la gráfica^[125].

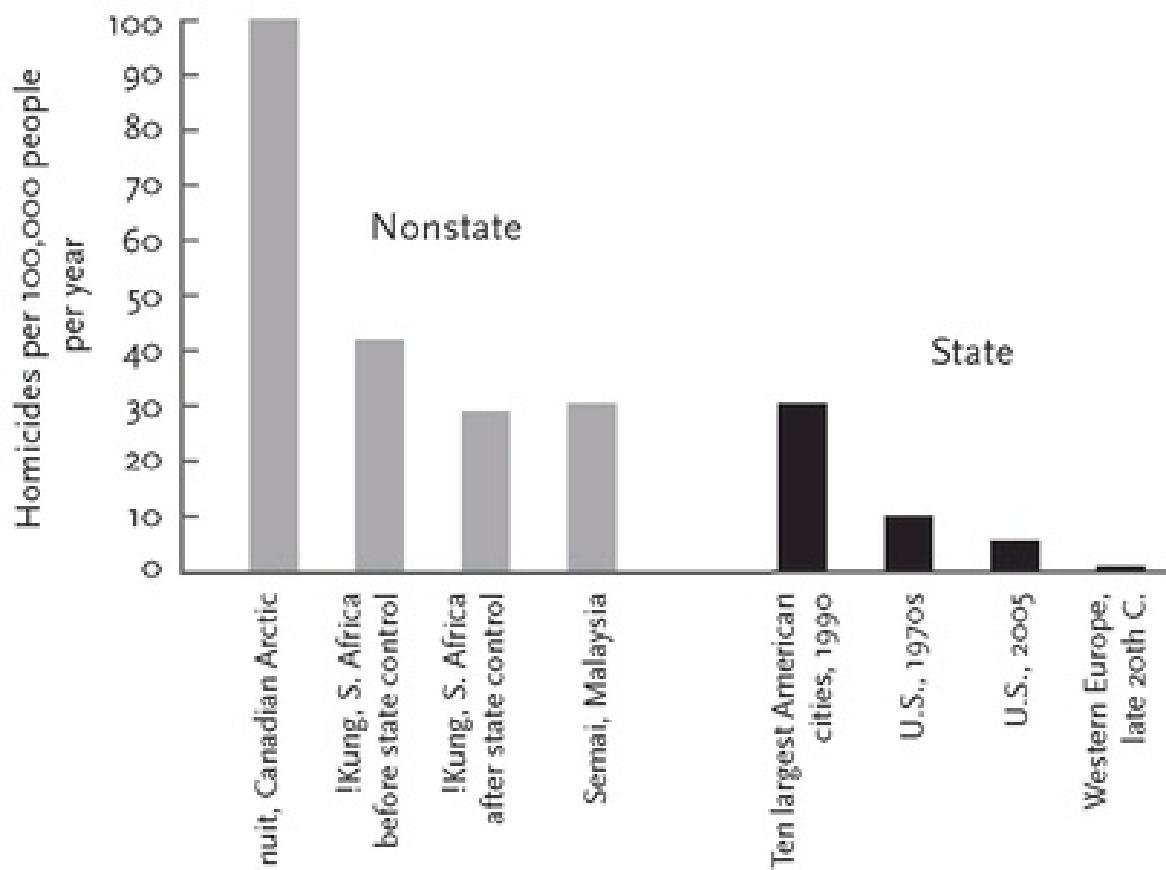
Así pues, también según esta medida, los estados son mucho menos violentos que las tribus y los grupos tradicionales. Los países occidentales modernos, incluso en los siglos en que fueron más devastados por la guerra, sufrieron un índice de mortalidad que era apenas una cuarta parte del índice promedio de las sociedades sin estado, y menos de una décima parte del de la más violenta.

Aunque la guerra es habitual entre grupos recolectores, sin duda no es universal. Tampoco hemos de esperar que lo sea si las inclinaciones violentas en la naturaleza humana son una respuesta estratégica a las circunstancias más que una respuesta hidráulica ante un impulso interior. Según dos estudios etnográficos, entre el 65 y el 70% de los grupos cazadores-recolectores están en guerra al menos cada dos años, el 90% participa en una guerra al menos una vez en cada generación, y prácticamente todos los demás informan de algún recuerdo cultural de guerra en el pasado^[126]. Todo esto significa que los cazadores-recolectores suelen combatir, pero que pueden evitar la guerra durante largos períodos de tiempo. En la figura 2.3 vemos dos tribus, los andamanese y los semai, con índices bajos de mortalidad por guerra. Sin embargo, incluso ellos tienen historias interesantes que contar en este sentido.

Hay constancia de que los habitantes de las islas de Andamán, en el océano Índico, tienen un índice anual de mortalidad de 20 por cada 100.000, muy por debajo

del promedio de los pueblos sin estado (que supera los 500 por cada 100.000). Sin embargo, sabemos que se cuentan entre los grupos cazadores-recolectores más feroces que quedan en la Tierra. Tras el terremoto y el tsunami del océano Índico de 2004, un grupo humanitario preocupado por su situación fue a las islas en helicóptero, y respiraron aliviados al ser recibidos por una descarga cerrada de lanzas y flechas, señal de que los andamaneses habían sobrevivido. Dos años después, un par de pescadores indios cayeron en un sopor etílico y su embarcación fue a la deriva hasta llegar a una de las islas de Andamán. Fueron asesinados de inmediato, y el helicóptero que enviaron para recuperar sus cuerpos fue atacado por una lluvia de flechas^[127].

Existen, desde luego, cazadores-recolectores y cazadores-hortícolas como los semai, de los que *no* consta que hayan llevado a cabo nunca los asesinatos colectivos y prolongados que denominamos guerra. Los antropólogos de la paz han dado mucha importancia a estos grupos: sugieren que pudieron ser la norma de la historia evolutiva humana, y que sólo los pastores y horticultores más recientes y prósperos han practicado una violencia sistemática. La hipótesis no guarda relación directa con este capítulo, donde comparamos personas que vivían en un régimen anárquico con otras que vivían en estados, y no cazadores-recolectores con todos los demás. En cualquier caso, hay razones para poner en duda la hipótesis de la inocencia de los cazadores-recolectores. La figura 2.3 muestra que los índices de mortalidad por guerra en estas sociedades, aunque inferiores a los de los hortícolas y los miembros de tribus, coinciden con ellos en gran medida. Como ya he mencionado, puede que los grupos cazadores-recolectores que podemos observar actualmente sean poco representativos desde el punto de vista histórico. Los encontramos en desiertos resecos o en páramos helados donde no quiere vivir nadie, y acaso hayan acabado ahí porque pueden pasar desapercibidos, y cada vez que se crispan los nervios unos a otros, se largan. Como señala Van der Dennen, «la mayoría de los recolectores “pacíficos” contemporáneos [...] han resuelto el eterno problema de que los dejen en paz con un aislamiento espléndido, cortando todo contacto con otros pueblos, huyendo y escondiéndose, so pena de ser sometidos a base de golpes, de ser domeñados tras la derrota, de ser pacificados a la fuerza»^[128]. Por ejemplo, los kung del desierto del Kalahari, que en la década de 1960 fueron ensalzados como paradigma de armonía cazadora-recolectora, en siglos anteriores habían participado en frecuentes guerras contra los colonos europeos, contra sus vecinos bantúes y también entre sí, incluyendo varias masacres generalizadas^[129].



[Figura 2.4. Índice de homicidios en las sociedades sin estado menos violentas en comparación con las sociedades con estado.

Fuentes: Inuit del Ártico Central y kung: Gat, 2006; Lee, 1982. Semai: Knauft, 1987. Las diez ciudades americanas más grandes: Zimring, 2007, pág. 140. Estados Unidos: Informes estandarizados del FBI sobre delitos Inform Crime Reports); véase nota 132. Europa occidental (aproximación): Organización Mundial de la Salud; véase nota 207 del cap. 3, pág. 701.]

Los bajos índices de mortalidad por guerra en sociedades seleccionadas a pequeña escala también pueden inducir a error en otro sentido. Aunque quizás eviten la guerra, sí cometen homicidios ocasionales, y sus índices de homicidios son semejantes a los de las sociedades estatales modernas. En la figura 2.4 los he representado gráficamente en una escala quince veces mayor que la de la figura 2.3. Comencemos por la barra gris más a la derecha en el grupo de no estatales, sin estado. Los semai son una tribu cazadora y hortícola —descrita en un libro titulado *The Semai: A Nonviolent People of Malaya*— cuyos miembros hacían todo lo posible para evitar el uso de la fuerza. No hay muchos homicidios entre los semai, pero es que tampoco hay muchos semai. Cuando el antropólogo Bruce Knauft hizo el cálculo, observó que su índice de homicidios era de 30 por cada 100.000 al año, es decir, estaban en el mismo nivel que las peligrosas ciudades americanas de triste fama en su época más violenta y en un nivel tres veces superior al del conjunto de Estados Unidos en su década más violenta^[130]. El mismo tipo de comparación ha desinflado la fama pacífica de los kung, tema de un libro titulado *The Harmless People*, y de los inuit (esquimales) del Ártico Central, que inspiraron un libro titulado *Never in Anger*^[131]. Esos pueblos inofensivos, no violentos, desprovistos de ira, no sólo se mataban unos

a otros con arreglo a índices muy superiores a los de los americanos o europeos, sino que el índice de homicidios entre los kung bajó a una tercera parte después de que su territorio cayera bajo el control del gobierno de Botswana, como habría pronosticado la teoría del Leviatán^[132].

La disminución de homicidios debido al control gubernamental es tan obvia para los antropólogos que éstos rara vez la documentan numéricamente. Las diversas «paxes» sobre las que leemos en los libros de historia —la Pax romana, la islámica, la mongólica, la hispánica, la otomana, la china, la británica, la australiana (en Nueva Guinea), la canadiense (en el noroeste del Pacífico) y la pretoriana (en Sudáfrica)— hacen referencia a la reducción de ataques, peleas y guerras en los territorios bajo el control de un gobierno efectivo^[133]. Aunque la conquista y el dominio imperiales pueden ser crueles en sí mismos, reducen la violencia entre los conquistados de forma efectiva. El proceso de la pacificación es tan omnipresente que los antropólogos suelen considerarlo un fastidio metodológico. Huelga decir que los pueblos sometidos a la jurisdicción de un gobierno no lucharán tanto, de modo que simplemente se les excluye de estudios sobre la violencia en sociedades indígenas. El efecto también es perceptible para los propios pueblos. Tal como lo expresó un hombre auyana de Nueva Guinea bajo la Pax australiana, «la vida fue mejor desde que llegó el gobierno» porque «ahora un hombre podía comer sin mirar hacia atrás y podía salir de su casa por la mañana a hacer pis sin miedo a que le disparasen»^[134].

Las antropólogas Karen Ericksen y Heather Horton han cuantificado hasta qué punto la presencia de un gobierno puede alejar a una sociedad de la venganza mortal. En una revisión de ciento noventa y dos estudios tradicionales, observaron que la venganza individual era común en las sociedades recolectoras, y las venganzas entre parientes eran también frecuentes en las sociedades tribales que no habían sido pacificadas por un gobierno nacional o colonial, en especial si tenían una cultura con un desmesurado honor viril^[135]. Por contraste, las decisiones de jueces y tribunales eran habituales en sociedades sometidas al control de un gobierno centralizado o con recursos básicos y patrones heredados en virtud de los cuales la gente mostraba más interés en mantener la estabilidad social.

Una de las trágicas ironías de la segunda mitad del siglo xx es que cuando las colonias del mundo en desarrollo se liberaron del dominio europeo, a menudo se deslizaron hacia la guerra, esta vez recrudecida debido a las armas modernas, las milicias organizadas y la libertad de los jóvenes para desobedecer a los ancianos de la tribu^[136]. Como veremos en el siguiente capítulo, este episodio es una contracorriente del declive histórico de la violencia, pero también una demostración del papel del Leviatán en el impulso de dicho declive.

La civilización y sus descontentos

Entonces, ¿estaba Hobbes en lo cierto? En parte, sí. En la naturaleza del hombre encontramos tres causas principales de riña: el beneficio (ataques depredadores), la seguridad (ataques preventivos) y la gloria (ataques como represalia). Y las cifras confirman que, en términos relativos, «durante la época en que los hombres viven sin un poder común que los intimide, se hallan en ese estado que denominamos guerra», y que en tal estado viven en «un temor constante y en peligro de muerte violenta».

Sin embargo, desde su sillón de la Inglaterra del siglo XVII, Hobbes no pudo evitar equivocarse bastante. Los pueblos de las sociedades sin estado cooperan ampliamente con sus parientes y aliados, por lo que para ellos la vida dista de ser «solitaria» y sólo de vez en cuando es desagradable y cruel. Aunque cada pocos años se vean involucrados en incursiones y batallas, aún les queda mucho tiempo para recolectar, festejar, cantar, contarse historias, criar a los hijos, atender a los enfermos y ocuparse del resto de necesidades y placeres de la vida. En un borrador de un libro anterior, hice referencia de pasada a los yanomami denominándolos «el pueblo feroz», en alusión al título de un famoso libro del antropólogo Napoleon Chagnon. Un colega anotó en el margen: «¿Son feroces los bebés? ¿Son feroces las ancianas? ¿Comen con ferocidad?».

En cuanto a si su vida es «pobre», la historia es desigual. Desde luego, las sociedades sin un estado organizado no disfrutaban de «edificios espaciosos, de instrumentos para mover y quitar cosas que requieran mucha fuerza, de conocimientos sobre la Tierra, de una descripción del tiempo, [y] de letras», pues es difícil desarrollar estas cosas si los guerreros del pueblo de al lado están todo el rato despertándonos con flechas envenenadas, secuestrando a nuestras mujeres y quemándonos las chozas. Pero los primeros pueblos que dejaron la caza y la recolección para dedicarse a la agricultura sedentaria llegaron a un difícil trato consigo mismos, porque pasar el tiempo detrás de un arado, subsistir a base de cereales almidonados, y vivir junto a los animales y otros miles de personas puede ser peligroso para la salud. Diversos estudios de Steckel y sus colegas con esqueletos ponen de manifiesto que, en comparación con los cazadores-recolectores, los primeros habitantes de ciudades estaban anémicos, tenían infecciones y los dientes picados, y eran casi seis centímetros más bajos^[137]. Según algunos expertos bíblicos, la historia de la expulsión del Jardín del Edén era un recuerdo cultural de la transición de la recolección a la agricultura: «Ganarás el pan con el sudor de tu frente»^[138].

Entonces, ¿por qué nuestros antepasados recolectores abandonaron el Edén? Para muchos nunca fue una opción explícita: se habían multiplicado en una trampa malthusiana en la que la riqueza de la tierra ya no podía sustentarlos, y tuvieron que cultivar alimentos por sí mismos. Los estados surgieron después, y los recolectores que vivían en las fronteras o bien fueron absorbidos en ellos, o bien mantuvieron su

viejo estilo de vida. Para quienes tuvieron la opción, el Edén quizás era demasiado peligroso. Un poco de caries, unos extraños abscesos y unos centímetros de estatura eran un precio pequeño que debían pagar a cambio de una vida en la que las posibilidades de no ser atravesado por una lanza eran cinco veces superiores^[139].

La mayor probabilidad de una muerte natural tenía un precio añadido, captado por el historiador romano Tácito: «Antes sufríamos crímenes; ahora sufrimos leyes». Las historias bíblicas que vimos en el capítulo 1 sugieren que los primeros reyes mantuvieron a sus súbditos atemorizados con ideologías totalitarias y castigos crueles. Pensemos simplemente en la deidad iracunda que observa cada movimiento de las personas, la regulación de la vida diaria mediante leyes arbitrarias, las lapidaciones por blasfemia e inconformismo, el poder de los reyes para incorporar a una mujer a su harén o cortar un bebé por la mitad, las crucifixiones de ladrones y líderes de sectas religiosas. En estos aspectos, la Biblia era precisa. Diversos científicos sociales que estudian la aparición de estados han señalado que éstos empezaron como teocracias estratificadas en las que las élites obtenían sus privilegios económicos imponiendo una paz brutal a sus vasallos^[140].

Tres expertos han analizado amplias muestras de culturas para cuantificar la correlación entre la complejidad política de las primeras sociedades y su dependencia del absolutismo y la crueldad^[141]. Según el arqueólogo Keith Otterbein, las sociedades con un liderazgo más centralizado eran más susceptibles de matar mujeres en las batallas (en contraposición a raptarlas), tener esclavos o practicar sacrificios humanos. El sociólogo Steven Spitzer ha revelado que las sociedades complejas tienen más probabilidades de criminalizar actividades sin víctimas, como el sacrilegio, la desviación sexual, la deslealtad o la brujería, y a castigar a los infractores mediante la tortura, la mutilación, la esclavización o la ejecución. La historiadora y antropóloga Laura Betzig ha explicado que las sociedades complejas tienden a caer bajo el control de déspotas: dirigentes que en los conflictos siempre se salen con la suya, pueden matar con impunidad y tienen a su disposición grandes harenes de mujeres. Betzig observó que esta clase de despotismo se dio entre los babilonios, los israelitas, los romanos, los samoanos, los fijianos, los khmer, los aztecas, los incas, los natchez (parte inferior del Misisipi), los ashanti, y otros reinos africanos.

Así pues, cuando se trataba de la violencia, los primeros Leviatanes resolvían un problema pero creaban otro. Las personas tenían menos probabilidades de llegar a ser víctimas de homicidio o de la guerra, pero ahora se hallaban bajo el pulgar de tiranos, clérigos y cleptócratas, lo cual nos proporciona el sentido más siniestro de la palabra «pacificación». La pacificación no sólo supuso la instauración de la paz sino también la imposición de un control absoluto por un gobierno coercitivo. Para resolver este segundo problema habría que esperar unos cuantos milenios más. Y en buena parte del mundo sigue sin estar resuelto.

Capítulo 3

EL PROCESO DE CIVILIZACIÓN

Es imposible pasar por alto hasta qué punto
la civilización se construye sobre la renuncia del instinto.

SIGMUND FREUD

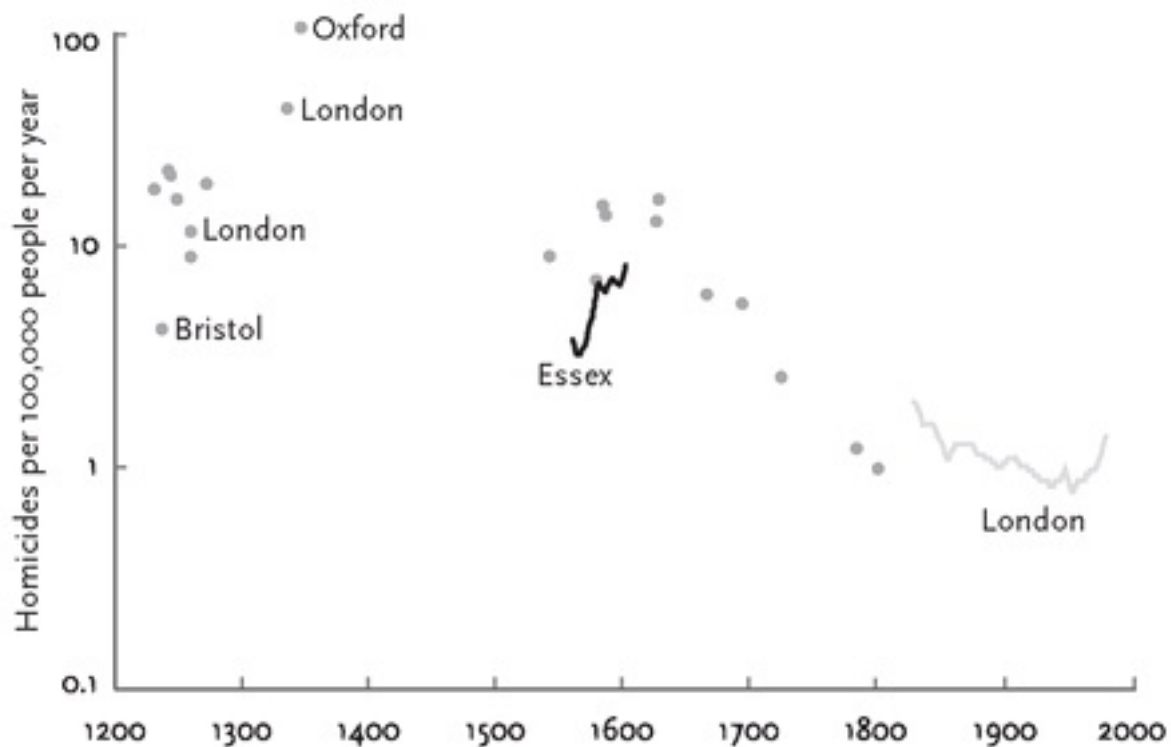
Desde que sé comer con cubiertos, he estado forcejeando con la regla de los modales en la mesa según la cual no podemos valernos del cuchillo para llevar comida al tenedor. Desde luego, tengo la habilidad de capturar trozos de comida con la suficiente masa para quedarse en su sitio mientras paso el tenedor por debajo. Pero mi débil cerebelo no puede competir con daditos finamente cortados o pequeñas y escurridizas esferas que ruedan y rebotan al contacto con las púas del utensilio. Los persigo por el plato, buscando con desesperación una protuberancia o una inclinación que me procuren la necesaria superficie, esperando que no alcancen velocidad de escape y acaben sobre el mantel. Alguna vez, aprovechando que mi compañera de mesa mira hacia otro lado, he usado el cuchillo para bloquear la huida antes de que se gire y me sorprenda cometiendo este error. Cualquier cosa para evitar la ignominia, la grosería, la intolerable ordinariez de utilizar un cuchillo para algo que no sea cortar. Dadme una palanca lo bastante larga, decía Arquímedes, y un punto de apoyo y moveré el mundo. Pero si hubiera seguido la regla de los modales en la mesa, ¿no habría podido llevar unos guisantes al tenedor con ayuda del cuchillo!

Recuerdo que de niño ponía en entredicho esa prohibición sin sentido. ¿Por qué es tan atroz, preguntaba yo, utilizar el cubierto de plata de una manera eficiente y perfectamente higiénica? No estaba pidiendo que me dejaran comer puré de patatas con las manos. Salí perdedor en la discusión, como les pasa a todos los niños, al encontrarme con la réplica de «Porque lo digo yo», y durante décadas refunfuñé en silencio sobre lo incomprensible de las reglas de etiqueta. Un día, mientras investigaba para este libro, se me cayó la venda de los ojos, se solucionó el enigma, y dejé a un lado para siempre mi resentimiento hacia la norma de no usar el cuchillo si no es para cortar. Debo esta epifanía al pensador más importante del que tengamos noticia: Norbert Elias (1897-1990).

Elias nació en Breslau, Alemania (ahora Wroclaw, Polonia), y estudió sociología e historia de la ciencia^[142]. En 1933 huyó de Alemania por ser judío, en 1940 fue recluido en un campo de concentración británico por ser alemán, y perdió a sus padres en el Holocausto. Para rematar todo eso, el nazismo le tenía reservada otra tragedia: su obra magna, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, fue publicada en Alemania en 1939, época en que la sola idea parecía una broma de mal gusto. Elias vagabundó de una universidad a otra, sobre

todo dando clases nocturnas, y se recicló como psicoterapeuta antes de establecerse en la Universidad de Leicester, donde fue profesor hasta que se jubiló en 1962. Resurgió del olvido en 1969, con motivo de la publicación en inglés de *El proceso de la civilización*, y fue reconocido como una figura importante en la última década de su vida, cuando salió a la luz un hecho asombroso. El descubrimiento no tenía nada que ver con la lógica subyacente a los modales en la mesa sino con la historia del homicidio.

En 1981, el científico político Ted Robert Gurr, valiéndose de viejos archivos de condados y tribunales, calculó treinta estimaciones de índices de homicidios en diferentes épocas de la historia inglesa, las combinó con datos modernos de Londres, y las representó en una gráfica^[143]. Lo he reproducido en la figura 3.1 mediante una escala logarítmica en la que hay la misma distancia vertical entre el uno y el diez, el diez y el cien, y el cien y el mil.



[Figura 3.1. Índice de homicidios en Inglaterra, 1200-2000: estimaciones de Gurr, 1981.

Fuente: Datos de Gurr, 1981, págs. 303-304, 313.]

El índice se calcula igual que en el capítulo anterior; es decir, el número de asesinatos anuales por cada cien mil personas. Es necesaria la escala logarítmica porque el índice de homicidios disminuyó bruscamente. La gráfica pone de relieve que del siglo XIII al siglo XX los homicidios en diversas partes de Inglaterra cayeron en picado según un factor de diez, cincuenta y, en algunos casos, cien —por ejemplo, de 110 homicidios anuales por cada 100.000 personas en el Oxford del siglo XIV se pasa a un homicidio anual por cada 100.000 personas en el Londres de mediados del siglo XX.

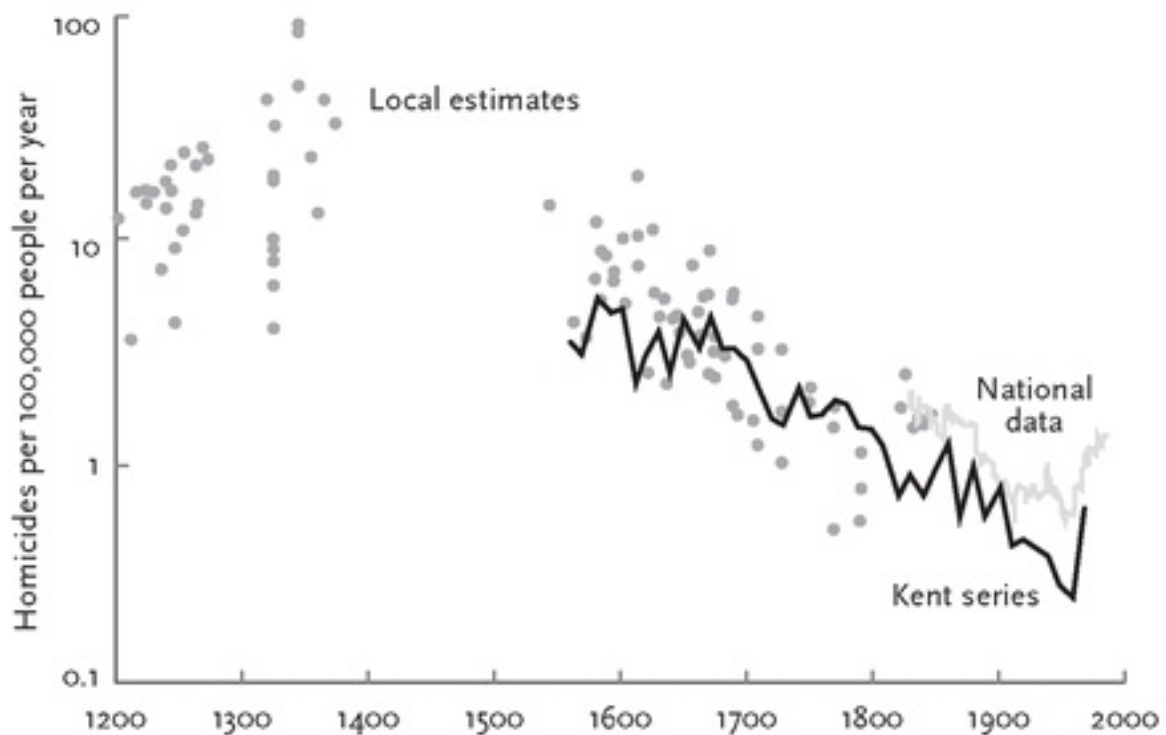
La gráfica dejó atónitos a casi todos los que la vieron (incluso a mí; como he mencionado en el prefacio, ésa fue la semilla que se convirtió en este libro). El

descubrimiento echa por tierra todos los estereotipos sobre el pasado idílico y el presente degenerado. Cuando analicé percepciones de la violencia en un cuestionario de Internet, observé que para muchas personas la Inglaterra del siglo xx era aproximadamente un 14% más violenta que la del siglo xiv. En realidad, era un 95% menos violenta^[144].

Este capítulo aborda el descenso de homicidios en Europa desde la Edad Media hasta la actualidad, y sus equivalentes y contraejemplos en otros tiempos y lugares. He tomado prestado de Elias el título porque él fue el único gran pensador social con una teoría capaz de explicar dicho descenso.

La disminución de homicidios en Europa

Antes de intentar explicar este extraordinario avance, asegurémonos de que es real. Tras la publicación de la gráfica de Gurr, varios criminólogos históricos ahondaron en la historia del homicidio^[145]. El criminólogo Manuel Eisner reunió un gran número de estimaciones sobre homicidios en Inglaterra a lo largo de los siglos, recurriendo a investigaciones de jueces forenses, causas judiciales y registros locales^[146]. Cada punto de la gráfica de la figura 3.2 es un cálculo aproximado correspondiente a una determinada ciudad o jurisdicción, representado de nuevo en una escala logarítmica. En el siglo xix, el gobierno británico ya anotaba datos anuales de homicidios en el conjunto del país, que en la gráfica forman una línea gris. Otro historiador, J. S. Cockburn, recogió datos de la ciudad de Kent correspondientes al período comprendido entre 1560 y 1985, que Eisner superpuso a sus propios datos con la línea negra^[147]. (Ver la gráfica siguiente).



[Figura 3.2. Índice de homicidios en Inglaterra, 1200-2000.
Fuente: Gráfica de Eisner, 2003.]

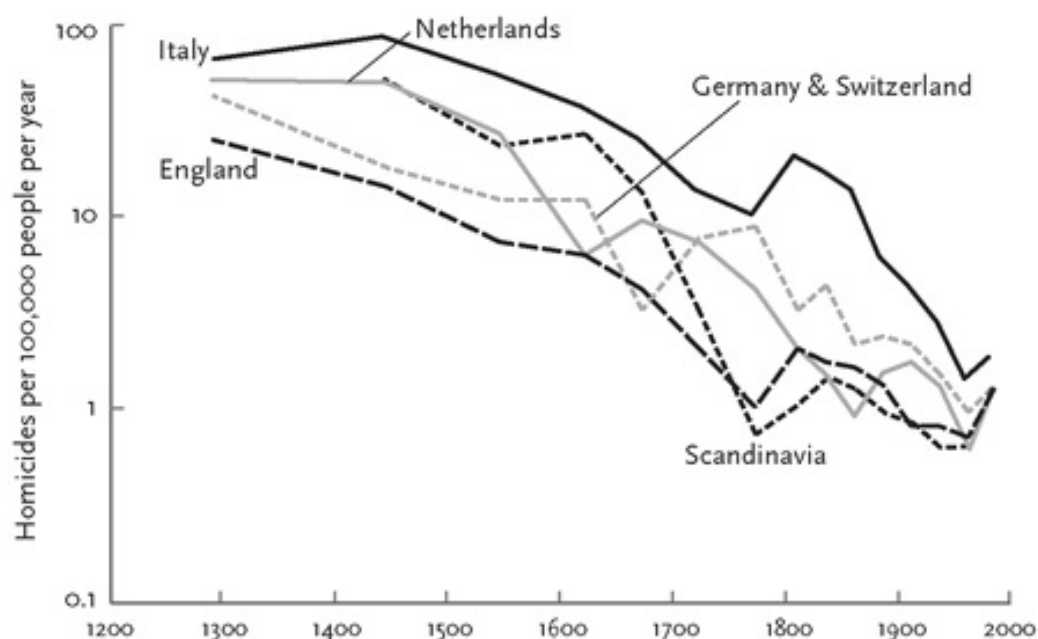
Una vez más observamos una disminución notable en los índices anuales de homicidios: de entre 4 y 100 por cada 100.000 personas en la Edad Media a alrededor de 0,8 (ocho décimas partes de homicidio) por cada 100.000 en la década de 1950. El ritmo muestra que los elevados índices medievales de muertes violentas no se pueden atribuir a las agitaciones sociales que siguieron a la Peste Negra en torno a 1350, pues muchos de los cálculos son anteriores a la epidemia.

Eisner ha reflexionado mucho sobre el grado de fiabilidad que merecen estas cifras. El homicidio es el crimen elegido por quienes miden la violencia, porque, al margen de cómo las personas de una cultura lejana conceptualizan el crimen, es difícil definir en pocas palabras un cadáver, que siempre suscita curiosidad sobre quién o qué lo causó. Por tanto, los registros de homicidios son un índice más fiable de violencia que los de robos, violaciones o agresiones, con los que por lo general (aunque no siempre) guardan correlación^[148].

Sin embargo, es razonable preguntarse cómo reaccionaban ante estas muertes violentas los individuos de diferentes épocas. ¿Tenían las mismas probabilidades que nosotros de juzgar un asesinato como una acción intencionada o accidental? ¿O de perseguirlo judicialmente en contraposición a olvidarlo? Las personas de otras épocas, ¿mataban siempre con arreglo al mismo índice con que violaban, robaban y agredían? ¿Hasta qué punto tenían éxito a la hora de salvar vidas de víctimas de agresiones y, por tanto, evitar que fueran víctimas de un homicidio?

Afortunadamente, podemos abordar estas cuestiones. Eisner cita estudios según los cuales cuando a las personas se le explican las circunstancias de un homicidio de hace siglos y se les pregunta si, en su opinión, fue intencionado, por lo general llegan

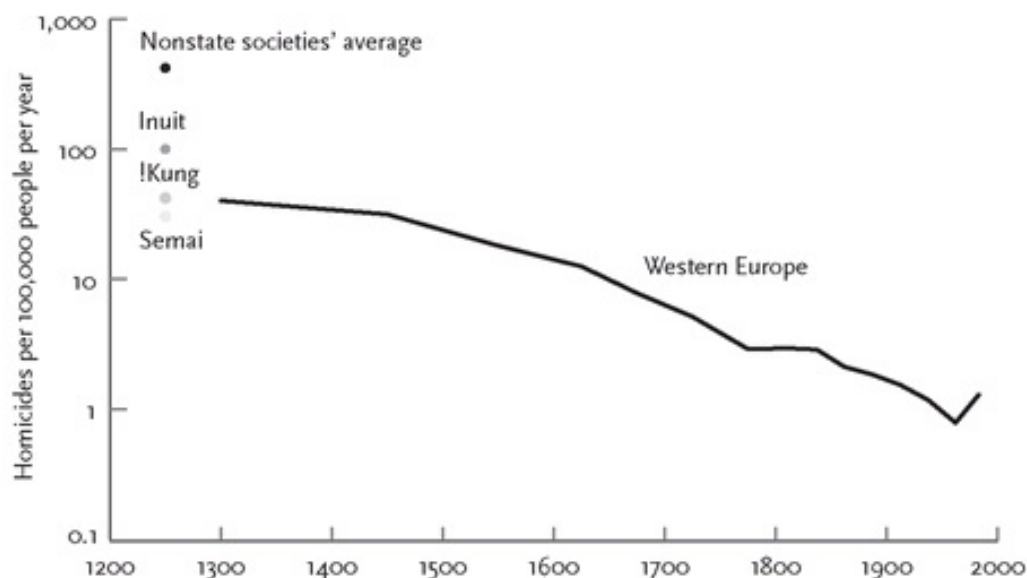
a la misma conclusión que la gente de esa época pasada. Eisner ha puesto de manifiesto que, en la mayoría de los periodos, los índices de homicidios guardan en efecto correlación con los índices de otros delitos violentos. Señala que cualquier avance histórico en medicina forense o en el alcance de cualquier sistema de justicia penal está llamado a *subestimar* el descenso en los homicidios, pues en la actualidad se detiene, procesa y condena a una mayor proporción de asesinos que hace siglos. En cuanto a la atención médica, los médicos de antes del siglo xx eran curanderos que mataban a tantos enfermos como salvaban; no obstante, la mayor parte del declive se produjo entre 1300 y 1900^[149]. En cualquier caso, el ruido de las muestras que tantos quebraderos de cabeza causa a los científicos sociales cuando están calculando un cambio de un cuarto o una mitad no es ningún problema cuando se las están viendo con un cambio diez veces o cincuenta veces superior.



[Figura 3.3. Índice de homicidios en cinco regiones europeas occidentales, 1300-2000.

Fuente: Datos de Eisner, 2003, tabla 1.]

¿Eran los ingleses atípicos entre los europeos en cuanto a abstenerse gradualmente del uso de la violencia? Eisner se fijó en otros países europeos occidentales de los que los criminólogos habían reunido datos de homicidios. En la figura 3.3 se aprecia que los resultados eran parecidos. Los escandinavos necesitaron un par de siglos más antes de pensarse mejor lo de matarse unos a otros, y los italianos no se tomaron el asunto en serio hasta el siglo xix. En todo caso, en el siglo xx el índice anual de homicidios en todos los países europeos occidentales acabó en un intervalo en torno a 1 por 100.000.



[Figura 3.4. Índice de homicidios en Europa occidental, 1300-2000, y en sociedades sin estado.

Fuente: Sociedades sin estado (media geométrica de veintiséis sociedades, sin incluir los semai, los inuit y los kung): véase figura 2.3. Europa: Eísner, 2003, tabla 1; media geométrica de cinco regiones; faltan datos Interpolados.]

Para poder tener perspectiva de lo que supone este declive de los homicidios en Europa, comparémoslo con los índices de homicidios en las sociedades sin estado del capítulo 2. En la figura 3.4 he alargado el eje vertical hasta 1.000 en la escala logarítmica para acomodar el adicional orden de magnitud requerido por las sociedades sin estado. Ya a finales de la Edad Media, Europa occidental era mucho menos violenta que las sociedades sin estado no pacificadas y los inuit, y equiparable a los recolectores escasamente asentados como los semai y los kung. Y desde el siglo XIV en adelante, el índice de homicidios europeo fue bajando continuamente, con un pequeño repunte en el último tercio del siglo XX.

Aunque Europa estaba volviéndose en general «menos asesina», en los homicidios permanecían constantes ciertos patrones^[150]. Los hombres eran responsables de aproximadamente el 92% de las muertes violentas (infanticidios aparte), y eran más susceptibles de matar entre los 20 y los 30 años. Hasta el aumento de la violencia urbana en la década de 1960, por lo general las ciudades eran más seguras que el campo. Sin embargo, se modificaron otras pautas. En los siglos anteriores, las clases sociales altas y las bajas habían cometido homicidios en un grado comparable. Pero la disminución en el índice de homicidios fue más brusca entre las clases altas que entre las clases bajas; un importante cambio social sobre el que volaremos más adelante^[151].

Otro cambio histórico fue que los homicidios en los que un hombre mata a otro hombre no emparentado con él descendieron más deprisa que las muertes violentas de niños, padres, cónyuges y hermanos. Se trata de un patrón habitual en las estadísticas de homicidios, que a veces recibe el nombre de Ley de Verkko: los índices de violencia de hombres contra hombres fluctúan más de una época a otra y de un lugar a otro que los índices de violencia doméstica con mujeres o parientes

involucrados^[152]. La explicación de Martin Daly y Margo Wilson es que los miembros de la familia se sacan de quicio unos a otros en grado similar en cualquier tiempo y lugar, debido a conflictos de interés muy arraigados que son intrínsecos a los patrones de coincidencia genética entre personas emparentadas. La violencia viril entre conocidos masculinos, en cambio, la fomentan las luchas de dominio que varían más según las circunstancias. El grado en que debe ser violento un hombre para mantener su rango jerárquico en un medio dado depende de su evaluación de lo violentos que son los *otros* hombres, lo que conduce a círculos viciosos o virtuosos que pueden subir o bajar en espiral bruscamente. Exploraré la psicología del parentesco con más detalle en el capítulo 7, y la de la dominación en el capítulo 8.

El porqué de la disminución de homicidios en Europa

Veamos ahora las consecuencias de la disminución de los homicidios en Europa a lo largo de los siglos. ¿Creemos que la vida urbana, con el anonimato, las multitudes, los inmigrantes y la convivencia de distintas clases y culturas es un caldo de cultivo para la violencia? ¿Y qué hay de los dolorosos cambios sociales ocasionados por el capitalismo y la Revolución Industrial? ¿Estamos convencidos de que la vida de pueblo, centrada en la iglesia, la tradición y el temor de Dios, es el mejor baluarte contra el asesinato y el caos? Bueno, pensemos otra vez. A medida que Europa se fue volviendo más urbana, cosmopolita, comercial, industrializada y secular, resultó también cada vez más y más segura, lo cual vuelve a llevarnos a las ideas de Norbert Elias, la única teoría que se mantiene en pie.

Elias desarrolló la teoría del proceso de la civilización no estudiando minuciosamente datos numéricos, que en su época no estaban disponibles, sino examinando la textura de la vida cotidiana en la Europa medieval. Analizó, por ejemplo, una serie de dibujos del manuscrito alemán del siglo xv *Das Mittelalterliche Hausbuch* (*El libro del hogar medieval*), una representación de la vida cotidiana vista con los ojos de un caballero^[153].



[Figura 3.5. Detalle de «Saturno», Das Mittelalterliche Hausbuch, 1475-1480.
Fuentes: Reproducido en Elias, 1939/2000, apéndice 2; véase Graf zu Waldburg Wolfegg, 1988.]

En los detalles mostrados en la figura 3.5, un campesino destripa un caballo mientras un cerdo le olisquea las nalgas. En una cueva cercana, un hombre y una mujer están en el cepo. Encima de ellos, un hombre es conducido a la horca, donde ya cuelga un cuerpo, al lado del cual hay otro hombre quebrado en la rueda, cuyo cadáver destrozado es picoteado por un cuervo. La rueda y la horca no son el punto central del dibujo sino parte del paisaje, como los árboles y las colinas.



[Figura 3.6. Detalle de «Marte», *Das Mittelalterliche Hausbuch*, 1475-1480.

Fuentes: Reproducido en Elias, 1939/2000, apéndice 2; véase Graf zu Waldburg Wolfegg, 1988.]

La figura 3.6 contiene un detalle de un segundo dibujo, en el que unos caballeros están atacando un pueblo. En la parte inferior izquierda, un soldado acuchilla a un campesino; encima de él, otro campesino es agarrado por los faldones de la camisa mientras una mujer grita agitando los brazos en el aire. En la parte inferior derecha, un campesino es apuñalado en una capilla mientras le roban sus posesiones, y cerca de allí otro campesino con grilletes es aporreado por un caballero. Encima, unos jinetes están incendiando una casa de labranza, mientras otro ahuyenta el ganado del granjero y golpea a la mujer de éste.

Los caballeros de la Europa feudal eran lo que en la actualidad llamaríamos señores de la guerra. Los estados se revelaban incapaces de controlar a toda la población, y el rey era tan sólo el más destacado de los nobles, sin ejército permanente y con poco control sobre el país. La gobernación se externalizaba a los barones, los caballeros y otros nobles que controlaban feudos de varios tamaños y exigían cosechas y servicio militar a los campesinos que vivían en ellos. Los caballeros hacían incursiones en los territorios respectivos en una dinámica hobbesiana de conquistas, ataques preventivos y venganzas, y —como sugieren las

ilustraciones de *El libro del hogar medieval*— no se limitaban a matar a otros caballeros. En *Un espejo lejano: el calamitoso siglo XIV*, la historiadora Barbara Tuchman explica cómo se ganaban la vida:

Esas guerras privadas eran libradas por los caballeros con entusiasmo febril y una estrategia simple, que consistía en intentar acabar con el enemigo matando y lisiando al mayor número de sus campesinos y destruyendo todos los viñedos, cosechas, herramientas, graneros y posesiones que fuera posible, con lo que reducían las fuentes de ingresos del adversario. Como consecuencia de ello, la principal víctima de las partes beligerantes era su respectivo campesinado^[154].

Como vimos en el capítulo 1, para mantener la credibilidad de su amenaza disuasoria, los caballeros participaban en justas sangrientas y otras demostraciones de proezas viriles, adornadas con palabras como *honor*, *valor*, *caballerosidad*, *gloria* y *gallardía*, debido a lo cual las generaciones posteriores olvidaron que se trataba de simples maleantes sanguinarios.

Las guerras privadas y las justas eran el telón de fondo de una vida violenta en otros muchos aspectos. Como hemos visto, se transmitían valores religiosos con crucifijos sangrientos, amenazas de tortura eterna y lascivas representaciones de santos mutilados. Los artesanos aplicaban su ingenio a sádicas máquinas de castigo y ejecución. Los forajidos convertían los viajes en una amenaza para la vida, y pedir rescate por cautivos era un negocio lucrativo. Como indica Elias, «también las personas de poca importancia —sombrereros, sastres, pastores— sacaban el cuchillo con facilidad»^[155]. Incluso los clérigos se metían en el asunto. La historiadora Barbara Hanawalt cita una descripción de la Inglaterra del siglo XIV:

Sucedió en Ylvertoft, el sábado antes de la Misa de San Martín, en el quinto año del rey Eduardo, cuando un tal William de Wellington, capellán de la parroquia de Ylvertoft, mandó a John, su empleado, a la casa de John Cobbler a comprar una vela por un penique. Pero John no se la daría sin el dinero, por lo que William se enfureció y, tras llamar a su puerta, golpeó a John en la parte frontal de la cabeza de modo que se le desparramaron los sesos, y murió inmediatamente^[156].

La violencia también dominaba el entretenimiento del hombre medieval. Tuchman describe dos de las diversiones populares de la época:

Los jugadores, con las manos atadas a la espalda, competían para matar a un gato clavado a un poste aporreándolo hasta la muerte con la cabeza, corriendo el peligro de acabar con las mejillas desgarradas o los ojos arañados por las frenéticas zarpas del animal [...]. O un cerdo encerrado en un amplio corral era perseguido por hombres con garrotes, lo que causaba grandes risas en los espectadores mientras el animal huía chillando de los golpes hasta desplomarse sin vida^[157].

Durante las décadas pasadas en la universidad, he leído miles de trabajos eruditos sobre un inmenso abanico de temas, desde la gramática de los verbos irregulares hasta la física de los universos múltiples. Sin embargo, el artículo más extraño que he leído en mi vida es «Losing Face, Saving Face: Noses and Honour in the Late Medieval Town» (Perder la cara, salvar la cara: narices y honor en la ciudad medieval

tardía)^[158], en el que el historiador Valentín Groebner documenta docenas de relatos de la Europa medieval en que una persona corta la nariz a otra. A veces era un castigo oficial por herejía, traición, prostitución o sodomía, pero lo más habitual es que fuera un acto de venganza personal. En un caso de Nuremberg de 1520, Hanns Rigel tuvo una aventura amorosa con la esposa de Hanns von Eyb. Un celoso Von Eyb cortó la nariz de la inocente esposa de Rigel, injusticia suprema agravada por el hecho de que Rigel fue condenado a cuatro meses de cárcel por adulterio mientras que a Von Eyb no se le impuso pena alguna. Estas mutilaciones eran tan comunes que, según Groebner,

[...] los autores de libros de texto quirúrgicos de finales de la Edad Media también dedican atención especial a las lesiones nasales, analizando si una nariz, después de haber sido cortada, puede volver a crecer, una cuestión controvertida que el médico real francés Henri de Mondeville resolvió en su famoso *Chirurgia* con un rotundo «No». Otras autoridades médicas del siglo XV eran más optimistas: la farmacopea de 1460 de Heinrich von Pforspundt prometía, entre otras cosas, una receta para «hacer una nariz nueva» a quienes la hubieran perdido^[159].

Esa costumbre fue el origen de la extraña expresión: «El que su nariz acorta, su cara afea». En la época medieval tardía, cortarle a alguien la nariz era el acto prototípico de maldad.

Como otros eruditos que indagaron en la vida medieval, Elias se quedó desconcertado por ciertas descripciones del temperamento de la gente medieval, que a nosotros acaso nos parezca impulsiva, desinhibida, casi infantil:

No es que las personas fueran siempre por ahí con aspecto fiero, la frente arrugada y el semblante marcial [...]. Al revés, hace un momento estaban bromeando, ahora se burlan unos de otros, una palabra lleva a otra, y de repente pasan de las risas a una pelea encarnizada. Gran parte de lo que a nosotros nos parece contradictorio [...]. La intensidad de su devoción, la violencia de su miedo al infierno, los sentimientos de culpa, el arrepentimiento, los tremendos arrebatos de alegría y júbilo, la cólera súbita y la fuerza incontrolable de su odio y su beligerancia [...] todo eso, igual que sus repentinos cambios en el estado de ánimo, son en realidad síntomas de una determinada estructuración de la vida emocional. Se daba rienda suelta a los impulsos y las emociones con más libertad, de forma más directa y descarada que en épocas posteriores. Sólo a nosotros, para quienes todo es más contenido, moderado y calculado, y para quienes los tabúes sociales están en niveles más profundos de la estructura de nuestra economía de impulsos como formas de autocontrol, nos parece contradictoria la intensidad de esa piedad, esa beligerancia o esa crueldad^[160].

Tuchman escribe también sobre el «infantilismo perceptible en la conducta medieval, con su acusada incapacidad para reprimir cualquier clase de impulso»^[161]. Dorothy Sayers, en la introducción a su traducción de *La canción de Roldan*, añade que «la idea de que un hombre fuerte deba reaccionar ante grandes calamidades personales y nacionales con un ligero rictus en los labios y arrojando silenciosamente el cigarrillo al fuego de la chimenea tiene un origen muy reciente»^[162].

Aunque el infantilismo de los individuos medievales seguramente era exagerado, de hecho puede que en las distintas épocas haya diferencias de grado en cuanto a las convenciones de expresión emocional. Elias dedica buena parte de *El proceso de la*

civilización a documentar esta transición con una base de datos inusual: manuales de etiqueta. Actualmente consideramos que libros como *Amy Vanderbilt's Every day Etiquette* o *Miss Manners Guide to Excruciatingly Correct Behavior* son fuentes de consejos prácticos para evitar deslices embarazosos. No obstante, en otro tiempo fueron serias guías de conducta moral escritas por destacados pensadores de la época. En 1530, el gran erudito Desiderio Erasmo de Rotterdam, uno de los fundadores de la modernidad, escribió un manual de etiqueta titulado *De la urbanidad en las maneras de los niños* que durante dos siglos fue un *bestseller* en Europa. Al establecer reglas sobre lo que la gente no debe hacer, estos manuales nos procuran una instantánea de lo que debían estar haciendo.

Las personas de la Edad Media eran, en una palabra, ordinarias. Varios de los consejos en los libros sobre etiqueta versan sobre la eliminación de efluvios corporales:

No ensucies las escaleras, los pasillos, los retretes o los tapices de las paredes con orina u otras porquerías. • No orines delante de las damas ni delante de las puertas o ventanas de las cámaras de la corte. • No te balancees de adelante atrás en la silla como si quisieras eliminar los gases. • No te toques las partes pudendas bajo la ropa con las manos desnudas. • No saludes a nadie mientras esté orinando o defecando. • No hagas ruido cuando elimines los gases. • No te desabroches la ropa delante de otras personas cuando te prepares para defecar, o abróchatela después. • Cuando duermas con alguien en una posada, no te coloques demasiado cerca hasta el punto de tocarle ni pongas las piernas entre las suyas. • Si te encuentras con algo asqueroso en la cama, no te dirijas a tu compañero para indicárselo, ni sostengas la cosa maloliente para que el otro la huela diciendo «Me gustaría saber a qué huele esto».

Otros hablan de sonarse la nariz:

No te suenes la nariz con el mantel, ni en los dedos, la manga o el sombrero. • No ofrezcas el pañuelo usado a nadie. • No laves el pañuelo en la boca. • «Tras limpiarte la nariz, tampoco es apropiado extender el pañuelo y mirarlo detenidamente como si de la cabeza te hubieran caído perlas y rubíes^[163]».

Luego hay cinco puntos dedicados a escupir:

No escupas en la palangana cuando te laves las manos. • No escupas tan lejos que tengas que buscar la saliva para pisarla. • Cuando escupas, vuélvete, no sea que tu saliva le caiga a alguien. • «Si cae al suelo algo purulento, es preciso pisarlo, no vaya a ser que provoque náuseas a alguien.»^[164] • Si adviertes saliva en la capa de alguien, no es de buena educación hacérselo notar.

Y muchísimos consejos sobre modales en la mesa:

No seas el primero en coger del plato. • No te lances sobre la comida como un cerdo, resoplando y relamiéndote. • No gires la fuente para acercarte el trozo de carne más grande. • «No devores la comida como si estuvieran a punto de llevarte a la cárcel, ni te metas tanta comida en la boca que tus mejillas se hinchen como fuelles, ni separes tanto los labios que hagan un ruido como el de los cerdos.» • No metas los dedos en la salsa de la fuente. • Si te has introducido la cuchara en la boca, no la uses luego para coger comida de la fuente. • Si roes un hueso, no lo devuelvas a la fuente. • No limpies los cubiertos con el mantel. • No devuelvas al plato lo que ha estado en tu boca. • No ofrezcas a nadie un trozo de comida que hayas mordido. • No te lamas los dedos grasientos, no te los limpies con el pan ni con la ropa. • No te inclines para beber directamente del tazón de sopa. • No escupas en la mano huesos, cuescos, cáscaras o cortezas, ni tires todo eso al suelo. • No te hurgues la nariz mientras comas. • No bebas del plato; usa la

cuchara. • No sorbas la cuchara haciendo ruido. • No te aflojes el cinturón en la mesa. • No limpies con los dedos el plato sucio. • No remuevas la salsa con los dedos. • No te lleves carne a la nariz para olerla. • No bebas café del platillo.

En la mente del lector actual, estos consejos desencadenan un conjunto de reacciones. ¡Qué desconsiderados, zafios, asquerosos e inmaduros serían! Éstas son las directrices que cabe esperar de un padre a su hijo de 3 años, no de un gran filósofo a unos lectores cultos. Sin embargo, como señala Elias, había que adquirir los hábitos del refinamiento, el autocontrol y la consideración que constituyen para nosotros una segunda naturaleza —de ahí el nombre de *segunda* naturaleza, hábito adquirido desde hace tanto tiempo que parece innato—, desarrollados en Europa a lo largo de su historia moderna.

La mera cantidad de consejos es algo revelador. Las tres docenas y pico de reglas no son independientes entre sí sino que ejemplifican unos cuantos temas. Sería insólito que hoy a cada uno de nosotros tuvieran que darle instrucciones sobre cada norma individual, como en el caso de alguna madre negligente cuyo hijo siguiera sonándose la nariz con el mantel. Las reglas de la lista (y otras muchas que no están) se pueden deducir de unos cuantos principios: controlar los apetitos, demorar la gratificación, tener en cuenta la sensibilidad de los demás, no actuar como un campesino de la época, distanciarnos de nuestra naturaleza animal. Y se daba por supuesto que el castigo era interior: una sensación de vergüenza. Elias señala que los libros sobre etiqueta casi nunca mencionan la salud ni la higiene. En la actualidad reconocemos que el sentimiento de asco evolucionó como una defensa inconsciente contra la contaminación biológica^[165]. Sin embargo, no se tuvo conocimiento de los microbios y las infecciones hasta bien entrado el siglo XIX. Las únicas razones explícitas de los libros sobre etiqueta hablan de no actuar como palurdos, campesinos o animales, así como de no ofender a los demás.

En la Edad Media europea, la actividad sexual también era menos discreta. Las personas aparecían desnudas en público más a menudo, y las parejas apenas tomaban medidas para que su coito fuera íntimo. Las prostitutas ofrecían sus servicios con todo descaro; en muchas ciudades inglesas, la zona roja recibía el nombre de Gropecunt Lane (*grope*, «meter mano»; *cunt*, «coño»). Los hombres hablaban de sus hazañas sexuales con los hijos, y los hijos ilegítimos se mezclaban con los legítimos. Durante la transición a la modernidad, esta actitud abierta llegó a ser mal vista y considerada primero ordinaria y después inaceptable.

El cambio dejó su marca en el lenguaje. Las palabras correspondientes a los campesinos adoptaron un segundo significado para designar vileza: *zafio* (en inglés *boor*, que al principio sólo significaba «agricultor», como el alemán *Bauer* y el holandés *boer*); *villano* (del francés *villein*, «siervo» o «habitante del pueblo»; *patán* (*churlish*, del inglés *churl*, «plebeyo»); *vulgar* («común», como en el término *vulgata*); e *innoble*, lo contrario de aristócrata. Los hombres solían jurar invocando a seres sobrenaturales, como en «¡Dios mío!» o «¡Por Dios!». Al principio de la época

moderna, comenzaron a invocar la sexualidad y la excreción, y las «palabras anglosajonas de cuatro letras», como las llamamos hoy, ya no podían utilizarse en compañía educada^[166]. Tal como ha señalado el historiador Geoffrey Hughes, «la época en que podíamos llamar *meón* (en inglés, *pissabed*) al diente de león, *mierda de cuervo* (en inglés, *shitecrow*) a la garza, o *jodeviento* (*windfucker*) al cernícalo ha desaparecido con el exuberante anuncio fálico de la bragueta de armar»^[167]. «Cabrón», «coño», «culo» y «puta» también pasaron de ser términos corrientes a convertirse en tabúes.

Cuando la nueva etiqueta se afianzó, también se aplicó a los utensilios que generaban violencia, en especial los cuchillos. En la Edad Media, la mayoría de las personas llevaban consigo un cuchillo que usaban en la mesa para cortar un trozo de carne de la pieza entera asada, pincharlo y llevárselo a la boca. Sin embargo, la amenaza de un arma mortal al alcance de alguien en una reunión y la horrorosa imagen de un cuchillo apuntando a una cara se volvieron cada vez más repulsivos. Elias cita varios aspectos de la etiqueta centrados en el uso de los cuchillos:

No te hurgues los dientes con el cuchillo. • Mientras estés comiendo, no sostengas el cuchillo todo el rato, sino sólo cuando vayas a usarlo. • No utilices la punta del cuchillo para introducirte comida en la boca. • No lo uses para cortar pan; rompe el pan con las manos. • Si se lo pasas a alguien, cógelo por la punta y ofrécele el mango. • No lo agarres con toda la mano como si fuera un palo, sino sólo con los dedos. • No lo utilices para apuntar a nadie.

Fue durante esta transición cuando el tenedor llegó a ser de uso común como utensilio de mesa, de modo que la gente ya no tenía que llevarse el cuchillo a la boca. Para que los comensales no tuvieran que desenvainar su cuchillo se ponían en la mesa cuchillos especiales cuyo extremo era más redondeado. Con el cuchillo no se cortaban jamás ciertos alimentos, como el pescado, los pedazos redondos o el pan; de ahí la expresión de «partir el pan».

En la actualidad se conservan algunos de los tabúes medievales sobre los cuchillos. Muchas personas no entregan un cuchillo como regalo a menos que vaya acompañado de una moneda, que el receptor devuelve para que la transacción sea más una venta que un obsequio. La aparente razón es evitar el simbolismo de «cortar la amistad», pero una explicación más probable es evitar el simbolismo de dirigir un cuchillo no solicitado a un amigo. Según una superstición similar, dar a alguien un cuchillo trae mala suerte; hay que dejarlo sobre la mesa y esperar a que el destinatario lo coja. Los cuchillos para comer tienen la punta redondeada, y afilada sólo lo imprescindible. Para la carne dura se usan cuchillos de bistec, que en el caso del pescado son sustituidos por otros más romos. Y se utilizan sólo cuando son absolutamente necesarios. Es de mala educación usar el cuchillo para comer un trozo de pastel, llevarse comida a la boca, mezclar ingredientes o llevar comida al tenedor.

¡Ajá!

Así pues, la teoría de Elias atribuye el descenso de la violencia europea a un cambio psicológico más amplio (el subtítulo de su libro es *Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*). Elias sugirió que en un período de varios siglos, que iría desde el XI o XII hasta el XVII y XVIII, los europeos inhibieron cada vez más sus impulsos, previeron las consecuencias a largo plazo de sus acciones y tuvieron en cuenta los pensamientos y sentimientos de las otras personas. Una cultura del honor —la disposición a vengar una supuesta afrenta— dio paso a una cultura de la dignidad —la disposición a controlar las propias emociones—. Estos ideales tuvieron origen en instrucciones explícitas que ciertos árbitros dieron a los nobles y aristócratas, lo que les permitió diferenciarse de los villanos y los zafios. Sin embargo, éstas después fueron asimiladas en la socialización de los niños más y más jóvenes hasta que se convirtieron en una segunda naturaleza. Los principios también gotearon desde las clases superiores a la burguesía, que se esforzaba por emularlas, y desde ésta a las clases inferiores, con lo que a la larga llegó a ser una parte sustancial de la cultura en su conjunto.

Elias se sirvió del modelo estructural de la psique de Freud, según el cual los niños adquieren una conciencia (el superego) interiorizando las órdenes de sus padres cuando son demasiado pequeños para entenderlas. En ese momento, el ego del niño puede aplicar las órdenes para mantener a raya sus impulsos biológicos (el ello). Elias se mantuvo alejado de las afirmaciones freudianas más exóticas (como el parricidio primigenio, la pulsión de muerte o el complejo de Edipo), y su psicología es totalmente moderna. En el capítulo 9 analizaremos una facultad de la mente que los psicólogos denominan «autocontrol», demora de la gratificación y descuento temporal superficial y que para los legos en la materia significa contar hasta diez, parar el carro, morderse la lengua, ahorrar para cuando vengan las vacas flacas o guardarse la polla en el bolsillo y no meterse en líos^[168]. También examinaremos una facultad que los psicólogos conocen como empatía, psicología intuitiva, adopción de perspectivas y teoría de la mente, y que los profanos denominan meterse en la cabeza del otro, ver el mundo desde su punto de vista, ponerse en el lugar de los demás o sentir su dolor. Elias se anticipó al estudio de estos mejores ángeles.

Los críticos de Elias han señalado que todas las sociedades tienen, con respecto a la sexualidad y las excreciones, criterios de decoro que probablemente surgen de emociones innatas en torno a la pureza, el asco y la vergüenza^[169]. Como veremos, el grado en que las sociedades moralizan sobre estas emociones es una dimensión importante de las diferencias entre una cultura y otra. Aunque la Europa medieval desde luego no carecía del todo de normas de decoro, éstas parecen estar en el extremo más alejado de la curva de las posibilidades culturales.

Dicho sea en su honor, Elias ignoró la moda académica del momento al no afirmar que los primeros europeos modernos «inventaron» o «crearon» el autocontrol. Sólo decía que éstos dieron tono a una facultad mental que siempre había formado parte de la naturaleza humana pero que los individuos medievales habían

infrautilizado. Una y otra vez hacía hincapié en el dictamen de que «no hay punto cero»^[170]. Como veremos en el capítulo 9, un tema interesante de la psicología es cómo se las arreglan exactamente las personas para sintonizar su capacidad de autocontrol. Una posibilidad es que el autocontrol sea como un músculo, de modo que, si lo ejercitamos con los modales en la mesa, será más fuerte en general y más efectivo a la hora de impedirnos matar a una persona que acaba de insultarnos. Otra posibilidad es que una posición concreta del dial del autocontrol sea una norma social, como lo cerca que podemos estar de otra persona o en qué medida el cuerpo ha de estar cubierto en público. Una tercera es que el autocontrol se ajuste de forma adaptativa con arreglo a sus costes y beneficios en el entorno local. Al fin y al cabo, no es un bien absoluto. El problema de tener demasiado autocontrol es que un agresor puede utilizarlo para sacar provecho, previendo que nosotros vamos a contener la represalia porque es demasiado tarde para conseguir nada bueno. Pero si tiene razones para creer que vamos a arremeter de manera irreflexiva, sin importarnos las consecuencias, quizá de entrada nos trate con más respeto. En este caso, las personas tal vez ajusten el regulador del autocontrol en función de la peligrosidad de quienes están alrededor.

En este punto de la historia, la teoría del proceso de la civilización es incompleta porque recurre a un procedimiento que es endógeno respecto al fenómeno que está intentando explicar. Afirma que una disminución de la conducta violenta coincidió con una disminución de la impulsividad, el honor, el libertinaje sexual, la falta de cortesía y las groserías en la mesa. Pero esto sólo nos envuelve en una red de procesos psicológicos. Cuesta aceptar como explicación general que las personas se comportasen de forma menos violenta porque aprendieron a inhibir sus impulsos violentos. Tampoco podemos estar seguros de que primero cambiara la impulsividad de la gente y que el resultado fuera una reducción de la violencia, y no al revés.

Sin embargo, Elias sí propuso un desencadenante exógeno del inicio de todo el proceso. De hecho, fueron dos. El primero, la consolidación de un verdadero Leviatán tras siglos de anarquía en el mosaico feudal europeo de baronías y feudos. Las monarquías centralizadas se fortalecieron, controlaron mejor a los caballeros enfrentados entre sí y extendieron sus dominios hasta las zonas más alejadas de sus reinos. Según el historiador militar Quincy Wright, Europa contaba con cinco mil unidades políticas independientes (sobre todo baronías y principados) en el siglo xv, quinientas en la época de la Guerra de los Treinta Años —a principios del siglo xvii—, doscientas en la época de Napoleón —a principios del xix—, y menos de treinta en 1953^[171].

La consolidación de unidades políticas fue en parte un proceso natural de aglomeración en el que un caudillo medianamente poderoso engullía a sus vecinos y se convertía en un caudillo más poderoso aún. No obstante, el proceso se aceleraba

debido a lo que los historiadores denominan «revolución militar»: la aparición de la pólvora, de ejércitos permanentes y de otras tecnologías bélicas caras que sólo podían ser sustentadas por una burocracia compleja y una base de ingresos regular^[172]. Un tipo a caballo con una espada y un grupo variopinto de palurdos no podía competir con las pobladas artillería e infantería que un estado de verdad mandaba al campo de batalla. Como dijo el sociólogo Charles Tilly: «Los estados hacen la guerra y viceversa»^[173].

Las guerras territoriales entre caballeros eran un fastidio para los cada vez más poderosos reyes, pues con independencia de qué bando se impusiera, morían campesinos y menguaba la capacidad productiva, por lo que desde el punto de vista de los reyes era mejor aumentar sus ingresos y sus ejércitos. En cuanto se entró en la dinámica de la paz —«la paz del rey», como se llamaba—, hubo un incentivo para hacer las cosas bien. Para un caballero, deponer las armas y dejar al estado la tarea de disuadir a los enemigos era una decisión arriesgada, pues los enemigos podrían considerarlo un signo de debilidad. El estado tuvo que cumplir su parte como estaba acordado, por si acaso alguien perdía la fe en su capacidad pacificadora y reanudaba las incursiones y *vendettas*,^[174]

Las peleas entre caballeros y campesinos no fueron sólo un fastidio sino una oportunidad perdida. Durante el dominio normando en Inglaterra, algún genio reconoció las lucrativas posibilidades de nacionalizar la justicia. Durante siglos, el sistema legal había considerado el homicidio como un agravio: en lugar de venganza, la familia de la víctima exigía un pago a la familia del asesino, lo que se conocía como dinero de sangre o *wergild* («pago por hombre»; *wer* es el mismo prefijo que hay en *werewolf*, «hombre-lobo»). El rey Enrique I redefinió el homicidio como un delito contra el estado y su metonimia, la corona. Los casos de asesinato ya no fueron más del tipo «John Doe contra Richard Roe», sino «La Corona contra John Doe» (o más adelante, en Estados Unidos, «El Pueblo contra John Doe» o «El estado de Michigan contra John Doe»). Lo brillante del plan es que el *wergild* (a menudo todos los bienes del delincuente, junto con el dinero adicional recaudado a su familia) iba al rey y no a la familia de la víctima. La justicia la administraban tribunales itinerantes que visitaban periódicamente una localidad y conocían las causas pendientes. Para garantizar que ante el tribunal se presentaban todos los homicidios, cada muerte era investigada por un agente local de la corona: el juez forense^[175].

En cuanto el Leviatán estuvo al cargo, cambiaron las reglas del juego. El pasaporte de un hombre a la fortuna ya no era ser el caballero más malo de la región sino hacer un peregrinaje a la corte del rey y ganarse su favor y el de su séquito. La corte, básicamente una burocracia organizada, rechazaba a los exaltados y a los elementos peligrosos y buscaba guardianes responsables para gobernar las provincias. Los nobles tenían que cambiar su *marketing*. Debían cultivar sus modales para no ofender a los adláteres del rey y su empatía para entender lo que querían. Los modales adecuados para la corte llegaron a denominarse «modales cortesés» o

«cortesía». Las guías de etiqueta, con sus consejos sobre dónde guardar las mucosidades nasales, empezaron siendo manuales sobre cómo comportarse en la corte del rey. Elias recorre la secuencia de siglos en los que la cortesía se filtró desde los aristócratas en contacto con la corte hasta la burguesía elitista en tratos con los aristócratas, y desde ahí al resto de la clase media. Resumió su teoría, que vinculaba la centralización del poder estatal a un cambio psicológico en la población, con un eslogan: de guerreros a cortesanos.

El segundo cambio exógeno durante la Edad Media tardía fue una revolución económica. La base económica del sistema feudal era la tierra y los campesinos que la trabajaban. Como les gusta decir a los agentes inmobiliarios, la tierra es aquello de lo que se puede sacar más provecho. En una economía basada en la tierra, si alguien quiere mejorar su nivel de vida, y si vamos a mantenerlo durante una expansión malthusiana de la población, su principal opción será conquistar el territorio vecino. En el lenguaje de la teoría de juegos, la competición por la tierra es de suma cero: la ganancia de un jugador equivale a la pérdida del otro.

El carácter de suma cero de la economía medieval se vio reforzado por la ideología cristiana, hostil a cualquier práctica comercial o innovación tecnológica que pudiera llevar a obtener más riqueza de una reserva dada de recursos físicos. Como explica Tuchman:

La actitud cristiana hacia el comercio [...] sostenía que el dinero era maléfico, que según san Agustín «el negocio era en sí mismo diabólico», que el beneficio más allá de un mínimo necesario para mantener al comerciante era avaricia, que sacar dinero del dinero al aplicar un interés a un préstamo era pecado de usura, que comprar bienes al por mayor y venderlos tal cual a un precio superior al por menor era inhumano y estaba condenado por el derecho canónico, que, en suma, la máxima de san Jerónimo era inapelable: «El comerciante pocas veces o jamás puede complacer a Dios»^[176].

Como habría dicho mi abuelo: «Goyische kopp!» —estúpido—. Los judíos fueron considerados prestamistas e intermediarios, pero con la misma frecuencia con la que eran perseguidos y expulsados. El atraso económico de la época se debió a leyes según las cuales los precios tenían que fijarse en un nivel «justo» que reflejase el coste del material en bruto y el valor del trabajo añadido al mismo. «Para garantizar que nadie obtenía ventaja sobre nadie —explica Tuchman—, el derecho mercantil prohibía la innovación en herramientas y técnicas, vender por debajo del precio fijado, trabajar hasta tarde con luz artificial, emplear a aprendices adicionales, a la esposa o a niños menores de edad, y anunciar mercancías o elogiarlas en detrimento de otras^[177]». Ésta es una receta para un juego de suma cero, y deja la depredación como único medio con el cual la gente podía aumentar su riqueza.

Un juego de suma *positiva* es un escenario donde los agentes tienen opciones capaces de mejorar la suerte de todos al mismo tiempo. Un juego clásico de suma positiva en la vida cotidiana es el intercambio de favores, donde cada persona puede

producir un gran beneficio a otra con un coste pequeño. Entre los ejemplos de suma positiva se incluyen los primates, que se quitan recíprocamente garrapatas de la espalda, los cazadores que comparten carne siempre que uno de ellos haya derribado a un animal demasiado grande para consumirlo en el acto, o los padres que se turnan para evitar que sus hijos se metan en líos. Como veremos en el capítulo 8, una idea clave de la psicología evolutiva es que la cooperación humana y las emociones sociales que la sustentan, como la compasión, la confianza, la gratitud, la culpa y la cólera, fueron seleccionadas porque permiten que a las personas les vaya bien en los juegos de suma positiva^[178].

Un juego clásico de suma positiva en la vida económica es el comercio de excedentes. Si un agricultor tiene más cereal del que puede comer, y un pastor tiene más leche de la que puede tomar, los dos se beneficiarán si intercambian un poco de trigo por un poco de leche. Como se suele decir, todos salen ganando. Desde luego, un intercambio en un momento concreto sólo merece la pena si existe una división del trabajo. No tendría sentido que un agricultor le diera una fanega de trigo a otro y recibiera una fanega de trigo a cambio. Una idea fundamental de la economía moderna es que la clave de la creación de riqueza es la división del trabajo, en la que los especialistas aprenden a producir un artículo con una creciente rentabilidad y tienen los medios para intercambiar sus productos especializados de manera eficiente. Una infraestructura que posibilita un intercambio eficiente es el transporte, gracias al cual los productores llevan sus excedentes al mercado aunque estén a gran distancia. Otras son el dinero, el interés y los intermediarios, que permiten a los productores intercambiar muchas clases de excedentes con muchos otros productores en muchos sitios a la vez.

Los juegos de suma positiva también modifican los incentivos para la violencia. Si estamos intercambiando favores o excedentes con alguien, el socio comercial de pronto es más valioso para nosotros vivo que muerto. Además, tenemos un aliciente para prever lo que quiere, para abastecerle de la mejor forma posible a cambio de lo que queremos nosotros. Aunque muchos intelectuales, siguiendo los pasos de san Agustín y san Jerónimo, desprecian a los hombres de negocios por su egoísmo y su codicia, de hecho un mercado libre da mucha importancia a la empatía^[179]. Un buen empresario ha de mantener satisfechos a los clientes, de lo contrario vendrá un competidor y se los llevará, y cuantos más clientes atraiga, más rico será. Esta idea, que se denominó *doux commerce* («dulce comercio», «comercio afable»), la resumió el economista Samuel Ricard en 1704:

El comercio vincula unas [personas] a otras a través de la utilidad mutua [...]. Mediante el comercio, el hombre aprende a deliberar, a ser honrado, a adquirir modales, a ser prudente y reservado tanto al hablar como al actuar. Al notar la necesidad de ser honesto y prudente para tener éxito, huye de los vicios, o al menos su comportamiento exhibe decencia y seriedad para no despertar ninguna opinión desfavorable en los conocidos presentes y futuros^[180].

Y esto nos lleva al segundo cambio exógeno. Elias señalaba que, en la Edad Media tardía, los individuos comenzaron a abandonar el estancamiento tecnológico y económico. El dinero fue sustituyendo al trueque gracias a que una moneda podía ser reconocida en territorios nacionales mayores. Se reanudó la construcción de calzadas, descuidada desde la época romana, lo que permitió el transporte de mercancías al interior del país, no sólo a lo largo de la costa y ríos navegables. El transporte a caballo mejoro su eficiencia con el uso de herraduras que protegían los cascos de los adoquines, y de yugos que no ahogaban al pobre animal cuando arrastraba una carga pesada. En la etapa final de la Edad Media también se perfeccionaron los carros con ruedas, las brújulas, los relojes, las ruelas, los telares a pedales, los molinos de viento y los molinos de agua. Y los conocimientos especializados necesarios para poner en práctica estas tecnologías se cultivaron en un estrato de artesanos en continua expansión. Los avances estimularon la división del trabajo, incrementaron los excedentes y lubricaron la maquinaria del intercambio. La vida ofrecía a la gente juegos de suma positiva y reducía la atracción del botín de suma cero. Para aprovechar las oportunidades, las personas debían hacer planes para el futuro, controlar sus impulsos, asumir las perspectivas de los demás y ejercitar las otras habilidades cognitivas y sociales necesarias para prosperar en las redes sociales.

Los dos desencadenantes del proceso de la civilización —el Leviatán y el *doux commerce*— están relacionados. La cooperación comercial de suma positiva florece mejor dentro de una gran carpa presidida sólo por un Leviatán. No sólo se trata de un estado apropiado para suministrar los bienes públicos que sirven de infraestructura para la cooperación económica, como dinero o calzadas, sino que también puede desequilibrar la balanza en la que los jugadores pesan las liquidaciones relativas de los asaltos y los intercambios. Supongamos que un caballero puede robarle a su vecino diez fanegas de grano o, dedicando la misma cantidad de tiempo y energía, reunir el dinero para comprarle cinco fanegas. La opción del robo parece buena. Sin embargo, si el caballero prevé que el estado le multará con seis fanegas por él, le quedarán sólo cuatro, de modo que le irá mejor con la acción honrada. No es sólo que los alicientes del Leviatán vuelven más atractivo el comercio, sino que éste facilita el trabajo del Leviatán. Si la alternativa honrada de comprar el grano no hubiera sido factible, el estado habría tenido que amenazar con quitarle por la fuerza al caballero diez fanegas para disuadirle de robar, que resultaría más difícil de imponer que quitarle cinco. En realidad, la sanción del estado puede ser una amenaza de castigo físico más que una multa, desde luego, pero el principio es el mismo: resulta más fácil disuadir a la gente de cometer un delito si la alternativa legal es más atractiva.

Así pues, las dos fuerzas de la civilización se refuerzan una a otra, y Elias las consideraba parte de un proceso único. La centralización del control estatal y su monopolización de la violencia, el crecimiento de las burocracias y los gremios de oficios, la sustitución del trueque por el dinero, el desarrollo de la tecnología, el aumento del comercio, las crecientes redes de dependencia entre individuos

alejados... cada elemento encaja en un todo orgánico. Y para prosperar en ese todo, era necesario cultivar facultades de empatía y autocontrol hasta que éstas llegaran a ser —tal como Elias defendía— una segunda naturaleza.

De hecho, la analogía «orgánica» no es exagerada. Los biólogos John Maynard Smith y Eórs Szathmáry han sostenido que las principales transiciones en la historia de la vida fueron impulsadas por una dinámica evolutiva similar al proceso de la civilización. Estas transiciones consistieron en la sucesiva aparición de los genes, los cromosomas, las bacterias, las células con núcleo, los organismos, los organismos de reproducción sexual y las sociedades animales^[181]. En cada transición, ciertas entidades con la capacidad de ser egoístas o cooperativas tendieron hacia la cooperación cuando podían ser subsumidas en un todo mayor. Se especializaron, intercambiaron prestaciones y crearon una salvaguarda para impedir que una de ellas explotara al resto en perjuicio del todo. El periodista Robert Wright esboza algo parecido en su libro *Nadie pierde: la teoría de juegos y la lógica del destino humano*, una alusión a los juegos de suma positiva, y lo extiende a la historia de las sociedades humanas^[182]. En el último capítulo de este libro examinaré con más atención diversas teorías globales sobre la disminución de la violencia.

La teoría del proceso de la civilización pasó un riguroso test de hipótesis científica: hizo una predicción asombrosa que resultó ser acertada. En 1939, Elias no había tenido acceso a estadísticas de homicidios; trabajaba a partir de relatos y viejos libros de etiqueta. Cuando Gurr, Eisner, Cockburn y otros sorprendieron al mundo de la criminología con sus gráficas y su descenso de las muertes violentas, Elias tenía la única teoría que preveía este fenómeno. Pero con todo lo que hemos aprendido sobre la violencia en décadas recientes, ¿cómo se sostiene esta teoría?

El propio Elias estaba obsesionado por la incivilizada conducta de su Alemania natal durante la Segunda Guerra Mundial, y se esforzó por explicar este proceso «descivilizador» en el marco de su teoría^[183]. Analizó la irregular historia de la unificación alemana y la resultante falta de confianza en una autoridad central legítima. Documentó la persistencia de una cultura militarista del honor entre las élites, el desmoronamiento del monopolio estatal de la violencia con el aumento de las milicias fascistas y comunistas, y una consiguiente disminución de la empatía hacia grupos percibidos como intrusos, en especial los judíos. Sería exagerado decir que rescató su teoría con estos análisis, pero el caso es que quizá no habría debido intentarlo. Los horrores de la época nazi no consistían en un recrudecimiento de las peleas entre señores de la guerra o entre ciudadanos que se apuñalaban los unos a los otros en la mesa, sino en una violencia cuya escala, naturaleza y causas eran completamente distintas. De hecho, en la Alemania nazi prosiguió la tendencia a la disminución en los homicidios individuales (véase, por ejemplo, la figura 3.19)^[184]. En el capítulo 8 veremos que la compartimentación del sentido moral y la

distribución de creencias e imposiciones entre diferentes sectores de la población pueden originar guerras y genocidios de inspiración ideológica incluso en sociedades por lo demás civilizadas.

Eisner señaló otra complicación de la teoría del proceso de la civilización: el descenso de la violencia en Europa y el ascenso de los estados centralizados no siempre iban a la par^[185]. Bélgica y Holanda estaban en la vanguardia de la disminución de la violencia, pero carecían de gobiernos centralizados fuertes. Cuando Suecia se unió a la tendencia, tampoco pisaba los talones a la expansión del poder estatal. A la inversa, aunque los estados italianos estaban en la cola del descenso de la violencia, sus gobiernos tenían una burocracia y una fuerza policial enormes. Tampoco los castigos crueles, un método que se impuso entre los primeros monarcas modernos, redujeron la violencia en las zonas donde se aplicaban con más empeño.

Muchos criminólogos creen que el origen del efecto pacificador del estado no es sólo su fuerza bruta coactiva sino la confianza que inspira entre la población. Al fin y al cabo, ningún estado puede apostar a un informante en cada bar o cada casa de labranza para detectar infracciones de la ley, y los que lo intentan son dictaduras totalitarias que gobiernan mediante el miedo, no sociedades civilizadas donde las personas conviven gracias al autocontrol y la empatía. Un Leviatán puede civilizar una sociedad sólo cuando los ciudadanos sienten que sus leyes, la imposición de las mismas y otras disposiciones sociales son legítimas, de modo que no recurren a sus peores impulsos en cuanto el Leviatán se vuelve de espaldas^[186]. Esto no refuta la teoría de Elias, sino que le añade una vuelta de tuerca. Una imposición del imperio de la ley puede poner fin al caos sangriento de los caudillos enfrentados, pero reducir más los índices de violencia, hasta llegar a los niveles de las sociedades europeas actuales, supone un proceso más vago en el que ciertas poblaciones suscriben el imperio de la ley que les ha sido impuesto.

Libertarios, anarquistas y otros escépticos del Leviatán señalan que, cuando se deja a las comunidades que se las arreglen solas, suelen crear normas de cooperación que les permiten resolver sus disputas de manera no violenta, sin leyes, policía, tribunales ni demás jueces del gobierno. En *Moby Dick*, Ismael explica cómo los balleneros americanos, a cientos de millas del alcance de la ley, resuelven sus diferencias sobre ballenas que han sido heridas o muertas por un barco pero que son reclamadas por otro:

Así surgirían las disputas más hirientes y violentas entre los pescadores si no existiera alguna ley universal, escrita o no, aplicable a todos los casos. [...]

Pero aunque ningún otro país [salvo Holanda] ha tenido jamás una ley escrita sobre la caza de ballenas, los pescadores americanos han sido sus propios legisladores y abogados en este ámbito [...]. Estas leyes pueden grabarse en medio escudo de la reina Ana, o en la punta de presa de un arpón, y llevarse al cuello, tal es su brevedad.

I. Un pez amarrado pertenece a la parte que lo amarra.

II. Un pez suelto es buena pieza para el primero que lo atrape.

En muchas partes del mundo han surgido normas informales de esta clase entre pescadores, agricultores y pastores^[187]. En *Order Without Law: How Neighbors Settle Disputes*, el experto en leyes Robert Ellickson estudió una versión americana moderna de la antigua (y a menudo violenta) confrontación entre pastores y agricultores. En el condado de Shasta, en el norte de California, los rancheros tradicionales son básicamente vaqueros que apacientan su ganado en campo abierto, mientras los modernos crían las reses en fincas valladas e irrigadas. Ambas clases de rancheros conviven con agricultores que cultivan entre otras cosas heno y alfalfa. De vez en cuando, algunas reses perdidas derriban vallas, comen cultivos, ensucian arroyos y deambulan por carreteras donde pueden ser atropelladas por vehículos. El condado está dividido en «ámbitos abiertos», donde un propietario no es legalmente responsable de la mayoría de daños accidentales que pueda provocar su ganado, y «ámbitos cerrados», en los que es totalmente responsable, haya sido negligente o no. Ellickson descubrió que las víctimas de daños causados por reses se resistían a recurrir al sistema judicial para resolver las disputas. De hecho, casi todos los residentes —rancheros, agricultores, peritos de seguros, incluso abogados y jueces— creían que las leyes aplicables eran totalmente equivocadas; y se las arreglaban observando unas cuantas normas tácitas. Los ganaderos eran siempre responsables de los daños provocados por sus animales, ya fuera en un ámbito abierto o cerrado; pero si el daño era insignificante y esporádico, cabía esperar que el propietario de la finca «se aguantara». La gente llevaba unas cuentas mentales aproximadas a largo plazo de quién debía qué, y las deudas se saldaban en especie más que en efectivo. (Por ejemplo, un ganadero cuyas reses dañaran la valla de un ranchero quizá, más adelante, hospedaría gratis uno de los animales perdidos del ranchero). Los aprovechados e infractores eran castigados con chismorreos y ocasionales amenazas veladas o vandalismo de poca monta. En el capítulo 9 veremos con más atención la psicología moral que subyace a estas normas, que se encuadran en la categoría denominada «modelo de igualdad»^[188].

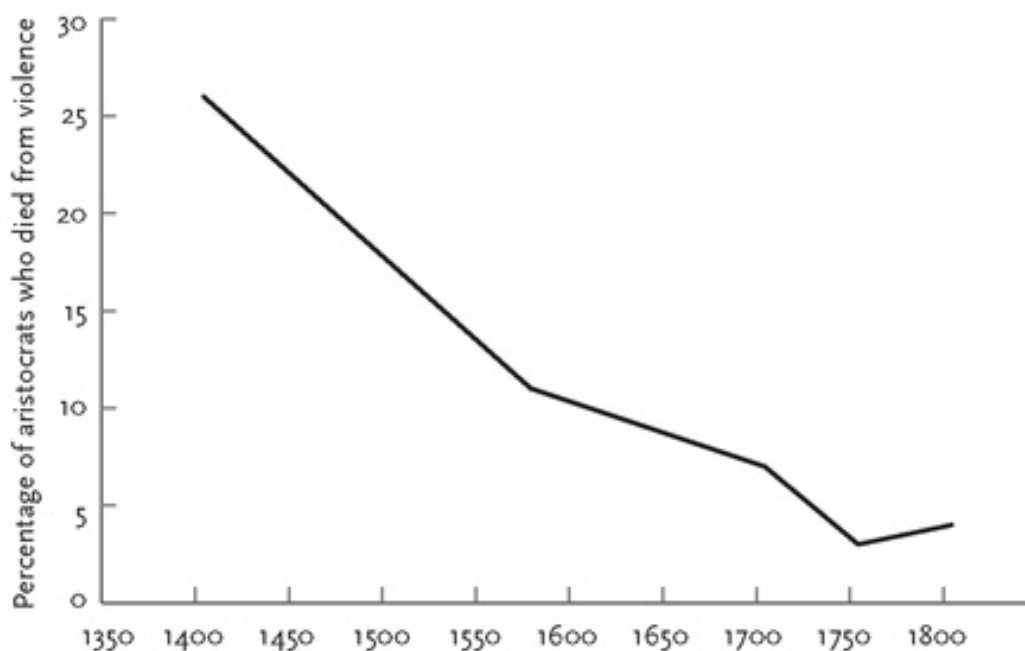
Por importantes que sean las normas tácitas, sería un error pensar que hacen innecesario el papel del gobierno. Los rancheros del condado de Shasta quizá no recurrieron al Leviatán cuando una vaca les derribó una cerca, pero vivían bajo su influencia y sabían que tomaría cartas en el asunto si aumentaban las sanciones informales o si estaba en juego algo más importante, como una pelea, una matanza o una disputa sobre mujeres. Como veremos, su nivel actual de coexistencia pacífica es, en sí mismo, el legado de una versión local del proceso de la civilización. En la década de 1850, el índice anual de homicidios entre los rancheros del norte de California giraba en torno a 45 por cada 100.000, comparable al de la Europa medieval^[189].

A mi juicio, la teoría del proceso de la civilización procura buena parte de la explicación del descenso actual de la violencia no sólo porque pronosticó la notable disminución de homicidios en Europa sino también porque efectúa predicciones

acertadas sobre los momentos y lugares de la época actual que no disfrutaban del bendito 1 por cada 100.000 al año de la Europa moderna. Dos de estas excepciones a la regla son zonas donde los procesos de la civilización nunca han penetrado del todo: los estratos más bajos de la escala socioeconómica y los territorios más inaccesibles e inhóspitos del globo. Y otras dos excepciones son esferas en las que el proceso de la civilización dio marcha atrás: las zonas en vías de desarrollo y la década de 1960. A continuación, las analizaremos.

Violencia y clase

Aparte del descenso de homicidios en números absolutos, el aspecto más llamativo de la disminución de homicidios en Europa es el cambio en el perfil socioeconómico de las muertes violentas. Hace siglos, la gente rica era tan violenta como la gente pobre, si no más^[190]. Los caballeros llevaban espadas y no dudaban en usarlas para vengar afrentas. Solían viajar con criados que también ejercían de escoltas, por lo que un agravio o una represalia podía recrudecerse hasta convertirse en una sangrienta pelea callejera entre bandas de aristócratas (como en la primera escena de *Romeo y Julieta*). El economista Gregory Clark analizó registros de muertes de aristócratas ingleses desde la época medieval tardía hasta la Revolución Industrial. He representado gráficamente sus datos en la figura 3.7, según la cual en los siglos XIV y XV murió de muerte violenta un pasmoso 26% de los aristócratas varones —aproximadamente el mismo índice que en la figura 2.2, que reflejaba el promedio para tribus prealfabetizadas—. El índice bajó hasta dígitos de una cifra al acabar el siglo XVIII y por supuesto hoy es prácticamente cero.



[Figura 3.7. Porcentaje de muertes violentas entre aristócratas ingleses varones, 1330-1829.

Fuente: Datos de Clark, 2007a, pág. 122: los datos que representan un intervalo de años aparecen en el punto medio del intervalo.]

Un índice de homicidios medido en puntos porcentuales es todavía notablemente elevado, y ya bien entrados los siglos XVIII y XIX la violencia todavía formaba parte de la vida de hombres respetables, como Alexander Hamilton y Aaron Burr. Boswell cita a Samuel Johnson, quien es de suponer que no tenía problemas para defenderse con palabras: «He golpeado a muchos tipos, los demás fueron listos y se callaron»^[191]. Con el tiempo, muchos miembros de las clases superiores se abstuvieron de usar la fuerza unos contra otros, pero, protegidos por la ley, se reservaban el derecho a utilizarla contra sus inferiores. Todavía en 1859 el autor británico de *The Habits of a Good Society* aconsejaba lo siguiente:

Hay hombres a quienes no hará entrar en razón nada salvo el castigo físico, y con ellos tendremos que lidiar en algún momento de nuestra vida. Una dama sufre las ofensas y molestias de un pesado barquero, o de un cochero pertinaz y sinvergüenza. Un puñetazo bien propinado resuelve la cuestión [...]. En consecuencia, un hombre, aspire o no a ser un caballero, debe aprender a boxear [...]. Hay sólo unas cuantas reglas, derivadas todas del sentido común. Arremeter, lanzar un directo, golpear de pronto; usar un brazo para protegerse y castigar con el otro. Dos caballeros no pelean nunca; el arte del boxeo se pone en práctica para castigar a un hombre más fuerte e imprudente de una clase inferior^[192].

El descenso europeo de la violencia estuvo encabezado por un descenso de la violencia en la élite. Actualmente, las estadísticas de todos los países occidentales revelan que la abrumadora mayoría de los homicidios y otros delitos violentos son cometidos por individuos pertenecientes a las clases socioeconómicas más bajas. Una explicación obvia del cambio es que en la época medieval uno «alcanzaba» una posición social elevada mediante el uso de la fuerza. El periodista Steven Sailer transcribe un diálogo de la Inglaterra de principios del siglo XX:

Un miembro hereditario de la Cámara de los Lores se quejó de que el primer ministro Lloyd George

había creado nuevos lores sólo porque eran millonarios gracias a sus propios esfuerzos y que sólo recientemente habían adquirido grandes superficies en acres. Tras preguntársele:

—¿Cómo llegó a ser lord vuestro antepasado?

Contestó con aire severo:

—¡Con el hacha de guerra, señor, con el hacha de guerra!^[193]

Las clases superiores depusieron las hachas de guerra, desarmaron a sus séquitos y dejaron de dar palizas a barqueros y cocheros, y las clases medias siguieron su ejemplo. No fueron domesticadas por la corte real, desde luego, sino por otras fuerzas civilizadoras. En las fábricas y empresas los trabajadores se veían obligados a comportarse con decoro. Un proceso político cada vez más democrático les permitió identificarse con las instituciones del gobierno y la sociedad, lo que desarrolló el sistema judicial como medio para resolver sus reclamaciones. Y luego le llegó el turno a una institución que en 1828 fue introducida en Londres por sir Robert Peel y que pronto tomó su nombre: la policía municipal o los *bobbies*,^[194]

La principal razón de que actualmente la violencia guarde correlación con el nivel socioeconómico bajo es que las élites y la clase media buscan justicia mediante el sistema legal mientras las clases inferiores recurren a lo que los expertos en violencia denominan «autoayuda». Esto no tiene nada que ver con *Tus zonas erróneas* o *El monje que vendió su Ferrari*, es otra manera de decir vigilancia parapolicial, justicia de frontera, tomarse la justicia por su mano y otras formas de represalias violentas mediante las cuales la gente conseguiría justicia a falta de intervención del estado.

En un influyente artículo titulado «El crimen como control social», el experto en leyes Donald Black sostenía que casi todo lo que denominamos crimen es, desde el punto de vista del perpetrador, búsqueda de justicia^[195]. Black comenzó con un dato estadístico que los criminólogos conocen desde hace tiempo: sólo una minoría de homicidios (quizás un 10%) se cometen con una finalidad práctica, como matar a un propietario en un allanamiento de morada, a un policía durante una detención, o a la víctima de un robo o una violación porque los muertos no hablan^[196]. Las causas más frecuentes del homicidio son de carácter moral: represalia tras una ofensa, pelea doméstica que sube de tono, castigo a una pareja romántica infiel o que nos abandona, y otras acciones debidas a celos, venganza y defensa propia. Black cita algunos casos de una base de datos de Houston:

Uno en que un joven mató a su hermano en una acalorada discusión sobre las insinuaciones sexuales del segundo a sus hermanas pequeñas; otro en que un hombre mató a su esposa después de que ella «le desafiara» a hacerlo durante una riña sobre qué facturas debían pagar; uno en que una mujer mató a su esposo durante una pelea en la que el hombre golpeó a su hija (hijastra); uno en que una mujer mató a su hijo de 21 años porque había estado «haciendo el tonto con homosexuales y drogas»; y otros dos en que murieron personas a raíz de heridas sufridas en sendos altercados sobre un aparcamiento.

La mayoría de los homicidios, señala Black, son realmente ejemplos de pena capital, con un ciudadano particular que ejerce de juez, jurado y verdugo. Es un recordatorio de que el modo en que concebimos una acción violenta depende de qué

vértice del triángulo de la violencia (véase figura 2.1) escogemos como punto de observación. Consideremos un hombre que es detenido y juzgado por agredir al amante de su esposa. Desde el punto de vista de la ley, el agresor es el esposo y la víctima es la sociedad, que ahora está buscando justicia (una interpretación, recordemos, reflejada en la denominación de los casos judiciales, como «El Pueblo contra John Doe»). Desde el punto de vista del amante, el agresor es el esposo y la víctima es él; si el esposo consigue la absolución, la nulidad del juicio o un acuerdo de reducción de pena, no hay justicia, pues al amante se le prohíbe vengarse. Y desde el punto de vista del esposo, él es la víctima (de que le hayan puesto los cuernos), el amante es el agresor, y se ha hecho justicia —pero ahora es víctima de un segundo acto de agresión, en el que el estado es el agresor y el amante un cómplice—. Black señala:

Los que cometen asesinato [...] a menudo parecen resignados a su destino en manos de las autoridades; muchos esperan pacientemente a que llegue la policía; algunos incluso llaman para informar de su crimen [...]. En este tipo de casos, de hecho, los individuos implicados podrían ser considerados mártires. Sin diferenciarse de los trabajadores que violan la prohibición de declararse en huelga —sabiendo que irán a la cárcel—, o de otros que desobedecen la ley por razones de principios, hacen lo que creen correcto y sufren de buen grado las consecuencias^[197].

Estas observaciones invalidan muchos dogmas sobre la violencia. Uno es que la violencia se debe a un déficit de moralidad y justicia. Al contrario: la violencia suele tener su origen en un exceso de moralidad y justicia, al menos tal como éstas son concebidas en la mente del autor del crimen. Otro dogma, ampliamente aceptado entre los psicólogos y los investigadores en salud pública, es que la violencia es una especie de enfermedad^[198]. Sin embargo, esta teoría sobre la violencia se burla de la definición básica de enfermedad, a saber, una disfunción que provoca sufrimiento en el individuo^[199]. La mayoría de las personas violentas insisten en que no les pasa nada; es la víctima y los espectadores quienes creen que hay un problema. Una tercera creencia discutible sobre la violencia es que las personas de clase baja la practican porque pasan apuros económicos (por ejemplo, robar comida para los hijos) o porque expresan furia contra la sociedad. La violencia de un hombre de clase baja puede efectivamente expresar furia, pero no está dirigida a la sociedad sino al imbécil que le rayó el coche o le faltó al respeto delante de la gente.

En un artículo inspirado en Black, titulado «La disminución de los homicidios de élite», el criminólogo Mark Cooney pone de manifiesto que muchas personas de estatus inferior —los pobres, los incultos, los solteros los miembros de grupos minoritarios— son realmente apátridas. Algunos viven de actividades ilegales como el tráfico de drogas, las apuestas, la venta de objetos robados o la prostitución, por lo que no pueden presentar demandas o llamar a la policía para hacer valer sus intereses en disputas de negocios. En este aspecto, comparten su necesidad de recurrir a la violencia con ciertas personas de estatus elevado, a saber, los mafiosos, los narcotraficantes o los contrabandistas de bebidas alcohólicas de la Ley Seca.

No obstante, otra razón de esta condición de apatridas es que las personas de posición social baja y el sistema legal suelen coexistir en un estado de hostilidad mutua. Black y Cooney informan de que, al tratar con afroamericanos con ingresos bajos, la policía «parece oscilar entre la indiferencia y la hostilidad [...], [y parece] reacia a inmiscuirse en sus asuntos pero torpe cuando lo hace»^[200]. Los jueces y fiscales también «tienden a [...] mostrar poco interés en las disputas de los individuos de estatus bajo, y por lo general se deshacen de ellos enseguida y, para las partes interesadas, con un énfasis penal insatisfactorio»^[201]. He aquí a un sargento de policía de Harlem citado por el periodista Heather MacDonald:

El pasado fin de semana, un conocido cabeza de chorlito del barrio golpeó a un niño. Como represalia, se presentó toda la familia del niño en el apartamento del agresor. Las hermanas de la víctima echaron la puerta abajo. Pero la madre del cabeza de chorlito dio una paliza de muerte a las hermanas, a las que dejó tiradas en el suelo echando sangre por la boca. La familia de la víctima buscaba pelea; yo podría acusarlos de entrada en propiedad ajena sin autorización. Se podría imputar a la madre agresión y paliza a la otra familia. Pero todos eran un montón de mierda, basura. Obtendrán justicia a su modo. Se lo dije: «Podemos ir todos a la cárcel o podemos dejarlo en tablas». De lo contrario tendríamos seis cuerpos en prisión por conducta sensible a los golpes. El fiscal del distrito se cabrearía. Y además ninguno de ellos comparecería ante el tribunal^[202].

Como es lógico, las personas de estatus inferior tienden a no aprovechar la ley y a mostrarse hostiles ante ella, y prefieren la antiquísima alternativa de la justicia de «autoayuda» y el código de honor. El «cumplido» del sargento sobre el tipo de gente con la que trata en su circunscripción tuvo su réplica en las palabras de los jóvenes afroamericanos entrevistados por la criminóloga Deanna Wilkinson:

Reggie: Los polis que trabajan en mi barrio no pueden trabajar en mi barrio. ¿Cómo mandas polis blancos a un barrio negro a proteger y ayudar? No puedes hacer esto porque ellos lo único que van a ver son las caras negras que cometen los crímenes. Todos se parecen. Los que no cometen crímenes se parecen a los negratos que cometen crímenes, y acosan a todo el mundo.

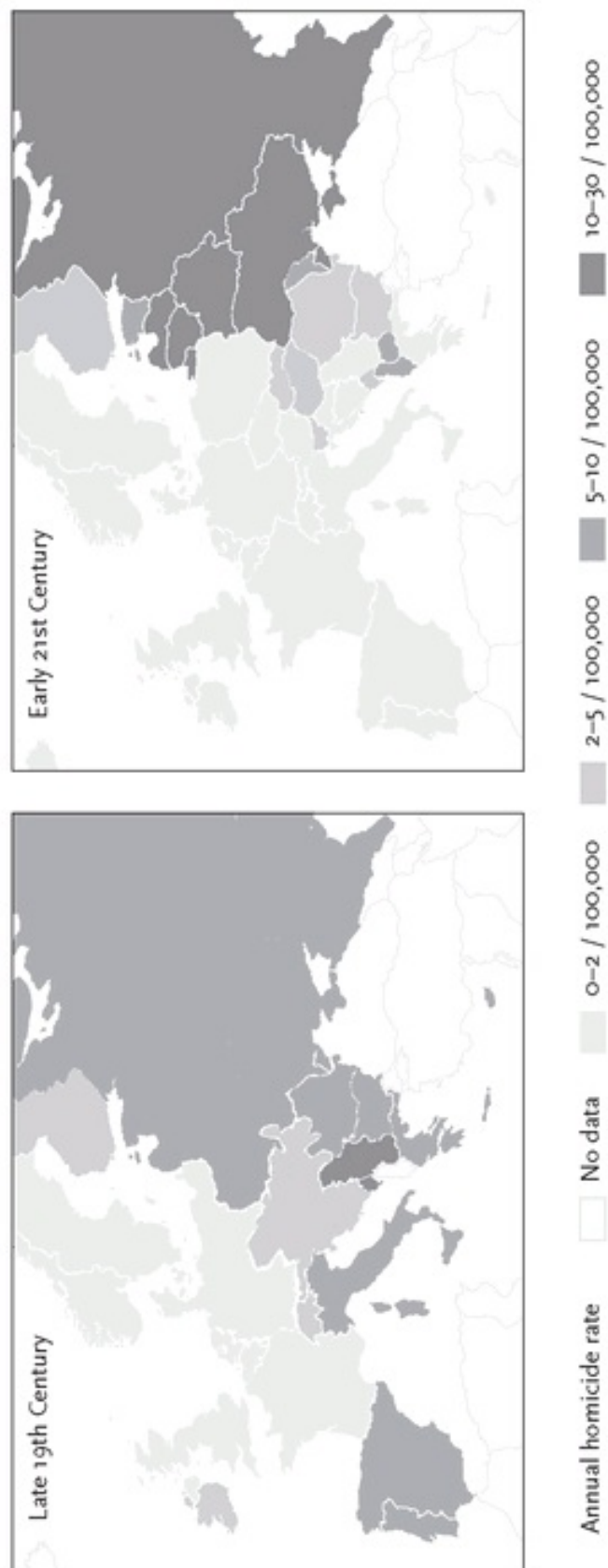
Dexter. Empeoran las cosas porque los negros [la policía] joden a los negros [jóvenes]. Son deshonestos, ¿me entiendes? Los negros [los agentes de policía] corren al lugar de las drogas, cogen mis drogas, y luego venden la mierda otra vez en la calle, y así pueden engañar a otros.

Quentin [hablando de un hombre que había disparado a su padre]: Hay una posibilidad de que pueda andar, ¿qué se supone que debo hacer? Si pierdo a mi padre, y no atrapan a ese tío, me voy a cargar a su familia. Aquí funciona así. Es así como funciona aquí toda esa mierda. Si no puedes con él, a por ellos... Todos crecen con la mierda, quieren respeto, quieren ser hombres^[203].

En otras palabras, el histórico proceso de la civilización no eliminó la violencia sino que la relegó a los ámbitos socioeconómicos marginales.

La violencia en el mundo

El proceso de la civilización no sólo se difundió hacia abajo en la escala socioeconómica sino también, desde un epicentro europeo occidental, hacia afuera en la escala geográfica. En la figura 3.3 hemos visto que Inglaterra fue el primer país en pacificarse, seguido de cerca por Alemania y los Países Bajos. En la figura 3.8 se aprecia esta onda expansiva hacia afuera en mapas de Europa correspondientes a finales del siglo XIX y principios del siglo XXI.



[Figura 3.8. Distribución de homicidios en Europa, finales del siglo XIX y principios del siglo XXI.

Fuentes: Finales del siglo XIX (1880-1900): Eisner, 2003. La subdivisión del rango de Eisner «>5,0 por cada 100.000» en 5-10 y 10-30 se hizo previa consulta con Eisner. Los datos de Montenegro se basan en los datos de Serbia. Principios del siglo XXI (sobre todo 2004): Oficina de las Naciones Unidas para las Drogas y el Crimen, 2009; los datos se seleccionaron como en la nota 66.]

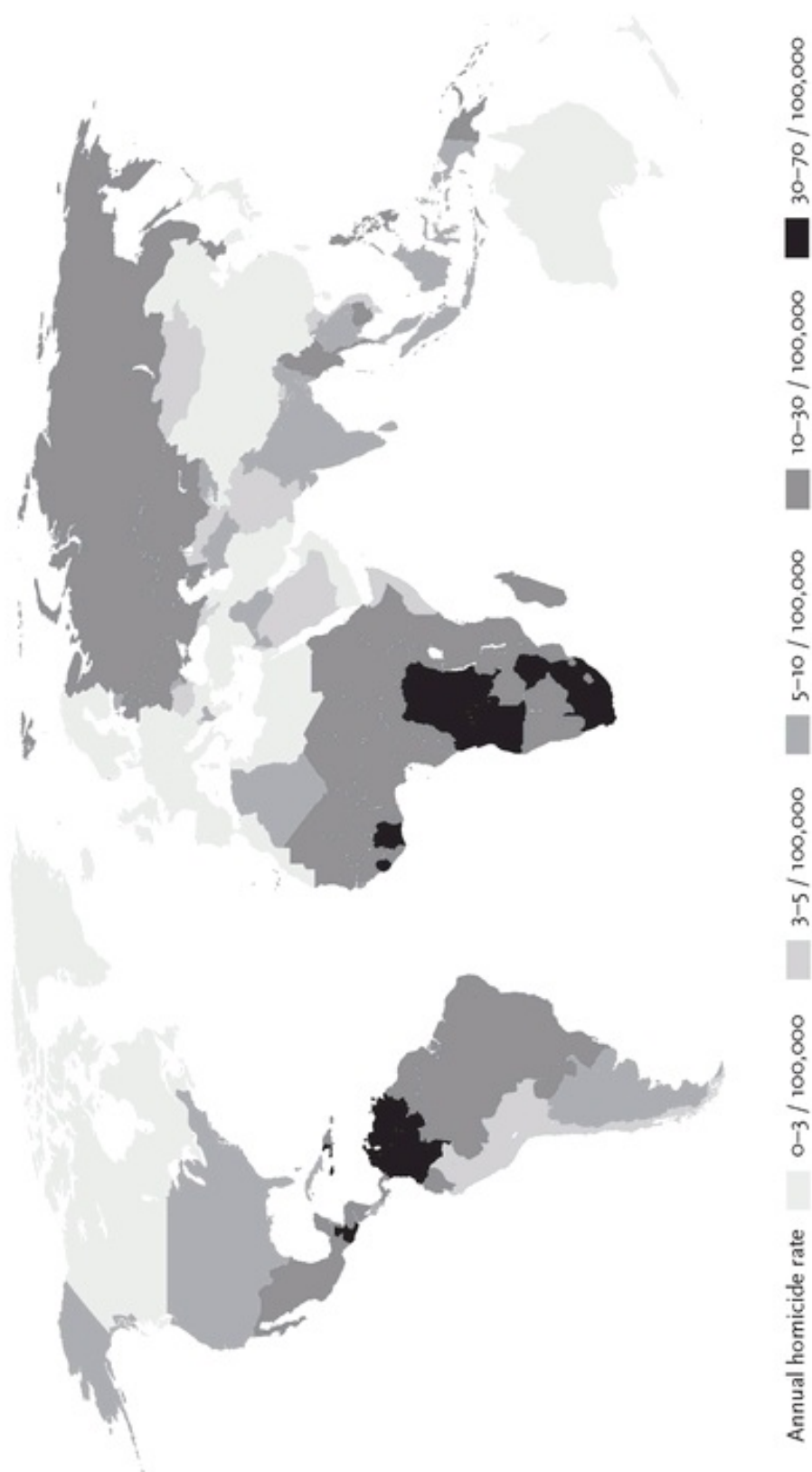
A finales de la década de 1800, Europa tenía una diana pacífica en los países

industrializados del Norte (Gran Bretaña, Francia, Alemania, Dinamarca y los Países Bajos), bordeada por otros algo más beligerantes como Irlanda, Austria-Hungría y Finlandia, rodeados éstos a su vez por otros aún más violentos como España, Italia, Grecia y los países eslavos. En la actualidad, el centro pacífico se ha agrandado hasta abarcar toda la Europa central y occidental, si bien aún es visible un gradiente de desorden que se extiende hacia Europa oriental y los montañosos Balcanes.

También hay gradientes en cada uno de estos países respectivamente: Las regiones interiores y las montañas siguieron siendo violentas mucho tiempo después de que se hubieran tranquilizado los centros urbanizados y densamente cultivados. Las guerras de clanes fueron endémicas en las tierras altas de Escocia hasta el siglo XVIII, y en Cerdeña, Sicilia, Montenegro y otras partes de los Balcanes hasta el siglo XX^[204]. No es casualidad que los dos clásicos empapados de sangre con los que empecé el libro —la Biblia hebrea y los poemas homéricos— correspondan a pueblos que vivían en valles y montañas escarpadas.

¿Y qué hay del resto del mundo? Mientras la mayoría de los países europeos han reunido datos estadísticos sobre homicidios desde hace un siglo o más, no podemos decir lo mismo de otros continentes. Incluso hoy día las cifras de los ficheros policiales que los departamentos comunican a la Interpol suelen ser poco fiables y a veces inverosímiles. Muchos gobiernos consideran que a nadie le incumbe su grado de éxito a la hora de impedir que sus ciudadanos se maten unos a otros. Y en ciertas partes del mundo en vías de desarrollo, los señores de la guerra disfrazan su bandolerismo con el lenguaje de los movimientos políticos de liberación, por lo que resulta difícil trazar una línea divisoria entre las víctimas de una guerra civil y los homicidios cometidos por el crimen organizado^[205].

Teniendo presentes estas limitaciones, veamos cuál es la distribución de los homicidios en el mundo actual. Los datos más fiables provienen de la Organización Mundial de la Salud (OMS), que se vale de registros de salud pública y otras fuentes para estimar las causas de muerte en tantos países como sea posible^[206]. La Oficina de la ONU para las Drogas y el Crimen ha complementado estos datos con estimaciones al alza y a la baja en todos los países. En la figura 3.9 aparecen esas cifras para 2004 (el año que se incluye en el informe más reciente de la oficina) en un mapa del mundo^[207]. La buena noticia es que el índice medio de homicidios nacionales al año de este conjunto de datos es de 6 por cada 100.000. La OMS estimó que, en 2000, el índice global de homicidios para todo el mundo, sin tener en cuenta la división entre países, era de 8,8 por cada 100.000 y por año^[208]. Ambas estimaciones salen ganando en la comparación con los valores de tres dígitos correspondientes a las sociedades preestatales y los de dos dígitos de la Europa medieval.



[Figura 3.9. Distribución de homicidios en el mundo. 2004.

Fuentes: Datos de la Oficina de la ONU para las Drogas y el Crimen, estadísticas internacionales de homicidios de 2004; véase nota 207. Estimación para Taiwán de China (Taiwán), República de, Departamento de Estadística. Ministerio del Interior, 2000.]

El mapa muestra que las zonas correspondientes a Europa occidental y central constituyen la región menos violenta del mundo actual. Entre los demás países con índices de homicidio bajos creíbles se cuentan los surgidos del Imperio británico,

como Australia, Nueva Zelanda, Fiji, Canadá, las Maldivas y Bermudas. Otra antigua colonia británica, desafía el patrón de urbanidad inglesa; en el próximo apartado analizaremos este extraño país.

Varios países asiáticos tienen también índices de homicidio bajos, en especial los que han adoptado modelos occidentales, como Japón, Singapur y Hong Kong. China informa asimismo de índices bajos de homicidio 2,2 por cada 100.000). Pero aun tomando los datos de este hermético país en sentido literal, a falta de series cronológicas es imposible saber si esto se explica mejor recurriendo a los milenios de gobierno centralizado o al carácter autoritario del régimen actual. Ciertas autocracias asentadas (entre ellas muchos estados islámicos) vigilan de cerca a sus ciudadanos y los castigan con severidad si no son obedientes; por eso las denominamos «estados policiales». Como es lógico, estos países suelen presentar índices bajos de crímenes violentos. Pero no puedo resistirme a explicar una anécdota según la cual China, como Europa, experimentó un proceso civilizador a largo plazo. Elias señalaba que los tabúes respecto a los cuchillos, que acompañaron a la disminución de la violencia en Europa, en China habían ido más lejos. Durante siglos, en China, los cuchillos han estado reservados exclusivamente al jefe de cocina, donde corta los alimentos en taquitos, y están totalmente prohibidos en la mesa. «Los europeos son bárbaros — dice Elias que comentan—. Comen con espadas^[209]».

¿Y qué hay de las otras partes del mundo? El criminólogo Gary LaFree y el sociólogo Orlando Patterson han revelado que la relación entre el crimen y la democratización es una U invertida. Las democracias arraigadas son lugares relativamente seguros, al igual que las autocracias arraigadas, pero las semidemocracias y las democracias emergentes (también llamadas anocracias) suelen estar asoladas y ser muy vulnerables al delito violento y a la guerra civil, que a veces se confunden entre sí^[210]. En el mundo actual, las regiones más propensas al crimen son Rusia, el África subsahariana y ciertas partes de Latinoamérica. Muchas de ellas tienen fuerzas policiales y sistemas judiciales corruptos que sobornan a criminales y víctimas por igual y ofrecen protección al mejor postor. Algunos países, como Jamaica (33,7), México (11,1) y Colombia (52,7), están atormentados por milicias financiadas por la droga que actúan fuera del alcance de la ley. Durante las últimas cuatro décadas, a medida que ha aumentado el tráfico de drogas, se han disparado los índices de homicidios. Puede que otros países, como Rusia (29,7) y Sudáfrica (69), hayan experimentado procesos «descivilizadores» tras el desmoronamiento de sus anteriores regímenes.

El proceso descivilizador también ha devastado a muchos países que pasaron del sistema tribal al dominio colonial y acto seguido a la independencia, como sucede en la zona del África subsahariana y en Papúa Nueva Guinea (15,2). En su artículo «De las lanzas a los M-16», la antropóloga Polly Wiessner examina la trayectoria histórica de la violencia entre los enga, una tribu de Nueva Guinea. Comienza con un pasaje de las notas de campo de un antropólogo que trabajó en la zona en 1939:

Nos encontrábamos ahora en el mismo centro del valle de Lai, uno de los más hermosos de Nueva Guinea, si no del mundo. En todas partes había huertos perfectamente dispuestos, sobre todo de boniatos, y bosquecillos de pinos australianos. Cruzaban el campo caminos escalonados y bien trazados, y pequeños parques [...] salpicaban el paisaje, que parecía un enorme jardín botánico.

La autora lo compara con un fragmento de su diario de 2004:

El valle de Lai es prácticamente un páramo —como dicen los enga, «atendido por las aves, las serpientes y las ratas»—. Las casas han quedado reducidas a cenizas, los huertos de boniatos están cubiertos de hierbajos, y los árboles arrasados son ahora sólo irregulares tocones. En el bosque alto, la guerra hace estragos, librada por «Rambos» con escopetas y rifles de gran potencia que acaban con la vida de muchos. Hace unos años junto al camino había mercados concurridos; ahora sólo hay un vacío sobrecogedor^[211].

Los enga nunca fueron lo que podríamos denominar un pueblo pacífico. En la figura 2.3, una de sus tribus, los mae enga, está representada por una barra según la cual se mataban unos a otros en guerras conforme a un índice anual de 300 por cada 100.000, eclipsando los peores índices que hemos visto en este capítulo. Intervenían las habituales dinámicas hobbesianas: violación y adulterio, robos de cerdos y de tierra, insultos. Y por supuesto venganza, venganza y más venganza. Aun así, los enga eran conscientes de la inutilidad de la guerra, y algunas de las tribus tomaron medidas, con éxito dispar, para contenerla. Por ejemplo, crearon normas como las de Ginebra que prohibían crímenes como mutilar cadáveres o asesinar a los negociadores. Y aunque a veces se veían involucrados en destructivas guerras con otros pueblos y tribus, en el seno de sus comunidades se esforzaban por controlar la violencia. Todas las sociedades humanas se enfrentan a un conflicto de intereses entre los jóvenes, que quieren el dominio (y en última instancia, oportunidades de apareamiento) para ellos, y los más mayores, que pretenden reducir al mínimo las luchas intestinas en sus familias y clanes extensos. Los ancianos enga obligaban a los escandalosos jóvenes a un «culto de iniciación masculina» que los alentaba a controlar sus impulsos vengativos con ayuda de proverbios como: «La sangre de un hombre no se lava fácilmente» o «Vives mucho tiempo si planeas la muerte de un cerdo pero no si planeas la de una persona»^[212]. Y en consonancia con los otros elementos civilizadores de su cultura, tenían normas de limpieza y decoro, que Wiessner me describió en un e-mail:

Cuando defecan, los enga se cubren con chubasqueros para no ofender a nadie, ni siquiera al sol. La imagen de un hombre de pie en el camino, vuelto de espaldas y meando es inconcebiblemente grosera. Antes de cocinar alimentos se lavan las manos con meticulosidad; son muy pudorosos en lo que respecta a taparse los genitales, etcétera. Con los mocosos no va tan bien.

Lo más importante es que los enga aceptaron bien la Pax australiana que comenzó a finales de la década de 1930. Durante dos décadas, la guerra cayó en picado y

muchos de los enga se alegraron de abandonar la violencia para resolver sus diferencias y «luchar en los tribunales» y no en el campo de batalla.

Cuando en 1975 Papua Nueva Guinea alcanzó la independencia, la violencia entre los enga volvió a aumentar. Los funcionarios gubernamentales repartieron tierras y prebendas entre los de sus clanes, lo que provocó la intimidación y la venganza de los clanes que se habían quedado al margen. Muchos jóvenes dejaron los cultos de iniciación por escuelas que los preparaban para empleos inexistentes, y luego se incorporaron a bandas criminales «Raskol», que los ancianos y sus normas eran incapaces de refrenar. Los jóvenes se sentían atraídos por el alcohol, las drogas, los clubes nocturnos, el juego y las armas de fuego (incluyendo los M-16 y los AK-47) y andaban por ahí violando, saqueando e incendiando, algo no muy distinto a lo que hacían los caballeros de la Europa medieval. El estado era débil, la policía estaba mal preparada y no contaba con buenas armas, y la corrupta burocracia era incapaz de mantener el orden. En suma, el vacío de poder dejado por la repentina descolonización sumergió a los papúes en un proceso descivilizador que los privó tanto de sus normas tradicionales como de un tercero imparcial contemporáneo. Se han producido degeneraciones parecidas en otras antiguas colonias del mundo en desarrollo, con lo que se han formado remolinos violentos dentro del flujo global hacia índices menores de homicidios.

Para un occidental es fácil pensar que la violencia en partes del mundo donde no rige la ley es permanente e insoluble. Sin embargo, en diversos momentos de la historia las comunidades han acabado tan hartas del derramamiento de sangre que han lanzado lo que los criminólogos denominan una «ofensiva civilizadora»^[213]. A diferencia de las reducciones no planeadas de homicidios que ocurrieron como subproducto de la consolidación de los estados y el aumento del comercio, una ofensiva civilizadora es un esfuerzo deliberado de sectores de una comunidad (a menudo mujeres, ancianos o clérigos) para domeñar a los Rambos y Raskols y restaurar la vida civilizada. Wiessner habla de una ofensiva civilizadora en la región de los enga en la década de 2000^[214]. Varios líderes tribales intentaron sacar a los jóvenes de la emoción de la vida gangsteril con diversiones jubilosas, música y oraciones, y sustituir la ética de la venganza por la ética del perdón. Los ancianos de la tribu, mediante teléfonos móviles, que se habían introducido en 2007, crearon unidades de respuesta rápida para informarse unos a otros sobre disputas y así poder correr al lugar del conflicto antes de que el enfrentamiento se desmandara. Frenaron a los agitadores más incontrolables de su propio clan, a veces mediante brutales ejecuciones públicas. Se crearon gobiernos comunitarios para restringir el juego, la bebida y la prostitución. Y una nueva generación fue receptiva a estos esfuerzos tras ver que «la vida de los Rambos es corta y no lleva a ninguna parte». Wiessner cuantificó los resultados: tras haber aumentado durante décadas el número de muertes violentas disminuyó de forma apreciable desde la primera mitad de la década de 2000 a la segunda. Como veremos, no fue el único tiempo y lugar donde una ofensiva

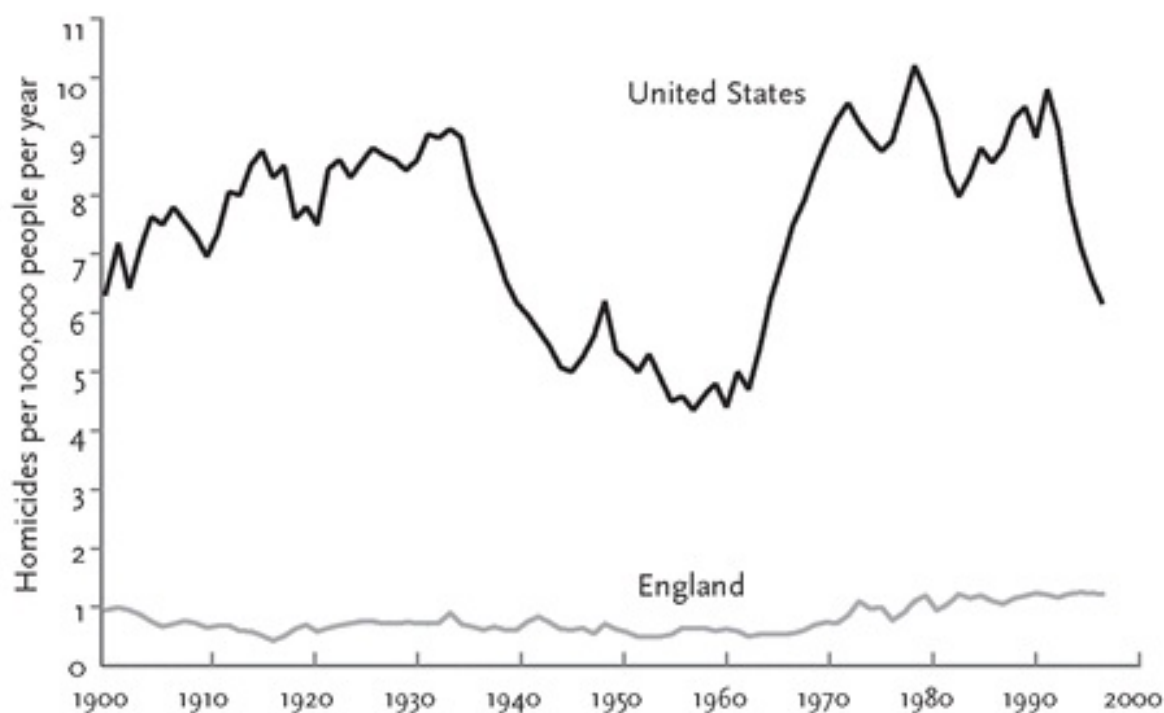
civilizadora ha merecido la pena.

La violencia en estos Estados Unidos

La violencia es tan americana como el pastel de cerezas.

H. RAP BROWN

El portavoz de los Panteras Negras quizá se confundiera de fruta, pero sí expresó una generalización válida en Estados Unidos desde una óptica estadística. Entre las democracias occidentales, en cuanto a homicidios, Estados Unidos se sale de la estadística. En vez de agruparse con países similares como Gran Bretaña, Holanda o Alemania, anda por ahí con matones como Albania y Uruguay, cerca del promedio del conjunto del mundo. El índice de homicidios en Estados Unidos no sólo no ha ido disminuyendo hasta los niveles que disfruta cualquier democracia europea o de la Commonwealth, sino que no presentó disminución alguna durante el siglo xx, como veremos en la figura 3.10. (En las gráficas del siglo xx, utilizo una escala lineal en vez de una logarítmica).



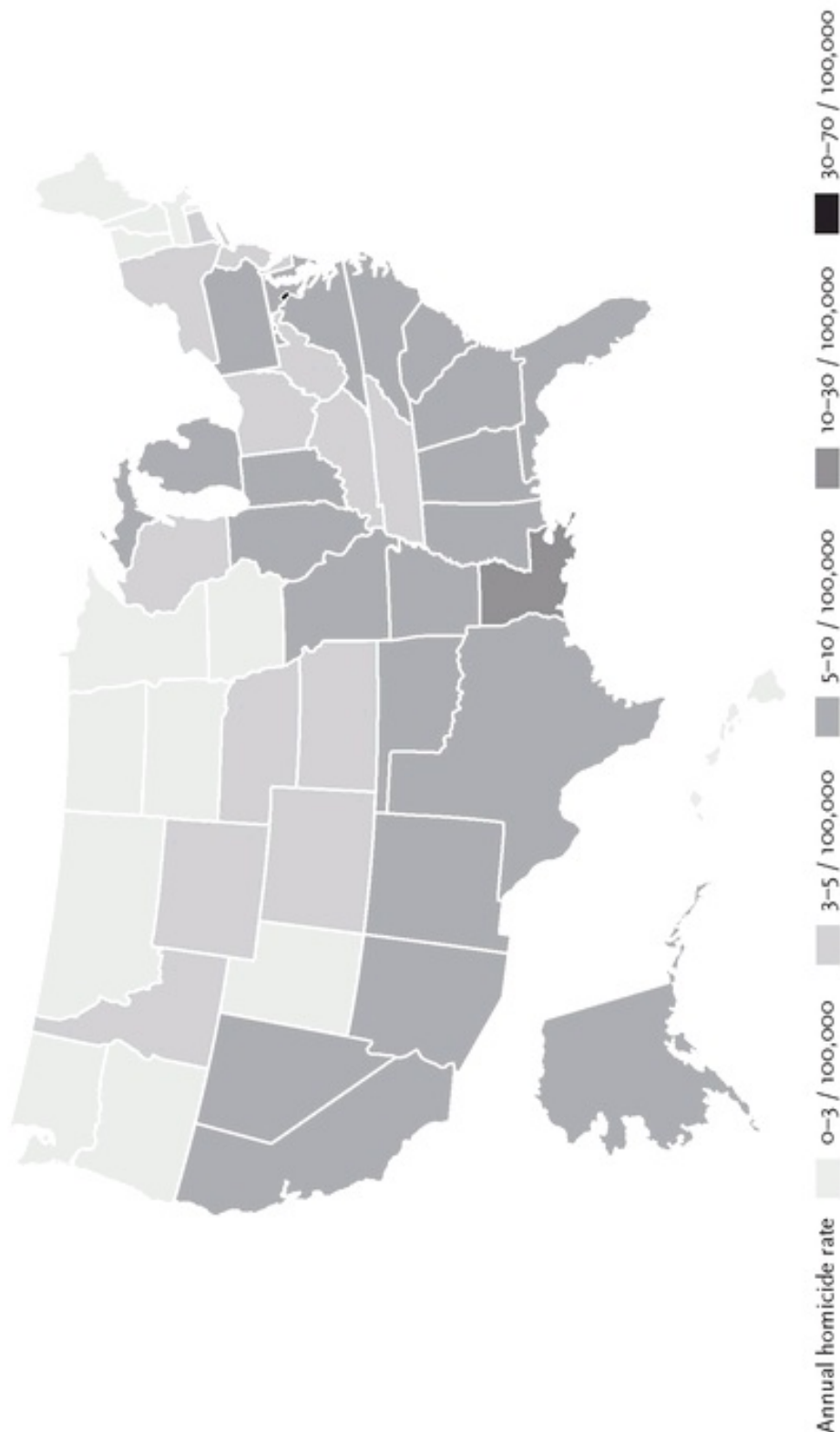
[Figura 3.10. Índice de homicidios en Estados Unidos e Inglaterra, 1900-2000.

Fuentes: Gráfico de Monkkonen, 2001, págs. 171, 185-188; véase también Zahn y McCall, 1999, pág. 12. Obsérvese que los datos de Estados Unidos de Monkkonen difieren ligeramente de los datos de los informes

El índice de homicidios en Estados Unidos subió lentamente hasta 1933, descendió en picado en las décadas de 1930 y 1940, permaneció bajo en la de 1950, y después se disparó en 1962, llegando a la estratosfera en las décadas de 1970 y 1980, antes de regresar a la Tierra en 1992.

El aumento en la década de 1960 fue compartido con las demás democracias occidentales; volveré sobre ello en el siguiente apartado. Pero ¿por qué Estados Unidos empezó el siglo con índices de homicidios tan superiores a los de Inglaterra y jamás consiguió salvar esa distancia? ¿Podría ser un contraejemplo a la generalización de que los países con buenos gobiernos y buenas economías disfrutan de un proceso civilizador que empuja sus índices de violencia hacia abajo? Si es así, ¿qué tiene de especial Estados Unidos? En crónicas periodísticas leemos a menudo supuestas explicaciones como ésta: «¿Por qué América es más violenta? ¿Es por nuestra predisposición cultural a la violencia?»^[215]. ¿Cómo podemos salir de este círculo? No es sólo que a América le gusten las armas. Aunque restemos todos los asesinatos con armas de fuego y contabilicemos sólo los cometidos con cuerdas, cuchillos, tuberías de plomo, llaves inglesas, candelabros, etcétera, el índice de muertes violentas entre los americanos es superior al de los europeos^[216].

Los europeos siempre han pensado que América es poco civilizada, pero esto es verdad sólo en parte. Una clave para entender los homicidios americanos es recordar que *Estados Unidos* fue al principio un nombre plural, como en *estos Estados Unidos*. Cuando se trata de la violencia, Estados Unidos no es un país. Son tres países. En la figura 3.11 aparece un mapa que representa los índices de homicidios de los cincuenta estados mediante el mismo esquema de sombreado de la figura 3.9.



[Figura 3.11. Distribución de homicidios en Estados Unidos, 2007.

Fuente: Datos del Federal Bureau of Investigation (FBI) de Estados Unidos, 2007, tabla 4, crímenes en este país por regiones, divisiones geográficas y estados, 2006-2007.]

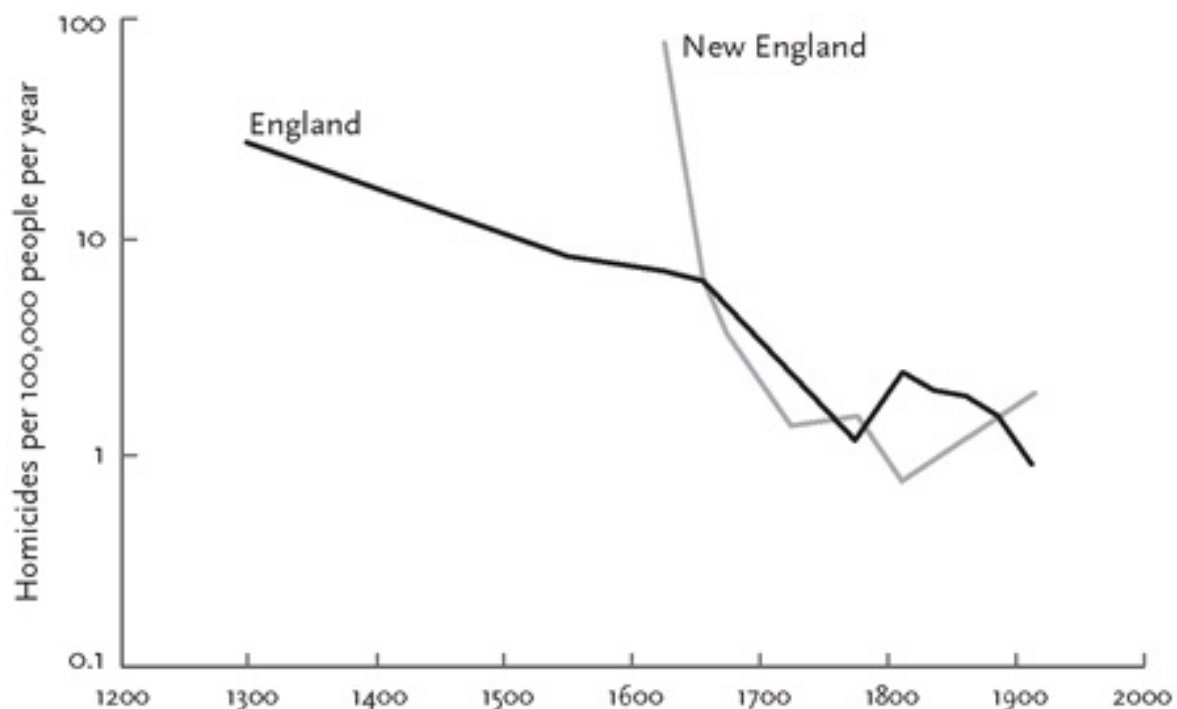
El sombreado muestra que, después de todo, *algunos* de los «Estados Unidos» no son diferentes de Europa. Entre ellos se incluyen los oportunamente llamados estados de Nueva Inglaterra y un grupo de estados septentrionales que se extienden hacia el Pacífico (Minnesota, Iowa, las Dakotas, Montana y los estados del noroeste del Pacífico) junto con Utah. El grupo no refleja un clima común, pues el de Oregón no

tiene nada que ver con el de Vermont, sino más bien las rutas históricas de la emigración, que solían ir de Este a Oeste. Este grupo de estados pacíficos, con índices de homicidio de menos de 3 por cada 100.000 al año, se sitúa en lo alto de un gradiente de homicidios crecientes que va de Norte a Sur. En el extremo meridional observamos estados como Arizona (7,4) y Alabama (8,9), que salen perdiendo en la comparación con Uruguay (5,3), Jordania (6,9) y Granada (4,9). También está Luisiana (14,2), cuyo índice se acerca al de Papúa Nueva Guinea (15,2)^[217].

En el mapa hay un segundo contraste menos visible. El índice de homicidios de Luisiana es mayor que el de los otros estados del Sur, y el distrito de Columbia (un punto negro apenas visible) supera en mucho los niveles normales, pues con 30,8 está en la línea de los países centroamericanos y del sur de África más peligrosos. Estas jurisdicciones presentan cifras atípicas sobre todo porque en ellas vive una gran proporción de afroamericanos. En Estados Unidos, la diferencia actual entre blancos y negros en cuanto a los índices de homicidios es marcada. Entre 1976 y 2005, el índice medio de homicidios entre los americanos blancos era de 4,8, mientras que el de los americanos negros era de 36,9^[218]. No es sólo que los negros sean detenidos y condenados con más frecuencia, lo cual indicaría que la brecha de la raza puede ser una observación engañosa de trato discriminatorio. Aparece la misma brecha en estudios anónimos en que las víctimas identifican la raza de sus agresores, y en estudios en que personas de ambas razas cuentan su propia historia de agresiones violentas^[219]. A propósito, aunque los estados del Sur tienen un mayor porcentaje de afroamericanos que los del Norte, la diferencia Norte-Sur no es un subproducto de la diferencia entre blancos y negros. Los blancos del Sur son más violentos que los blancos del Norte, y los negros del Sur también son más violentos que los negros del Norte^[220].

Así pues, aunque los americanos septentrionales y los americanos blancos son un tanto más violentos que los europeos occidentales (cuyo índice medio de homicidios es de 1,4), la distancia entre ellos es mucho menor que en el conjunto del país. Y si analizamos con detenimiento los datos, vemos que en Estados Unidos se produjo efectivamente un proceso civilizador impulsado por el estado, pero que las distintas regiones lo experimentaron en diferentes grados y momentos. Es preciso investigar a fondo, pues durante mucho tiempo Estados Unidos fue un país atrasado en lo referente a mantener un registro de homicidios. De las acciones judiciales contra la mayoría de los homicidios se encarga cada estado de forma individual, no el gobierno federal, y hasta la década de 1930 no se elaboró una buena estadística a escala nacional. Asimismo, hasta hace poco los «Estados Unidos» eran una diana móvil. Los cuarenta y ocho estados (todos menos Alaska y Hawái) no se ensamblaron hasta 1912, y muchos de ellos recibían periódicamente una inyección de inmigrantes que modificaba el perfil demográfico hasta que se fusionaban en el crisol. Por estas razones, los historiadores de la violencia americana han tenido que arreglárselas con series temporales más cortas de jurisdicciones más pequeñas. *En American Homicide*,

Randolph Roth ha reunido recientemente una enorme cantidad de datos a pequeña escala correspondientes a los tres siglos de historia americana antes de que se elaborasen estadísticas nacionales. Aunque la mayoría de estas tendencias son montañas rusas más que suaves pistas de descenso para trineos, ponen de manifiesto cómo se civilizaron diferentes partes del país mientras la anarquía de la frontera era reemplazada —en parte— por el control del estado.



[Figura 3.12. Índice de homicidios en Inglaterra, 1300-1925, y Nueva Inglaterra, 1630-1914.

Fuentes: Datos para Inglaterra: Eisner, 2003. Datos para Nueva Inglaterra: 1630-1637, Roth, 2001, pág. 55; 1650-1800, Roth, 2001, pág. 56; 1914, Roth, 2009, pág. 388. Las estimaciones de Roth se han multiplicado por 0,65 para pasar del índice «para adultos» al índice «para la gente»; véase Roth, 2009, pág. 495. Los datos que representan un intervalo de años aparecen en el punto medio del intervalo.]

La figura 3.12 superpone los datos de Roth de Nueva Inglaterra a la recopilación de índices de homicidio en Inglaterra realizada por Eisner. El punto más alto de la colonial Nueva Inglaterra representa la observación de Roth —que coincide con Elias— de que «la época de la violencia de frontera, durante la cual el índice de homicidios superó los 100 por cada 100.000 adultos al año, concluyó en 1637, cuando los colonos ingleses y sus aliados indios americanos instauraron su hegemonía en Nueva Inglaterra». Tras esta consolidación del estado control, las curvas de la vieja Inglaterra y de Nueva Inglaterra coinciden de manera asombrosa.

En el resto del nordeste también se observó un descenso de los índices de homicidios de tres y dos dígitos a los de un dígito típicos de los países actuales. La colonia holandesa de Nueva Holanda, con asentamientos desde Connecticut a Delaware, experimentó una acusada disminución en sus primeras décadas, de 68 a 15 por cada 100.000 (figura 3.13). Sin embargo, cuando se reanuda la toma de datos en el siglo XIX empezamos a ver que Estados Unidos diverge de las dos patrias. Aunque los índices de las partes más rurales y étnicamente homogéneas de Nueva Inglaterra (Vermont y New Hampshire) seguían por debajo del pacífico nivel de 1 por cada

100.000, la ciudad de Boston se volvió más violenta a mediados del siglo XIX, coincidiendo en parte con ciudades de la antigua Nueva Holanda como Nueva York y Filadelfia.



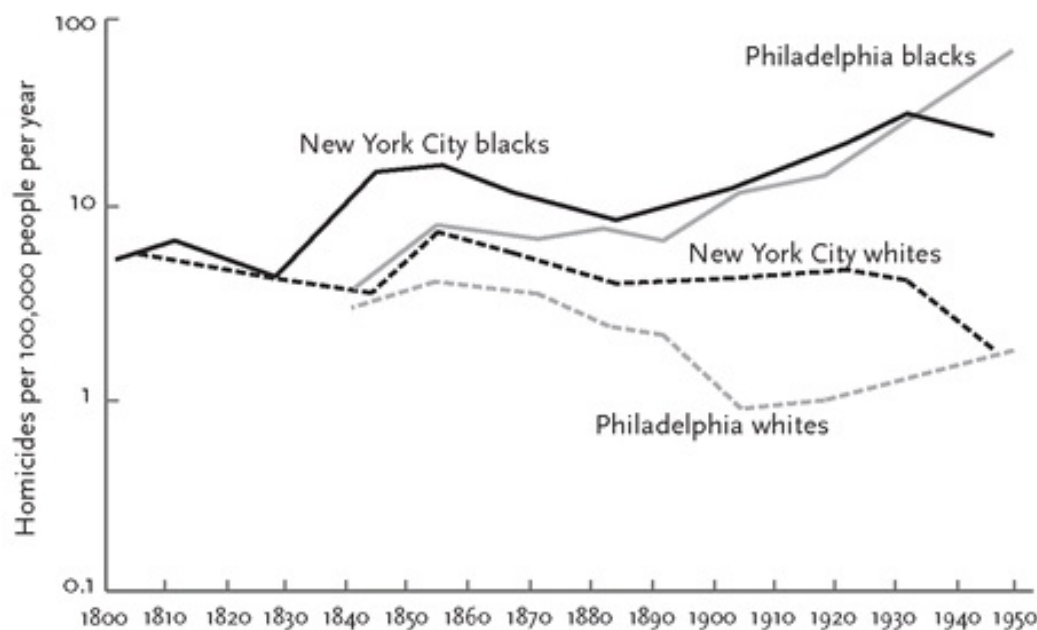
[Figura 3.13. Índice de homicidios en el noreste de Estados Unidos, 1636-1900.

Fuentes: Datos de Roth, 2009, sólo blancos. Nueva Inglaterra: págs. 38 y 62. Nueva Holanda: págs. 38 y 50. Nueva York: pág. 185. New Hampshire y Vermont: pág. 184. Filadelfia: pág. 185. Los datos que representan un intervalo de años aparecen en el punto medio del intervalo. Las estimaciones se han multiplicado por 0,65 para pasar del índice «para adultos» al índice «para la gente»; véase Roth, 2009, pág. 495. Las estimaciones para «adultos no relacionados» se han multiplicado por 1,1 para que sean aproximadamente comparables con estimaciones para todos los adultos.]

Los zigzags de las ciudades del noreste presentan dos giros inesperados en la versión americana del proceso de la civilización. La altura mediana de estas líneas a lo largo de la escala de homicidios, por debajo del techo pero aún muy por encima del suelo, sugiere que la consolidación de una frontera bajo el control del gobierno puede hacer bajar el índice de homicidios en un orden de magnitud o así, desde unos 100 a unos 10 por cada 100.000. No obstante, a diferencia de lo sucedido en Europa, donde el impulso prosiguió hasta cerca de 1, en América el índice por lo general se quedó atascado en el intervalo de 5-15, donde lo encontramos en la actualidad. Roth sugiere que, en cuanto un gobierno eficaz ha pacificado la población pasando del índice de 100 al de 10, las reducciones adicionales dependen de la medida en que la gente acepte la legitimidad del gobierno, sus leyes y el orden social. Recordemos que Eisner hizo una observación parecida respecto al proceso de la civilización en Europa.

El otro giro inesperado en la versión americana del proceso de la civilización es que, en muchos de los numerosos miniconjuntos de datos de Roth, la violencia aumentaba en las décadas intermedias del siglo XIX^[221]. El desarrollo y las secuelas de la Guerra Civil desbarataron el equilibrio social en muchas zonas del país, y las ciudades del noreste recibieron una oleada de inmigración de Irlanda, que (como hemos visto) iba por detrás de Inglaterra en cuanto a disminución de homicidios. Los

irlandeses-americanos del siglo XIX, como los afroamericanos del siglo XX, eran más belicosos que sus vecinos, en gran parte porque ellos y los policías no se tomaban en serio los unos a los otros^[222]. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XIX las fuerzas policiales de las ciudades americanas crecieron, se profesionalizaron y se pusieron al servicio del sistema de justicia penal en vez de administrar su propia justicia en las calles con sus porras. Ya entrado el siglo XX, en las principales ciudades del Norte descendieron los índices de homicidios entre los americanos blancos^[223].



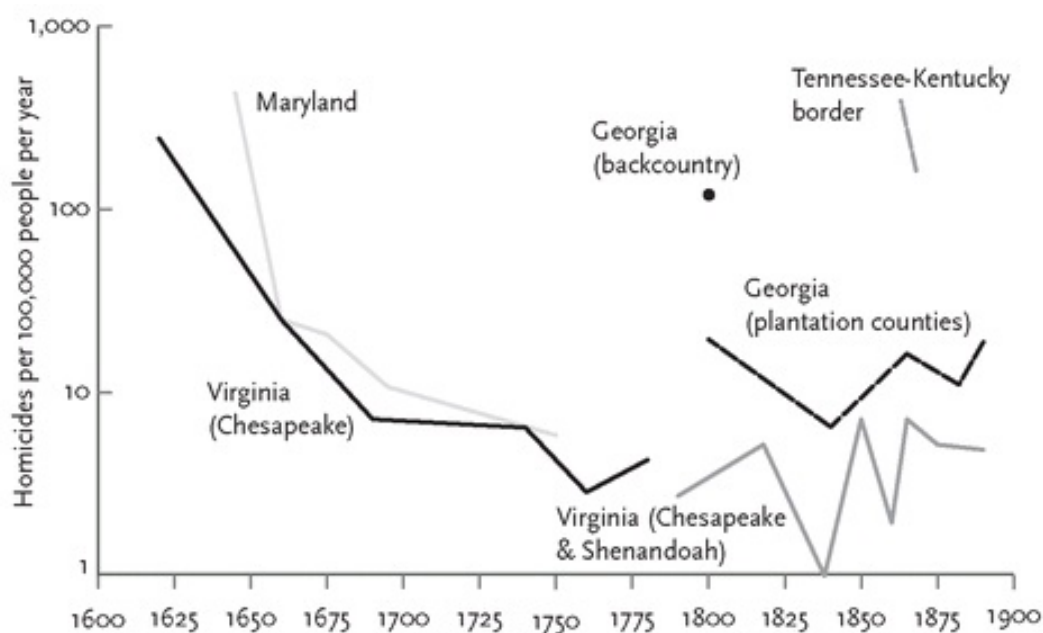
[Figura 3.14. Índice de homicidios entre blancos y negros en Nueva York y Filadelfia, 1797-1952.

Fuentes: Nueva York, 1797-1845: Roth, 2009, pág. 195. Nueva York, 1856-1885: Promedio de Roth, 2009, pág. 195, y Gurr, 1989a, pág. 39. Nueva York, 1905-1953: Gurr, 1989a, pág. 39. Filadelfia, 1842-1894: Roth, 2009, pag. 195. Filadelfia, 1907-1928: Lañe, 1989, pág. 72 (promedios de quince años). Filadelfia, década de 1950: Gurr, 1989a. págs. 38-39. Las estimaciones de Roth se han multiplicado por 0,65 para pasar del índice «para adultos» al índice «para la gente»; véase Roth, 2009, pág. 495. Sus estimaciones para Filadelfia se multiplicaron además por 1,1 y 1,5 para compensar, respectivamente, las víctimas no relacionadas frente a todas las víctimas y las acusaciones frente a los homicidios (Roth, 2009, pág. 492). Los datos que representan un intervalo de años aparecen en el punto medio del intervalo.]

No obstante, en la segunda mitad del siglo XIX se produjo también un cambio fatídico. En los gráficos que he mostrado hasta ahora se aprecian los índices para los americanos blancos. En la figura 3.14 aparecen los índices de dos ciudades en que podemos diferenciar los homicidios entre negros y los homicidios entre blancos. El gráfico pone de manifiesto que en los homicidios americanos no siempre ha incidido la disparidad racial. En las ciudades del nordeste, en Nueva Inglaterra, en el Medio Oeste y en Virginia, los blancos y los negros mataron conforme a índices similares durante toda la primera mitad del siglo XIX. Pero entonces se abrió una brecha, que se acentuó aún más en el siglo XX, cuando los homicidios entre los afroamericanos se dispararon, pasando del triple del índice de los blancos en Nueva York en la década de 1850 a casi trece veces ese mismo índice un siglo después^[224]. Para una investigación sobre las causas, incluyendo la segregación económica y residencial,

haría falta otro libro. Pero una de ellas, como hemos visto, es que las comunidades de afroamericanos de bajos ingresos eran efectivamente apátridas que se basaban en una cultura del honor (a veces denominada «código de las calles») para defender sus intereses en vez de recurrir a los tribunales^[225].

Los primeros asentamientos ingleses prósperos en América estaban en Nueva Inglaterra y Virginia, y una comparación de las figuras 3.13 y 3.15 puede llevarnos a pensar que, en su primer siglo, las dos colonias experimentaron similares procesos de civilización. Hasta que nos fijamos en los números del eje vertical, claro; éstos revelan que la gráfica para el nordeste va de 0,1 a 100 mientras que el del sudeste va de 1 a 1.000, diez veces más. A diferencia de la brecha entre blancos y negros, la brecha Norte-Sur tiene raíces profundas en la historia americana. Las colonias de Chesapeake de Maryland y Virginia comenzaron siendo más violentas que Nueva Inglaterra, y aunque bajaron a un intervalo moderado (entre 1 y 10 homicidios por cada 100.000 personas al año) y se mantuvieron ahí la mayor parte del siglo XIX, otras zonas del Sur colonizado giraban en torno al intervalo de 10 a 100, como en los condados de las plantaciones de Georgia que aparecen en la gráfica. Muchas regiones lejanas y montañosas, como las partes aisladas y poco desarrolladas de Georgia o la frontera Tennessee-Kentucky, siguieron flotando en el incivilizado índice de 100, algunas de ellas hasta bien entrado el siglo XIX.



[Figura 3.15. Índice de homicidios en el sudeste de Estados Unidos, 1620-1900.

Fuentes: Datos de Roth, 2009, sólo blancos. Virginia (Chesapeake): págs. 39 y 84. Virginia (Chesapeake y Shenandoah): pág. 201. Georgia: pág. 162. Tennessee-Kentucky: págs. 336-337. Valor cero para Virginia, 1838, representado como 1 pues el logaritmo de 0 no existe. Las estimaciones se han multiplicado por 0,65 para pasar del índice «para adultos» al índice «para la gente»; véase Roth, 2009, pág. 495.]

¿Por qué tiene el Sur esta historia de violencia tan larga? La respuesta general sería que la misión civilizadora del gobierno nunca se adentró en el Sur americano tanto como en el Nordeste del país, por no hablar de Europa. El historiador Pieter Spierenburg ha sugerido de modo provocador que la «democracia llegó demasiado

pronto» a América^[226]. En Europa, primero el estado desarmó a la gente y reivindicó el monopolio de la violencia, y luego la gente se hizo cargo del aparato del estado. En América, los ciudadanos se hicieron con el estado antes de que éste los hubiera obligado a dejar las armas —que, como memorablemente dice la Segunda Enmienda, se reservan el derecho a conservar y portar—. En otras palabras, los americanos, en especial los del Sur y el Oeste, nunca acabaron de firmar un contrato social que confiriese al gobierno el monopolio del uso legítimo de la fuerza. En buena parte de la historia americana, la fuerza legítima también la ejercieron pandillas, grupos parapoliciales, bandas de linchadores, policía privada, agencias de detectives o Pinkertones, y se solía considerar una prerrogativa del individuo.

Según los historiadores, en el Sur este poder compartido ha sido siempre algo sagrado. Tal como dice Eric Monkkonen, en el siglo XIX «el Sur tenía un estado débil adrede, que se abstenía de cosas como las prisiones a favor de la violencia personal, local»^[227]. No se daba mucha importancia a un homicidio si se consideraba que había sido «razonable», y «la mayoría de las muertes violentas [...] en el Sur rural parecían razonables porque la víctima no había hecho todo lo posible para escapar del asesino, el asesinato derivaba de una disputa personal, o el asesino y la víctima eran del tipo de personas que se matan unas a otras»^[228].

Hace tiempo que la confianza del Sur en la justicia de autoayuda forma parte de su mitología. Esta cultura se inculcó desde muy pronto, como se ve en el consejo materno que se le da al joven Andrew Jackson (el presidente de los duelos que afirmaba que sonaba como una bolsa de canicas al andar): «Nunca [...] pongas un pleito a nadie por calumnias, agresión o lesiones: resuelve siempre estos asuntos por ti mismo»^[229]. Hacían alarde de esta filosofía belicosos iconos del sur montañoso como Daniel Boone y Davy Crockett, el «Rey de la Frontera Salvaje». De este modo se avivó la guerra entre las típicas familias enfrentadas, los Hatfield y los McCoy de zonas aisladas y remotas de Kentucky-Virginia occidental. Y no sólo ha incrementado las estadísticas de homicidio desde que se toman registros, sino que ha dejado su marca en la psique del Sur hasta hoy^[230].

La justicia de autoayuda depende de la credibilidad de la capacidad y la resolución de uno, y hasta hoy el Sur americano está marcado por una obsesión con la disuasión creíble, por lo demás conocida como «cultura del honor». La esencia de una cultura del honor es que no aprueba la violencia depredadora o instrumental, sino sólo la represalia tras una ofensa u otros maltratos. Los psicólogos Richard Nisbett y Dov Cohen han demostrado que esta mentalidad sigue dominando las leyes, la política y las actitudes del sur de Estados Unidos^[231]. Observaron que los del Sur no matan más que los del Norte en homicidios cometidos durante robos, sino sólo en los derivados de peleas. Según diversos estudios, los del Sur no aprueban el uso de la violencia en abstracto, sino sólo para proteger el hogar y la familia. Las leyes de los estados meridionales refrendan esta moral. Dan a una persona amplia libertad para

matar en defensa propia o de sus propiedades, imponen menos restricciones a la compra de armas, permiten el castigo corporal (palmetazos) en las escuelas, y establecen la pena de muerte por asesinato, que sus sistemas judiciales llevan a cabo de buen grado. Los hombres y las mujeres del Sur tienden más a servir en el ejército, estudiar en academias militares y a apostar por la línea dura en política exterior.

En una serie de ingeniosos experimentos, Nisbett y Cohén también pusieron de manifiesto que el honor ocupa un lugar preponderante para los sureños. En un estudio, enviaron cartas falsas en las que preguntaban sobre empleos a empresas de todo el país. La mitad de ellas contenían la siguiente confesión:

Tengo que explicar una cosa, pues creo que debo ser sincero y no quiero malentendidos. He sido condenado por un delito grave, a saber, homicidio sin premeditación. Seguramente querrán ustedes una explicación antes de mandarme un impreso de solicitud, así que voy a dársela. Me peleé con alguien que estaba teniendo una aventura con mi prometida. Yo vivía en una ciudad pequeña, y una noche esa persona se encaró conmigo delante de mis amigos en el bar. Dijo a todo el mundo que él y mi novia se acostaban juntos. Se rió en mi cara y me dijo que saliese afuera si era lo bastante hombre. Yo era joven y no quise echarme atrás delante de todos. En cuanto estuvimos en el callejón, él empezó a atacarme. Me derribó y cogió una botella. Yo pude haber huido, y el juez me dijo que eso habría debido hacer, pero mi orgullo me lo impidió. En vez de huir, cogí un trozo de tubería que había en el suelo y le golpeé con él. No quería matarle, pero murió en el hospital al cabo de unas horas. Me doy cuenta de que lo que hice estuvo mal.

La otra mitad contenía un párrafo similar en el que el solicitante confesaba una condena por el robo de un coche, que, decía él, había cometido tontamente para ayudar a mantener a su esposa y sus hijos. En respuesta a la carta que confesaba el asesinato por honor, las empresas radicadas en el Sur y el Oeste eran más proclives que las del Norte a enviar al autor de la carta un impreso de solicitud de empleo, aparte de que en sus contestaciones se apreciaba un tono afectuoso. Por ejemplo, el dueño de un almacén del Sur se disculpaba por no tener vacantes en ese momento y añadía:

En cuanto a su problema del pasado, cualquiera podría verse en la misma situación. Sólo fue un incidente desafortunado que no se le debería haber tomado en cuenta. Su honestidad demuestra que es usted sincero [...]. Le deseo la mejor suerte para el futuro. Tiene una actitud positiva y ganas de trabajar. Estas son las cualidades que las empresas buscan en un empleado. En cuanto se haya establecido, si está cerca de aquí, pase a vernos por favor^[232].

No se notaba la misma calidez en las empresas con sede en el Norte, ni en ninguna de las empresas que contestaban a la carta del robo del coche. De hecho, las empresas del Norte eran más indulgentes con el robo que con el asesinato por honor; por su parte, las empresas del Sur y el Oeste eran más comprensivas con el asesinato por honor que con el robo del coche.

Nisbett y Cohén también detectaron la cultura del honor en el laboratorio. Sus sujetos no fueron chicos pobres de los *bayous* sino estudiantes acomodados de la Universidad de Michigan que habían vivido en el Sur al menos durante seis años. Se contó con ellos para un experimento psicológico sobre «condiciones de tiempo de respuesta limitado sobre ciertas facetas del juicio humano» (un poco de jerigonza

para ocultar el verdadero propósito del estudio). En el pasillo que conducía al laboratorio, los estudiantes tenían que pasar junto a un cómplice del experimentador que estaba archivando papeles. En la mitad de los casos, cuando el estudiante pasaba rozándolo, el otro cerraba el cajón de golpe y farfullaba «gilipollas». Después, el experimentador (que no sabía si el chico había sido insultado) le daba la bienvenida al laboratorio, observaba su comportamiento, le proporcionaba un cuestionario y le sacaba una muestra de sangre. Se observó que los estudiantes del Norte se reían del insulto y se comportaban igual que el grupo de control que había entrado sin que mediara incidente alguno. Sin embargo, los estudiantes insultados de los estados sureños entraban echando chispas. En el cuestionario reflejaban una autoestima menor y sus muestras sanguíneas revelaban niveles elevados de testosterona y cortisol, una hormona del estrés. Asimismo, se comportaban de manera más dominante ante el experimentador, a quien estrechaban la mano con más fuerza, y cuando al salir se acercaba otro cómplice por el estrecho pasillo, no se apartaban para dejarle pasar^[233].

¿Existe una causa exógena que explique por qué el Sur, y no el Norte, creó una cultura del honor? Desde luego la brutalidad necesaria para mantener una economía esclavista puede haber sido un factor, pero las zonas más violentas del Sur eran regiones aisladas y remotas que nunca dependieron de la esclavitud ligada a las plantaciones (véase figura 3.15). Nisbett y Cohén estuvieron influidos por *Albions Seed*, de David Hackett Fisher, una historia de la colonización británica de Estados Unidos, centrada en el origen de los primeros colonos, procedentes de distintas partes de Europa. En los estados del Norte se establecieron granjeros puritanos, cuáqueros, holandeses y alemanes, pero en el Sur interior se afincaron sobre todo escoceses-irlandeses, muchos de los cuales eran pastores de ovejas oriundos de la periferia montañosa de las islas Británicas, fuera del alcance del gobierno central. Según Nisbett y Cohén, el pastoreo pudo ser una causa exógena de la cultura del honor. No es sólo que la riqueza de un pastor esté en unos bienes físicos susceptibles de ser robados, sino que estos bienes tienen patas y es posible llevárselos en un abrir y cerrar de ojos, algo mucho más fácil que robarle la tierra a un agricultor. Los pastores de todo el mundo responden a la menor provocación con represalias violentas. Nisbett y Cohén sugieren que los escoceses-irlandeses llevaban consigo su cultura del honor y la mantuvieron vigente cuando volvieron a dedicarse al pastoreo en la frontera montañosa del Sur. Aunque los sureños contemporáneos ya no son pastores, las convenciones culturales pueden persistir hasta mucho después de que hayan desaparecido las circunstancias ecológicas que las originaron, y hasta el día de hoy las gentes del Sur se comportan como si tuvieran que ser lo bastante duros para disuadir a los cuatros.

La hipótesis del pastoreo requiere que las personas se aferren a una estrategia ocupacional durante siglos después de que se haya vuelto disfuncional, pero la teoría más general de una cultura del honor no depende de este supuesto. Las personas a

menudo se dedican al pastoreo en zonas montañosas porque en las montañas es difícil cultivar la tierra, y las áreas montañosas suelen ser anárquicas porque son las regiones que a un estado más le cuesta conquistar, pacificar y administrar. Así pues, el desencadenante inmediato de la justicia de autoayuda es la anarquía, no el pastoreo propiamente dicho. Recordemos que los rancheros del condado de Shasta habían criado ganado durante más de un siglo, pero cuando uno sufre una pérdida insignificante en el ganado o la propiedad, se espera de él que «se aguante», no que reaccione con violencia para defender su honor. Asimismo, en un estudio reciente que comparaba países sureños en cuanto a sus índices de violencia y su idoneidad para el pastoreo no se observó ninguna correlación cuando se controlaban otras variables^[234].

Así, es suficiente para suponer que colonos originarios de zonas remotas de Gran Bretaña acabaron en las zonas remotas del Sur, y que durante mucho tiempo no rigió la ley en esas regiones, lo que fomentó una cultura del honor. Todavía hemos de explicar por qué su cultura del honor es tan autosuficiente. Al fin y al cabo, en los estados sureños ya lleva tiempo implantado un sistema de justicia penal que funciona. Quizás el honor resiste porque el primer hombre que se atrevió a abjurar del mismo recibió todo el desprecio de la gente por cobarde y fue tratado como una presa fácil.

El Oeste americano, más aún que el Sur, fue una zona de anarquía hasta bien entrado el siglo xx. El tópico de los *ivesterns* de Hollywood de que «el *sheriff* más cercano está a cien kilómetros» era una realidad en millones de kilómetros cuadrados de territorio, y la consecuencia fue otro tópico de los *westerns*: la omnipresente violencia. Humbert Humbert, el personaje de Nabokov, empapándose de cultura popular americana durante su huida campo a través con Lolita, se recrea en los «tremendos puñetazos» de las películas de vaqueros:

Por fin teníamos los paisajes arbolados, los bravos jinetes de ojos azules y rostros floridos, la bonita maestrita que llegaba a Roaring Gulch, el caballo con sus relinchos, el tropel espectacular, la pistola arrojada a través del plateado vidrio de la ventana, la montaña de polvorientos muebles anticuados que se desmoronaba, la mesa usada como arma, el oportuno salto mortal, la mano atravesada que aún reptaba hacia el cuchillo caído, el gruñido, el chasquido del puño contra la mandíbula, el puntapié en el vientre, e inmediatamente después de un prodigio de dolor que habría hospitalizado a Hércules, y que ahora ya conozco yo mismo, sólo una magulladura en la mejilla bronceada del héroe entusiasta que abrazaba a su esplendorosa novia fronteriza^[235].

En *Violent Land*, el historiador David Courtwright muestra que los espagueti *western* eran precisos en los niveles de violencia que reflejaban, aunque no en la imagen idealizada de los *cowboys*. La vida de un vaquero oscilaba entre el trabajo peligroso y agotador, y los días de paga, las parrandas consistentes en beber, apostar, ir al burdel y armar camorra. «Para que el vaquero se convirtiera en un símbolo de la experiencia americana hizo falta una acción de cirugía moral. Se recordó al *cowboy*

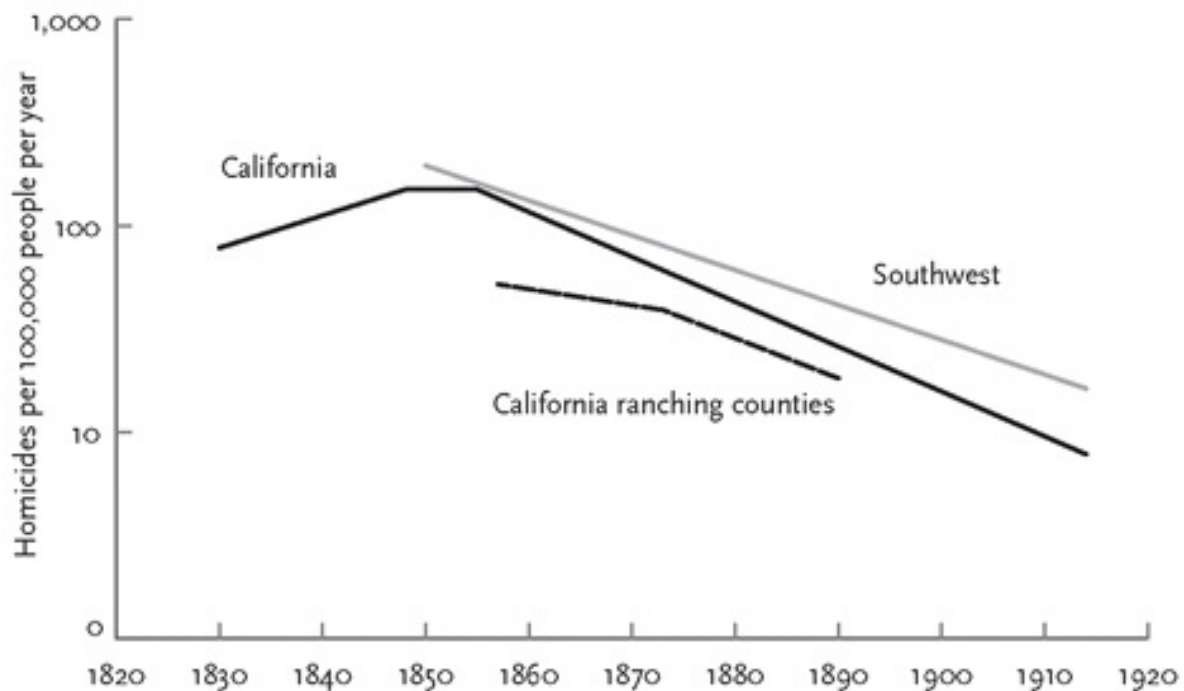
como temerario protector montado a caballo, y se olvidó al *cowboy* desmontado, borracho, durmiendo la mona sobre un montón de estiércol detrás del *saloon*^[236]».

En el Salvaje Oeste americano, los índices de homicidios anuales eran de entre cincuenta y varios centenares de veces superiores a los de las ciudades del Este y las regiones agrícolas del medio Oeste: 50 por cada 100.000 en Abilene, Kansas; 100 en Dodge City; 229 en Fort Griffin, Texas; y 1.500 en Wichita^[237]. Las causas derivaban directamente de Hobbes. El sistema de justicia penal estaba infradotado, era inútil y, a menudo, corrupto. «En 1877 —señala Courtwright—, sólo en Texas había cinco mil hombres buscados, una señal no muy alentadora de la eficiencia de los agentes encargados de hacer cumplir la ley^[238]». La justicia de autoayuda era el único medio para disuadir a los ladrones de caballos y de ganado, a los salteadores de caminos y otros forajidos. El garante de esta amenaza disuasoria tenía una fama de determinación que debía ser defendida a toda costa, lo que se refleja en el epitafio de una tumba de colorado: «Llamó mentiroso a Bill Smith^[239]». Un testigo ocular describió el *casus belli* de una pelea que empezó durante una partida de cartas en el furgón de cola de un tren de ganado. Un hombre dijo: «No me gusta jugar con un suelo sucio». Un vaquero de una empresa rival entendió «cuello sucio», y cuando el humo del arma se hubo disipado había un hombre muerto y otros tres heridos^[240].

No sólo el país de los vaqueros creció en la anarquía hobbesiana; también fue éste el caso de zonas del Oeste pobladas por mineros, trabajadores del ferrocarril, leñadores y jornaleros itinerantes. He aquí una afirmación de derechos de la propiedad pegada a un poste durante la Fiebre del Oro de 1849 en California:

A todos y cada uno, ésta es mi concesión, cincuenta pies en el barranco, de acuerdo con la Ley de Distrito de Clear Creek, respaldado por enmiendas de escopeta [...]. Cualquier persona que entre en esta propiedad será perseguida con todo el peso de la ley. Esto no es ninguna fanfarronada, y reafirmaré mis ritos en los postigos de los estúpidos si es legalmente necesario, así que tened cuidado y que sirva de aviso^[241].

Courtwright cita un índice medio de homicidios anuales en la época de 83 por cada 100.000 habitantes y señala «muchas otras pruebas de que la California de la Fiebre del Oro fue un lugar brutal e implacable. Los nombres de los campamentos eran un reflejo de esta afirmación: Ojo arrancado, Bar de los asesinos, Barranco del cuello cortado, Llano del cementerio. Había una Ciudad de la Horca, una Ciudad del Infierno, una Ciudad del Whisky y una Gomorra, aunque curiosamente ninguna Sodoma»^[242]. Las ciudades mineras en auge en todas partes del Oeste también presentaban índices anuales de homicidio situados en la franja superior: 87 por cada 100.000 en Aurora, Nevada; 105 en Leadville, Colorado; 116 en Bodie, California; y la friolera de 24.000 (casi uno de cada cuatro) en Benton, Wyoming.



[Figura 3.16. Índice de homicidios en el sudoeste de Estados Unidos y California, 1830-1914.

Fuentes: Datos de Roth, 2009, sólo blancos. California (estimaciones): págs. 183, 360 y 404. Condados ganaderos de California: pág. 355. Sudoeste, 1850 (estimación): pág. 354. Sudoeste, 1914 (Arizona, Nevada y Nuevo México): pág. 404. Las estimaciones se han multiplicado por 0,65 para pasar del índice «para adultos» al índice «para la gente»; véase Roth, 2009, pág. 495.]

En la figura 3.16 he representado la trayectoria de la violencia en el Oeste mediante instantáneas de índices anuales de homicidios que Roth aporta para una región determinada en dos o más épocas. La curva de California muestra un aumento en torno a la Fiebre del Oro de 1849, pero después, junto a los estados del Sudoeste, muestra la incidencia del proceso de la civilización: una disminución superior a diez veces en los índices de homicidios, desde el intervalo de 100 a 200 por cada 100.000 personas al de 5 a 15 (si bien, como en el Sur, los índices no siguieron bajando hasta el 1 y el 2 de Europa y Nueva Inglaterra). He incluido el descenso de los condados ganaderos de California, como los estudiados por Ellickson, para mostrar cómo su actual coexistencia regida por normas llegó sólo después de un largo período de violencia descontrolada.

Así pues, al menos cinco de las principales regiones de Estados Unidos —el nordeste, los estados atlánticos centrales, el sur costero, California y el sudoeste— experimentaron procesos civilizadores, aunque en épocas distintas y en distintos grados. En el Oeste americano, la disminución de la violencia fue dos siglos por detrás de la del este y abarcó el famoso anuncio de 1890 del cierre de la frontera americana, que simbólicamente señaló el final de la anarquía en Estados Unidos.

La anarquía no fue la única causa del caos en el Salvaje Oeste y otras zonas violentas de la América en expansión, por ejemplo: campamentos de braceros, pueblos de vagabundos y barrios chinos (como en «Olvídalo Jake, es Chinatown»), Courtwright

pone de relieve que lo salvaje se veía agravado por una combinación de demografía y psicología evolutiva. Estas regiones estaban pobladas por hombres jóvenes, solteros, que habían abandonado granjas empobrecidas y guetos urbanos y se habían dirigido a la dura frontera en busca de fortuna. El gran universal del estudio de la violencia es que la mayor parte de la violencia la cometen hombres de edades comprendidas entre 15 y 30 años^[243]. Los machos no sólo constituyen el sexo más competitivo en la mayoría de las especies de mamíferos, sino que con el *Homo sapiens* el hombre alcanza una posición en la jerarquía según su reputación; se trata de una inversión con un pago de por vida, que se debe iniciar a principios de la edad adulta.

La violencia de los hombres, no obstante, está modulada por una regla de cálculo: pueden distribuir su energía a lo largo de un continuo que va desde competir con otros por el acceso a las mujeres hasta cortejarlas e invertir en sus hijos; un continuo que los biólogos a veces denominan «canallas frente a papás»^[244]. En un sistema social poblado sobre todo por hombres, la asignación óptima para un hombre es el extremo «canalla», pues alcanzar el estatus alfa es necesario para vencer en la competición y condición *sine qua non* para conseguir una posición ventajosa en el cortejo de las escasas mujeres. Además, si los canallas ganan, tal vez haya más mujeres, aunque algunos quizá las monopolicen. En un escenario así tal vez merezca la pena jugarse la vida, pues, como han señalado Daly y Wilson, «cualquier criatura que vaya camino del fracaso reproductor absoluto debe esforzarse de algún modo, a menudo corriendo el riesgo de morir, para intentar mejorar su trayectoria vital actual»^[245]. Sin embargo, el ecosistema que selecciona el escenario «canalla» tiene un número equitativo de hombres y mujeres y emparejamientos monógamos entre ellos. En estas circunstancias, la competencia violenta no ofrece a los hombres ventajas reproductoras, pero sí los amenaza con una gran desventaja: un hombre no puede mantener a sus hijos si está muerto.

Otra contribución biológica a la violencia de frontera era neurobiológica más que sociobiológica, a saber, la omnipresencia de las bebidas alcohólicas. El alcohol dificulta la transmisión sináptica en el cerebro, especialmente en la corteza prefrontal (véase figura 8.3), región responsable del autocontrol. Un cerebro ebrio está menos inhibido desde el punto de vista sexual, verbal y físico, lo que nos da en inglés expresiones idiomáticas como *beer goggles* (efecto embellecedor del alcohol), *roaring drunk* (estar borracho perdido) y *Dutch courage* (arrojo debido a la ingestión alcohólica). Según numerosos estudios, las personas con inclinación a la violencia tienen más probabilidades de utilizarla cuando están bajo la influencia del alcohol^[246].

Al final, el Oeste acabó domeñado no sólo por policías duros y jueces de la horca, sino también gracias a la llegada de las mujeres^[247]. «La bonita maestra que llegaba a Roaring Gulch» de los *westerns* de Hollywood capta una realidad histórica. La naturaleza detesta las proporciones sexuales desiguales, y a la larga muchas mujeres de ciudades y granjas del Este se desplazaron al Oeste siguiendo el gradiente de

concentración sexual. Viudas, solteronas y solteras jóvenes buscaron fortuna en el mercado del matrimonio, alentadas por los propios hombres solos y por funcionarios municipales y comerciales que estaban cada vez más exasperados por la degeneración de sus antros en el Oeste. Cuando llegaron las mujeres, utilizaron su posición negociadora para transformar el Oeste en un entorno más adecuado para sus intereses. Insistieron en que los hombres debían abandonar las peleas y las borracheras por el matrimonio y la vida familiar, fomentaron la construcción de escuelas e iglesias, y cerraron cantinas, burdeles, garitos de apuestas y otros competidores en su lucha por la atención de los hombres. Las iglesias, con su composición mixta, la disciplina del domingo por la mañana y la exaltación de las normas de moderación y templanza, añadían músculo institucional a la ofensiva civilizadora de las mujeres. Hoy nos reímos a carcajadas de la Unión Cristiana de Mujeres por la Templanza (con Carrie Nation, su terrorista de las tabernas armada con un hacha) y el Ejército de Salvación, cuyo himno, según la sátira, incluye los versos: «No comáis nunca galletas porque las galletas llevan levadura / Y un pequeño mordisco convierte a un hombre en una bestia». De todos modos, las primeras feministas del movimiento de la templanza y la moderación respondían a una catástrofe muy real de baños de sangre alimentados por el alcohol en enclaves de dominio masculino.

La idea de que las mujeres y el matrimonio civilizan a los hombres jóvenes puede parecer algo tan trillado como Kansas en agosto, pero se ha convertido en un tópico de la criminología moderna. En un famoso estudio que siguió la pista de mil adolescentes de Boston de bajos ingresos durante cuarenta y cinco años se observó que dos factores predecían si un delincuente evitaría una vida criminal: conseguir un trabajo estable y casarse con una mujer que le importara, y mantenerla a ella y a sus hijos. El efecto del matrimonio era sustancial: tres cuartas partes de los solteros siguieron cometiendo delitos, pero sólo un tercio de los casados. Esta diferencia por sí sola no nos dice si el matrimonio aleja a los hombres del crimen o si los criminales profesionales tienen menos probabilidades de casarse, pero los sociólogos Robert Sampson, John Laub y Christopher Wimer han puesto de manifiesto que el matrimonio sí parece ser de veras una causa pacificadora. Si mantenían constantes todos los factores que típicamente empujan a los hombres al matrimonio, observaban que casarse conseguía realmente que un hombre tuviera menos probabilidades de cometer crímenes inmediatamente después^[248]. Johnny Cash ha explicado la vía causal de manera concisa: «Como me perteneces, no hago idioteces».

Un análisis del proceso de la civilización en el Oeste y el Sur rural ayuda a comprender el actual paisaje político americano. Muchos intelectuales del Norte y la costa se muestran desconcertados ante la cultura de sus compatriotas de estados pro republicanos, con su querencia por las armas, la pena de muerte, los gobiernos débiles, el cristianismo evangélico, los «valores familiares» y el decoro sexual. Sus homólogos están igual de perplejos ante la timidez de los pro demócratas ante los criminales y los enemigos exteriores, su confianza en el gobierno, su laicismo

intelectualizado y su tolerancia respecto al libertinaje. Tengo la impresión de que esta denominada guerra cultural es producto de una historia en la que la América blanca tomó dos caminos distintos hacia la civilización. El Norte es una prolongación de Europa, y continuó el proceso de la civilización impulsado por el comercio y los tribunales que había cobrado importancia desde la Edad Media. El Sur y el Oeste conservaron la cultura del honor que nació en las partes más anárquicas del país en crecimiento, compensada por sus propias fuerzas civilizadoras: las iglesias, la familia y la templanza.

«Descivilización» en la década de 1960

Pero cuando hablas de destrucción,
debes saber que no puedes contar conmigo.

JOHN LENNON, *Revolution 1*

Pese a todos los retrasos y las desigualdades en sus trayectorias históricas, Estados Unidos y Europa sí experimentaron una tendencia sincrónica: en la década de 1960, sus índices de violencia dieron un giro de ciento ochenta grados^[249]. Las figuras 3.1 a la 3.4 ponen de manifiesto que los países europeos sufrieron un repunte en los índices de homicidios que los llevó de nuevo a niveles que habían abandonado un siglo atrás. Y en la figura 3.10 se aprecia que, en la década de 1960, el índice de homicidios en América se disparó. Tras una década en caída libre que había abarcado la Gran Depresión, la Segunda Guerra Mundial y la Guerra Fría, los americanos multiplicaron su índice de homicidios por más de dos y medio, pasando de un valor mínimo de 4 en 1957 a uno máximo de 10,2 en 1980^[250]. El recrudecimiento incluyó también las demás categorías de delitos importantes, entre ellos la violación, la agresión, el robo y el hurto; y este escenario duró (con altibajos) tres décadas. Las ciudades se volvieron particularmente peligrosas, sobre todo Nueva York, que se convirtió en un símbolo de la nueva criminalidad. Aunque la ola de violencia afectaba a todas las razas y a ambos géneros, alcanzó su nivel más dramático entre los hombres negros, cuyo índice anual de homicidios, a mediados de la década de 1980, había subido hasta 72 por cada 100.000 personas^[251].

La riada de violencia desde la década de 1960 hasta la de 1980 redefinió la cultura, la escena política y la vida cotidiana americanas. Los chistes de atracadores

pasaron a ser un ingrediente básico del repertorio de los cómicos, que suscitaban una risa instantánea con sólo mencionar Central Park, lugar especialmente famoso por su peligrosidad. Los neoyorquinos se encerraban en sus apartamentos con montones de pestillos y cerraduras, incluido el popular «cerrojo de la policía», una barra de acero con un extremo asegurado en el suelo y el otro apuntalando la puerta. El centro de Boston, no lejos de donde yo vivo ahora, recibía el nombre de «Zona de combate» debido a los endémicos atracos y apuñalamientos. Los urbanitas abandonaban las ciudades americanas, dejando atrás centros devastados rodeados de anillos de barrios residenciales, zonas prósperas de las afueras y comunidades delimitadas por muros y verjas. La violencia urbana aparecía como telón de fondo en libros, películas y series televisivas, como *Pequeños asesinatos*, *Taxi Driver*, *Los amos de la noche*, *Rescate en Nueva York*, *Canción triste de Hill Street* y *La hoguera de las vanidades*. Las mujeres se apuntaban a cursos de defensa personal para aprender a andar con paso desafiante, a usar las llaves, los bolígrafos y los tacones de aguja como armas, y a ejecutar golpes de kárate o de jiu-jitsu para inmovilizar a un voluntario con traje Michelin en el papel de agresor. Ángeles de la Guarda tocados con boina roja patrullaban los parques y el sistema de transportes, y en 1984 Bernhard Goetz, ingeniero de modales afables, se convirtió en un héroe popular tras disparar sobre cuatro atracadores en un vagón del metro de Nueva York. El miedo al crimen influyó también en que durante décadas ganasen las elecciones los políticos conservadores, entre ellos Richard Nixon en 1968 con su programa «Ley y Orden» (que eclipsó la Guerra de Vietnam como tema de campaña), George H. W. Bush en 1988 al insinuar que Michael Dukakis, siendo gobernador de Massachusetts, había aprobado un programa de permisos carcelarios que había puesto en libertad a un violador, y muchos congresistas y senadores que prometían «mano dura con el crimen». Aunque la reacción popular fue desproporcionada —mueren muchas más personas cada año en accidentes de coche que a causa de homicidios, sobre todo entre quienes no discuten con jóvenes en los bares—, la sensación de que los delitos violentos se habían multiplicado no era producto de su imaginación.

El repunte de la violencia en la década de 1960 contradijo todas las expectativas. Aquella década fue una época de crecimiento económico sin precedentes, casi con pleno empleo, niveles de igualdad económica de los que ahora sentimos nostalgia, progreso histórico en material racial y florecimiento de programas gubernamentales sociales, por no hablar de avances médicos gracias a los cuales las víctimas de disparos o cuchilladas tenían más posibilidades de sobrevivir. En 1962, los científicos sociales habrían apostado buen seguro que una situación tan afortunada conduciría a una época ininterrumpida de niveles delictivos bajos. Y habrían perdido hasta la camisa.

¿Por qué se embarcó el mundo occidental en una orgía de tres décadas de crímenes de la que no ha llegado a recuperarse del todo? Ésta es una de las diversas inversiones locales del descenso de la violencia a largo plazo que analizaré en este

libro. Si el análisis va por buen camino, los cambios históricos que he estado invocando para explicar la disminución de la violencia deberían haber dado marcha atrás en el momento de las oleadas.

Obviamente, hay que fijarse en la demografía. Las décadas de 1940 y 1950, cuando los índices delictivos cayeron en picado, fueron la gran época del matrimonio. Los americanos se casaban en unas proporciones que no se habían visto nunca antes ni se verían después, lo que sacó a los hombres de las calles para mandarlos a los barrios periféricos^[252]. Una consecuencia de ello fue el descenso de la violencia. Pero otra fue un *boom* de bebés. Los primeros *baby boomers*, nacidos en 1946, llegaron a la edad proclive al delito en 1961; los nacidos en el año punta —1954—, en 1969. Una conclusión natural es que el *boom* criminal era un eco del *boom* de bebés. Por desgracia, las cifras no cuadran. Si era sólo una cuestión de que había más adolescentes y veinteañeros cometiendo delitos con arreglo a los índices habituales, el incremento de los delitos desde 1960 a 1970 habría sido del 13%, no del 135%^[253]. Los jóvenes no eran sólo más numerosos que sus predecesores, sino también más violentos.

Muchos criminólogos han llegado a la conclusión de que la oleada delictiva de la década de 1960 no se puede explicar mediante las acostumbradas variables socioeconómicas, sino que se debió en buena medida a un cambio en las normas culturales. Desde luego, para escapar del círculo lógico en el que se dice que las personas son violentas porque viven en una cultura violenta hace falta identificar una causa exógena del cambio cultural. Según el científico político James Q. Wilson, la demografía era un desencadenante importante debido no a las cifras absolutas de jóvenes sino a sus cifras relativas. Lo argumenta comentando una cita del demógrafo Norman Ryder:

«Hay una eterna invasión de bárbaros que de algún modo deben ser civilizados y convertidos en colaboradores para el cumplimiento de las diversas funciones necesarias para la supervivencia de la sociedad». Esta «invasión» es la llegada a la mayoría de edad de una nueva generación de jóvenes. Todas las sociedades afrontan este enorme proceso de socialización con más o menos éxito, pero de vez en cuando el proceso se ve literalmente inundado por una discontinuidad cuantitativa en el número de personas implicadas [...]. En 1950 y todavía en 1960, el «ejército invasor» (cuyos miembros tenían edades comprendidas entre los 14 y 24 años) era tres veces inferior en número al «ejército defensor» (entre los 25 y 64 años). En 1970, las filas del primero habían aumentado tan rápido que el segundo lo superaba sólo en la proporción de dos a uno, situación que no se daba desde 1910^[254].

Diversos análisis posteriores pusieron de manifiesto que esta explicación no es por sí sola satisfactoria. Cohortes de edad más numerosas que sus predecesoras no cometen, por lo general, más crímenes^[255]. Sin embargo, creo que Wilson tenía alguna idea en la cabeza cuando relacionó el *boom* criminal de la década de 1960 con una especie de proceso descivilizador intergeneracional. En muchos aspectos, la nueva generación intentaba contrarrestar el movimiento de ocho siglos descrito por Norbert Elias.

Los *baby boomers* eran algo fuera de lo común (ya sé, nosotros los *baby boomers* siempre decimos que somos algo fuera de lo común) a la hora de compartir un sentimiento de grupo, como si aquella generación fuera en sí misma una nación o un grupo étnico. (Una década después, se referían pretenciosamente a sí mismos como «Nación de Woodstock»). No sólo eran más que los de la generación anterior, sino que, gracias a los nuevos medios electrónicos, sentían la fuerza de su gran número. Los *baby boomers* fueron la primera generación que creció con la televisión. Y la televisión, sobre todo en la época de las tres cadenas, les permitió saber que otros *baby boomers* estaban compartiendo sus experiencias y que unos sabían que otros sabían. Este conocimiento común, como lo denominan los lógicos y los economistas, dio lugar a una red horizontal de solidaridad que trascendía los lazos verticales con padres y autoridades que antes habían aislado a los jóvenes unos de otros obligándolos a doblegarse^[256]. Igual que una población descontenta sólo siente su fuerza cuando se congrega en un mitin, los *baby boomers* veían a otros jóvenes como ellos en el público de *The Ed Sullivan Show* moviéndose al ritmo de los Rolling Stones y sabían que todos los demás jóvenes de América estaban moviéndose al mismo tiempo, y sabían que los otros sabían que ellos lo sabían.

Los *baby boomers* estaban unidos por otra nueva tecnología de solidaridad, comercializada por primera vez por una empresa japonesa poco conocida llamada Sony: el transistor. Los padres actuales que se quejan de que los adolescentes llevan los iPods y los móviles soldados a las orejas olvidan que sus propios padres manifestaban la misma queja sobre ellos y sus transistores. Aún recuerdo la emoción de sintonizar la señal de emisoras de Nueva York que cruzaban la ionosfera nocturna hasta mi dormitorio de Montreal, de escuchar la Motown y la invasión británica y la psicodelia, y sentir que estaba pasando algo, aunque el señor Jones no sabía qué era.

Un fuerte sentido de solidaridad entre los jóvenes de edades comprendidas entre los 15 y los 30 años sería una amenaza para una sociedad civilizada incluso en época de bonanza. Sin embargo, este proceso descivilizador se vio magnificado por una tendencia que había estado cobrando impulso durante todo el siglo xx. Según el sociólogo Cas Wouters, traductor y heredero intelectual de Elias, el proceso de la civilización en Europa, después de haber realizado su recorrido, fue reemplazado por un *proceso de informalización*. El proceso de la civilización había sido un flujo de normas y estilos que se extendieron desde las clases altas hacia abajo. Sin embargo, a medida que los países occidentales se fueron volviendo más democráticos, las clases superiores estuvieron cada vez más desprestigiadas como modelo moral, y se nivelaron las jerarquías de los gustos y las costumbres. La informalización afectó a la manera de vestir de la gente, que abandonó los sombreros, los guantes, las corbatas y los vestidos por la ropa deportiva más informal. Afectó también al lenguaje, pues las personas empezaron a dirigirse a sus amigos por el nombre de pila en vez de decir *señor*, *señora* o *señorita*. Hubo infinidad de casos en que el habla y la conducta se volvieron menos afectadas y más espontáneas^[257]. La estirada dama de la alta

sociedad, como el personaje de Margaret Dumont de los hermanos Marx, se convirtió en objeto de burla más que de emulación.

Tras haber sido machacadas continuamente por el proceso de informalización, las élites sufrieron un segundo varapalo en su legitimidad. El movimiento a favor de los derechos civiles había sacado a la luz algunas manchas morales en la clase dirigente americana, y a medida que los críticos iluminaban más ámbitos de la sociedad, más tachas aparecían. Entre ellas se contaban la amenaza de un holocausto nuclear; la omnipresencia de la pobreza; el trato discriminatorio a los indios americanos; las numerosas intervenciones militares reaccionarias, en particular la Guerra de Vietnam; y más adelante el expolio del medio ambiente y la opresión de las mujeres y los homosexuales. El enemigo declarado del *establishment* occidental, el marxismo, ganaba prestigio a medida que efectuaba avances en los movimientos de «liberación» del Tercer Mundo, y contaba cada vez más con el apoyo de los bohemios e intelectuales de moda. Diversos sondeos de opinión realizados desde la década de 1960 hasta la década de 1990 pusieron de manifiesto una caída en picado de la confianza de la población en todas las instituciones sociales^[258].

La nivelación de las jerarquías y el duro escrutinio de la estructura del poder eran imparables y, en muchos aspectos, deseables. Sin embargo, uno de los efectos secundarios fue el desprestigio de los estilos de vida aristocrático y burgués que, a lo largo de varios siglos, se habían vuelto menos violentos que los de las clases trabajadoras y las clases marginadas. Los valores ya no se filtraban desde la corte, sino que brotaban a borbotones en la calle; este proceso recibió posteriormente el nombre de «proletarización» y «redefinición de anomalías»^[259].

Estas corrientes se oponían a la marea civilizadora de diversas maneras en una época en la que dominaba la cultura popular. El retroceso, por cierto, no se originó en los dos principales desencadenantes del proceso de la civilización de Elias. El control del gobierno no cedió terreno a la anarquía, como había sucedido en el Oeste americano y en los países del Tercer Mundo recientemente independizados, y la economía basada en el comercio y la especialización no dio paso al feudalismo y al trueque. No obstante, el siguiente paso en la secuencia de Elias —el cambio psicológico hacia un autocontrol y una interdependencia mayores— fue continuamente agredido por la contracultura de la generación que llegó a la mayoría de edad en la década de 1960.

Un blanco importante era el regulador interno de la conducta civilizada: el autocontrol. La espontaneidad, la expresión personal y el desafío a las inhibiciones se convirtieron en virtudes esenciales. «Si te hace sentir bien, hazlo», decía un popular botón de solapa. *Do It* era el título de un libro escrito por el agitador político Jerry Rubin. «Hazlo hasta estar satisfecho (lo que sea)» era el estribillo de una popular canción de BT Express. El cuerpo estaba por encima de la mente. «El rock and roll es música del cuello para abajo», alardeaba Keith Richards. Y la adolescencia estaba por encima de la edad adulta. «No confíes en nadie de más de treinta años», aconsejaba el

agitador Abbie Hoffman. «Espero morir antes de llegar a viejo», cantaban The Who en *My Generation*, En películas como *Un loco maravilhoso*, *Alguien voló sobre el nido del cuco*, *Rey de corazones* y *Outrageous* se menospreciaba la cordura y se idealizaba la psicosis. Y después estaban las drogas, claro.

Otro blanco de la contracultura era el ideal de que los individuos debían estar dentro de redes de dependencia que les obligasen a hacer algo por otras personas de organizaciones y economías estables. Una imagen que contradiría este ideal de la forma más cruda posible sería un *rolling stone* («piedra movediza»). Originaria de una canción de Muddy Waters, la imagen sintonizaba tan bien con la época que fue idónea para tres iconos de la cultura: el grupo de rock, la revista y la famosa canción de Bob Dylan (en la que se burla de una mujer de clase alta que se ha convertido en una «sin techo»). «Sintoniza, despierta, descuélgate», lema del antiguo profesor de psicología de Harvard Timothy Leary, llegó a ser una consigna del movimiento de la psicodelia. Se consideraba que coordinar los intereses propios con los de otros en un trabajo era venderse. Como decía Dylan:

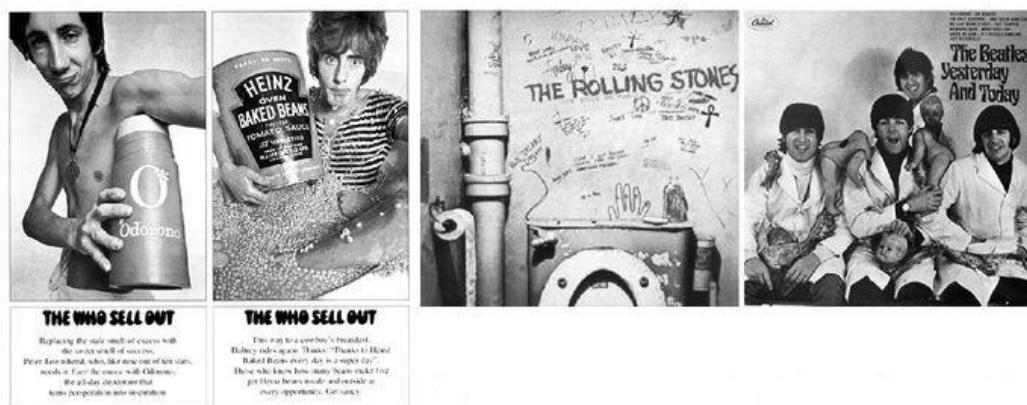
Bueno, haré lo posible
Para ser como soy,
Pero todo el mundo te quiere
Para ser como ellos.
Cantan mientras trabajas como un burro, y me aburro.
No voy a trabajar más en la granja de Maggie.

Elias había escrito que las exigencias de autocontrol y la pertenencia del yo a redes de interdependencia se reflejaban históricamente en el desarrollo de instrumentos para cronometrar y en una mayor conciencia del tiempo: «Es por eso por lo que ciertas tendencias del individuo se rebelan tan a menudo contra el tiempo social representado por su superyó, y por lo que tantas personas entran en conflicto consigo mismas cuando desean ser puntuales»^[260]. En la escena inicial de la película *Easy Rider*, de 1969, Dennis Hopper y Peter Fonda arrojan visiblemente sus relojes de pulsera antes de poner en marcha las motocicletas para descubrir América. Ese mismo año, en el primer álbum de la banda Chicago (cuando se la conocía como la Chicago Transit Authority) se oía esta letra: «¿Alguien sabe realmente qué hora es? ¿De verdad a alguien le importa? Si es así, no entiendo por qué». Cuando tenía 16 años, para mí todo esto tenía sentido, así que también me deshice de mi Timex. Cuando mi abuela me vio la muñeca desnuda, no daba crédito: «¿Cómo vas a ser una persona de bien sin un *zager*?». Inmediatamente, se precipitó a un cajón y sacó un Seiko que había comprado en una visita a la Feria Mundial de Osaka de 1970. Lo llevo desde entonces.

Además del autocontrol y la sociabilidad, fue atacado un tercer ideal: el matrimonio y la vida familiar, que en las décadas precedentes tanto habían hecho por domeñar la violencia masculina. La idea de que un hombre y una mujer debieran dedicar sus energías a una relación monógama en la que criar a los hijos en un

entorno seguro se convirtió en objeto de clamoroso ridículo. Esa vida era ahora el páramo suburbano de *Ozzie and Harriet*, tedioso, conformista, consumista, materialista y hortera del americano medio.

No sé de nadie de la década de 1960 que se sonara las narices con el mantel, pero la cultura popular sí loaba la desobediencia a las normas de empiezo, decoro y continencia sexual. Por lo general, se tenía la impresión de que los hippies no se lavaban y olían mal, lo que por mi experiencia era una calumnia. De todos modos, hay que reconocer que rechazaban los patrones convencionales de acicalamiento, y una imagen clásica de Woodstock es la de varios asistentes al concierto retozando en el barro. Podemos visualizar la subversión de los convencionalismos sobre corrección en carátulas de álbumes (figura 3.17). Estaba *The Who Sell Out*, con un Roger Daltrey babeando salsa bajo un montón de alubias con tomate; *Yesterday and Today* de los Beatles, con los adorables melenudos adornados con trozos de carne cruda y muñecas decapitadas (imposibles de olvidar); *Beggars Banquet* de los Rolling Stones, con una foto de un mugriento aseo público (al principio censurada); y *Whos Next*, en el que se ve a los cuatro músicos abrochándose la bragueta mientras abandonan una pared salpicada de orines. La desobediencia a las normas básicas del decoro se extendió a las actuaciones en directo de famosos, como cuando Jimi Hendrix fingió copular con su amplificador en el Monterrey Pop Festival.



[Figura 3.17. Desobediencia a las convenciones de limpieza y decoro en la década de 1960.]

Tirar el reloj o bañarte en alubias con salsa de tomate es muy distinto, naturalmente, a cometer actos de violencia real. Se suponía que la década de 1960 era la época de la paz y el amor, y en muchos aspectos, en efecto, lo fue. Sin embargo, la exaltación de la vida disoluta se convirtió a la larga primero en complacencia con la violencia y más tarde en violencia propiamente dicha. Es bien sabido que, al final de cada concierto, los The Who hacían trizas sus instrumentos, lo que se podría rechazar calificándolo de teatro inofensivo si no fuera por el hecho de que el batería Keith Moon también destrozó docenas de habitaciones de hotel; casi dejó sordo a Pete Townshend al hacer explotar su batería en el escenario; golpeó a su esposa, a su novia y a su hija; amenazó con lastimarle las manos a un teclista de Faces por salir con su ex esposa; y mató sin querer a su guardaespaldas al atropellarlo con el coche antes de

morir también él en 1978 a causa de las acostumbradas sobredosis.

A veces, la violencia personal se ensalzaba en algunas canciones, como si fuera sólo otra forma de protesta inconformista. En 1964, Martha Reeves y los Vandellas cantaban: «Ha llegado el verano, la época ideal para bailar en la calle». Cuatro años después, los Rolling Stones replicaron que era la época ideal para «pelear» en la calle. Como parte de su «majestad satánica» y su «solidaridad con el mal», los Stones tenían una histriónica canción de diez minutos, *Midnight Rambler* (Caminante de medianoche), en la que hablaban de un asesinato-violación del estrangulador de Boston y acababa con los siguientes versos: «Voy a destrozar el cristal de tu ventana / Mece el puño, mete el puño por tu puerta chapada en acero / ¡Te... clavo... el... cuchillo... justo... en... el... cuello!». La afición de muchos músicos de rock a tratar a los matones y asesinos en serie como gallardos «rebeldes» o «forajidos» fue satirizada en *This Is Spinal Tap*, donde la banda habla de sus planes para escribir un musical rock basado en la vida de Jack el Destripador. (Coros: «¡Eres travieso, insolente Jack!»).

Menos de cuatro meses después de Woodstock, los Rolling Stones dieron un concierto gratuito en el Altamont Speedway, en California, para el que los organizadores habían contratado a los Ángeles del Infierno, a la sazón idealizados como «proscritos hermanos de la contracultura», a quienes encargaron la seguridad del acto. La siguiente descripción de Wikipedia capta el ambiente del concierto (y quizá de la década de 1960):

Un enorme artista de circo de ciento cincuenta kilos y hasta arriba de LSD se desnudó y corrió enloquecido hacia el escenario, golpeando a algunos asistentes en todas direcciones, y obligando a un grupo de Ángeles a saltar del escenario y aporrearlo hasta dejarlo inconsciente.

No hace falta mención alguna para lo que pasó después, porque quedó reflejado en el documental *Gimme Shelter*. En el escenario, un Ángel del Infierno dio una paliza al guitarrista de Jefferson Airplane, Mick Jagger intentó tranquilizar en vano a una multitud cada vez más escandalosa, y otro Ángel mató a puñaladas a un joven del público que, por lo visto, había sacado un arma.

Cuando la música rock irrumpió en escena en la década de 1950, los políticos y los curas la vilipendiaron acusándola de corromper los valores morales y alentar el desorden. (En Cleveland's Rock and Roll Hall of Fame and Museum se puede ver un divertido vídeo de carrozas despotricando). ¿Debemos admitir —glups— que tenían razón? ¿Podemos relacionar los valores de la cultura popular de la década de 1960 con el aumento real de crímenes violentos que la acompañaron? Directamente no, por supuesto. Correlación no es causalidad, y un tercer factor, el frenazo a los valores del proceso de la civilización, seguramente provocó tanto los cambios en la cultura popular como el aumento de la conducta violenta. Asimismo, una abrumadora

mayoría de *baby boomers* no realizó nunca ningún acto violento. Sin embargo, es innegable que las actitudes y la cultura popular se refuerzan recíprocamente, y en los márgenes, donde subculturas e individuos más susceptibles pueden ser zarandeados en una u otra dirección, hay flechas causales verosímiles que van desde el modo de pensar descivilizador hasta un contexto que facilita la violencia real.

Una de estas «flechas» fue la autolimitación (*self-handicapping*) de la justicia penal por parte del Leviatán. Aunque los músicos de rock casi nunca influyen directamente en la política pública, los escritores y los intelectuales sí lo hacen, y quedaron atrapados en el *zeitgeist*, o espíritu de los tiempos, y comenzaron a racionalizar el nuevo libertinaje. Para el marxismo, el conflicto violento de clases parecía una vía hacia un mundo mejor. Pensadores influyentes como Herbert Marcuse y Paul Goodman intentaron fusionar el marxismo o el anarquismo con una nueva interpretación de Freud que conectaba la represión sexual y emocional con la represión política, y abogaban por liberarse de las inhibiciones como parte de la lucha revolucionaria. Se consideraba cada vez más que los alborotadores eran rebeldes e inconformistas, o víctimas del racismo, la pobreza y los problemas familiares. Ahora los vándalos grafteros eran «artistas»; los ladrones, «guerreros de clase»; y los gamberros de barrio, «líderes de la comunidad». Muchas personas inteligentes, intoxicadas por la elegancia radical, hicieron cosas increíblemente estúpidas. Graduados de universidades de élite fabricaban bombas que debían detonar en actos sociales del ejército, o se ponían al volante de un coche mientras algunos «radicales» disparaban sobre guardias en atracos a mano armada. Muchos intelectuales de Nueva York fueron camelados por «marxipsicópatas» charlatanes para que presionaran a las clases dirigentes y los sacaran de la cárcel^[261].

En el período transcurrido entre el inicio de la revolución sexual de principios de la década de 1960 y el ascenso del feminismo en la de 1970, se consideró que el control de la sexualidad de las mujeres era un beneficio adicional para hombres sofisticados. Aparecían alardes de coacción sexual y violencia celosa en películas y novelas populares y en letras de canciones de rock como «Run for Your Life» de los Beatles, «Down by the River» de Neil Young, «Hey Joe» de Jimi Hendrix, o «Who Do You Love?» de Ronnie Hawkins^[262]. Este espíritu llegó a racionalizarse en escritos políticos «revolucionarios», como la autobiografía *Soul on Ice*, superventas de 1968 de Eldridge Cleaver, en el que el dirigente de los Panteras Negras escribió:

La violación era un acto insurreccional. Me llenaba de alegría el hecho de estar desobedeciendo y pisoteando la ley del hombre blanco, su sistema de valores, y que yo estuviera deshonrando a sus mujeres —y creo que esto era lo que más me satisfacía porque estaba muy resentido por el hecho histórico de cómo los blancos habían utilizado a las mujeres negras. Sentía que estaba vengándome^[263].

Sin embargo, los intereses de las mujeres que fueron deshonradas en esas acciones insurreccionales nunca figuraron en sus principios políticos ni en las reacciones críticas ante el libro (*New York Times*: «Brillante y revelador»; *The Nation*:

«Un libro extraordinario [...] estupendamente escrito»; *Atlantic Monthly*. «Un hombre inteligente, turbulento, elocuente y apasionado»)[264].

A medida que la racionalización de la criminalidad llamaba la atención de jueces y legisladores, éstos fueron cada vez más reacios a meter a los bellacos entre rejas. Aunque la reforma de las libertades civiles de la época no hizo que «quedaran libres en virtud de un tecnicismo jurídico» tantos criminales sanguinarios como daban a entender las películas de *Harry el sucio*, sí es cierto que el cumplimiento de la ley experimentó un retroceso mientras los índices de homicidios aumentaban. En Estados Unidos, desde 1962 a 1979, la probabilidad de que un delito terminara en detención disminuyó de 0,32 a 0,18, la de que una detención condujera a encarcelamiento bajó de 0,32 a 0,14, y la de que un crimen se tradujera en encarcelamiento cayó de 0,10 a 0,02, un factor de cinco[265].

Aún más desastroso que el regreso de los matones a la calle fue la desconexión entre los agentes de policía y las comunidades, y el consiguiente deterioro de la vida en los barrios. Fueron descriminalizadas ciertas infracciones contra el orden civil como vagabundear, holgazanear o mendigar, y delitos menores como cometer actos vandálicos, dibujar grafitis, colarse en el metro u orinar en público desaparecieron de las pantallas de radar de la policía[266]. Gracias a fármacos antipsicóticos intermitentemente efectivos y a un cambio de actitud hacia las anomalías, se vaciaron las salas de los hospitales psiquiátricos, lo que multiplicó las colas de los sin techo. Los comerciantes y ciudadanos con intereses en los barrios, que por lo demás estaban al tanto de cualquier mala conducta local, al final se rindieron ante los gamberros, mendigos y atracadores y se retiraron a las zonas residenciales.

El proceso descivilizador de la década de 1960 afectó a las opciones tanto de los individuos como de los responsables políticos. Muchos jóvenes decidieron que no trabajarían más en la granja de Maggie y, en vez de luchar por tener una vida familiar respetable, formaron pandillas sólo de chicos que engendraban el conocido ciclo de competencia y dominio, insulto o agresión menor, y represalia violenta. La revolución sexual, que facilitaba a los hombres numerosas oportunidades sexuales sin las responsabilidades del matrimonio, se sumó a esta dudosa libertad. Algunos hombres intentaron participar en el lucrativo comercio del tráfico de drogas, en el que la justicia de autoayuda es el único medio de hacer valer los derechos de propiedad. (Era relativamente fácil entrar en el feroz mercado del crack de la década de 1980 porque las dosis se podían vender en cantidades pequeñas, y la consiguiente entrada de traficantes adolescentes contribuyó al aumento del 25% en el índice de homicidios entre 1985 y 1991). Además de la violencia que acompaña a cualquier mercado de contrabando, las propias drogas, junto con el tradicional alcohol, reducían la inhibición y añadían más leña al fuego.

Los efectos de la descivilización afectaron especialmente a las comunidades afroamericanas. Éstas empezaron con las desventajas históricas de la ciudadanía de segunda clase, que dejaron a muchos jóvenes tambaleándose entre un estilo de vida

respetable y otro marginal justo cuando las nuevas fuerzas contestatarias estaban empujando en la dirección equivocada. Contaban aún con menos protección del sistema de justicia penal que los americanos blancos debido a la combinación del viejo racismo de la policía con la nueva indulgencia del sistema judicial hacia el delito, de la cual eran víctimas en un grado desproporcionado^[267]. La desconfianza hacia el sistema de justicia penal se convirtió en escepticismo y a veces en manía, con lo que la justicia de autoayuda pasó a ser la única alternativa^[268].

Además de todo esto, apareció un rasgo propio de la familia afroamericana, que el sociólogo Daniel Patrick Moynihan constató por primera vez en su famoso informe de 1965 titulado *The Negro Family: The Case for National Action*, por el que al principio fue denigrado pero al final reivindicado^[269]. Una gran proporción (hoy una mayoría) de niños negros nacen fuera del matrimonio, y muchos crecen sin padre. Esta tendencia, palpable ya a principios de la década de 1960, quizá se haya multiplicado debido a la revolución sexual y, una vez más, a perversos estímulos de la asistencia social que animan a las jóvenes a «casarse con el estado» y no con los padres de sus hijos^[270]. Aunque tengo dudas con respecto a las teorías de la influencia parental según las cuales los niños sin padre son más violentos porque carecen de un modelo de rol o de disciplina paterna (el propio Moynihan, por ejemplo, creció sin padre), la orfandad de padre generalizada puede provocar violencia por otra razón^[271]. Todos estos hombres jóvenes que no están criando a sus hijos andan por ahí compitiendo entre ellos por el dominio. Esta mezcla en las zonas urbanas deprimidas era tan explosiva como lo había sido en las tabernas de vaqueros o en los campamentos mineros del Salvaje Oeste, pero esta vez no porque no hubiera mujeres sino porque las mujeres no tenían poder negociador para obligar a los hombres a adoptar un estilo de vida civilizado.

«Recivilización» en la década de 1990

Sería un error considerar que el *boom* del crimen de la década de 1960 anulaba el descenso de la violencia en Occidente, o verlo como una señal de que en la violencia las tendencias históricas son cíclicas, con altibajos entre una época y la siguiente. El índice anual de homicidios en Estados Unidos en el peor nivel de los últimos tiempos —10,2 por cada 100.000 en 1980— era una cuarta parte del índice de homicidios en

Europa occidental en 1450, una décima parte del índice de los tradicionales inuit, y una quincuagésima parte del índice promedio de las sociedades sin estado (véase figura 3.4).

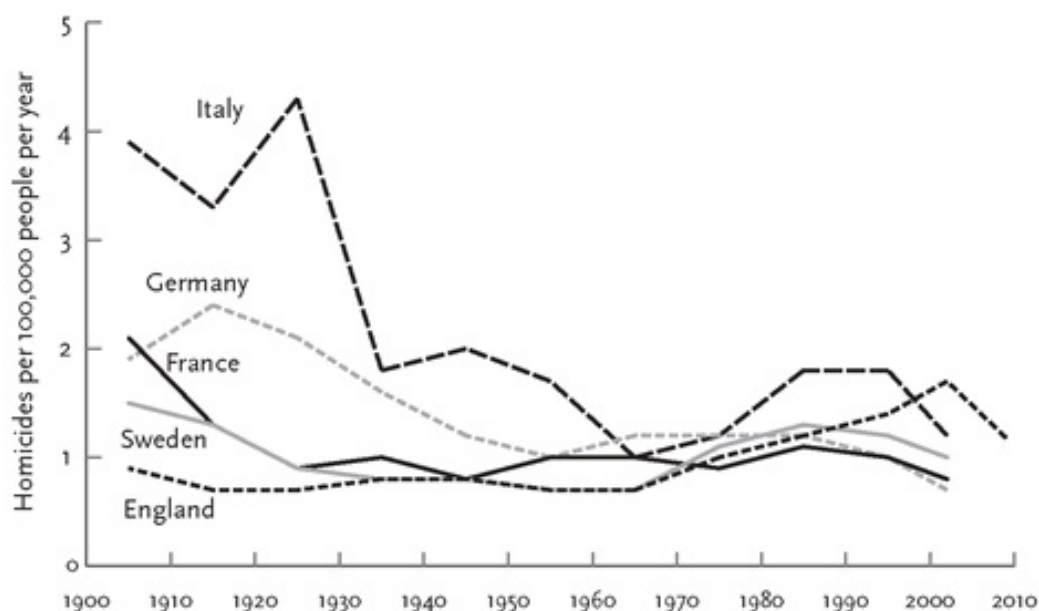
E incluso esta cifra resultó ser un máximo, no un acontecimiento regular ni un signo de la posterior evolución de la violencia. En 1992 sucedió algo extraño. El índice de homicidios disminuyó casi un 10% con respecto al año anterior, y siguió descendiendo durante otros siete años, hasta llegar a 5,7 en 1999, el nivel más bajo desde 1966^[272]. Y, lo que es más increíble, el índice permaneció estable durante otros siete años y luego se redujo aún más, de 5,7 en 2006 a 4,8 en 2010. La línea superior de la figura 3.18 representa la tendencia americana desde 1950, incluido el nuevo nivel bajo alcanzado en el siglo XXI.



[Figura 3.18. Índice de homicidios en Estados Unidos, 1950-2010, y Canadá, 1961-2009.

Fuentes: Los datos para Estados Unidos son de Informes estandarizados del FBI sobre delitos 1950-2010: Oficina de Estadística Judicial, 2009; Federal Bureau of Investigation de Estados Unidos, 2010b, 2011; Fox y Zawitz, 2007. Datos para Canadá, 1961-2007: Statistics Canada, 2008. Datos para Canadá, 2008: Statistics Canada, 2010. Datos para Canadá, 2009: K. Harris, «Canada's crime rate falls», Toronto Sun, 20 de julio de 2010.]

La gráfica también muestra la tendencia de Canadá desde 1961. Los canadienses matan según un índice que es un tercio del de los americanos, en parte porque en el siglo XIX la Policía Montada llegó a la frontera occidental antes que los colonos, y así éstos no tuvieron que crear un código violento de honor. Pese a esta diferencia, los altibajos del índice de homicidios canadiense son análogos a los del vecino del Sur (con un coeficiente de correlación de 0,85 entre 1961 y 2009), y en la década de 1990 el índice descendió casi en la misma medida, un 35% en comparación con la disminución americana del 42%^[273].



[Figura 3.19. Índice de homicidios en cinco países europeos occidentales, 1900-2009.

Fuentes: Datos de Eisner, 2008, excepto Inglaterra, 2009, procedentes de Walker y otros, 2009: estimación de población de la Office for National Statistics del Reino Unido, 2009.]

La trayectoria paralela de Canadá y Estados Unidos es una de las muchas sorpresas del gran descenso de la delincuencia en la década de 1990. Los dos países diferían en sus tendencias económicas y sus políticas de justicia penal, pero manifestaban disminuciones semejantes en cuanto a la violencia. Al igual que la mayoría de los países de Europa occidental^[274]. La figura 3.19 representa el índice de homicidios en cinco países europeos importantes a lo largo del siglo pasado, poniendo de manifiesto la trayectoria histórica que venimos comentando: una disminución a largo plazo que duró hasta la década de 1960, un pequeño incremento que comenzó en esa tumultuosa década, y el reciente regreso a índices más pacíficos. Todos los países europeos occidentales mostraron un descenso, y aunque durante un tiempo pareció que Inglaterra e Irlanda serían excepciones a la regla, en la década de 2000 sus índices también bajaron.

La gente no sólo mataba menos, sino que se abstenía de causar otras clases de daño. En Estados Unidos, bajaron en torno a la mitad los índices de todas las categorías de crímenes importantes, entre ellos la violación, el robo, la agresión con agravantes, el allanamiento de morada, el hurto e incluso el robo de coches^[275]. Los efectos eran visibles no sólo en las estadísticas sino en el tejido de la vida cotidiana. Turistas y profesionales urbanos jóvenes recolonizaron el centro de las ciudades, y el crimen desapareció como ingrediente importante de las campañas presidenciales.

Ningún experto lo había pronosticado. Incluso cuando el descenso estaba ya en marcha, la opinión más extendida era que el aumento de los delitos que se había iniciado en la década de 1960 iría incluso a peor. En un ensayo de 1995, James Q. Wilson escribió lo siguiente:

Justo más allá del horizonte, acecha una nube que los vientos pronto nos traerán. La población

empezará a ser joven otra vez. A finales de esta década, habrá un millón de personas más que ahora con edades comprendidas entre los 14 y los 17 años. La mitad de este millón adicional serán hombres. El 6% de ellos llegarán a ser infractores reincidentes, autores de delitos graves:

30.000 atracadores, asesinos y ladrones jóvenes más que ahora. Prepárense^[276].

A la nube de más allá del horizonte se sumaron otros bustos parlantes con su verbo florido acerca del crimen. James Alan Fox predijo para 2005 un «baño de sangre», una oleada de crímenes «tan grave que 1995 nos parecerían buenos tiempos»^[277]. John Dilulio advirtió de la presencia, en 2010, de más de un cuarto de millón de nuevos «superdepredadores en las calles que harán que, en comparación, los Bloods and the Crips de Los Ángeles parezcan dóciles»^[278]. En 1991, el antiguo director del *Times* de Londres predijo que «hacia el año 2000, Nueva York sería una Gotham City sin Batman»^[279].

Como dijera el legendario alcalde de Nueva York Fiorello La Guardia: «Cuando cometo un error, ¡es una maravilla!». (Wilson era comprensivo al respecto: «Los científicos sociales no deberían predecir nunca el futuro; ya tienen bastantes problemas con la predicción del pasado»). El error de los expertos en asesinatos radicaba en haber confiado demasiado en las tendencias demográficas más recientes. La burbuja de violencia alimentada por el crack de finales de la década de 1980 afectó a un gran número de adolescentes, cuya población crecería en la década de 1990 como un eco del *baby boom*. Sin embargo, la cohorte *global* propensa al crimen, que incluye a los de veintitantos y a los adolescentes, descendió realmente en los noventa^[280]. Aun así, ni siquiera esta estadística corregida puede explicar la disminución de los delitos en esa década. La distribución de una población por edad cambia despacio, igual que cada cerdo demográfico se abre paso a través de la pitón de la población. No obstante, en la década de 1990 el índice de criminalidad bajó dando bandazos durante siete años seguidos y luego se estabilizó en su nuevo nivel inferior durante otros nueve. En cuanto al despegue del crimen en la década de 1960, diversos cambios en el «índice» de violencia para cada cohorte de edad neutralizaron el efecto del «tamaño» de dichas cohortes.

El otro sospechoso habitual para explicar las tendencias criminales, la economía, hizo algo más. Aunque en la década de 1990 el desempleo bajó en Estados Unidos, subió en Canadá, si bien en este país también disminuyeron los crímenes violentos^[281]. En Francia y Alemania también aumentó el desempleo mientras descendía la violencia, y en Irlanda y el Reino Unido el desempleo bajó y la violencia subió^[282]. Esto no es tan sorprendente como parece de entrada, pues los criminólogos saben desde hace tiempo que los índices de desempleo no guardan mucha correlación con los índices de delitos violentos^[283]. (Sí están un tanto relacionados con los índices de delitos contra la propiedad). De hecho, en los tres años transcurridos desde el colapso financiero de 2008, que provocó el peor deterioro económico desde la Gran Depresión, el índice americano de homicidios *descendió* otro 14%, lo que indujo al criminólogo David Kennedy a explicar a un periodista lo siguiente: «La idea

que todo el mundo tiene profundamente arraigada —que si la economía baja, el crimen debe empeorar— es errónea. Para empezar nunca ha sido acertada»^[284].

Entre las medidas económicas, por lo general la desigualdad predice la violencia mejor que el desempleo^[285]. No obstante, el coeficiente Gini, el índice estándar de desigualdad respecto a los ingresos, de hecho *subió* en Estados Unidos desde 1990 hasta 2000 mientras bajaban los delitos, y llegó a su punto más bajo en 1968, cuando los delitos se dispararon^[286]. El problema de recurrir a la desigualdad para explicar cambios en la violencia es que, aunque guarda correlación con la violencia en el conjunto de estados y países, no ocurre lo mismo a lo largo del tiempo en el seno de un país o un estado, acaso porque la verdadera causa de las diferencias no es la desigualdad *per se* sino ciertos aspectos estables de la gobernación o la cultura nacional que afectan tanto a la desigualdad como a la violencia^[287]. (Por ejemplo, en las sociedades desiguales, los barrios pobres no cuentan con protección policial y pueden convertirse en zonas de anarquía violenta).

Aún podemos encontrar otra pista falsa de esa clase de expertos que intentan relacionar tendencias sociales con el «estado de ánimo nacional» tras acontecimientos actuales. Los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001 causaron una agitación política, económica y emocional tremenda, pero los índices de homicidios no cambiaron.

La disminución de la criminalidad en la década de 1990 inspiró una de las hipótesis más extrañas del estudio de la violencia. Cuando yo decía a la gente que estaba escribiendo un libro sobre el descenso histórico de la violencia, se me informaba una y otra vez de que el fenómeno ya había sido resuelto. Los índices de violencia han bajado, me explicaban, porque después de que el aborto fuera legalizado tras el veredicto de 1973 del Tribunal Supremo de Estados Unidos en el caso *Roe v. Wade*, los hijos no deseados que normalmente se habrían convertido en criminales de entrada no nacieron, pues sus ineptas y resentidas madres pudieron abortar. Oí por primera vez esta teoría en 2001, cuando fue propuesta por los economistas John Donohue y Steven Levitt, pero me pareció demasiado bonita para ser cierta^[288]. Cualquier hipótesis procedente del ámbito de la izquierda que pretenda explicar una tendencia social masiva con un solo acontecimiento observado resulta equivocada casi seguro, aunque en su momento cuente con algunos datos que la respalden. Pero Levitt, junto con el periodista Stephen Dubner, popularizó la teoría en su superventas *Freakonomics*, y en la actualidad una gran proporción de la gente cree que el índice de criminalidad disminuyó en la década de 1990 porque en la de 1970 las mujeres no habían parido sus fetos predestinados al delito.

En honor a la verdad, Levitt argumentaba que *Roe v. Wade* era sólo una de las cuatro causas de descenso del crimen, y expuso sofisticadas estadísticas correlacionales a favor de dicha conexión. Por ejemplo, reveló que el puñado de estados que legalizaron el aborto antes de 1973 fueron los primeros en los que descendieron los índices de criminalidad^[289]. Pero estas estadísticas comparan dos

extremos de una cadena causal larga, hipotética y débil —que tiene como primer eslabón la disponibilidad de aborto legal, y como último la disminución de los delitos dos décadas después— y pasan por alto todos los eslabones intermedios. Los eslabones incluyen los supuestos de que el aborto legal da lugar a menos hijos no deseados, que los hijos no deseados son más susceptibles de convertirse en delincuentes, y que la primera generación seleccionada por el aborto fue la punta de lanza del descenso de la criminalidad en la década de 1990. Sin embargo, hay otras explicaciones de la correlación global (por ejemplo, que los estados liberales grandes que fueron los primeros en legalizar el aborto también fueron los primeros en los que se produjo el auge y el declive de la epidemia de crack), aparte de que los eslabones intermedios han resultado frágiles o inexistentes^[290].

Para empezar, la teoría de los freakonomics presupone que las mujeres tenían las mismas probabilidades de haber concebido hijos no deseados antes y después de 1973, y que la única diferencia radicaba en si los hijos habían nacido o no. Pero en cuanto se legalizó el aborto, puede que muchas parejas lo considerasen un método más de control de natalidad y a partir de ahí tuviesen más relaciones sexuales sin usar profilácticos. Si las mujeres concebían de entrada más hijos no deseados, la opción de abortar más pudo dejar invariable la proporción de hijos no deseados. De hecho, la proporción de hijos no deseados habría podido incluso aumentar si la opción del aborto animó a las mujeres a practicar más sexo sin profilácticos en el calor del momento —aunque una vez embarazadas lo dejaran para después o se lo pensaran mejor—. Esto tal vez explique por qué, en los años transcurridos desde 1973, la proporción de niños nacidos de mujeres de las categorías más vulnerables —pobres, solteras, adolescentes y afroamericanas— no disminuyó, tal como pronosticaba la teoría de los freakonomics, sino que aumentó, y mucho^[291].

¿Qué hay de las diferencias entre mujeres individuales en el seno de una población propensa al crimen? Aquí la teoría de los freakonomics parece entender las cosas al revés. Entre las mujeres que se quedan embarazadas sin querer y no están preparadas para criar un hijo, las que interrumpen su embarazo suelen ser progresistas, realistas y disciplinadas, mientras que las que tienen el hijo acostumbran a ser fatalistas y desorganizadas y a centrarse de manera inmadura en la idea de un bebé mono más que en la de un adolescente rebelde. Varios estudios lo han confirmado^[292]. Las embarazadas jóvenes que optan por el aborto sacan mejores notas, es menos probable que deban acudir a la asistencia social, y tienen más probabilidades de terminar los estudios que las que sufren un aborto espontáneo o llevan el embarazo a término. Así pues, poder abortar quizás haya desembocado en una generación más *proclive* al delito porque ha eliminado sólo los hijos que, debido a los genes o al entorno, eran más susceptibles de obrar con madurez y dominio de sí mismos.

Asimismo, la teoría de los freakonomics sobre las causas psicológicas del crimen viene directamente del «Oiga, agente Krupke», cuando un miembro de una banda

habla de sus padres: «Ellos no querían tenerme, pero por lo que sea me tuvieron. ¡Sabandijas! ¡Por eso soy tan malo!». Y es bastante creíble. Aunque puedan crecer hijos no deseados que cometan más crímenes, lo más probable es que mujeres de entornos propensos al crimen tengan hijos no deseados, no que el deseo de no tenerlos provoque directamente una conducta delictiva. En algunos estudios que comparan los efectos de la crianza de los hijos con los efectos del entorno de los «colegas», manteniendo los genes constantes, el entorno de los colegas gana casi siempre^[293].

Para acabar, si después de 1973 el aborto fácil esculpió una generación con más aversión al crimen, la disminución de los delitos debería haber empezado con el grupo más joven y luego ir subiendo por los grupos de edad con el tiempo. Por ejemplo, los de 16 años de 1993 (que nacieron en 1977, cuando los abortos estaban en su apogeo) habrían tenido que cometer menos delitos que los de 16 años de 1983 (que habían nacido en 1967, cuando el aborto era ilegal). Por una lógica similar, los de 22 años de 1993 deberían haber seguido siendo violentos, pues nacieron en el 1971 previo a *Roe*. Sólo a finales de la década de 1990, cuando llegó a los 20 años la primera generación posterior a *Roe*, debería haber llegado a ser menos violento el grupo de edad de veintitantos. Pero, de hecho, sucedió lo contrario. Cuando la primera generación posterior a *Roe* llegó a la mayoría de edad a finales de la década de 1980 y principios de la de 1990, no bajaron las estadísticas de homicidios: sus integrantes se corrieron una juerga criminal sin precedentes. El descenso de los delitos comenzó cuando las cohortes más «viejas», nacidas bastante antes de *Roe*, depusieron las armas y las navajas, y a partir de entonces los índices de homicidios fueron disminuyendo poco a poco por la escala de edad^[294].

Entonces, ¿cómo *podemos* explicar el reciente descenso del crimen? Lo han intentado muchos científicos sociales, y a lo máximo que han podido llegar es a que el descenso tuvo causas múltiples, y nadie puede estar seguro de cuáles fueron, pues sucedieron demasiadas cosas a la vez^[295]. No obstante, creo que hay dos explicaciones generales verosímiles. La primera es que el Leviatán se volvió más grande, más listo y más eficaz. La segunda es que el proceso de la civilización, que la contracultura había intentado invertir en la década de 1960, recuperó su dirección progresiva. De hecho, parece haber entrado en una nueva fase.

A principios de la década de 1990, los americanos estaban hartos de atracadores, vándalos y tiroteos desde vehículos en marcha, y el país reforzó de varias maneras el sistema de justicia penal. Lo más efectivo era también lo más rudimentario: meter a la gente entre rejas durante más tiempo. En Estados Unidos, el índice de encarcelamiento permaneció prácticamente estable desde la década de 1920 hasta la de 1960, e incluso disminuyó hasta principios de la de 1970. Sin embargo, de pronto se disparó hasta casi quintuplicarse, y en la actualidad hay más de dos millones de

americanos en prisión, la proporción más alta del planeta^[296]. Esto equivale a tres cuartas partes de un 1% de *toda la población*, y a un porcentaje mucho mayor de los jóvenes, en especial los afroamericanos^[297]. En América, la orgía de encarcelamientos se desencadenó en la década de 1980 debido a varias cuestiones, entre ellas las leyes sobre condena obligatoria (como la de reincidencia múltiple de California), un *boom* de construcción de prisiones (si antes las comunidades rurales habían gritado aquello de: «¡No en el patio de mi casa!», ahora recibían de buen grado el estímulo económico), y la guerra contra las drogas (que criminalizaba la posesión de cantidades pequeñas de cocaína y otras sustancias controladas).

A diferencia de las teorías efectistas sobre la disminución del delito, casi seguro que el encarcelamiento masivo reduce los índices de criminalidad porque el mecanismo en virtud del cual opera tiene pocas piezas móviles. La prisión saca físicamente de las calles a los individuos más propensos al crimen, lo que los incapacita y elimina de las estadísticas los delitos que habrían cometido. La reclusión es especialmente eficaz cuando un pequeño número de individuos comete un gran número de delitos. Por ejemplo, en un estudio clásico de registros criminales de Filadelfia se observó que el 6% de la población masculina cometía más de la mitad de las infracciones^[298]. Los individuos que cometen la mayoría de los delitos se exponen mucho más a ser detenidos, por lo que es más fácil quitarlos de en medio y mandarlos a la cárcel. Además, los que cometen crímenes violentos se meten en otras clases de líos, pues tienden a buscar la gratificación inmediata antes que los beneficios a largo plazo. Es más probable que abandonen los estudios, que dejen el trabajo, que sufran accidentes, que provoquen peleas, que cometan actos vandálicos y pequeños robos o que abusen del alcohol y las drogas^[299]. Un sistema que rastrea en busca de consumidores de droga y otros delincuentes menores pescará de manera incidental cierto número de personas violentas, lo que hará menguar aún más los elementos problemáticos que permanecen en las calles.

La prisión también reduce la violencia por la vía conocida, aunque menos directa, de la disuasión. Un ex presidiario quizá se piense mejor lo de cometer otro crimen una vez que salga en libertad, y las personas que lo conocen quizá se piensen mejor lo de seguir su ejemplo. Sin embargo, demostrar que la cárcel disuade a la gente (en contraposición a inhabilitarla) es más fácil de decir que de hacer, pues los datos estadísticos de cualquier época lo contradicen. Las regiones con los índices más altos de criminalidad meterán en la cárcel a mucha gente, lo que dará la impresión de que la prisión incrementa la criminalidad en vez de reducirla. Sin embargo, con el ingenio adecuado (por ejemplo, relacionando aumentos de reclusión en un momento dado con descensos de criminalidad en otro, o examinando si un mandamiento judicial para disminuir la población judicial se traduce en un posterior aumento de los delitos), se puede verificar el efecto de la disuasión. Los análisis de Levitt y otros estadistas del delito sugieren que la disuasión funciona^[300]. Quienes prefieran los experimentos del mundo real a las estadísticas sofisticadas que tomen nota de la huelga de 1969 de la

policía de Montreal. Pocas horas después de que los gendarmes hubieran abandonado sus puestos, en la segura ciudad de Montreal se produjeron seis atracos a bancos, doce incendios provocados, un centenar de saqueos y dos homicidios antes de que se llamara a la Policía Montada para que restableciese el orden^[301].

De todos modos, el argumento de que el *boom* del encarcelamiento provocó un descenso de la criminalidad no carece de fisuras^[302]. Para empezar, el incremento de reclusos empezó en la década de 1980, pero la violencia no descendió hasta una década después. Por otro lado, Canadá no se dio un atracón de internamientos, pero su índice de violencia también disminuyó. Estos hechos no rebaten la teoría de que encarcelar sea importante, pero obligan a hacer suposiciones adicionales, como que el efecto de encarcelar crece con el tiempo, alcanza una masa crítica y desborda las fronteras nacionales.

La encarcelación masiva, aunque reduzca la violencia, genera otros problemas. En cuanto los individuos más violentos han sido encerrados, encarcelar más conduce rápidamente a un punto de rendimiento decreciente, pues cada preso adicional es cada vez menos peligroso, y sacarlo de la calle supone una marca cada vez menor en el índice de violencia^[303]. Asimismo, como las personas tienden a ser menos violentas a medida que se hacen mayores, mantenerlas en prisión más allá de cierta edad no sirve de mucho para reducir el crimen. Por todas estas razones, existe un índice óptimo de reclusión. Es improbable que el sistema de justicia penal americano lo encuentre, pues la política electoral sigue empujando hacia arriba el índice de encarcelamiento, sobre todo en jurisdicciones donde los jueces son elegidos más que nombrados. Si un candidato dice que hay demasiada gente en la cárcel durante demasiado tiempo, en un anuncio televisivo de su adversario lo calificarán de «blando con el crimen» y lo echarán de la carrera electoral. El resultado es que en Estados Unidos se encierra a mucha más gente de la cuenta, con un perjuicio desproporcionado hacia las comunidades afroamericanas, que se han visto despojadas de un gran número de hombres.

En segundo lugar, el Leviatán consiguió mayor eficacia en la década de 1990 aumentando las filas de la policía^[304]. En un golpe de genio político, en 1994 el presidente Bill Clinton debilitó a sus adversarios conservadores al apoyar la ley que prometía añadir cien mil agentes a las fuerzas policiales del país. Más policías no sólo detienen a más delincuentes, sino que, con su perceptible presencia, de entrada disuaden a los posibles infractores. Y muchos de los policías volvieron a ganarse su viejo apodo de *pies planos* al patrullar andando y vigilar el barrio en vez de quedarse sentados en los coches esperando una llamada para acudir a la escena del crimen. En algunas ciudades, como Boston, la policía iba acompañada por agentes de libertad condicional que conocían personalmente a los peores alborotadores y tenían la capacidad de ordenar su arresto a la menor infracción^[305]. En Nueva York, la jefatura de policía rastreaba obsesivamente los informes de delitos en los barrios y presionaba con fuerza a los capitanes si el índice de criminalidad de su distrito comenzaba a

subir^[306]. La visibilidad de la policía se multiplicaba debido a las instrucciones que tenía de perseguir delitos de alteración del orden, como pintar grafitis, tirar basura, mendigar de forma agresiva, beber alcohol, orinar en público o sacarles dinero a los conductores en los semáforos tras limpiarles ligeramente el parabrisas con una escobilla mugrienta. La lógica, articulada originariamente por James Q. Wilson y George Kelling en su famosa teoría de las Ventanas Rotas, defendía que un entorno ordenado nos recuerda que la policía y los vecinos se dedican a mantener la paz mientras que un entorno estropeado y caótico es un indicativo de que allí nadie se ocupa de nada^[307].

Estas fuerzas policiales más numerosas e inteligentes, ¿hicieron bajar realmente los delitos? La investigación sobre esta cuestión es el habitual jaleo de variables enmascaradas de la ciencia social, si bien el cuadro amplio sugiere que la respuesta es «sí, en parte», aunque no podamos establecer con exactitud cuál de las innovaciones fue la clave. No sólo diversos análisis sugieren que *algo* de la nueva actividad policial redujo el crimen, sino que la jurisdicción que dedicó más esfuerzos a perfeccionar su policía, la ciudad de Nueva York, mostró la mayor reducción de todas. Antaño encarnación de la decadencia urbana, Nueva York es en la actualidad una de las ciudades más seguras de América, tras experimentar un descenso del índice de homicidios que duplicaba la media nacional y que prosiguió durante la década de 2000 después de que la disminución en el resto del país hubiera perdido ímpetu^[308]. Como dijo el criminólogo Franklin Zimring, en *The Great American Crime Decline*, «si la combinación de más policías, una vigilancia más agresiva y ciertas reformas en la gestión dieron cuenta de hasta el 35% del descenso de la criminalidad (la mitad del total [Estados Unidos]), sería con mucho el mayor logro de prevención de la delincuencia en la historia registrada de la actuación policial metropolitana»^[309].

¿Y qué hay en concreto de las Ventanas Rotas? La mayoría de los académicos detestan la teoría de las Ventanas Rotas porque parece reivindicar la idea de los conservadores (incluido el anterior alcalde de Nueva York, Rudy Giuliani) de que los índices de violencia dependen de la ley y el orden más que de «causas fundamentales» como la pobreza o el racismo. Y ha sido casi imposible demostrar que la teoría de las Ventanas Rotas funcione con los habituales métodos correlacionales porque las ciudades que pusieron en práctica las medidas contrataron al mismo tiempo a un montón de policías^[310]. No obstante, una ingeniosa serie de estudios, publicados hace poco en *Science*, respalda la teoría utilizando el patrón oro de la ciencia: una manipulación experimental y un grupo de control.

Tres investigadores holandeses escogieron un callejón de Groninga donde la gente aparcaba la bicicleta y pegaba un *flyer* en el manillar. Luego tenía que despegar *ti flyer* antes de volver a montarse en la bici, pero los investigadores habían quitado todas las papeleras, así que cada uno tenía que llevarse el *flyer* a casa o tirarlo al suelo. Encima de las bicicletas había un visible letrero que prohibía las pintadas y un muro que los experimentadores habían llenado de grafitis (la situación experimental)

o habían dejado intacto (la situación control). Cuando los ciclistas estaban frente a los grafitis, el doble de ellos arrojaban *ú flyer* A suelo —exactamente lo previsto por la teoría de las Ventanas Rotas—. En otros estudios, las personas tiraban más basura cuando veían carritos de la compra no retornados y desparramados por ahí, o cuando oían trifulcas a lo lejos. No se producían sólo infracciones inofensivas como tirar basura. En otro experimento, diversos transeúntes se veían tentados por un sobre con destinatario que asomaba de un buzón con un billete de cinco euros dentro bien visible. Si el buzón estaba lleno de grafitis o rodeado de basura, una cuarta parte de los viandantes lo robaban; si el buzón estaba limpio, lo hacía la mitad de esa cuarta parte. Según los investigadores, un entorno ordenado fomenta un sentido de responsabilidad debido no tanto a la disuasión (pues la policía de Groninga casi nunca multa a los que arrojan basura) como a la señalización de una norma social: éste es el tipo de sitio donde la gente obedece las reglas^[311].

En última instancia, hemos de buscar un cambio de las normas para entender el descenso del crimen en la década de 1990, igual que fue un cambio de normas lo que ayudó a explicar el *boom* tres décadas antes. Aunque casi seguro que las reformas policiales contribuyeron al brusco descenso de la violencia americana, sobre todo en Nueva York, no olvidemos que Canadá y Europa occidental experimentaron también descensos (aunque no de la misma magnitud) y no llenaron las cárceles ni incrementaron las fuerzas policiales en la misma medida ni mucho menos. Incluso algunos de los estadísticos del crimen más cabezotas se han dado por vencidos y han llegado a la conclusión de que buena parte de la explicación debe residir en cambios psicológicos y culturales difíciles de cuantificar^[312].

La gran disminución del crimen de la década de 1990 fue parte de un cambio de sensibilidades que podríamos denominar atinadamente proceso de «recivilización». Para empezar, algunas de las ideas más tontas de la década de 1960 habían perdido atractivo. El hundimiento del comunismo y el reconocimiento de sus catástrofes económica y humanitaria quitaron romanticismo a la violencia revolucionaria y sembró dudas sobre lo acertado de distribuir la riqueza a punta de pistola. Una mayor conciencia sobre la violación y el abuso sexual hizo que el principio «Si te hace sentir bien, hazlo» pareciera repugnante en vez de liberador. Y la pura depravación de la violencia de las zonas urbanas deprimidas —niños pequeños alcanzados por balas en tiroteos desde vehículos, funerales de adolescentes invadidos por bandas esgrimiendo navajas— ya no se podía justificar como una respuesta comprensible al racismo o la pobreza.

El resultado fue una oleada de ofensivas civilizadoras. Como veremos en el capítulo 7, un legado positivo de la década de 1960 fueron las revoluciones por los derechos civiles, los derechos de las mujeres, los derechos de los niños y los derechos de los gais, que comenzaron a consolidar su poder en la década de 1990, cuando los

baby boomers se convirtieron en la clase dirigente. Al poner en el punto de mira la violación, los apaleamientos, los crímenes por odio, las agresiones a los homosexuales y el abuso infantil, reformularon la ley y el orden, que de reaccionarios pasaron a ser progresistas, y sus esfuerzos por lograr que la casa, el lugar de trabajo, la escuela y la calle fueran más seguros para los grupos vulnerables (como en las protestas «Recuperemos la Noche») convirtieron esos entornos en más seguros para todos.

Una de las ofensivas civilizadoras más admirables de la década de 1990 se produjo en diversas comunidades afroamericanas, que se propusieron la tarea de recivilizar a sus hombres jóvenes. Como en la pacificación del Oeste americano un siglo antes, gran parte de la energía moral provenía de las mujeres y la iglesia^[313]. En Boston, un grupo de clérigos encabezados por Ray Hammond, Eugene Rivers y Jeffrey Brown trabajó conjuntamente con la policía y los servicios sociales para poner freno a la violencia de las bandas^[314]. Aprovecharon su conocimiento de las comunidades locales para identificar a los miembros más peligrosos y avisarlos de que la policía y la comunidad estaban vigilándolos, a veces en reuniones con las bandas, a veces hablando con sus madres y abuelas. Los líderes de las comunidades también desbarataron ciclos de venganza hablando con cualquier miembro de una banda que recientemente hubiera sido ofendido y presionándolo para que renunciara a vengarse. Las intervenciones eran efectivas no sólo por la amenaza de detención, sino también porque esa presión exterior daba a los hombres una «escapatoria» que les permitía echarse atrás sin menoscabo de su prestigio, igual que dos tipos pendencieros pueden acceder a que los separe un tercero más débil. Esos esfuerzos contribuyeron al «milagro de Boston» de la década de 1990, donde el índice de homicidios disminuyó hasta la quinta parte; desde entonces ha permanecido en niveles bajos con algunas fluctuaciones^[315].

Por su parte, la policía y los tribunales han estado replanteando la utilización del castigo penal, pasando de la disuasión y la incapacitación brutas a la segunda fase de un proceso civilizador, intensificando la legitimidad percibida de la fuerza gubernamental. Cuando un sistema de justicia penal funciona como es debido, no es porque los protagonistas racionales sepan que el Gran Hermano los vigila, veinticuatro horas al día los siete días de la semana, y va a hacer una redada e imponer un coste que anulará cualquier dinero mal ganado. Ninguna democracia cuenta con los recursos ni la voluntad para transformar la sociedad en esa clase de caja de Skinner. Se puede detectar sólo una *muestra* de conducta criminal, y el muestreo debe ser lo bastante justo para que los ciudadanos perciban que el conjunto del sistema es legítimo. Un legitimador clave es la percepción de que el sistema está montado de tal forma que una persona —y, lo que es más importante, sus adversarios— afronta la posibilidad constante de ser castigada si viola la ley, de modo que todo el mundo puede interiorizar inhibiciones contra la depredación, el ataque preventivo y la represalia parapolicial. Sin embargo, en numerosas jurisdicciones americanas los

castigos han sido caprichosos hasta el punto de parecer infortunios inesperados más que consecuencias predecibles de un comportamiento prohibido. Los infractores se saltaban impunemente las vistas de libertad condicional o no superaban los controles antidroga, y veían que sus compañeros se salían también con la suya; pero de pronto, un día, en lo que experimentaron como simple mala suerte, se les impuso una condena de años.

Ahora los jueces, en colaboración con la policía y los dirigentes de las comunidades, están ensanchando su estrategia de lucha contra el crimen, pasando de los castigos severos aunque imprevisibles para delitos importantes a castigos menores pero fiables para los poco importantes —una garantía, por ejemplo, de que no comparecer a una vista de libertad condicional mandará al infractor unos días a la cárcel—^[316]. El cambio explota dos rasgos de nuestra psicología (que analizaremos en el capítulo de nuestros mejores ángeles). Uno es que las personas —en especial las susceptibles de tener problemas con la justicia— casi no toman en cuenta el futuro y reaccionan más ante castigos seguros e inmediatos que ante los hipotéticos y demorados^[317]. El otro es que las personas conciben sus relaciones con los demás y con las instituciones en términos morales, clasificándolas como luchas por puro dominio o como contratos regidos por la reciprocidad y la imparcialidad^[318]. Steven Alm, juez que ideó un programa de «libertad condicional con respeto a la ley», resumía las razones de su éxito: «Cuando el sistema no es coherente y previsible, cuando las personas son castigadas al azar, creen que “a mi agente de libertad vigilada no le caigo bien”, o “alguien tiene prejuicios contra mí”, en vez de ver que todos los que infringen una norma son tratados de la misma manera, unos igual que otros»^[319].

La ofensiva más reciente para reducir la violencia también apunta a potenciar los hábitos de empatía y autocontrol que son los ejecutores internos del proceso de la civilización. El esfuerzo de Boston recibió el nombre de Coalición de Diez Puntos a raíz de un manifiesto de diez objetivos declarados, como «Fomentar y luchar por un cambio cultural que ayude a reducir la violencia en el seno de la comunidad negra, desde la perspectiva tanto física como verbal, mediante conversaciones, introspección y reflexión sobre los pensamientos y las acciones que nos frenan como personas, en el plano individual y colectivo». Uno de los programas con el que se ha aliado, Operación Aito el Fuego, fue proyectado explícitamente por David Kennedy para poner en práctica el credo de Immanuel Kant de que «la moral basada sólo en presiones externas nunca basta»^[320]. El periodista John Seabrook describe uno de sus episodios de creación de empatía:

Asistí a uno en que había un deseo palpable, casi evangélico, de que la experiencia fuera transformadora para los miembros de las bandas. Un viejo miembro llamado Arthur Phelps, a quien todos llamaban Pops, llevó a una mujer de 37 años en silla de ruedas hasta el centro de la habitación. Se llamaba Margaret Long, y estaba paralizada del pecho para abajo. «Hace diecisiete años disparé sobre esta mujer —dijo Phelps, llorando—. Y vivo con esto todos los días de mi vida». Luego Long gritó: «Y yo voy al

baño con una bolsa», y sacó del bolsillo la bolsa de colostomía de la silla y la mostró en alto mientras los jóvenes miraban horrorizados. Cuando el último en intervenir, un educador de calle llamado Aaron Pullins III, gritó: «¡Vuestra casa está ardiendo! ¡El edificio está en llamas! ¡Tenéis que salvaros! ¡Levantaos!», tres cuartas partes de los integrantes del grupo se pusieron en pie como marionetas de las que hubieran tirado de golpe hacia arriba^[321].

La ofensiva civilizadora de la década de 1990 también quería ensalzar los valores de la responsabilidad que hicieran menos atractiva una vida de violencia. Dos concentraciones muy publicitadas en la capital del país —una organizada por negros y otra, por blancos— certificaron la obligación de los hombres de mantener a sus hijos: la Marcha del Millón de Hombres de Louis Farrakhan y una manifestación de los Cumplidores de Promesas, un movimiento cristiano conservador. Aunque ambos movimientos tenían desagradables vetas de etnocentrismo, sexismo y fundamentalismo religioso, su importancia histórica radicaba en el proceso recivilizador más amplio que ejemplificaban. En *La gran ruptura*, el científico político Francis Fukuyama señala que cuando en la década de 1990 descendieron los índices de violencia, también descendieron otros indicadores de patología social, como el divorcio, la dependencia de la asistencia social, el embarazo de adolescentes, el abandono escolar, las enfermedades de transmisión sexual y los accidentes de adolescentes con armas y automóviles^[322].

El proceso recivilizador de las dos últimas décadas no es sólo una reanudación de las corrientes que han barrido Occidente desde la Edad Media.

Para empezar, a diferencia del proceso original de la civilización, que era un subproducto de la consolidación de los estados y del crecimiento del comercio, el reciente descenso de la criminalidad deriva en buena parte de ofensivas civilizadoras diseñadas para aumentar el bienestar de la gente. También supone una disociación nueva entre la parafernalia superficial de la civilización y los hábitos de empatía y autocontrol que más nos importan.

Un aspecto en el que la década de 1990 *no* invalidó la descivilización de la de 1960 fue en el auge de la cultura popular. Muchos de los músicos populares de géneros actuales como el *punk*, el *heavy metal*, el gótico, el *grunge*, el *gangsta rap* o el *hip hop* convertían a los Rolling Stones en algo parecido a la Unión Cristiana de Mujeres por la Templanza. Las películas de Hollywood son más sangrientas que nunca, una pornografía sin límites está a tan solo un clic del ratón, y una forma de entretenimiento violento completamente nueva, los videojuegos, se ha convertido en un pasatiempo esencial. No obstante, a medida que proliferaban estos signos de decadencia en la cultura, disminuía la violencia en la vida real. De algún modo, el proceso recivilizador consiguió invertir la oleada de disfunción social sin volver el reloj atrás hacia *Ozzie and Harriet*. La otra noche, en un abarrotado vagón de metro de Boston vi a un muchacho de aspecto temible, vestido de cuero, calzado con botas militares, lleno de tatuajes y atravesado de anillos y tachones. Los otros pasajeros evitaban mirarlo cuando él bramó: «¿Nadie va a dejar sentar a esta anciana? ¡Podría

ser vuestra abuela!».

El cliché de la Generación X, que llegó a su mayoría de edad en la década de 1990, consistía en que eran posmodernos, irónicos y expertos en medios. Podían adoptar posturas, probar estilos o sumergirse en géneros culturales sórdidos sin tomarse ninguno en serio. (En este aspecto, eran más sofisticados que los *boomers* de su juventud, para quienes las tonterías de los roqueros eran filosofía política seria). Actualmente, este criterio impera en buena parte de la sociedad occidental. En su libro *Bobos en el paraíso* (2000), el periodista David Brooks observaba que muchos miembros de la clase media se han convertido en «bohemos burgueses» (*bourgeois bohemians*) que fingen el aspecto de personas situadas en los márgenes de la sociedad mientras viven un estilo de vida totalmente convencional.

Cas Wouters, inspirándose en conversaciones con Elias, en sus últimos días de vida, sugiere que estamos viviendo una fase nueva del proceso de la civilización. Se trata de la tendencia a largo plazo de la informalización antes mencionada, que conduce a lo que Elias llamaba «descontrol controlado de los controles emocionales» y que para Wouters es la «tercera naturaleza»^[323]. Si la primera naturaleza consiste en los motivos evolucionados que rigen la vida en un estado natural, y la segunda consiste en los hábitos arraigados de una sociedad civilizada, la tercera consta de una reflexión consciente sobre estos hábitos, en la que evaluamos cuáles son los aspectos de las normas de una cultura a los que merece la pena atenerse y cuáles ya no sirven. Hace siglos, quizá nuestros antepasados tuvieron que reprimir cualquier señal de espontaneidad e individualidad con el fin de civilizarse, pero ahora que las normas de la no violencia están consolidadas, podemos ceder un poco ante inhibiciones concretas que acaso parezcan obsoletas. Según esta línea argumental, el hecho de que las mujeres enseñen mucha carne o que los hombres suelten tacos en público no es señal de decadencia cultural. Al revés, es señal de que viven en una sociedad tan civilizada que no han de temer que, en respuesta a ello, vayan a sufrir hostigamiento o agresión. Como dijo el novelista Robert Howard, «los hombres civilizados son más descorteses que salvajes porque saben que no les van a partir el cráneo por ello». Quizás haya llegado incluso la época en que yo pueda usar el cuchillo para empujar los guisantes hasta el tenedor.

Capítulo 4

LA REVOLUCIÓN HUMANITARIA

Los que os hacen creer en cosas absurdas
pueden haceros cometer atrocidades.

VOLTAIRE

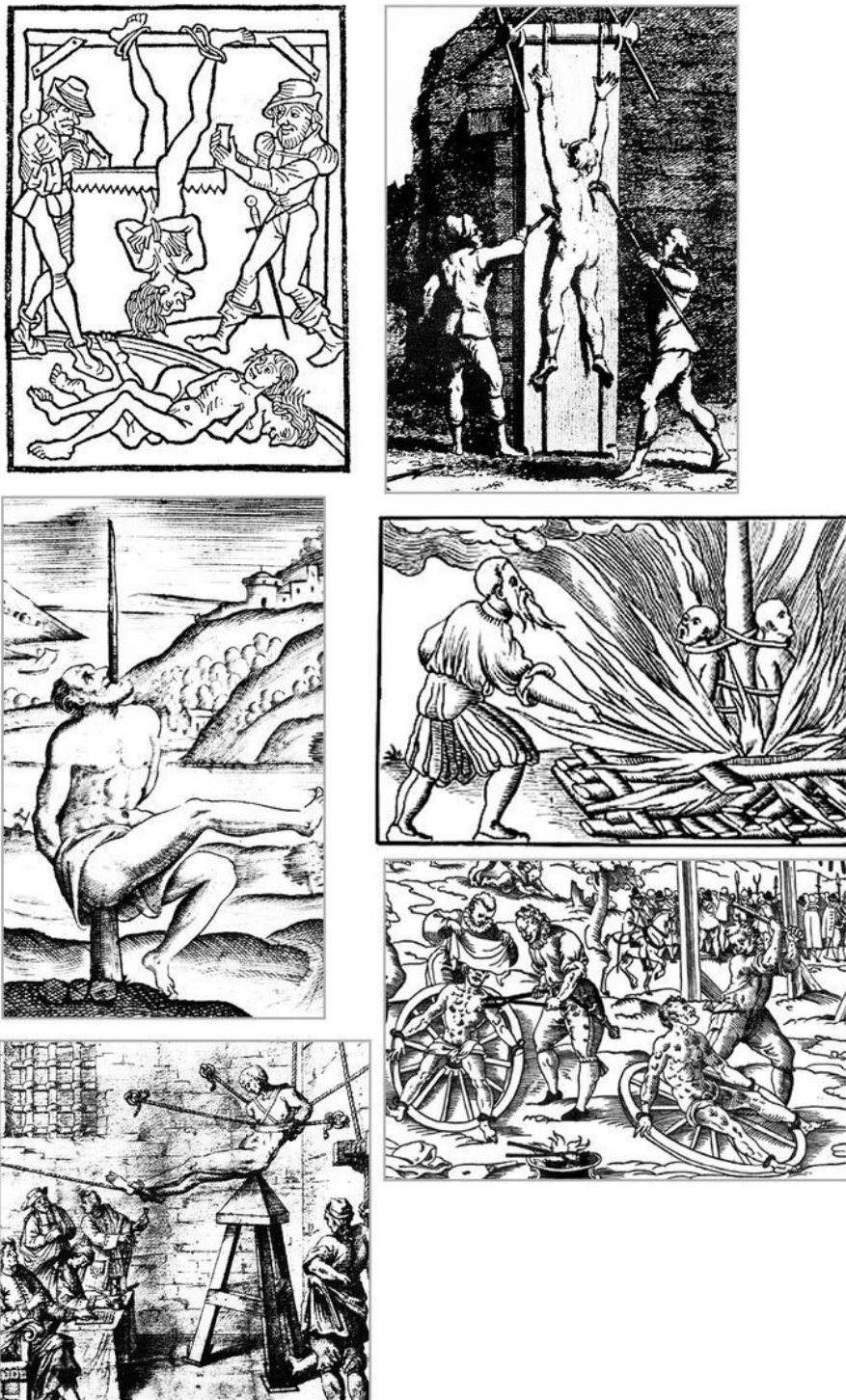
En el mundo hay un montón de museos extraños. Está el Museo de Objetos Pez de Interés de Burlingame, California, que exhibe más de quinientos expendedores de golosinas con cabeza de personajes de dibujos animados. Muchos visitantes de París han hecho largas colas para ver el museo dedicado al sistema de alcantarillado de la ciudad. El Museo de la Cuerda del Diablo de McLean, Texas, «expone todos los aspectos y detalles del alambre de espino». En Tokio, el Museo de Parasitología de Meguro invita a sus visitantes a «intentar pensar en parásitos sin sentir miedo y a tomarse el tiempo necesario para aprender sobre su maravilloso mundo». Y luego tenemos el Museo Falológico de Reykiavik, donde hay «una colección de más de cien penes y partes penianas pertenecientes a casi todos los mamíferos terrestres y marinos que se pueden encontrar en Islandia».

No obstante, el museo en el que menos me gustaría pasar un día es el Museo de la Tortura y la Criminología Medieval de San Gimignano, Italia^[324]. Según la información de <www.tripadvisor.com>, «el coste es de 8 euros. Bastante caro para una docena de habitaciones que guardan apenas de 100-150 piezas. De todos modos, si os gusta lo macabro, no os lo podéis perder. Se albergan originales y reproducciones de instrumentos de tortura y ejecución en estancias de paredes de piedra iluminadas con luz mortecina. Cada pieza va acompañada de excelentes descripciones en italiano, francés e inglés. No se ahorran detalles, incluido para qué era determinado orificio, qué miembro se trataba de dislocar, quién era el cliente habitual o cómo sufría y/o moría la víctima».

Creo que incluso los lectores más avezados en atrocidades de la historia reciente encontrarían algo chocante en esta exhibición de crueldad medieval. Está la Cuna de Judas, utilizada por la Inquisición española, en la que ataban de manos y pies a la víctima desnuda, la suspendían por un cinturón de hierro alrededor de la cintura, y la bajaban hasta un pincho afilado que le penetraba el ano o la vagina; cuando las víctimas relajaban los músculos, la punta avanzaba y desgarraba los tejidos. La Virgen de Nuremberg era una versión de la dama de hierro, con púas minuciosamente colocadas para no traspasar los órganos vitales de la víctima y poner fin a su sufrimiento antes de tiempo. En una serie de grabados aparecen víctimas colgadas por los tobillos y cortadas por la mitad desde la entrepierna hacia abajo; en el texto se explica que este método de ejecución se usaba en toda Europa para crímenes entre los

que se incluían la rebelión, la brujería y la deserción militar. La Pera es un pomo de madera partido, rematado en punta, que se insertaba en la boca, el ano o la vagina y que luego se abría mediante un mecanismo de rosca para desgarrar a la víctima desde dentro; se utilizaba para castigar la sodomía, el adulterio, el incesto, la herejía, la blasfemia y la «unión sexual con Satán». La Garra de Gato, o Cosquilleo Español, era una serie de ganchos para destrozar y cortar a tiras la carne de la víctima. A algunas víctimas también se les ponía la Máscara de la Infamia con forma de cabeza de cerdo o de asno tanto para humillarlas públicamente como para que sufrieran el dolor de una hoja o un pomo metido a la fuerza en la boca o la nariz que les impedía llorar o gemir. La Horca del Hereje tenía un par de puntas afiladas en cada extremo; una se apoyaba bajo la mandíbula de la víctima y la otra en la base del cuello, de modo que, cuando los músculos terminaban exhaustos, el propio desdichado se empalaba por ambos sitios.

Los artilugios que encontramos en el Museo de la Tortura no son precisamente escasos; también hay colecciones de instrumentos de tortura medieval en San Marino, Ámsterdam, Munich, Praga, Milán y la Torre de Londres. Hay literalmente cientos de clases de tortura en ilustraciones de libros de gran formato como *Inquisition and Torment in Art*, algunas de ellas reproducidas en la figura 4.1^[325].



[Figura 4.1. Tortura en la Europa medieval y moderna.

Fuentes: Sierra: Held, 1986, pag. 47. Garra de Gato: Held, 1986, pag. 141. Hoguera: Pinker, 2007a. Cuna de Judas: Held, 1986, pág. 51. Rueda: Puppi, 1990, pág. 39.]

La tortura no es algo del pasado, desde luego. En la época moderna han practicado torturas muchos estados policiales, durante operaciones de limpieza étnica y genocidios, así como gobiernos democráticos en interrogatorios y actividades contrainsurgentes, siendo las de más infausta memoria las de la administración de George W. Bush tras los atentados del 11 de septiembre. No obstante, los brotes de tortura esporádicos, clandestinos y universalmente condenados de nuestro tiempo no son equiparables a los siglos de sadismo institucionalizado en la Europa medieval. En

la Edad Media, la tortura no se ocultaba ni negaba, ni se le buscaban eufemismos. No se trataba sólo de una táctica mediante la que unos regímenes brutales intimidaban a sus enemigos políticos o unos regímenes moderados extraían información de sospechosos de terrorismo. No surgía de una muchedumbre exaltada que materializaba su odio a un enemigo deshumanizado. No, la tortura estaba entrelazada en el tejido de la vida pública. Era una forma de castigo cultivada y celebrada, una salida para la creatividad artística y tecnológica. Muchos de los instrumentos de tortura estaban magníficamente trabajados y decorados. Habían sido diseñados para infligir no sólo dolor físico, como harían los azotes, sino horrores viscerales, como ocurría al introducir objetos por orificios sensibles, violar la envoltura corporal, exhibir la víctima en posturas humillantes o colocarla de tal manera que su propia resistencia menguante incrementara el dolor y provocara la desfiguración o la muerte. Los torturadores eran los mayores expertos de la época en anatomía y fisiología, y se valían de sus conocimientos para maximizar el sufrimiento, evitar lesiones nerviosas que pudieran atenuarlo, y prolongar todo lo posible el estado consciente antes de la muerte. Cuando las víctimas eran mujeres, el sadismo adquiría tintes eróticos: se las desnudaba antes de ser torturadas, y los objetivos solían ser los pechos y los genitales. Ciertos chistes macabros frivolizaban con el sufrimiento de las víctimas. En Francia, la Cuna de Judas se denominaba «el Vigilante Nocturno», por su capacidad para mantener a la víctima despierta. Y una víctima podía ser asada viva dentro de un buey de hierro de modo que los gritos salían de la boca del animal, a modo de bramido. Un hombre acusado de alterar el orden podía ser obligado a llevar un Pífano del Ruido, un facsímil de flauta o trompeta con una anilla de hierro alrededor del cuello y un tornillo que le aplastaba los huesos, los dedos y las articulaciones. Muchos instrumentos de tortura tenían formas de animales y recibían nombres caprichosos.

La cristiandad medieval fue una cultura de la crueldad. Gobiernos nacionales y locales de todo el continente torturaron, y codificaron sistemas de tortura en leyes que prescribían dejar ciego, marcar a hierro, amputar manos, orejas, narices y lenguas y otras formas de mutilación por delitos sin importancia. Las ejecuciones eran orgías de sadismo, que llegaban a su punto culminante con suplicios prolongados, como quemar a la víctima en la hoguera, quebrarla en la rueda, desmembrarla con caballos, empalarla por el recto, destriparla enrollando sus intestinos en un carrete, o incluso colgándola con un tormento y un estrangulamiento lentos en vez de romperle el cuello^[326]. También la Iglesia cristiana infligió torturas sádicas durante sus inquisiciones, cazas de brujas y Guerras de Religión. En 1251, el papa Inocencio IV, de irónico nombre, autorizó la tortura, que la orden de los dominicos llevó a la práctica con sumo placer. Como señala el libro ilustrado *Inquisition*, bajo el mandato del papa Pablo IV (1555-1559), la Inquisición fue total y absolutamente insaciable. «Pablo, dominico y antiguo Gran Inquisidor, era también un ferviente y habilidoso practicante de la tortura y de atroces asesinatos masivos, facultades por las que en

1712 lo hicieron santo^[327]».

La tortura no era sólo un tipo de justicia rudimentaria, un intento burdo de hacer desistir de la violencia con la amenaza de una violencia mayor. La mayoría de las transgresiones que mandaban a una persona al cepo o a la hoguera no eran acciones violentas, y en la actualidad muchas ni siquiera se consideran legalmente punibles, como la herejía, la blasfemia, la apostasía, la crítica al gobierno, el chismorreó, las regañinas, el adulterio o las prácticas sexuales poco convencionales. Los sistemas legales tanto cristianos como seculares, inspirados en el derecho romano, se valían de la tortura para extraer una confesión y así declarar culpable a un sospechoso, haciendo caso omiso de la obviedad de que una persona dirá lo que sea con tal de que cese el dolor. Así pues, la tortura utilizada para obtener una confesión es aún más absurda que la utilizada para disuadir, aterrorizar o extraer información verificable, como nombres de cómplices o ubicación de armas. Había otras muchas cosas absurdas que parecen casi una broma. El hecho de que una víctima ardiera en el fuego en vez de ser salvada milagrosamente se consideraba una prueba de culpabilidad. O, por ejemplo, que ataran a una sospechosa y la arrojaran a un lago: si flotaba, es que era una bruja y debían colgarla; si se hundía y se ahogaba, señal de que era inocente^[328].

Las ejecuciones-torturas, lejos de realizarse a escondidas en mazmorras, eran formas de entretenimiento popular que atraían a multitudes de espectadores exultantes que veían a la víctima forcejear y chillar. Una parte familiar del paisaje la constituían cuerpos quebrados en la rueda, colgando de la horca, o descomponiéndose en jaulas de hierro donde se había dejado al desdichado morir de inanición y de frío. (Algunas de estas jaulas aún cuelgan hoy en algunos edificios públicos europeos, como la catedral de Münster). La tortura solía ser una actividad participativa. A una víctima aprisionada en el cepo le hacían cosquillas, la golpeaban, la mutilaban, la apedreaban o la manchaban de barro y heces, lo que en ocasiones provocaba asfixia.

La crueldad sistémica no era exclusiva de Europa, ni mucho menos. Se han documentado centenares de métodos de tortura —aplicados a millones de víctimas— en otras civilizaciones, entre ellas las de los asirios, los persas, los seléucidas, los romanos, los chinos, los hindúes, los polinesios, los aztecas y muchos reinos africanos y tribus de indios americanos. También hay constancia de castigos y asesinatos atroces entre los israelitas, los griegos, los árabes y los turcos otomanos. De hecho, como vimos al final del capítulo 2, las primeras civilizaciones complejas eran *todas* teocracias absolutistas que castigaban crímenes sin víctimas con la tortura y la mutilación^[329].

Este capítulo trata de la extraordinaria transformación histórica que nos lleva a reaccionar horrorizados ante estas costumbres. En el Occidente moderno y buena parte del resto del mundo, se han eliminado efectivamente la pena de muerte y los castigos corporales, se ha reducido muchísimo el poder de los gobiernos para usar la violencia contra sus ciudadanos, se ha abolido la esclavitud, y la gente ha perdido su

ansia de crueldad. Todo esto pasó en un período breve de la historia, que tiene su inicio en la Era de la Razón del siglo xvii y su apogeo en la Ilustración del siglo xviii.

Parte de este progreso —y si no es progreso, no sé lo que es— fue impulsado por determinadas ideas, por razonamientos explícitos de que la violencia institucionalizada debía minimizarse o suprimirse. Y esto se debió en parte a un cambio de sensibilidad. Las personas comenzaron a *compadecerse* en mayor medida de otros seres humanos y ya no se mostraban indiferentes ante su sufrimiento. De estas fuerzas surgió una ideología nueva que situaba la vida y la felicidad en lo alto de la lista de valores y que utilizaba la razón y la evidencia para impulsar la creación de instituciones. Esta nueva ideología puede ser denominada «humanismo» o «derechos humanos», y a su impacto súbito en la vida occidental en la segunda mitad del siglo xviii podemos llamarlo «revolución humanitaria».

En la actualidad, se suele mencionar la Ilustración con cierto desdén. Los «teóricos críticos» de la izquierda la culpan de los desastres del siglo xx; los teoconservadores del Vaticano y la derecha intelectual americana desean sustituir su secularismo tolerante por la supuesta claridad moral del catolicismo medieval^[330]. Incluso muchos escritores laicos moderados menosprecian la Ilustración calificándola de venganza de los lerdos, o considerándola como una fe ingenua en que los seres humanos son una raza de actores racionales con orejas puntiagudas. Esta amnesia y esta ingratitud descomunales son posibles debido al proceso de «blanqueado» natural de la historia que ya vimos en el capítulo 1, por el cual la realidad subyacente a las atrocidades de antaño es relegada al olvido y sólo es recordada mediante expresiones e iconos simples y fáciles de digerir. Si el comienzo de este capítulo ha sido gráfico, sólo lo he hecho para que sirviera como recordatorio de la realidad de la época a la que la Ilustración puso punto final.

Desde luego, ningún cambio histórico tiene lugar súbitamente, y las corrientes humanistas fluyeron durante siglos antes y después de la Ilustración en otras partes del mundo a parte de Occidente^[331]. Sin embargo, en *La invención de los derechos humanos*, la historiadora Lynn Hunt señala que los derechos humanos han sido formulados de forma clara en dos momentos de la historia. Uno fue a finales del siglo xviii, cuando en 1776 se produjo la Declaración de Independencia de Estados Unidos y en 1789 la Declaración francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. El otro fue a mediados del siglo xx, con la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, a la que, en las décadas subsiguientes, siguió un torrente de revoluciones por los derechos (capítulo 7).

Como veremos, las declaraciones eran algo más que mera verborrea tranquilizadora. La revolución humanitaria inició la abolición de muchas prácticas brutales totalmente aceptadas hasta entonces. No obstante, la costumbre que ilustra de manera más espectacular el avance de los sentimientos humanitarios fue erradicada mucho antes, y su desaparición es un punto de partida para comprender el descenso

de la violencia institucionalizada.

Matanzas supersticiosas: sacrificios humanos, brujería y libelos de sangre

La forma más tenebrosa de violencia institucionalizada es el sacrificio humano: la tortura y la muerte de una persona inocente para saciar la sed de sangre de una deidad^[332].

La historia bíblica de Isaac pone de manifiesto que el sacrificio humano distaba de ser algo inconcebible en el primer milenio antes de Cristo. Los israelitas alardeaban de que su dios era moralmente superior al de las tribus vecinas porque exigía que se le sacrificaran sólo vacas y ovejas, no niños. Sin embargo, la tentación debía de existir, pues consideraron necesario prohibirlo explícitamente en el Levítico, 18,21: «Tampoco darás hijo tuyo para ofrecerlo a Moloc ni profanarás el nombre de tu Dios». Durante siglos, sus descendientes tomaron medidas contra los que reincidían en ello. En el siglo VII a. C., el rey Josías profanó el espacio expiatorio de Tofet «para que nadie pudiera quemar a su hijo o su hija como ofrenda a Moloc»^[333]. Tras su regreso de Babilonia, la costumbre de los sacrificios humanos cayó en desuso entre los judíos, si bien sobrevivió como ideal en una de sus sectas disidentes, según la cual Dios aceptaba el sacrificio-tortura de un hombre inocente a cambio de no infligir un destino peor al resto de la humanidad. La secta se llamaba cristianismo.

El sacrificio humano aparece en la mitología de las civilizaciones más importantes. No sólo en las Biblias hebrea y cristiana, sino también en la leyenda griega en la que Agamenón sacrifica a su hija Ifigenia con la esperanza de que ello haga soplar un viento favorable para su flota de guerra; en el episodio de la historia romana en que cuatro esclavos son enterrados vivos para mantener a raya a Aníbal; en una leyenda druida de Gales en que unos sacerdotes matan a un niño para poner fin a la desaparición de materiales de construcción de un fortín; y en numerosas leyendas relacionadas con Kali, la diosa hinduista de múltiples brazos, y Quetzalcoatl, el dios azteca emplumado.

El sacrificio humano era algo más que un mito fascinante. Hace dos mil años, el historiador romano Tácito nos legó relatos de testigos presenciales sobre esa práctica entre ciertas tribus germánicas. Plutarco contó que tenía lugar en Cartago, donde hoy los turistas pueden ver los restos calcinados de niños sacrificados. Se ha documentado

entre los hawaianos, escandinavos, incas y celtas (acordémonos del Hombre de Lindow). Era algo común entre los aztecas de México, los gond del sudeste de la India, y los reinos de Ashanti, Benin y Dahomey de Africa occidental, donde se sacrificaba a las víctimas por millares. Matthew White calcula que entre 1440 y 1524 d. C. los aztecas sacrificaron unas cuarenta personas al día, un millón doscientas mil en total^[334].

Por lo general, el sacrificio humano va precedido de la tortura. Por ejemplo, los aztecas bajaban sus víctimas a una hoguera, las alzaban antes de que muriesen, y les arrancaban del pecho el palpitante corazón (espectáculo recreado de forma incongruente en *Indiana Jones y el templo maldito*, como sacrificio a Kali en la década de 1930 en la India). Los dayak de Borneo causaban la muerte con mil tajos, haciendo sangrar a la víctima lentamente con cuchillas y agujas de bambú. Para satisfacer la exigencia de sacrificios, los aztecas iban a la guerra para conseguir prisioneros, y los gond los criaban con este fin desde la infancia.

Las matanzas de inocentes solían combinarse con otras costumbres supersticiosas. En Gales, Alemania, la India, Japón y China se enterraba a una víctima en los cimientos de un fuerte, un palacio o un templo para mitigar el descaro de penetrar en el elevado terreno de los dioses. Otra brillante idea que se descubrió en muchos reinos (entre ellos Sumeria, Egipto, China y Japón) fue el sacrificio funerario: cuando moría un rey, su séquito y su harén eran enterrados con él. Aún tenemos otra variación en la costumbre india del sati, en virtud de la cual la viuda se arrojaba a la pira funeraria del esposo. Unas doscientas mil mujeres tuvieron esta muerte inútil entre la Edad Media y 1829, cuando la ley prohibió dicha práctica^[335].

¿Qué pensaba esa gente? Muchos asesinatos institucionalizados, por imperdonables que fueran, al menos eran comprensibles. Los que están en el poder matan para eliminar enemigos, disuadir a alborotadores o hacer una demostración de fuerza. Sin embargo, sacrificar niños inocentes, ir a la guerra a capturar víctimas o criar una casta predestinada desde la infancia no parecen precisamente métodos rentables para permanecer en el poder.

En un perspicaz libro sobre la historia de la fuerza, el científico político James Payne sugiere que los pueblos antiguos daban poco valor a la vida de las otras personas porque el dolor y la muerte eran muy comunes, con lo cual utilizaban cualquier práctica capaz de ofrecerles una ventaja, aunque fuera al precio de la vida de otros. Y si los antiguos creían en dioses, como le ocurre a la mayoría de las personas, pudieron fácilmente considerar que el sacrificio humano les ofrecía esa ventaja. «Su mundo primitivo estaba lleno de peligros, sufrimiento y sorpresas desagradables, como plagas, hambrunas y guerras. Habría sido lógico que pensasen: “¿Qué clase de dios creó un mundo así?”. Una respuesta verosímil sería ésta: un dios sádico, un dios a quien le gustara ver a la gente sangrar y sufrir^[336]». Así pues, acaso pensarán que si esos dioses tenían una necesidad diaria mínima de sangre humana, ¿por qué no ser proactivos al respecto? Mejor él que yo.

Los sacrificios humanos desaparecieron en algunas partes del mundo gracias a proselitistas cristianos como san Patricio, en Irlanda, y en otras debido a la actuación de potencias coloniales como el Imperio británico en Africa y la India. Frente a las quejas locales respecto a la abolición del sati, Charles Napier, comandante en jefe del ejército británico en la India, replicó lo siguiente: «Decís que tenéis la costumbre de quemar viudas. Muy bien. Nosotros también tenemos una costumbre: si alguien quema a una mujer viva, le ponemos una soga al cuello y lo ahorcamos. Preparad vuestra pira funeraria; al lado, mis carpinteros construirán una horca. Podéis seguir con vuestra costumbre. Nosotros seguiremos con la nuestra»^[337].

En la mayoría de los lugares, de todos modos, los sacrificios humanos se extinguieron solos. Los israelitas los abandonaron en torno al año 600 a. C., y unos siglos más tarde hicieron lo propio los griegos, los romanos, los chinos y los japoneses. A la larga, algo relacionado con los estados maduros y cultivados los indujo a replantearse lo de los sacrificios. Una posibilidad es que la combinación de una élite ilustrada, los rudimentos de cierta erudición histórica y algunos contactos con sociedades vecinas procurase a las personas los medios para comprender que la hipótesis del dios sediento de sangre es incorrecta. Deducirían que, de hecho, arrojar a una virgen a un volcán no cura enfermedades, no derrota enemigos ni trae buen tiempo. Otra posibilidad, respaldada por Payne, es que una vida más acomodada y previsible erosione el fatalismo de las personas y eleve su valoración de las vidas ajenas. Ambas teorías son verosímiles, pero ninguna resulta fácil de demostrar, pues cuesta encontrar algún adelanto científico o económico que coincida con el abandono de los sacrificios humanos.

Este abandono tiene siempre un tono moral. Los individuos que han vivido la abolición saben que han progresado y miran asqueados a los extranjeros atrasados que se aferran a las viejas costumbres. Un episodio de Japón ilustra la expansión de la solidaridad que debe de contribuir a la abolición. Cuando el hermano del emperador murió en el año 2 a. C., su séquito fue enterrado con él en un sacrificio funerario tradicional. Sin embargo, las víctimas tardaron varios días en morir, «y lloraban y gemían por la noche», lo que perturbaba al emperador y otros testigos. Cuando cinco años después murió la esposa del emperador, éste modificó la costumbre de modo que en la tumba se colocaron figuras de arcilla en vez de seres humanos vivos. Como señala Payne, «el emperador engañó a los dioses porque gastar vidas humanas se había convertido en algo demasiado caro»^[338].

Un dios sanguinario sediento de chivos expiatorios humanos indiscriminados es una teoría bastante burda de la desgracia. Aunque lo hayan superado, las personas aún son propensas a recurrir a explicaciones sobrenaturales para las cosas malas que les ocurren. La diferencia es que las explicaciones se han ajustado con más precisión a sus detalles particulares. Aún sienten que han sido seleccionadas por ciertas fuerzas

sobrenaturales, pero ahora estas fuerzas son ejercidas por un individuo específico y no por un dios genérico. El nombre para un individuo así es *bruja*.

La brujería es uno de los motivos de venganza más comunes entre los cazadores-recolectores y las sociedades tribales: en su teoría de la causalidad, no existe la muerte natural. Una fatalidad que no se puede explicar mediante una causa observable se explica mediante una inobservable, a saber, la hechicería^[339]. Nos parece increíble que tantas sociedades hayan consentido el asesinato a sangre fría por razones descabelladas. No obstante, ciertos rasgos de la cognición humana, combinados con ciertos conflictos de interés recurrentes, hacen que esto sea algo más comprensible. El cerebro ha evolucionado para descubrir poderes ocultos de la naturaleza, incluidos los que nadie es capaz de ver^[340]. Tan pronto como empezamos a rebuscar en el ámbito de lo inverificable, hay bastante margen para la creatividad, y las acusaciones de brujería suelen mezclarse con motivos interesados. Como han revelado los antropólogos, los pueblos tribales a menudo deciden acusar de brujería a parientes políticos despreciados, un oportuno pretexto para conseguir que los ejecuten. Las acusaciones también se pueden usar para bajar los humos a un rival (sobre todo si ha alardeado de que realmente tiene poderes mágicos), para reivindicar que uno es más sagrado que todos los demás al competir en la lotería local de la reputación, o para deshacerse de vecinos excéntricos, pesados o con mal genio, sobre todo los que no tienen parientes que puedan vengar su muerte^[341].

La gente también puede valerse de las acusaciones de brujería para resarcirse de algunas de las pérdidas debidas a una desgracia considerando responsable a otra parte —un poco como los que se accidentan en Estados Unidos al resbalarse con una piel de plátano o echarse el café caliente encima y que demandan a todo aquel que está a la vista—. Quizás el móvil más sólido sea disuadir a los adversarios de conspirar sin dejar rastro: los conspiradores tal vez sean capaces de desmentir cualquier conexión física con la trama, pero nunca podrán refutar una conexión no física. En *El padrino*, la novela de Mario Puzo, a Vito Corleone se le atribuye el principio de que «a las personas que consideran los accidentes como insultos personales, no les ocurren accidentes». En la versión cinematográfica, lo explica con detalle a los jefes de las otras familias mafiosas: «Soy un hombre supersticioso. Si mi hijo sufre un accidente desafortunado, si a mi hijo le cae un rayo encima, echaré la culpa a alguien de aquí».

A veces, las acusaciones moralizadoras pueden terminar en denuncias de quienes no hacen acusaciones moralizadoras, lo que crece hasta convertirse en extraordinarios delirios populares y multitudes enloquecidas^[342]. En el siglo xv, dos monjes publicaron un informe de brujas titulado *Malleus Maleficarum* que el historiador Anthony Grafton ha denominado «una extraña amalgama de Monty Python y *Mein Kampf*»^[343]. Incitados por sus revelaciones, e inspirados por la orden aparecida en el Exodo 22:18 —«A la hechicera no dejarás que viva»—, los cazadores de brujas franceses y alemanes mataron entre sesenta mil y cien mil personas acusadas de

brujería (el 85% mujeres) durante los dos siglos siguientes^[344]. Las ejecuciones, por lo general en la hoguera, llegaban tras torturas en que las mujeres confesaban crímenes como comerse niños, hacer naufragar barcos, destruir cosechas, volar montadas en escobas en Sabbath, copular con demonios, convertir a sus amantes-demonios en perros y gatos, y volver impotentes a hombres normales tras convencerlos de que habían perdido el pene^[345].

La psicología de las acusaciones de brujería puede confundirse con otros libelos de sangre, como los recurrentes rumores, en la Europa medieval, de que los judíos envenenaban los pozos o asesinaban a niños cristianos durante la Pascua para usar su sangre en la preparación de la sopa de matzo. Durante la Edad Media, en Inglaterra, Francia, Alemania y los Países Bajos fueron masacrados a millares, lo que vació regiones enteras de sus poblaciones judías^[346].

Las cazas de brujas son siempre vulnerables al sentido común. Desde un punto de vista objetivo, es imposible que una mujer vuele montada en un palo de escoba o convierta a un hombre en un gato, y estos hechos no son demasiado difíciles de demostrar si se permite a suficientes personas comparar notas y poner en entredicho ciertas creencias populares. Durante la Edad Media hubo por todas partes clérigos y políticos que señalaban lo evidente, a saber, que las brujas no existían y que perseguir a alguien por brujería era una abominación moral. (Por desgracia, también algunos de estos escépticos terminaron en las cámaras de tortura)^[347]. Esas voces llegaron a ser más destacadas en la Era de la Razón, y entre ellas se incluyeron las de influyentes escritores como Erasmo, Montaigne y Hobbes.

Contagiados de espíritu científico, algunos funcionarios verificaron por sí mismos las hipótesis de brujería. Un juez milanés mató a su mula, acusó a su criado de haber cometido la fechoría y ordenó que lo torturasen, con lo cual el hombre confesó el crimen, e incluso se negó a retractarse en la horca por miedo a que lo volvieran a torturar. (En la actualidad, este experimento no sería aprobado por los comités de protección de individuos humanos en las investigaciones). A continuación, el juez abolió el uso de la tortura en su tribunal. El escritor Daniel Mannix cuenta otro ejemplo:

El duque de Brunswick, en Alemania, estaba tan escandalizado por los métodos utilizados por los inquisidores en su ducado que pidió a dos famosos eruditos jesuítas que supervisaran las vistas. Tras un cuidadoso estudio, los jesuítas explicaron al duque lo siguiente:

—Los inquisidores están haciendo su deber. Están deteniendo sólo a personas involucradas por la confesión de otras brujas.

—Acompañadme a la cámara de torturas —propuso el duque.

Los sacerdotes lo siguieron hasta donde una mujer estaba siendo estirada en el potro.

—Dejad que le pregunte —dijo el duque—. Bien, mujer, eres una bruja confesa. Imagino que estos dos hombres son brujos. ¿Qué dices? Verdugos, otra vuelta del potro.

—No, no —gritó la mujer—. Tenéis toda la razón. Los he visto a menudo en el Sabbath. Pueden convertirse en cabras, lobos y otros animales.

—¿Qué más sabes de ellos? —quiso saber el duque.

—Varias brujas han tenido hijos suyos. Una mujer llegó a tener ocho hijos engendrados por esos hombres. Los niños tenían cabeza de sapo y piernas de araña.

El duque se volvió hacia los asombrados jesuitas:
—¿Os torturo hasta que confeséis, amigos?^[348]

Uno de los jesuitas, el padre Friedrich Spee, quedó tan impresionado que en 1631 escribió un libro al que se le ha atribuido el mérito de haber puesto punto final a las acusaciones de brujería en gran parte de Alemania. La persecución de las brujas comenzó a disminuir durante el siglo XVII, cuando varios estados europeos la declararon ilegal. En el año 1716 se colgó en Inglaterra a la última mujer acusada de ser bruja, y 1749 fue el último año en que una mujer fue quemada en la hoguera en Europa^[349].

En la mayor parte del mundo, las matanzas supersticiosas institucionalizadas, sea mediante sacrificios humanos, libelos de sangre o persecución de brujas, han sucumbido a dos presiones. Una de carácter intelectual: comprender que ciertos hechos, incluso los que tienen una significación personal profunda, deben imputarse a fuerzas físicas impersonales y al puro azar más que a los propósitos de otros seres conscientes. Un gran principio de progreso moral, del mismo nivel de «Ama a tu prójimo» y «Todos los hombres han sido creados iguales» es el del adhesivo del parachoques: «Así es la vida».

La otra presión cuesta más de explicar pero es igual de contundente: una mayor valoración de la vida y la felicidad humanas. ¿Por qué nos desconcierta el experimento en el que un juez torturó a un criado para demostrar que la tortura era inmoral, haciendo daño a uno para ayudar a muchos? Pues porque nos compadecemos de otros seres humanos, aunque no los conozcamos, en virtud del hecho de que son humanos, y convertimos esta compasión en un mensaje luminoso que prohíbe hacer sufrir a otro ser humano concreto. Aunque no hayamos erradicado los rasgos de la naturaleza humana que nos tientan a culpar a los demás de nuestros infortunios, hemos ido evitando cada vez más que dicha tentación estalle de forma violenta. Veremos que una mayor valoración del bienestar de las demás personas fue el hilo conductor que llevó al abandono de otras costumbres primitivas durante la revolución humanitaria.

Matanzas supersticiosas: violencia contra blasfemos, herejes y apóstatas

Los sacrificios humanos y la quema de brujas son sólo dos ejemplos del daño que

pueden provocar las personas si en la consecución de sus objetivos intervienen ideas o hechos que son producto de su imaginación. Tenemos otro caso en los psicóticos que matan movidos por un delirio, como el plan de Charles Manson de acelerar la guerra de razas apocalíptica, o el de John Hinckley para impresionar a Jodie Foster. Sin embargo, el peor daño procede de las creencias religiosas que degradan la vida de personas de carne y hueso, como la fe en que el sufrimiento en este mundo será recompensado en el otro, o que estrellar un avión contra un rascacielos le valdrá al piloto setenta y dos vírgenes en el cielo. Como vimos en el capítulo 1, la creencia de que es posible escapar de las llamas eternas del infierno sólo aceptando a Jesús como salvador hace que sea un imperativo moral coaccionar a la gente para que acepte esa creencia y acallar a todo aquel que siembre dudas sobre dicha creencia.

Un peligro todavía mayor de las creencias no verificables es la tentación de defenderlas por medios violentos. Los individuos acaban atados a sus creencias, pues la validez de las mismas se refleja en su competencia, los avala como autoridades y racionaliza su mandato para guiar a los demás. Poner en duda las creencias de una persona es como poner en duda su dignidad, su prestigio y su poder. Y cuando estas creencias se basan sólo en la fe, son crónicamente frágiles. A nadie le perturba creer que las piedras caen hacia abajo y no hacia arriba, pues todas las personas cuerdas lo ven con sus propios ojos. No pasa lo mismo con la creencia de que los bebés nacen con el pecado original, o que Dios existe en tres personas, o que Ali fue el segundo hombre de inspiración divina después de Mahoma. Cuando los individuos organizan su vida en torno a estas ideas y luego se enteran de que a otros les va bien sin ellas —o peor, que las refutan de forma creíble—, corren el peligro de parecer tontos. Como uno no puede defender una creencia basada en la fe convenciendo a los escépticos de que es verdadera, los creyentes son propensos a reaccionar ante la falta de fe con furia, y acaso intenten vengar esa afrenta a lo que dota de sentido a su vida.

El número de víctimas de la persecución de herejes y no creyentes en la cristiandad medieval y a principios de la época moderna resulta difícil de creer, y contradice la idea tradicional de que el siglo xx fue un período excepcionalmente violento. Aunque nadie sabe con exactitud cuántas personas fueron asesinadas en esas carnicerías sagradas, contamos con estimaciones numéricas de atrocitólogos, como el científico político R. J. Rummel, en sus libros *Death by Government* y *Statistics of Democide*, y el historiador Matthew White en su *Great Big Book of Horrible Things* y su página web «Deaths by Mass Unpleasantness» (muertes por violencia masiva)^[350]. Estos autores han intentado traducir a cifras la gran cantidad de víctimas de guerras y masacres, incluyendo aquellas de las que no disponemos de datos estadísticos convencionales, rastreando las fuentes disponibles, evaluando su credibilidad con revisiones de estado e índices de tendencias, y seleccionando valores intermedios, a menudo medias geométricas de las cifras máximas y mínimas creíbles. Presentaré las estimaciones de Rummel para esta época, que en general son inferiores a las de White^[351].

Entre 1095 y 1208, se movilizaron ejércitos de cruzados para librar una «guerra justa» con el objetivo de recuperar Jerusalén, a la sazón en manos de los turcos musulmanes, lo que les valdría el perdón de los pecados y un billete para el cielo. De paso, masacraron comunidades de judíos, y tras sitiar y saquear Nicea, Antioquía, Jerusalén y Constantinopla, mataron salvajemente a sus poblaciones judías y musulmanas. Rummel calcula que el número total de muertos fue de un millón más o menos. Entonces el mundo contaba con una población de unos cuatrocientos millones, en torno a una sexta parte de la cifra correspondiente a mediados del siglo XX, por lo que el número de víctimas causadas por los cruzados equivaldría actualmente a unos seis millones, que es la cifra de judíos que fueron víctimas del genocidio nazi^[352].

En el siglo XVIII, los cátaros del sur de Francia abrazaron la herejía albigense, según la cual hay dos dioses, uno bueno y uno malo. Un papado furioso, en connivencia con el rey de Francia, envió oleadas de ejércitos que mataron a unas doscientas mil personas. Como táctica militar, tras capturar la ciudad de Bram, en 1210, cogieron a un centenar de soldados derrotados, les cortaron la nariz y el labio superior y les sacaron los ojos a todos menos a uno, a quien obligaron a conducir a los demás a la ciudad de Cabaret para que los ciudadanos, aterrorizados, se rindieran^[353]. La explicación de que no hayamos conocido nunca a un cátaro es que fueron exterminados en la cruzada albigense. Los historiadores consideran que este episodio es un claro ejemplo de genocidio^[354].

Poco después de la eliminación de la herejía albigense, se creó la Inquisición para erradicar otras herejías europeas. Entre finales del siglo XV y principios del XVIII, la rama española puso en el punto de mira a los conversos del judaísmo y el islam, sospechosos de reincidir en sus viejas costumbres. Una transcripción de Toledo del siglo XVI describe la investigación sobre una mujer acusada de llevar ropa interior limpia el sábado, señal de que era judía en secreto. La sometieron al potro y a la tortura del agua (ahorraré los detalles; era peor que el ahogamiento simulado), le dieron unos días para recuperarse y la volvieron a torturar mientras ella trataba desesperadamente de entender qué debía confesar^[355]. Hoy día, el Vaticano afirma que la Inquisición mató sólo a unos cuantos miles de personas, pero no incluye en la lista a un número mucho mayor de víctimas que fueron entregadas a las autoridades laicas para su ejecución o encarcelamiento (que a menudo suponía una condena a muerte lenta) ni a los afectados en las «sucursales» del Nuevo Mundo. Rummel cifra en trescientas cincuenta mil las víctimas de la Inquisición española^[356].

Tras la Reforma, la Iglesia católica tuvo que ocuparse del inmenso número de personas del norte de Europa que se hacían protestantes, a menudo sin querer, después de que se hubiera convertido el príncipe o el rey del país^[357]. Por su parte, los protestantes tenían que encargarse de las sectas disidentes que no querían tratos con ninguna rama del cristianismo ni por supuesto con los judíos. Cabría pensar que

los protestantes, que habían sido perseguidos con gran ferocidad por sus herejías contra las doctrinas católicas, verían con malos ojos la idea de perseguir a los herejes, pero no. En su tratado de sesenta y cinco mil palabras *Sobre los judíos y sus mentiras*, Martín Lutero ofrece los siguientes consejos sobre lo que los cristianos deben hacer con este «pueblo rechazado y condenado»:

Primero [...] prender fuego a sus sinagogas o escuelas y [...] enterrar y cubrir de tierra todo lo que no arda, para que ningún hombre vuelva a ver una piedra o carbonilla [...]. Segundo, aconsejo que también sus casas sean arrasadas y destruidas [...]. Tercero, aconsejo que se les arrebaten todos sus libros de oraciones y escritos talmúdicos, en los que hay tantas idolatrías, mentiras, maldiciones y blasfemias [...]. Cuarto, aconsejo que de ahora en adelante se prohíba a sus rabinos enseñar so pena de lesión grave o pérdida de la vida [...]. Quinto, aconsejo que a los judíos se les denieguen salvoconductos para las vías públicas [...]. Sexto, aconsejo que se les prohíba ejercer la usura, y que se les quiten todos los tesoros y monedas de oro y plata y se pongan a buen recaudo. Séptimo, recomiendo poner en las manos de judíos jóvenes y fuertes un mayal, un hacha, una azada, una pala, una rueca o un huso, y dejar que se ganen el pan con el sudor de su frente, como les fue impuesto a los hijos de Adán (Gén., 3,19). Pues no es justo que los goyim, los no judíos, trabajemos duro mientras ellos, el pueblo sagrado, holgazanean junto a la estufa, dándose festines y echándose pedos, y encima vanagloriándose, blasfemos de su señorío sobre los cristianos gracias a nuestro sudor. Imitemos el sentido común de otras naciones [...] y expulsémoslos del país para siempre^[358].

Al menos dejó vivir a la mayoría de ellos. Los anabaptistas (precursores de los amish y los menonitas actuales) no gozaron de tanta clemencia. Creían que no había que bautizar a las personas al nacer sino que éstas debían ratificar su fe por sí mismas, por lo que Lutero declaró que había que matarlos. El otro fundador importante del protestantismo, Juan Calvino, tenía una opinión parecida sobre la herejía y la blasfemia:

Según algunos, como el crimen es sólo de palabras no hay razón para un castigo severo. Pero a los perros les ponemos bozal; ¿vamos a dejar que los hombres abran la boca libremente y digan lo que les plazca? [...]. Dios deja claro que el falso profeta ha de ser apedreado sin piedad. Vamos a aplastar bajo los talones todos los afectos naturales cuando esté en juego su honor. El padre no debe perdonar a su hijo, ni el esposo a la esposa, ni el amigo a ese amigo que es lo que más quiere en la vida^[359].

Calvino puso este razonamiento en práctica al ordenar, entre otras cosas, que el escritor Miguel Servet (que había puesto en entredicho la santísima trinidad) fuera quemado en la hoguera^[360]. El tercer rebelde más importante contra el catolicismo fue Enrique VIII, cuya administración quemó una media de 3,25 herejes al año^[361].

Con los que inventaron las Cruzadas y la Inquisición por un lado, y los que querían matar rabinos, anabaptistas y unitarios por el otro, no es de extrañar que las guerras europeas de religión entre 1520 y 1648 fueran crueles, brutales y largas. Como es de suponer, las guerras se libraban no sólo por causa de la religión, sino también por territorios y poder dinástico, pero las diferencias religiosas mantenían el ánimo en un estado de agitación extrema. Según la clasificación del historiador militar Quincy Wright, las Guerras de Religión abarcan las guerras francesas contra los hugonotes (1562-1594); las guerras holandesas por la independencia, también

conocidas como la Guerra de los Ochenta Años (1568-1648); la Guerra de los Treinta Años (1618-1648); la guerra civil inglesa (1642-1648); las guerras de Isabel I en Irlanda, Escocia y España (1586-1603); la Guerra de la Santa Alianza (1508-1516); y las guerras de Carlos V en México, Perú, Francia y el Imperio otomano (1521-1552)^[362]. Los índices de mortalidad en estas contiendas son pasmosos. Durante la Guerra de los Treinta Años, los soldados devastaron buena parte de la actual Alemania, lo que redujo su población aproximadamente en un tercio. Rummel calcula que la cifra de víctimas asciende a casi seis millones (5,75), que, considerando la población mundial de entonces, fue proporcionalmente más del doble que la cifra de muertes de la Primera Guerra Mundial y del orden de la cifra de la Segunda Guerra Mundial en Europa^[363]. El historiador Simón Schama estima que en la guerra civil inglesa murieron casi medio millón de personas, pérdida proporcionalmente mayor que la de la Primera Guerra Mundial^[364].

No fue hasta la segunda mitad del siglo XVII cuando los europeos por fin empezaron a perder su afán por matar gente con creencias sobrenaturales equivocadas. La Paz de Westfalia, que en 1648 puso fin a la Guerra de los Treinta Años, confirmó el principio de que cada príncipe local podía decidir si su país era protestante o católico y que las respectivas minorías podían vivir más o menos en paz. (El papa Inocencio X no fue tan comprensivo al respecto: declaró la Paz «nula, vacía, inválida, injusta, deplorable, depravada, inane, sin significado ni efecto por toda la eternidad»)^[365]. Las inquisiciones española y portuguesa comenzaron a perder fuelle en el siglo XVII, decayeron más en el XVIII, y echaron el cierre en 1834 y 1821, respectivamente^[366]. Inglaterra dejó atrás los asesinatos religiosos tras la Revolución Gloriosa de 1688. Aunque las divisiones en el cristianismo han seguido provocando escaramuzas hasta hoy (protestantes y católicos en Irlanda del Norte, católicos y ortodoxos en los Balcanes), en la actualidad los enfrentamientos son más étnicos y políticos que teológicos. Desde la década de 1790, los judíos han gozado de igualdad ante la ley en Occidente, primero en Estados Unidos, Francia y Holanda, y luego, un siglo después, en casi todo el resto de Europa.

¿Qué impulsó a los europeos a decidir por fin que había que permitir que sus compatriotas discrepantes se arriesgasen a la condena eterna y, con su mal ejemplo, arrastrasen a otros a ese destino? Quizás estaban cansados de tanta guerra de religión, pero no está claro por qué tardaron treinta años en cansarse, y no veinte o diez. Uno tiene la sensación de que se empezó a valorar más la vida humana debido a un cambio emocional: el hábito de identificarse con el dolor y el placer de los demás. Y también era un cambio intelectual y moral: se pasaba de valorar *almas* a valorar *vidas*. La doctrina del carácter sagrado del alma suena vagamente a elevación del espíritu, pero en realidad es algo muy maligno. Reduce la vida en la Tierra a sólo una

fase temporal por la que pasan las personas, una fracción infinitesimal de su existencia. La muerte se convierte en un mero rito de iniciación, como la pubertad o la crisis de los 40.

A la gradual sustitución de vidas por almas como locus de valor moral ayudó el ascenso del escepticismo y la razón. Nadie puede negar la diferencia entre la vida y la muerte o la existencia del sufrimiento, pero para tener creencias sobre lo que pasa con un alma inmortal tras separarse del cuerpo hace falta adoctrinamiento. El siglo XVII es conocido como la Era de la Razón, una época en la que los escritores comenzaron a insistir en que las creencias debían estar justificadas por la experiencia y la lógica, lo cual socava los dogmas sobre las almas y la salvación, así como la política de obligar a la gente a creer en cosas increíbles a punta de espada (o con la Cuna de Judas).

Erasmo y otros filósofos escépticos señalaron que el conocimiento humano era intrínsecamente frágil. Si nuestros ojos pueden ser engañados por una ilusión visual (como un remo que parece roto en la superficie del agua, o una torre cilíndrica a lo lejos que parece cuadrada), ¿por qué vamos a confiar en nuestras creencias sobre objetos más insustanciales y etéreos?^[367] La decisión de Calvino de quemar a Miguel Servet en 1533 dio lugar a un amplio examen de la misma idea de persecución religiosa^[368]. El erudito francés Sebastian Castellio encabezó la carga hablando de lo absurdo que era que diferentes personas estuvieran inquebrantablemente seguras de la verdad de sus respectivas creencias mutuamente incompatibles. También señaló las espantosas consecuencias morales de actuar conforme a esas creencias:

Calvino dice estar seguro, y [otras sectas] dicen que también lo están; Calvino dice que ellas están equivocadas, y ellas dicen lo propio. ¿Quién será el juez? ¿Quién hizo a Calvino árbitro de todas las sectas, que él solo podría matar? Él tiene la Palabra de Dios, igual que los demás. ¿A quién le parece tan segura la cuestión? ¿A Calvino? Pero entonces, ¿por qué escribe tantos libros sobre la verdad manifiesta? [...] En vista de la incertidumbre hemos de definir al hereje simplemente como alguien con quien no estamos de acuerdo. Y si vamos a matar herejes, el resultado lógico será una guerra de exterminio, pues cada bando está seguro de sí mismo. Calvino tendría que invadir Francia y otros países, arrasar ciudades, pasar a sus habitantes a cuchillo, sin reparar en el sexo ni la edad, ni si se trata de niños o bestias^[369].

Los argumentos fueron recogidos en el siglo XVII por, entre otros, Baruch Spinoza, John Milton (que escribió: «Dejad que se enfrenten la verdad y la falsedad [...] la verdad es fuerte»), Isaac Newton y John Locke. La aparición de la ciencia moderna demostró que las creencias muy profundas podían ser completamente falsas, y que el mundo funcionaba conforme a leyes físicas, y no conforme a caprichos divinos. La Iglesia católica no se hizo ningún favor a sí misma al amenazar a Galileo con torturarlo y condenarlo a arresto domiciliario de por vida por defender lo que resultaron ser creencias correctas sobre el mundo físico. Y al modo de pensar escéptico, a veces sazonado con humor y sentido común, se le fue permitiendo cada vez más que pusiera en entredicho las supersticiones. En *Enrique IV*, Parte 1, Glendower alardea: «Yo puedo evocar los espíritus del fondo del abismo». Y Hotspur replica: «También puedo yo, y cualquier hombre puede hacerlo; falta saber si vienen

cuando los llamáis». Francis Bacon, a quien suele atribuirse el principio de que las creencias deben fundarse en la observación, escribió sobre un hombre al que llevaron a un edificio religioso y le enseñaron un cuadro de unos marineros que se habían salvado de un naufragio tras hacer los votos sagrados. Preguntaron al hombre si aquello no demostraba el poder de los dioses. «Sí —respondió—, pero ¿dónde están pintados cuando se ahogaron después de los votos?»^[370].

Castigos crueles e inusuales

El descrédito de los dogmas y las supersticiones elimina uno de los pretextos para torturar, pero la tortura sigue vigente como castigo de crímenes y fechorías seculares. En la antigüedad, la Edad Media y principios de la época moderna, la gente consideraba que los castigos crueles eran totalmente razonables. Lo que se pretendía al castigar a alguien era que fuera tan desdichado que él mismo y los demás no cedieran a la tentación de llevar a cabo acciones prohibidas. Según esta lógica, cuanto más duro sea el castigo, más fácilmente logrará el fin para el que ha sido concebido. Asimismo, un estado sin una policía y un sistema judicial efectivos debía hacer que un poco de castigo tuviera efectos duraderos. Los castigos debían ser tan memorablemente brutales que cualquiera que los presenciase quedase aterrorizado hasta el punto de propagar la noticia para aterrorizar a los demás.

De todos modos, la función práctica de los castigos crueles era sólo una parte de su atractivo. Los espectadores disfrutaban con la crueldad aun cuando no sirviera para ninguna finalidad judicial. Torturar animales, por ejemplo, era una diversión sana. En el París del siglo XVI, una forma popular de entretenimiento era la quema de gatos: en un escenario, izaban un gato en una eslinga y lo bajaban lentamente hasta una hoguera. Según el historiador Norman Davies, «los espectadores, reyes y reinas incluidos, reían a carcajadas y chillaban mientras los animales, aullando de dolor, eran chamuscados, asados y por último carbonizados»^[371]. También gozaban de popularidad los combates de perros, las corridas de toros, las peleas de gallos, las ejecuciones públicas de animales «criminales» y el hostigamiento de osos, en el que se encadenaba un oso a un poste y unos perros lo destrozaban o morían en el intento.

Incluso cuando no estaban disfrutando activamente de la tortura, en general los individuos mostraban una espeluznante indiferencia ante la misma. Samuel Pepys, seguramente uno de los hombres más refinados de su época, anotó en su diario la

siguiente entrada correspondiente al 13 de octubre de 1660:

A Charing Cross, a ver al comandante general Harrison colgado, ahogado y descuartizado; mientras estaba allí, él parecía todo lo alegre que puede estar un hombre en esa situación. Lo abrieron, y enseñaron a la gente su cabeza y su corazón, y hubo fuertes gritos de júbilo [...]. Desde allí a la casa del Señor, y luego llevé al capitán Cuttance y al señor Sheply a la Sun Tavern y les invité a unas ostras^[372].

El chiste macabro de Pepys sobre que Harrison estaba «todo lo alegre que puede estar un hombre en esa situación» hacía referencia a que estaban en parte estrangulándolo, destripándolo, castrándolo y enseñando sus órganos en la hoguera antes de decapitarlo.

Incluso las penas menos llamativas que recordamos con el eufemismo de «castigo corporal» eran formas de tortura horrenda. En la actualidad, muchas atracciones turísticas contienen cepos y picotas donde posan los niños para que les saquen fotos. He aquí una descripción del acto de poner a dos hombres en la picota en la Inglaterra del siglo XVIII:

Uno de ellos era tan bajo que no llegaba al agujero hecho para encajar la cabeza. Aun así, los agentes judiciales le metieron la cabeza en el agujero a la fuerza, y el pobre infeliz estaba colgado más que de pie. Pronto se le puso la cara negra y empezó a salirle sangre de la nariz, los ojos y las orejas. No obstante, la multitud lo atacó con gran furia. Los agentes abrieron la picota, y el pobre desgraciado se desplomó muerto en la tarima. El otro hombre resultó tan herido y maltrecho por lo que le había sido arrojado, que se quedó ahí sin esperanza de recuperación^[373].

Otra clase de «castigo corporal» era la flagelación, la pena habitual por insolencia u holgazanería de los marineros británicos y los esclavos afroamericanos. Había innumerables modelos de látigo: para desollar, hacer la carne picadillo o cortar el músculo hasta el hueso. Charles Napier contaba que, en las fuerzas armadas británicas de finales del siglo XVIII, eran frecuentes las condenas a mil latigazos:

He visto con frecuencia sacar del hospital a la víctima tres o cuatro veces para recibir el resto del castigo, demasiado severo para aguantarlo en una sola serie de latigazos sin peligro de morir. Era tremendo ver la piel nueva, tierna, del hombre apenas curado, desnuda nuevamente para recibir los azotes. He visto cientos de hombres azotados y he observado siempre que cuando la piel está cortada o arrancada del todo, el tremendo dolor disminuye. Los hombres sufren a menudo convulsiones y chillan durante todo el rato que reciben desde un latigazo hasta trescientos, y luego soportan el resto, incluso hasta ochocientos o mil sin un gemido. Suelen yacer como sin vida, y los tambores parecen estar azotando un montón de carne cruda, muerta^[374].

La expresión «pasar por la quilla» se usa para aludir a una reprimenda verbal. Su sentido literal procede de otro castigo de la armada británica. Se ataba a un marinero con una cuerda a la parte inferior del casco del barco: si no moría ahogado, los percebes incrustados lo dejaban hecho jirones.

A finales del siglo XVI, en Inglaterra y Holanda, el encarcelamiento empezó a sustituir a la tortura y la mutilación como pena para delitos menores. No supuso

exactamente una mejora. Los prisioneros tenían que pagarse la comida, la ropa y la paja, y si su familia no podía hacerse cargo, tenían que arreglárselas sin ello. A veces debían pagar por «el aflojamiento de los grilletes», es decir, ser liberados de collares de hierro con pinchos o de barras que les sujetaban las piernas al suelo. Los bichos, el calor y el frío, los excrementos humanos y la comida escasa y hedionda no sólo se añadían al suplicio sino que además provocaban enfermedades que convertían las cárceles en campos de exterminio *de facto*. Muchas prisiones eran asilos para pobres en las que presos desnutridos eran obligados a raspar madera, partir piedras o subirse a norias durante la mayor parte de sus horas activas^[375].

El siglo XVIII marcó un punto de inflexión en el uso de la crueldad institucionalizada en Occidente. En Inglaterra, los reformistas y las comisiones parlamentarias criticaban la «crueldad, la barbarie y la extorsión» observadas en las cárceles del país^[376]. Diversos informes gráficos de ejecuciones-torturas empezaron a remover la conciencia de la gente. Según una descripción de la ejecución de Catherine Hayes en 1726, «en cuanto las llamas la alcanzaron, ella intentó apartar los haces de leña con las manos, pero sólo logró desparramarlos. El verdugo agarró la cuerda atada al cuello y trató de estrangularla, pero le llegó el fuego a la mano y se quemó, y tuvo que desistir. Se arrojaron enseguida más haces a la hoguera, y en tres o cuatro horas Catherine quedó reducida a cenizas»^[377].

La simplona expresión «quebrado en la rueda» no llega ni de lejos a captar el horror de esta clase de castigo. Según un cronista, la víctima se convertía en «una enorme marioneta que chillaba y se contorsionaba bañada en sangre, un muñeco con cuatro tentáculos, un monstruo marino, carne cruda, viscosa e informe mezclada con astillas de huesos machacados»^[378]. En 1762, un protestante francés de 64 años llamado Jean Calas fue acusado de matar a su hijo para evitar que se convirtiera al catolicismo; de hecho, había intentado ocultar el suicidio del chico^[379]. Durante un interrogatorio para sonsacarle los nombres de sus cómplices, se le aplicó la estrapada y la tortura del agua y luego fue quebrado en la rueda. Tras sufrir una agonía de dos horas, Calas fue por fin estrangulado en un acto de piedad. Diversos testigos presenciales de sus declaraciones de inocencia mientras le rompían los huesos quedaron impactados por el atroz espectáculo. Cada golpe del garrote de hierro «sonaba en lo más hondo de sus almas», y «brotaron torrentes de lágrimas, demasiado tarde, de todos los ojos presentes»^[380]. Voltaire hizo suya la causa señalando la ironía de que los extranjeros juzgaran a Francia por su excelente literatura y sus bellas actrices sin reparar en que era un país cruel en el que se practicaban «viejas costumbres atroces»^[381].

Otros escritores destacados comenzaron también a arremeter contra los castigos sádicos. Unos, como Voltaire, usaban el lenguaje de la vergüenza, calificando tales

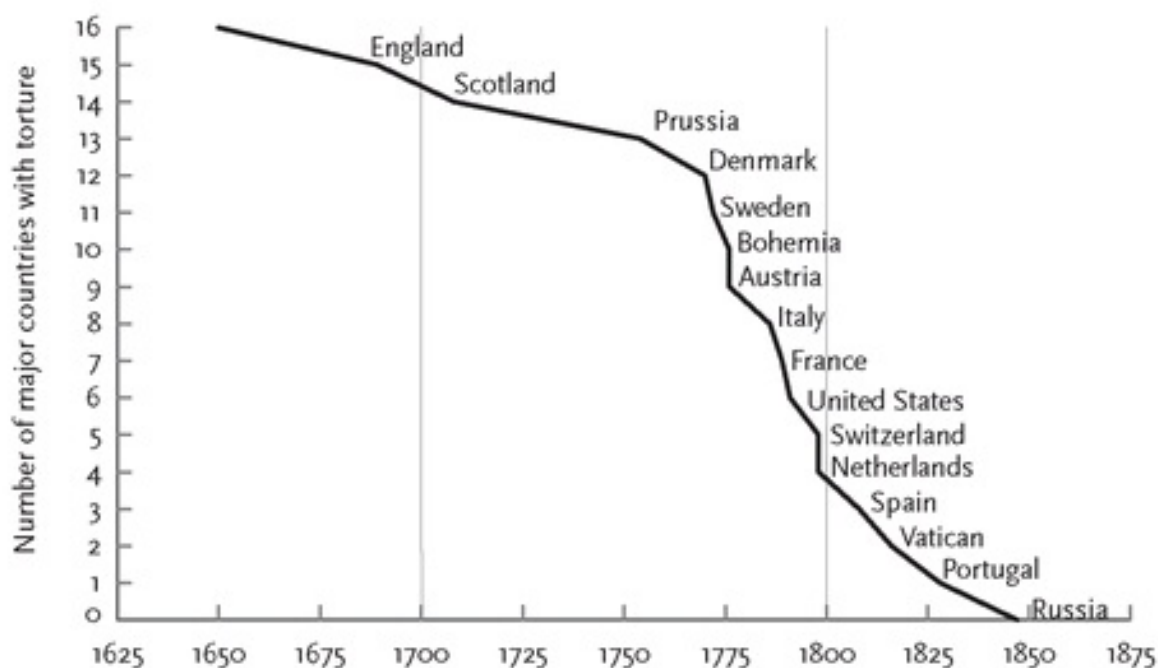
costumbres de bárbaras, salvajes, crueles, primitivas, espantosas e inhumanas. Otros, como Montesquieu, apuntaban a la hipocresía de los cristianos, que se lamentaban del trato cruel que les infligieran romanos, japoneses y musulmanes pero luego ellos aplicaban el mismo trato a los infieles^[382]. Y aún otros, como Benjamín Rush, médico americano firmante de la Declaración de Independencia, recurrían a la humanidad compartida de los lectores y las posibles víctimas de tales castigos. En 1787, escribió que «los hombres, o quizá las mujeres, cuyas personas detestamos, poseen un alma y un cuerpo compuesto de los mismos materiales que los de nuestros amigos y parientes. Son carne de su carne». Y —añadía Rush— si pensamos en su sufrimiento sin emoción ni compasión, «el principio de la solidaridad [...] dejará de actuar del todo, y pronto perderá su lugar en el corazón del hombre»^[383]. El objetivo del sistema judicial debería ser rehabilitar a los malhechores más que perjudicarlos, y «un castigo público jamás conseguirá la reforma de un delincuente»^[384]. El abogado inglés William Edén también hizo notar el efecto embrutecedor de los castigos crueles cuando en 1771 escribió que «nos dejamos unos a otros pudrirnos como espantapájaros en los setos, y nuestras horcas están atestadas de huesos humanos. ¿Podemos dudar de que una forzosa familiaridad con tales objetos pueda tener otro efecto que no sea el de embotar los sentimientos y destruir los prejuicios benévolos de las personas?»^[385].

El más destacado de todos estos testimonios fue el del economista y científico social milanés Cesare Beccaria, cuyo superventas de 1764 *De los delitos y las penas* influyó en todos los pensadores políticos importantes del mundo cultivado, entre ellos Voltaire, Denis Diderot, Thomas Jefferson y John Adams^[386]. Beccaria empezó por lo básico, esto es, que el objetivo de un sistema de justicia es lograr «la máxima felicidad para el mayor número de personas» (expresión adoptada más adelante por Jeremy Bentham como lema del utilitarismo). Así pues, el castigo sólo se puede usar de forma legítima para disuadir a las personas de causar a otras personas más daño del que ellas mismas han sido objeto. De ello se deduce que un castigo ha de ser proporcional al delito —no para equilibrar cierta misteriosa balanza cósmica de la justicia sino para establecer la adecuada estructura de incentivos—: «Si se decreta un castigo igual para dos delitos que perjudican a la sociedad en grados distintos, nada disuadirá a los hombres de cometer el más grave tan a menudo como sea posible al gozar de mayores ventajas». Una visión lúcida de la justicia penal también conlleva que la certeza y la prontitud de un castigo son más importantes que su severidad, que los juicios penales han de ser públicos y basarse en pruebas, y que la pena capital es innecesaria como elemento disuasorio y no debe figurar entre los poderes que le sean concedidos a un estado.

El ensayo de Beccaria no convenció a todo el mundo. Fue incluido en el Índice de Libros Prohibidos y refutado enérgicamente por el erudito jurídico y religioso Pierre-François Muyart de Vouglans. Muyart se burlaba de la sensibilidad lacrimógena de Beccaria, lo acusaba de socavar de forma imprudente un sistema que había resistido

la prueba del tiempo, y defendía que los castigos duros eran necesarios para contrarrestar la depravación innata del hombre, iniciada con el pecado original^[387].

Sin embargo, las ideas de Beccaria salieron victoriosas, y en el espacio de pocas décadas se abolió la tortura punitiva en todos los países occidentales importantes, incluidos los recientemente independientes Estados Unidos con su famosa prohibición de los «castigos crueles e inusuales» en la Octava Enmienda de la Constitución. Aunque es imposible representar con precisión el descenso de la tortura (pues muchos países prohibieron diferentes usos en distintos momentos), en la gráfica acumulativa de la figura 4.2 se aprecia cuándo quince países europeos importantes, junto con Estados Unidos, abolieron explícitamente las principales formas de tortura judicial que se practicaban.



[Figura 4.2. Evolución temporal de la abolición de la tortura judicial.
Fuentes: Hunt, 2007, págs. 76 y 179; Mannix, 1964, págs. 137-138.]

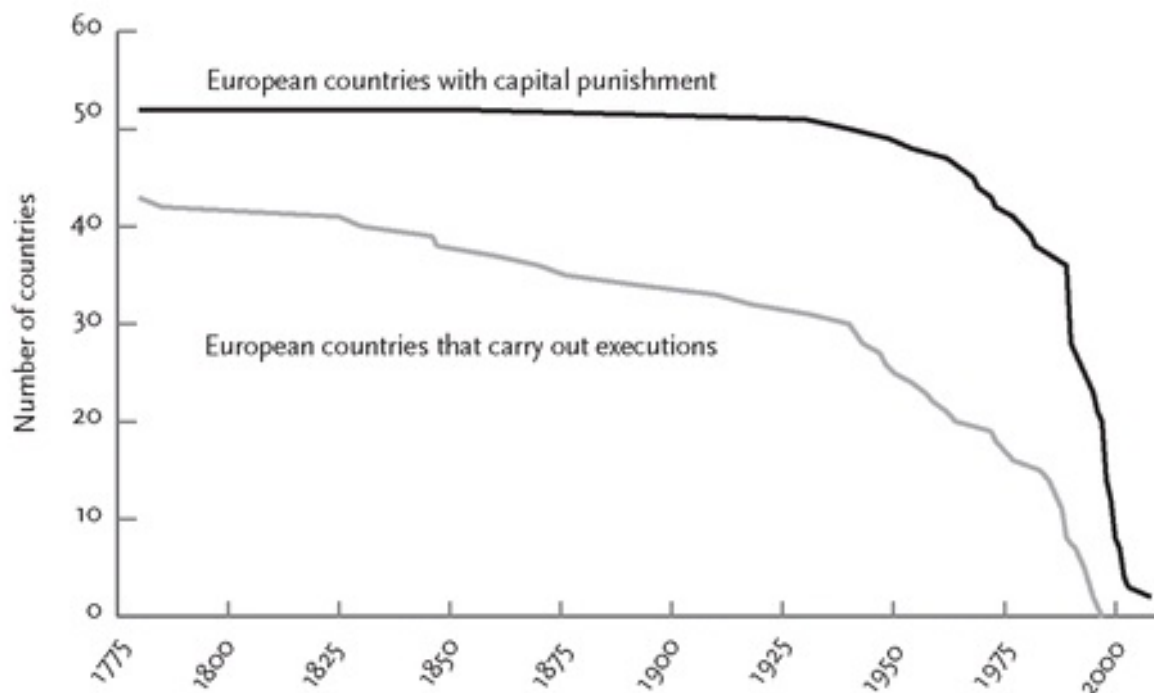
He delimitado el siglo XVIII en varias gráficas de este capítulo para hacer hincapié en las numerosas reformas humanitarias que se emprendieron en este excepcional período de la historia. Otro aspecto relevante fue la prohibición de la crueldad con los animales. En 1789, Jeremy Bentham articuló las razones lógicas de los derechos de los animales en una frase que en la actualidad sigue siendo el lema de los movimientos para la protección de los animales: «La cuestión no es si pueden *razonar* ni si pueden *hablar*, sino si pueden *sufrir*». A partir de 1800 se llevaron al parlamento las primeras leyes contra el hostigamiento de los osos. En 1822, se aprobó la Ley de Maltrato del Ganado, que en 1835 amplió su esfera de acción a toros, osos, perros y gatos^[388]. Como muchos movimientos humanitarios que se originaron en la Ilustración, la oposición a la crueldad con los animales cobró un nuevo impulso durante las revoluciones por los derechos de la segunda mitad del siglo XX, lo que culminó en la prohibición, en 2005, de la última actividad sangrienta legal de Gran

La pena capital

La implantación en Inglaterra de la pena a morir en la horca en 1783 y en la guillotina en Francia en 1792 fue un avance moral, pues una ejecución en la que la víctima está inconsciente es más humana que la ideada para prolongar el sufrimiento. No obstante, la ejecución sigue siendo una forma de violencia extrema, sobre todo cuando se aplica tan frívolamente como lo hicieron la mayoría de los países durante la mayor parte de la historia de la humanidad. Tanto en la época bíblica, como en la Edad Media o a principios de la era moderna, numerosas infracciones y afrentas banales estaban penadas con la muerte, entre ellas practicar la sodomía, chismorrear, robar coles, coger ramitas en el Sabbath, contestar mal a los padres o criticar el jardín real^[389]. Durante los últimos años del reinado de Enrique VIII, en Londres hubo más de diez ejecuciones cada semana. En 1822, Inglaterra tenía contabilizados doscientos veintidós delitos sancionados con la pena capital, entre ellos cazar furtivamente, falsificar documentos, robar en una conejera o talar un árbol. Y con los ocho minutos y medio que solía durar un juicio en la época, seguro que muchas de las personas condenadas a la horca eran inocentes^[390]. Según una estimación de Rummel, entre la época de Jesús y el siglo xx se ejecutó a diecinueve millones de personas por delitos insignificantes^[391].

Sin embargo, a medida que se acababa el siglo xviii, también la pena capital se acercaba al corredor de la muerte. En 1783 se abolieron en Inglaterra las ejecuciones públicas en la horca, que ya llevaban tiempo siendo carnavales tumultuosos. En 1834, se suprimió la exhibición de cadáveres en la horca, y en 1861 los doscientos veintidós delitos sancionados con la pena capital se habían reducido a cuatro^[392]. Durante el siglo xix, muchos países europeos dejaron de ejecutar salvo por asesinato y alta traición, y a la larga casi todos los países occidentales abolieron la pena capital de manera total. La figura 4.3 muestra que, de los cincuenta y tres países europeos actuales, todos menos Rusia y Bielorrusia han abolido la pena capital para delitos comunes. (En los códigos penales se mantienen algunos por alta traición y delitos militares graves). La abolición de la pena capital siguió avanzando tras la Segunda Guerra Mundial, pero la práctica ya había perdido aceptación desde hacía tiempo. Holanda, por ejemplo, abolió oficialmente la pena capital en 1982, pero en realidad

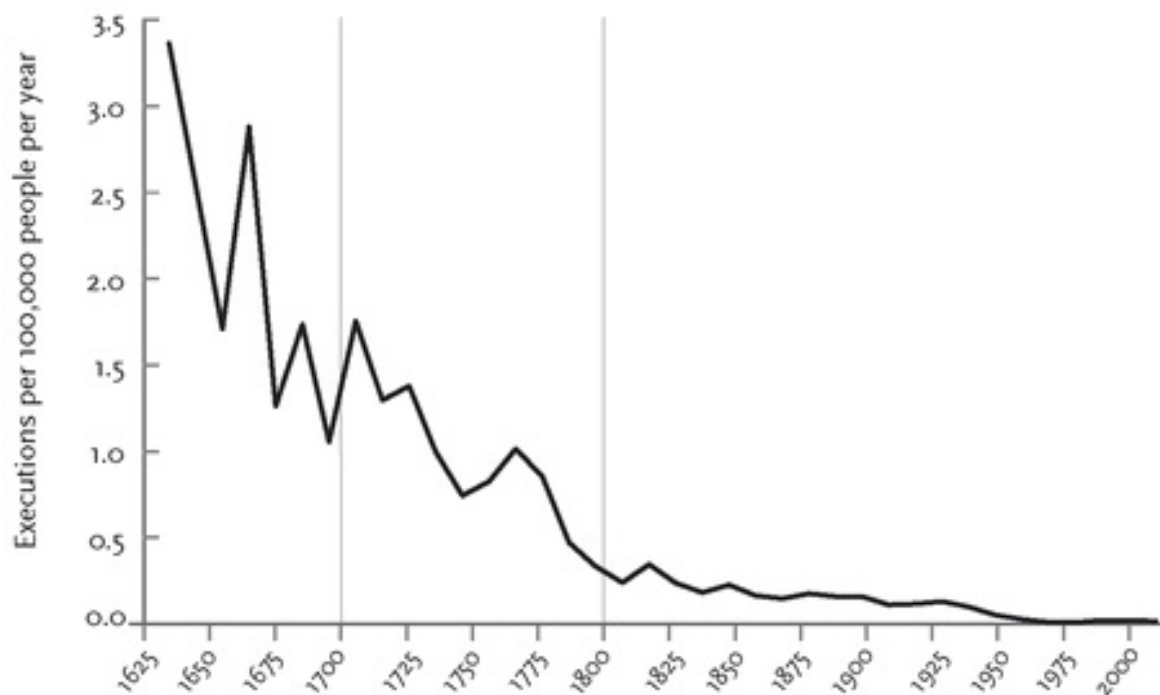
no la aplicaba desde 1860. Desde la última ejecución en un país y el año en que se suprimió formalmente la pena capital transcurrió un promedio de cincuenta años.



[Figura 4.3. Evolución temporal de la abolición de la pena capital en Europa.

Fuentes: Ministerio Francés de Asuntos Exteriores, 2007; Pena Capital, R.U., 2004; Amnistía Internacional, 2010.]

En la actualidad, se considera en general que la pena capital es una violación de los derechos humanos. En 2007, la Asamblea General de la ONU decidió por ciento cinco votos a cincuenta y cuatro (con veintinueve abstenciones) declarar una moratoria no vinculante sobre la pena de muerte, intento que en 1994 y 1999 no había prosperado^[393]. Estados Unidos fue uno de los países que se opuso a la resolución. En cuanto a la mayoría de las formas de violencia, Estados Unidos constituye un dato discrepante entre las democracias occidentales (o quizá debería decir «datos discrepantes», pues diecisiete estados, casi todos del Norte, han abolido también la pena de muerte —cuatro de ellos en los dos últimos años— y en dieciocho llevan cuarenta y cinco años sin celebrar ninguna ejecución)^[394]. No obstante, incluso la pena de muerte americana, pese a su mala fama, es más simbólica que real. En la figura 4.4 se aprecia que el índice de ejecuciones en Estados Unidos, si tenemos en cuenta la proporción respecto a su población, ha caído en picado desde la época colonial, y que el descenso más marcado se produjo en los siglos XVII y XVIII, cuando en Occidente había muchas otras formas de violencia institucional que también disminuían.



[Figura 4.4. Índice de ejecuciones en Estados Unidos, 1640-2010.

Fuentes: Payne, 2004, pág. 130, basado en datos de Espy y Smykla, 2002. Las cifras para las décadas que terminan en 2000 y 2010 proceden del Death Penalty Information Center, 2010b.]

El aumento apenas perceptible en las dos últimas décadas refleja las políticas duras con el crimen como reacción ante el auge de los homicidios en las décadas de 1960, 1970 y 1980. Sin embargo, en la América actual una «condena a muerte» es casi una ficción, pues las revisiones legales obligatorias retrasan la mayoría de las ejecuciones de manera casi indefinida, y se mata en cumplimiento de la sentencia sólo a unas pocas décimas de un punto porcentual de los asesinos del país^[395]. Y la tendencia más reciente apunta hacia abajo: el año con más ejecuciones fue 1999, y desde entonces el número anual de ejecuciones se ha reducido casi a la mitad^[396].

El índice de penas capitales descendía al mismo tiempo que el número de delitos capitales. En siglos pasados, una persona podía ser ejecutada por robo, sodomía, bestialismo, adulterio, brujería, incendio provocado, ocultación de nacimiento, allanamiento de morada, revuelta de esclavos, falsificación y robo de caballos. En la figura 4.5 se aprecia la proporción de ejecuciones en Estados Unidos, desde el período colonial, por crímenes distintos del homicidio. En décadas recientes, el único delito diferente del homicidio que se ha traducido en ejecución es «conspiración para cometer asesinato». En 2007, el Tribunal Supremo de Estados Unidos dictaminó que no se debía aplicar la pena de muerte a un individuo en cuyo crimen «la víctima no hubiera perdido la vida» (aunque la pena capital todavía es aplicable en el caso de algunos «crímenes contra el estado», como espionaje, traición o terrorismo)^[397].



[Figura 4.5. Ejecuciones por crímenes distintos del homicidio en Estados Unidos, 1650-2002.
Fuentes: Espy y Smykla, 2002; Death Penalty Information Center, 2010a.]

Los sistemas de ejecución también han cambiado. El país no sólo ha abandonado hace tiempo las ejecuciones-torturas como quemar en la hoguera, sino que ha experimentado con una serie de métodos «humanos»; sin embargo, el problema es que cuanto más efectivamente garantiza un método la muerte instantánea (pongamos, unas cuantas balas en el cerebro), más horripilante parecerá a los espectadores, que no quieren que se les recuerde que se ha aplicado la violencia para matar un cuerpo vivo. De ahí que el carácter físico de las balas y las cuerdas diera paso a los agentes invisibles del gas y la electricidad, que han sido sustituidos por el procedimiento cuasimédico de la inyección letal con anestesia general —e incluso este método ha sido criticado por ser demasiado estresante para el preso que va a morir—. Como ha señalado Payne:

En una reforma tras otra, los legisladores han ido moderando la pena de muerte de modo que ahora no es más que un vestigio de lo que era. No es aterradora, no es rápida y, en su actual uso restringido, no es segura (sólo un asesinato de cada doscientos acaba en ejecución). Así pues, ¿qué significa decir que Estados Unidos «tiene» la pena de muerte? Si Estados Unidos tuviera la pena de muerte en su forma tradicional, sólida, serían ejecutados aproximadamente diez mil prisioneros al año, entre ellos montones de personas totalmente inocentes. Las víctimas morirían en muertes-torturas, y estos hechos aparecerían en la televisión de todo el país para que los vieran todos los ciudadanos, incluyendo los niños (con veintisiete ejecuciones diarias, lo cual dejaría poco tiempo para otros programas). Los defensores de la pena capital se quedarían tan horrorizados por estos posibles espectáculos que quizás incluso ellos sentirían el efecto fermentador del mayor respeto por la vida^[398].

Cabe imaginar que, en el siglo XVIII, la idea de abolir la pena capital pareciera insensata. Podríamos pensar que, al no estar atenazadas por el miedo a una ejecución espeluznante, las personas no dudarían en asesinar por venganza o provecho. Sin embargo, hoy sabemos que la abolición, lejos de invertir la disminución de

homicidios desde hace siglos, avanzó conjuntamente con ella, y que los países de la Europa occidental moderna —ninguno de los cuales aplica la pena capital— tienen los índices de homicidio más bajos del mundo. Estamos ante uno de los muchos casos en que la violencia institucionalizada se consideró en otro tiempo indispensable para el funcionamiento de una sociedad, pero, en cuanto fue abolida, la sociedad se las arregló para funcionar perfectamente bien sin ella.

La esclavitud

Durante casi toda la historia de la civilización, la práctica de la esclavitud fue la regla más que la excepción. Se defendía en las Biblias hebrea y cristiana, y Platón y Aristóteles la justificaban considerándola una institución natural imprescindible para una sociedad civilizada. La presuntamente democrática Atenas de la época de Pericles esclavizó al 35% de su población, como hizo la República romana. En tiempos de guerra, los esclavos siempre han sido un botín importante, y los pueblos sin estado de todas las razas podían ser esclavizados^[399]. La palabra «esclavo» viene de *eslavo*, pues, como dice el diccionario, «los pueblos eslavos a menudo fueron capturados y esclavizados durante la Edad Media». Cuando no se utilizaban como instrumentos esclavizadores, los estados y las fuerzas armadas se utilizaban para la prevención de la esclavitud, como nos recuerda el poema lírico: «¡Salve, Britania! Britania gobierna las olas. Los britanos nunca serán esclavos». Mucho antes de que los africanos fueran esclavizados por los europeos, lo fueron por otros africanos, así como por países islámicos del norte de África y de Oriente Medio. Algunos de estos países no abolieron legalmente la esclavitud hasta hace poco: Catar en 1952; Arabia Saudí y Yemen en 1962; Mauritania en 1980^[400].

Para los prisioneros de guerra, la esclavitud solía ser un destino mejor que la alternativa, la masacre, y en muchas sociedades la esclavitud se confundía con formas más suaves de servidumbre, trabajo, servicio militar y tareas ocupacionales. De todos modos, la definición de esclavitud llevaba aparejada la violencia —si un individuo hace todo el trabajo de un esclavo pero tiene la opción de irse en cualquier momento sin que medie ningún impedimento ni castigo físico, no lo consideramos un esclavo—, que a menudo formaba parte, efectivamente, de la vida del esclavo. El libro del Éxodo 21:20 decreta lo siguiente: «Si alguien hiriese a su siervo o a su sierva con palo y éste muriese bajo su mano, será castigado; mas si sobreviviese por un día o dos, no será castigado, porque es de su propiedad». El hecho de que los esclavos no

hieran propietarios de su propio cuerpo hacía que incluso los mejor tratados pudieran ser explotados. Las mujeres de los harenes eran continuamente víctimas de violación, y a los hombres que las custodiaban, los eunucos, les cortaban los testículos —o, en el caso de eunucos negros, la totalidad de los genitales— con un cuchillo y les cauterizaban la herida con mantequilla caliente para que no muriesen desangrados.

El tráfico de esclavos africanos en concreto figura entre los capítulos más crueles de la historia humana. Entre los siglos XVI y XIX, al menos un millón y medio de africanos murieron en barcos negreros, encadenados en asfixiantes bodegas llenas de porquería, y, como señaló un observador, «los que quedan al llegar a la orilla conforman una imagen tan espantosa que el lenguaje no es capaz de expresar»^[401]. Algunos millones más fallecieron en marchas forzadas a través de selvas y desiertos hasta los mercados de esclavos en la costa o en Oriente Medio. Los traficantes de esclavos trataban su cargamento conforme al modelo comercial de los comerciantes de hielo, para quienes es aceptable que en el transporte se pierda una cierta proporción de su mercancía. En el comercio de esclavos perecieron al menos diecisiete millones de africanos, cifra que según algunos podría ascender hasta sesenta y cinco millones^[402]. La trata de esclavos no sólo mató en el transporte; el suministro continuo de cuerpos animó a los propietarios de esclavos a hacer trabajar a éstos hasta la muerte y sustituirlos por otros nuevos. Pero incluso los esclavos a quienes se mantenía con una salud relativamente buena vivían abrumados por la separación forzada de su familia y el temor a los azotes, la violación, la mutilación o la ejecución sumaria.

Muchos propietarios de esclavos de distintas épocas los han manumitido, a menudo en su testamento, pues habían llegado a estar personalmente muy unidos. En algunos lugares, como la Europa medieval, la esclavitud cedió el paso a la servidumbre y la aparcería, cuando acabó siendo más barato cobrar tributos a la gente que mantenerla cautiva, o cuando los estados débiles no podían hacer valer los derechos de propiedad del poseedor de esclavos. En todo caso, en el siglo XVII surgió un movimiento masivo contra la esclavitud en régimen de pertenencia personal como institución, lo que llevó rápidamente a la esclavitud al borde de la desaparición.

¿Por qué a la larga la gente renuncia al instrumento primordial de ahorro de trabajo? Los historiadores llevan tiempo discutiendo hasta qué punto la abolición de la esclavitud fue impulsada por la economía o por preocupaciones humanitarias. Hubo un tiempo en que la explicación económica parecía convincente. En 1776, Adam Smith argumentaba que la esclavitud debía de ser menos eficiente que el empleo retribuido porque sólo el segundo constituía un juego de suma positiva:

El trabajo realizado por esclavos, aunque parece costar sólo sus gastos de mantenimiento, a fin de cuentas resulta el más caro. Una persona que no pueda adquirir propiedades no tendrá más interés que el de comer lo más posible y trabajar lo menos posible. Cualquier trabajo que haga más allá de lo que le baste para conseguir su mantenimiento sólo se podrá conseguir mediante la violencia, no por su interés^[404].

El científico político John Mueller puntualiza lo siguiente: «La idea de Smith cosechó partidarios, pero no precisamente entre los propietarios de esclavos. Es decir, o bien Smith estaba equivocado, o bien los que poseían esclavos eran malos hombres de negocios»^[404]. Algunos economistas, como Robert Fogel y Stanley Engerman, han llegado a la conclusión de que Smith estaba equivocado al menos en parte en el caso del Sur norteamericano prebélico, cuya economía era bastante eficiente para la época^[405]. Y la esclavitud sureña, desde luego, no dio paso gradualmente a técnicas de producción más rentables sino que hubo que eliminarla mediante la guerra y las leyes.

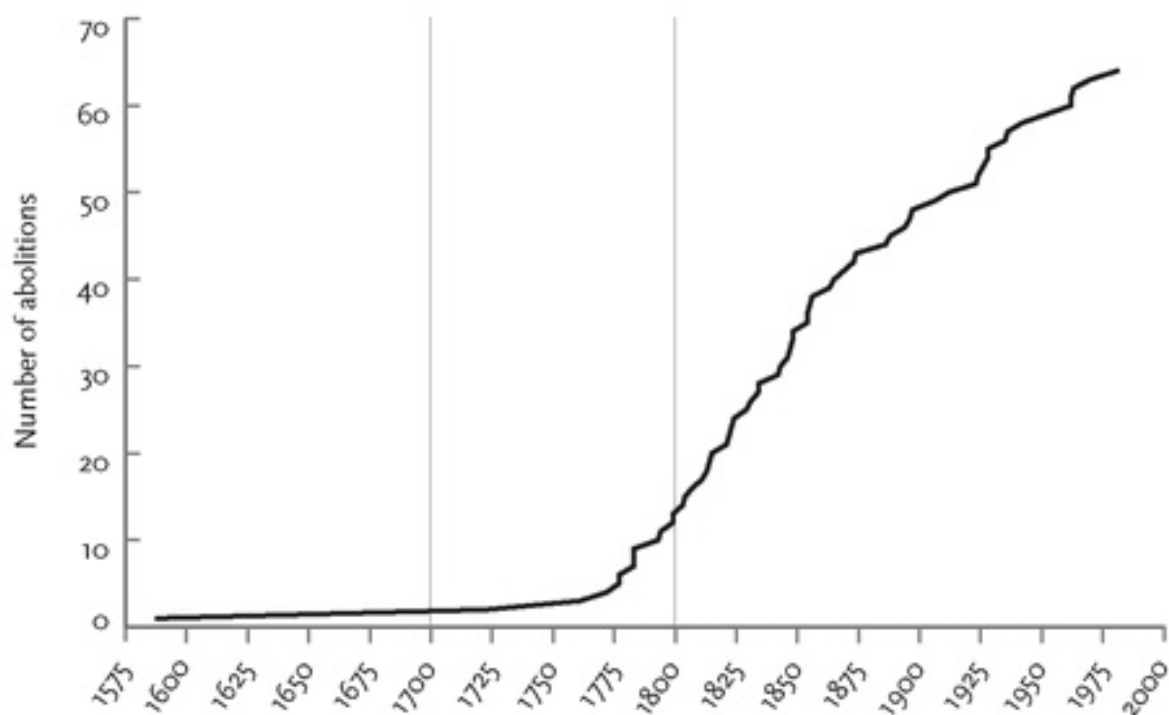
También hicieron falta leyes y armas para poner fin a la esclavitud en buena parte del resto del mundo. Gran Bretaña, antaño entre los países traficantes más boyantes, en 1807 prohibió el comercio de esclavos y en 1833 abolió la esclavitud en todo el imperio. En la década de 1840 estaba presionando a otros países para que dejaran de participar en el tráfico de esclavos valiéndose para ello de sanciones económicas y de casi una cuarta parte de la flota^[406].

Casi todos los historiadores han llegado a la conclusión de que la decisión británica de abolir la esclavitud se basó en motivos humanitarios^[407]. En sus *Dos tratados sobre el gobierno civil* de 1689, Locke debilitó las bases morales de la esclavitud, y aunque él y muchos de sus descendientes intelectuales sacaron hipócritamente provecho de la institución, su defensa de la libertad, la igualdad y los derechos humanos hizo salir al genio de la botella y logró que cada vez fuera más difícil justificar dicha práctica. Muchos de los escritores de la Ilustración que habían arremetido contra la tortura por razones humanitarias, como Jacques-Pierre Brissot en Francia, aplicaron la misma lógica para oponerse a la esclavitud. A ellos se sumaron los cuáqueros, que en 1787 fundaron la influyente Sociedad para la Abolición del Tráfico de Esclavos, y numerosos predicadores, eruditos, negros libres, antiguos esclavos y políticos^[408].

Al mismo tiempo, muchos políticos y sacerdotes defendían la esclavitud apelando a la aprobación de dicha práctica en la Biblia, a la inferioridad de la raza africana, a la importancia de preservar el modo de vida sureño y a una preocupación paternalista por los esclavos en el sentido de que si se los liberaba no sobrevivirían. Sin embargo, el análisis intelectual y moral desmontó estos argumentos. Según este análisis, era insostenible que una persona fuera propiedad de otra, que quedara excluida arbitrariamente de la comunidad de dirigentes cuyos intereses se negociaban en el contrato social. Como dijo Jefferson: «La humanidad no ha nacido con sillars de montar en la espalda, ni tampoco unos cuantos privilegiados con botas y espuelas para montarla legítimamente, por la gracia de Dios»^[409]. La repugnancia moral se vio reforzada por relatos en primera persona de qué era ser un esclavo. Algunos eran autobiografías, como *Narración de la vida de Olaudah Equiano, el africano, escrita por él mismo: autobiografía de un esclavo liberto del siglo xvii* (1789), y la de

Frederick Douglass, *Vida de un esclavo americano contada por él mismo* (1845). Más influyente aún fue una obra de ficción de Harriet Beecher Stowe, *La cabaña del tío Tom, o la vida de los humildes* (1852). La novela describía un episodio desgarrador en el que se separa a unas madres de sus hijos, y otro en que el bondadoso Tom recibe una paliza de muerte por negarse a azotar a otros esclavos. Se vendieron trescientos mil ejemplares del libro, que fue un catalizador del movimiento abolicionista. Según la leyenda, cuando en 1862 Abraham Lincoln conoció a Stowe le dijo: «Así que usted es la pequeña mujer que empezó esta gran guerra».

En 1865, tras la guerra más destructora de la historia americana, se abolió la esclavitud de acuerdo con la Decimotercera Enmienda a la Constitución. Muchos países la habían abolido ya antes, y Francia tuvo la dudosa distinción de abolirla dos veces, primero tras la Revolución francesa en 1794 y después en 1848, durante la Segunda República, ya que Napoleón la había reinstaurado en 1802. El resto del mundo siguió el ejemplo enseguida. Muchas enciclopedias proporcionan la evolución de la abolición de la esclavitud; difieren ligeramente en cuanto a la delimitación de territorios y lo que entienden por «abolición», pero muestran en general el mismo patrón: un estallido de proclamaciones abolicionistas a finales del siglo XVIII. En la figura 4.6 se observa el número total de países y colonias que han abolido formalmente la esclavitud desde 1575.



[Figura 4.6. Evolución temporal de la abolición de la esclavitud.

Fuente: La lista más exhaustiva de aboliciones que he encontrado es «Abolition of slavery timeline», Wikipedia, <http://en.wikipedia.org/wiki/Abolition_of_slavery_timeline>, recuperado el 18 agosto de 2009. Incluidas todas las entradas de «Modern Timeline» que mencionan la abolición formal de la esclavitud en una jurisdicción política.]

La servidumbre por endeudamiento está estrechamente relacionada con la esclavitud. Ya en las épocas bíblica y clásica, las personas que no pagaban sus

préstamos podían ser esclavizadas, encarceladas o ejecutadas^[410]. La palabra «draconiano» viene del legislador griego Draco, que en el año 621 a. C. codificó leyes que regulaban la esclavización de los deudores. El derecho de Shylock de cortar una libra de carne de Antonio en *El mercader de Venecia* es otro recordatorio de la misma práctica. En el siglo XVI, los morosos ya no eran esclavizados ni ejecutados, pero llenaban las prisiones por millares. A veces se les cobraba la comida pese a estar arruinados, y tenían que sobrevivir de lo que les daban los transeúntes por las ventanas de la cárcel. En la América del siglo XIX, languidecían en las prisiones de deudores miles de personas, incluidas muchas mujeres, la mitad por deudas inferiores a diez dólares. En la década de 1830 nació un movimiento reformador que, como el movimiento contra la esclavitud, apelaba tanto a la razón como al sentimiento. En una comisión parlamentaria se sostuvo que contradecía los principios de justicia el hecho de «dar al acreedor, en cualquier caso, poder sobre el cuerpo del deudor». La comisión también señaló que «si se presentaran ante nosotros todas las víctimas de la opresión congregadas, con el séquito de esposas, hijos y amigos involucrados en la misma ruina, sería un espectáculo ante el cual la humanidad se estremecería»^[411]. La servidumbre por endeudamiento fue abolida en casi todos los estados americanos entre 1820 y 1840, y en la mayoría de los europeos en las décadas de 1860 y 1870.

Según señala Payne, la historia de nuestro trato a los deudores ilustra el misterioso proceso a lo largo del cual ha disminuido la violencia en todas las esferas de la vida. Las sociedades occidentales han pasado de esclavizar y ejecutar a los deudores a encarcelarlos y luego a embargarles los bienes para cancelar la deuda. A juicio de Payne, el embargo de bienes también es una forma de violencia: «Cuando John compra provisiones a crédito y luego se niega a pagarlas, no ha utilizado la violencia. Si el tendero va a los tribunales y consigue que la policía judicial embargue la cuenta corriente y el coche de John, los que están comenzando a usar la fuerza son el tendero y la policía»^[412]. Y como es una forma de violencia, aunque las personas no suelen considerarla así, esta práctica también ha descendido. La tendencia de las leyes de quiebras cada vez consiste menos en castigar a los deudores o embargarles bienes y más en procurarles la oportunidad de empezar de nuevo. En muchos estados, la casa, el coche, el plan de pensiones y los bienes del cónyuge están protegidos, y cuando una persona o una empresa se declara en quiebra, puede cancelar muchas deudas con impunidad. En la época de las cárceles de deudores, quizá se habría pronosticado que esta indulgencia supondría la muerte del capitalismo, que depende del pago de los préstamos. Sin embargo, el ecosistema comercial desarrolló soluciones alternativas para esta pérdida de solvencia o capacidad para atender los pagos. Verificación de créditos, calificaciones crediticias, seguros de préstamos y tarjetas de crédito son sólo algunas de las formas en que la vida económica proseguía después de que ya no se pudiera intimidar a los prestatarios con la amenaza de coacción legal. Se desvanecía toda una categoría de violencia, y se hacían realidad mecanismos que llevaban a cabo la misma función sin que nadie reparase en ello.

La esclavitud y otras modalidades de servidumbre no han desaparecido de la faz de la Tierra, por supuesto. Como consecuencia de cierta publicidad reciente sobre el tráfico de personas como mano de obra y para la prostitución, a veces oímos la afirmación estadísticamente analfabeta y moralmente obtusa de que desde el siglo XVIII no ha cambiado nada, como si no hubiera diferencia alguna entre una práctica clandestina en unos cuantos lugares del mundo y una práctica autorizada en todas partes. Además, el tráfico actual de personas, por abyecto que sea, no puede equipararse a los horrores del comercio de esclavos africanos. Lo explica David Feingold —que en 2003 puso en marcha el Trafficking Statistics Project de la UNESCO— al hablar de los semilleros actuales del tráfico de personas:

La identificación del tráfico de personas con la esclavitud en régimen de pertenencia —en concreto, el comercio de esclavos a través del Atlántico— es, en el mejor de los casos, poco fundada. En los siglos XVIII y XIX, los esclavos africanos eran secuestrados o capturados en acciones de guerra. Luego eran enviados por barco al Nuevo Mundo a una servidumbre para toda la vida, de la que ellos o sus hijos casi nunca escapaban. Por el contrario, aunque algunas de las víctimas del tráfico de personas son raptadas, para la mayoría [...] ese tráfico es un intento de emigración que ha salido rematadamente mal. La mayoría de ellas abandonan su casa voluntariamente —si bien a veces empujadas por las circunstancias— en busca de una vida material mejor o más estimulante. Y a lo largo del camino acaban enredadas en una situación coercitiva y explotadora. No obstante, esta situación casi nunca dura toda la vida; tampoco [...] las víctimas del tráfico llegan a ser una casta permanente o hereditaria^[413].

Feingold señala también que, por lo general, las cifras de víctimas del tráfico que ofrecen los grupos activistas y repiten los periodistas y las organizaciones no gubernamentales surgen de la nada y se hinchan por su valor propagandístico. En cualquier caso, incluso los activistas reconocen los grandes avances llevados a cabo en este campo. Una afirmación de Kevin Bales, presidente de Free the Slaves, aunque comienza con un dato estadístico discutible, ofrece la adecuada perspectiva sobre el tema:

Aunque el número total de esclavos es el mayor que ha habido jamás, probablemente también la esclavitud actual supone la menor proporción que ha habido jamás con respecto a la población mundial. Hoy no tenemos que ganar la batalla legal: en todos los países hay leyes contra la esclavitud. No tenemos que salir vencedores en la discusión económica: ninguna economía depende de la esclavitud (a diferencia del siglo XIX, cuando podían haberse hundido industrias enteras). Y no tenemos que resolver a nuestro favor el razonamiento moral: ya nadie está intentando justificarla^[414].

La Era de la Razón y la Ilustración supusieron el final repentino para muchas instituciones violentas. Otras dos con más aguante fueron consentidas durante dos siglos más en amplias partes del mundo: la tiranía y la guerra entre estados importantes. Aunque los primeros movimientos sistemáticos para socavarlas fueron casi estrangulados en sus orígenes y empezaron a predominar sólo en nuestro tiempo, de hecho tuvieron su origen en el gran cambio de ideas y sensibilidades que constituyó la revolución humanitaria. Así que los expondré aquí.

Despotismo y violencia política

Según la famosa definición del sociólogo Max Weber, un gobierno es una institución que tiene el monopolio del uso legítimo de la violencia. Así pues, los gobiernos son instituciones concebidas para usar la violencia por naturaleza. Lo ideal es que el derecho de ejercer la violencia se mantenga en reserva como elemento disuasorio para criminales e invasores; sin embargo, durante milenios la mayoría de los gobiernos no se han aplicado esta restricción y han dado rienda suelta al uso de la violencia.

Estos primeros estados complejos eran despóticos en el sentido de que se basaban en «un derecho ejercido por jefes de sociedades a matar a sus súbditos de forma arbitraria e impune»^[415]. Como ha revelado Laura Betzig, hay pruebas de despotismo entre los babilonios, los hebreos, los romanos, los samoanos, los fijianos, los kmer, los aztecas, los incas y nueve reinos africanos. Los déspotas hacían un buen uso darwiniano de su poder al vivir rodeados de lujo y disfrutar de un enorme harén. Según un informe de la primera época de la colonización de la India, «una fiesta que daba el gobernador mogol de Surat [...] fue interrumpida bruscamente cuando el anfitrión montó de repente en cólera y ordenó que todas las bailarinas fueran decapitadas en el acto, con gran estupefacción de los invitados ingleses»^[416]. Estos podían permitirse quedar estupefactos sólo porque la madre patria había dejado atrás el despotismo hacía poco. En diversos ataques de mal humor, Enrique VIII ejecutó a dos esposas, a varios presuntos amantes de las mismas, a muchos de sus propios consejeros (incluidos Tomás Moro y Thomas Cromwell), al traductor de la Biblia William Tyndale y a decenas de miles de personas más.

El poder de los déspotas para matar a capricho es el telón de fondo de historias contadas en todo el mundo. El sabio rey Salomón propuso resolver una disputa sobre maternidad cortando por la mitad el bebé en cuestión. La historia de Scheherazade es la de un rey de Persia que mataba una esposa nueva cada día. El legendario rey Narashimhadev de Orissa, en la India, exigió que exactamente mil doscientos artesanos construyesen un templo en exactamente doce años o, si no, serían ejecutados. Y en *The Five Hundred Hats of Bartholomew Cubbins*, del doctor Seuss, casi cortan la cabeza al protagonista por ser incapaz de quitarse el sombrero en presencia del rey.

Quien a hierro mata a hierro muere: en la mayor parte de la historia humana, el asesinato político —un aspirante que mata al jefe y ocupa su lugar— era el principal mecanismo de transferencia de poder^[417]. Un asesino político es distinto del asesino actual que intenta hacer una declaración política, pretende figurar en los libros de historia o está loco de atar. En otras épocas solía ser un miembro de la élite política, mataba a un jefe para ocupar su cargo y contaba con que el acceso al poder le otorgaría legitimidad. Los reyes Saúl, David y Salomón fueron todos blanco o

ejecutores de tramas de asesinato, y Julio César fue uno de los treinta y cuatro emperadores romanos (de un total de cuarenta y nueve que gobernaron hasta la división del Imperio) asesinados por guardias, altos funcionarios o miembros de su propia familia. Manuel Eisner ha calculado que entre 600 y 1800 d. C. aproximadamente uno de cada ocho monarcas europeos fue asesinado durante su mandato, sobre todo por nobles, y una tercera parte de los asesinos subieron al trono^[418].

Los dirigentes políticos no sólo se matan unos a otros, sino que normalmente utilizan la violencia masiva contra sus ciudadanos, a quienes pueden torturar, encarcelar, ejecutar, hacer pasar hambre o someter a jornadas de trabajo agotadoras en construcciones faraónicas. Rummel estima que antes del siglo xx los gobiernos mataron a ciento treinta y tres millones de personas, y que la cifra total acaso ascienda a seiscientos veinticinco millones^[419]. Así, en cuanto una sociedad tenía controladas las incursiones, contiendas y rencillas, la mejor oportunidad para reducir la violencia pasaba por reducir la violencia de los gobiernos.

En los siglos xvii y xviii, muchos países habían empezado a reducir las cifras de tiranía y asesinato político^[420]. Entre principios de la Edad Media y 1800, según cálculos de Eisner, el índice europeo de regicidios se redujo hasta la quinta parte, sobre todo en la Europa occidental y septentrional. Un ejemplo famoso de este cambio es el destino de los reyes Estuardo que tuvieron un encontronazo con el parlamento inglés. En 1649, Carlos I fue decapitado; pero en 1688, su hijo Jacobo II fue depuesto sin derramamiento de sangre en la Revolución Gloriosa. Incluso tras intentar dar un golpe de estado, sólo fue obligado a exiliarse. En 1776, los revolucionarios americanos habían reducido el «despotismo» al nivel de gravar el té con impuestos o acuartelar soldados.

Al mismo tiempo que los gobiernos se volvían cada vez menos tiránicos, diversos pensadores estaban buscando una serie de principios para conseguir que la violencia gubernamental llegase al mínimo necesario. Todo comenzó con una revolución conceptual. En vez de dar por sentado que el gobierno es una parte orgánica de la sociedad, la franquicia local del dominio de Dios sobre su reino, se empezó a considerar que era un artilugio tecnológico inventado por los seres humanos con la finalidad de aumentar su bienestar colectivo. Los gobiernos no habían sido inventados adrede, desde luego, y existían desde mucho antes que existiesen los primeros registros históricos, por lo que esta manera de pensar requería un considerable salto conceptual. Pensadores como Hobbes, Spinoza, Locke y Rousseau, y más adelante Jefferson, Hamilton, James Madison y John Adams, fantasearon sobre cómo era la vida en un estado natural, y realizaron experimentos de pensamiento sobre qué idearía un grupo de actores racionales para mejorar su vida. Evidentemente, las instituciones resultantes no guardaban ningún parecido con las teocracias y monarquías hereditarias de la época. Cuesta imaginar una simulación verosímil de actores racionales en un estado natural escogiendo una disposición que

les diera el derecho divino de los reyes, «L'état, c'est moi», o niños consanguíneos de 10 años ascendiendo al trono. En lugar de ello, el gobierno estaría al servicio del placer de la gente gobernada. Su capacidad para «mantenerlos a todos intimidados», como decía Hobbes, no les daba permiso para maltratar a los ciudadanos en pos de sus intereses sino que era sólo un mandato para poner en práctica el acuerdo de «que un hombre esté dispuesto, cuando otros también lo estén tanto como él, a renunciar a su derecho a todas las cosas en pro de la paz y defensa propia que considere necesaria, y se contente con tanta libertad contra otros hombres como consentiría a otros hombres contra él mismo»^[421].

Justo es decir que el propio Hobbes no profundizó lo bastante en el problema. Imaginó que, de algún modo, las personas conferían autoridad a un soberano o a un comité de una vez para siempre en el origen de los tiempos, y a partir de entonces aquél encarnaba sus intereses tan a la perfección que nadie tenía jamás motivos para ponerlo en entredicho. Sólo hemos de pensar en un típico congresista americano o un miembro de la familia real británica (por no hablar de un generalísimo o un comisario político) para comprender que esto sería buscarse problemas. Los leviatanes de la vida real son seres humanos, con toda la codicia y la estupidez que cabe esperar de un espécimen de *Homo sapiens*. Locke reconocía que las personas que ocupan el poder sienten la tentación de «eximirse a sí mismas de la obediencia de las Leyes que ellas promulgan, y adaptan la Ley, tanto en la elaboración como en la ejecución, a su propio deseo particular, por lo que su Interés acaba siendo distinto del resto de la Comunidad, contrario a los fines de la Sociedad y el Gobierno»^[422]. Locke pedía una separación entre las ramas legislativa y ejecutiva del gobierno, y a los ciudadanos les reservaba el poder de derrocar un gobierno que ya no estuviera cumpliendo con su mandato.

Esta forma de pensar dio un paso más gracias a los herederos de Hobbes y Locke, quienes ahondaron en la idea de un gobierno constitucional americano tras años de estudio y debate. Les obsesionaba el problema de cómo un organismo formado por seres humanos falibles podría ejercer la suficiente fuerza para evitar que los ciudadanos se aprovecharan unos de otros sin arrogarse competencias que lo convirtieran en el depredador más destructivo de todos^[423]. Como escribió Madison: «Si los hombres fueran ángeles, no haría falta gobierno alguno. Si fueran ángeles quienes gobernarán a los hombres, no haría falta ningún control interno ni externo sobre el gobierno»^[424]. Y así el ideal de la separación de poderes de Locke tomó forma en el diseño del nuevo gobierno porque «debe haber ambición para contrarrestar la ambición»^[425]. El resultado fue la división del gobierno en las ramas ejecutiva, legislativa y judicial; el sistema federalista en virtud del cual la autoridad se dividía entre estados y gobierno nacional; y las elecciones periódicas para obligar al gobierno a prestar atención a los deseos del pueblo y a transferir el poder de una manera ordenada y pacífica. Y, quizá lo más importante, al gobierno se le encargaba una misión muy concreta —garantizar la vida, la libertad y la búsqueda de la

felicidad para sus ciudadanos con el consentimiento de éstos—, y tenía una serie de líneas que no podía cruzar en su uso de la violencia contra ellos, que quedaban recogidas en la Declaración de Derechos.

Otra innovación del sistema americano fue su reconocimiento explícito de los efectos pacificadores de la cooperación de suma positiva. La tesis del *doux commerce* se materializó en las cláusulas de Comercio, Contratos y Recaudaciones de la Constitución, que impedían al gobierno inmiscuirse demasiado en los intercambios de sus ciudadanos^[426].

Las formas de democracia que se probaron en el siglo XVIII eran lo que cabía esperar de la salida a la venta 1.0 de una tecnología nueva y compleja. La democracia inglesa era té aguado; la francesa, un fracaso rotundo, y la americana tenía un fallo captado a la perfección en la imitación que hace el actor Ice-T de Thomas Jefferson al revisar el borrador de la Constitución: «Veamos: libertad de expresión; libertad de religión; libertad de prensa; puedes poseer negros... ¡A mí me parece bien!». Sin embargo, el valor intrínseco de los primeros bocetos de democracia estaba en su capacidad de mejora. No sólo creaba zonas, por restringidas que fueran, libres de inquisiciones, castigos crueles y autoridades despóticas, sino que también contenía los medios para su propia expansión. La afirmación; «Sostenemos como evidentes estas verdades: que todos los hombres son creados iguales», por hipócrita que fuera en su época, supuso una ampliación de derechos que pudo ser invocada para poner fin a la esclavitud ochenta y siete años después, y a otras formas de coacción racial al cabo de otro siglo. Una vez lanzada al mundo, a la larga, la idea de democracia cada vez contagiaria a más y mayores partes del mismo y, como veremos, resultaría ser una de las mejores tecnologías reductoras de la violencia desde la aparición del propio gobierno.

La guerra a gran escala

Julio César captó de forma sucinta la justificación de la guerra a lo largo de la historia: «Llegué, vi y vencí». Lo que hacían los gobiernos era conquistar. Surgían imperios, caían imperios, poblaciones enteras eran aniquiladas o esclavizadas, y al parecer a nadie se le ocurría que fallaba algo. Las figuras históricas que recibían el honorífico «Fulano de Tal el Grande» no eran artistas brillantes, eruditos, doctores o inventores, o personas que hubieran ayudado a incrementar la sabiduría y la felicidad humanas, sino dictadores que habían conquistado grandes territorios y a la gente que

habitaba en ellos. Si a Hitler la suerte le hubiera durado un poco más, seguramente habría pasado a la historia como Adolfo el Grande. Incluso en la actualidad, las historias habituales sobre la guerra cuentan al lector muchas cosas sobre caballos, armaduras y pólvora, pero dan sólo una idea muy imprecisa sobre las muchísimas personas que murieron o resultaron lisiadas en aquellos bárbaros espectáculos.

Al mismo tiempo, ha habido siempre ojos que se han acercado a la escala de los hombres y las mujeres afectados por la guerra y han visto la dimensión moral de ésta. En el siglo v a. C., el filósofo chino Mozi, fundador de una religión rival del confucianismo y el taoísmo, señaló lo siguiente:

Matar a un hombre es ser culpable de delito capital, matar a diez hombres supone incrementar la culpa diez veces, matar a cien es incrementarla cien veces. Todos los soberanos de la Tierra lo reconocen, y sin embargo, cuando se trata del crimen más grave —hacerle la guerra a otro país—, ¡lo elogian! [...].

Si al ver un poco de color negro un hombre dice que es negro, pero al ver mucho color negro dice que es blanco, está claro que este hombre no distingue el blanco del negro [...]. Del mismo modo, quienes reconocen un delito menor como tal, pero no identifican la perversidad del peor crimen de todos —la guerra contra otro país—, sino que en realidad lo ensalzan, no distinguen el bien del mal^[427].

Ocasionales visionarios occidentales también rindieron homenaje al ideal de la paz. El profeta Isaías expresó la esperanza de que «de las espadas se forjarán arados, de las lanzas podaderas; no levantará la espada una nación contra otra ni se adiestrarán más para la guerra»^[428]. «Amad a vuestros enemigos —predicó Jesús—, haced bien a los que os aborrecen, bendecid a los que os maldicen y orad por los que os ultrajan y persiguen. Si alguien os golpea en la mejilla derecha, ofrecedle la izquierda^[429]». Aunque el cristianismo comenzó como un movimiento pacifista, las cosas empeoraron a partir del año 312 d. C., cuando el emperador romano Constantino tuvo la visión de una cruz llameante en el cielo en la que se leían las palabras «Con este signo vencerás», y convirtió el Imperio romano a esta versión militante de la fe.

Diversas expresiones periódicas de pacifismo o hastío de la guerra a lo largo del milenio siguiente no hicieron nada para poner fin al estado bélico casi constante. Según la Enciclopedia Británica, en la Edad Media las premisas del derecho internacional eran las siguientes: «1) En ausencia de un estado acordado de tregua o paz, la guerra era el estado básico de relaciones internacionales entre comunidades cristianas independientes. 2) A menos que se hicieran excepciones por medio de salvoconductos o tratados, los gobernantes se consideraban con derecho a tratar a los extranjeros como les pareciera. 3) La alta mar era tierra de nadie, donde cualquiera podía actuar a su antojo»^[430]. En los siglos xv, xvi y xvii, estallaron guerras entre países europeos a razón de unas tres al año^[431].

Los argumentos morales contrarios a la guerra son irrefutables. Como dijo el músico Edwin Starr: «Guerra, puaf. ¿Sirve para algo bueno? Absolutamente para nada. Guerra significa lágrimas en los ojos de miles de madres cuando sus hijos van a combatir y pierden la vida». Sin embargo, durante la mayor parte de la historia este

argumento no ha cuajado por dos razones.

Para empezar, está el problema del otro. Si un país decide no prepararse más para la guerra, pero su vecino sigue haciéndolo, sus podaderas no podrán competir con las lanzas del otro, y quizá se las vea con un ejército invasor. Éste fue el destino de Cartago contra los romanos, de la India contra los invasores musulmanes, de los cátaros contra los franceses y la Iglesia católica, y de los diversos países situados entre Alemania y Rusia en diversos momentos de la historia.

El pacifismo también es vulnerable a fuerzas militaristas de dentro del país. Cuando un país se ve envuelto en una guerra —o en sus prolegómenos—, a sus dirigentes les cuesta distinguir a un pacifista de un cobarde o un traidor. Los anabaptistas son una de las numerosas sectas pacifistas que han sido perseguidas a lo largo de la historia^[432].

Para ganar terreno, los sentimientos antibélicos deben calar en muchas circunscripciones a la vez. Y para que la actitud de rechazo a la guerra no dependa de la decisión de cada uno de ser virtuoso, debe estar cimentada en instituciones económicas y políticas. Fue en la Era de la Razón y la Ilustración cuando el pacifismo evolucionó desde un sentimiento piadoso pero inútil a un movimiento con una agenda factible.

Una forma de dejar clara la inutilidad del dolor que supone la guerra es aprovechar la capacidad distanciadora de la sátira. Es posible burlarse de un moralista o acallar a un polemista, pero un humorista satírico puede llegar al mismo punto de manera furtiva. Al atraer al público para que adopte la perspectiva de alguien de fuera —un idiota, un extranjero, un viajante—, el humorista puede hacerle comprender la hipocresía de su sociedad y los fallos de la naturaleza humana que la fomentan. Si los asistentes entienden el chiste, si los lectores o espectadores se quedan enfrascados con la obra, han accedido tácitamente a la deconstrucción de una norma por parte del autor sin que nadie haya tenido que rechazarla con muchas palabras. El Falstaff de Shakespeare, por ejemplo, ofrece el mejor análisis jamás expresado sobre el concepto de honor, origen de tanta violencia en el transcurso de la historia humana. El príncipe Hal le ha instado a que entre en combate diciéndole: «Debes a Dios una muerte». Falstaff cavila:

La letra no ha vencido aún; me repugnaría pagarla antes de término. ¿Qué necesidad tengo de salirle al paso a quien no me llama? Vamos, eso no importa, el honor me aguijonea. Sí, pero ¿y si el honor, empujándome hacia adelante, me empuja al otro mundo? ¿Y luego? ¿Puede el honor reponerme una pierna? No. ¿O un brazo? No. ¿O suprimir el dolor de una herida? No. ¿El honor es diestro en cirugía? No. ¿Qué es el honor? Un soplo. ¡Hermosa compensación! ¿Quién lo obtiene? El que murió el miércoles pasado. ¿Lo siente? No. ¿Lo oye? Tampoco. ¿Es entonces cosa insensible? Sí, para los muertos. Pero ¿puede vivir con los vivos? No. ¿Por qué? La maledicencia no lo permite. Por consiguiente, no quiero saber nada con él; el honor es un mero escudo funerario, y así concluye mi catecismo^[433].

¡La maledicencia no lo permite! Más de un siglo después, en 1759, Samuel Johnson imaginó a un jefe indio de Quebec haciendo comentarios sobre «el arte y la

regularidad de la guerra europea» en un discurso a su pueblo durante la Guerra de los Siete Años:

Tienen para ellos una ley escrita, de la que alardean diciendo que deriva del que creó la Tierra y el mar, y en virtud de la cual manifiestan creer que el hombre será feliz cuando la vida lo abandone. ¿Por qué esta ley no se nos ha comunicado a nosotros? Está oculta porque es violada. Pues cómo van a predicarla a un pueblo indio cuando me han dicho que uno de sus primeros preceptos les prohíbe hacer a los otros lo que no querrían que los otros les hicieran a ellos [...].

Los hijos de la codicia han desenvainado las espadas, y remiten sus reivindicaciones a la decisión de la guerra; seamos indiferentes ante la matanza, y recordemos que la muerte de cada europeo libra al país de un tirano y un ladrón; pues ¿cuál es la reivindicación de cada país sino la del buitre sobre el lebrato, la del tigre sobre el cervato?^[434]

(Un lebrato es una liebre joven). *Los viajes de Gulliver*, de Jonathan Swift (1726), fue el ejercicio por excelencia de los cambios en el punto de vista, en este caso de Liliput a Brobdingnag. Gulliver describe la reciente historia de su patria al rey de Brobdingnag:

Quedó absolutamente pasmado con el Relato histórico que le conté sobre nuestros Asuntos durante el pasado Siglo, y se quejó de que sólo un Montón de Conspiraciones, Rebeliones, Asesinatos, Masacres, Revoluciones, Destierros, los peores efectos que la Avaricia, las Facciones, la Hipocresía, la Perfidia, la Crueldad, la Cólera, la Locura, el Odio, la Envidia, la Lujuria, la Maldad o la Ambición pueden causar [...].

—En cuanto a ti —prosiguió el rey— que has pasado la mayor Parte de tu Vida Viajando, estoy dispuesto a esperar que hasta la fecha hayas escapado de muchos Vicios de tu País. Pero por lo que he deducido de tu Relación y las Respuestas que con gran Dolor he sacado y arrancado de ti, no puedo por menos que llegar a la conclusión de que la Mayor Parte de tus Nativos constituyen la Raza más perniciosa de odiosas Alimañas que la Naturaleza haya visto arrastrándose sobre la faz de la Tierra^[435].

También en Francia apareció la sátira. En uno de sus *pensées*, Blaise Pascal (1623-1662) imaginaba el siguiente diálogo:

—¿Por qué me matas? Voy desarmado.

—¿Y qué, no estás al otro lado del agua? Amigo mío, si estuvieras de este lado sería injusto matarte y yo sería un asesino, pero como estás del otro lado, es justo y yo soy un valiente^[436].

Cándido, de Voltaire, fue otra novela que deslizó mordaces comentarios antibélicos en la boca de un personaje de ficción, como en la siguiente definición de guerra: «Un millón de asesinos uniformados, vagando de un extremo de Europa al otro, matando y saqueando con disciplina para ganarse el pan de cada día».

Junto a las sátiras sobre la guerra por hipócrita y deleznable, en el siglo XVIII se produjo la aparición de teorías según las cuales la guerra era irracional y evitable. Una de las más importantes fue la tesis del *doux commerce*, o la teoría de que la retribución comercial de suma positiva debe ser más atractiva que la retribución bélica de suma cero^[437]. Aunque las matemáticas de la teoría de juegos aún no estarían disponibles hasta transcurridos otros doscientos años, era muy fácil verbalizar la idea clave: ¿por qué gastar dinero y sangre para invadir un país y robar

sus tesoros cuando podemos comprarlos por menos dinero e incluso venderle algunos de los nuestros? El abad de Saint Pierre (1713), Montesquieu (1748), Adam Smith (1776), George Washington (1788) e Immanuel Kant (1795) fueron algunos de los escritores que ensalzaron el libre comercio porque conectaba los intereses materiales de los países y, por tanto, los alentaba a valorar el bienestar respectivo. Como dijo Kant: «El espíritu del comercio tarde o temprano atrapa a todo el mundo, y no puede existir junto a la guerra [...]. Así pues, los estados se ven impulsados a favorecer la noble causa de la paz, aunque no exactamente por razones morales»^[438].

Como hicieron con la esclavitud, los cuáqueros crearon grupos de activistas que se oponían a la institución de la guerra. Aunque el compromiso de la secta con la no violencia provenía de la creencia religiosa de que Dios habla a través de cada vida humana individual, no perjudicaba a la causa el hecho de que fueran, más que ascéticos luditas, influyentes hombres de negocios que habían fundado, entre otras entidades, el Lloyd's de Londres, el Barclays Bank y la colonia de Pensilvania^[439].

El documento antibélico más destacable de la época fue el ensayo de Kant de 1795 titulado *Sobre la paz perpetua*^[440]. Kant no era un soñador; comenzaba el escrito con la confesión de que había tomado el título del letrado de una posada que incluía la imagen de un cementerio. Luego establecía seis medidas preliminares para conseguir la paz perpetua, que iban seguidas de tres principios generales. Las medidas preliminares eran las siguientes: los tratados de paz deben excluir la opción de la guerra; los países no deben absorber a otros países; hay que suprimir los ejércitos permanentes; los gobiernos no han de pedir préstamos para financiar guerras; un país no debe inmiscuirse en la gobernación interna de otro; y, en la guerra, los países deben evitar tácticas que debiliten la confianza en una paz futura, como asesinatos políticos, envenenamientos o incitaciones a la traición.

Eran más interesantes sus «artículos definitivos». Kant creía fervientemente en la naturaleza humana, aunque había escrito que «de la torcida madera de la humanidad apenas puede hacerse nada derecho». Así pues, empezaba a partir de una premisa hobbesiana:

La paz entre los hombres que viven juntos no es el estado natural; el estado natural es la guerra, lo cual no significa que haya hostilidades declaradas, pero sí al menos una amenaza constante de que se produzcan. Por tanto, debe *instaurarse* un estado de paz, pues para protegerse de las hostilidades no basta con que éstas simplemente no se den; y, a no ser que esta seguridad le sea prometida a cada país por su vecino (algo que sólo puede pasar en un estado civil), es posible que cada país trate a su vecino, de quien exige esta seguridad, como a un enemigo.

A continuación Kant esbozaba sus tres condiciones para la paz perpetua. La primera es que los estados han de ser democráticos. El propio Kant prefería el término «republicano», pues asociaba la palabra «democracia» al dominio del populacho. Lo que Kant tenía en mente era un gobierno comprometido con la libertad, la igualdad y el imperio de la ley. Según él, es improbable que las democracias luchen entre sí por dos razones. En primer lugar, la democracia es una

forma de gobierno que, por definición («habiendo surgido de la pura fuente del concepto del derecho»), se construye en torno a la no violencia. Un gobierno democrático ejerce su poder sólo para proteger los derechos de sus ciudadanos. Las democracias, discurría Kant, son propensas a generalizar este principio a su trato con otros países, que no son más merecedores del dominio por la fuerza que sus propios ciudadanos.

Más importante es el hecho de que las democracias tienden a evitar las guerras porque los beneficios de éstas repercuten en los dirigentes del país mientras que los costes corren a cargo de los ciudadanos. En una autocracia, «una declaración de guerra es la decisión más sencilla del mundo, pues la guerra no requiere del gobernante —que es el propietario del estado, no miembro de él— el menor sacrificio en cuanto a los placeres de la mesa, la caza, sus casas solariegas, sus reuniones sociales en la corte y cosas por el estilo. Por tanto, acaso decida sobre la guerra como si se tratara de una fiesta de placer, por las razones más banales». Pero si los que están al cargo son los ciudadanos, éstos se lo pensarán dos veces antes de derrochar su dinero y su sangre en una aventura extranjera insensata.

La segunda condición de Kant para la paz perpetua es que «el derecho de gentes debe fundarse en una Federación de Estados Libres» —una «Liga de las Naciones», como decía él—. Esta federación, una especie de Leviatán internacional, procuraría laudos objetivos, de terceros, en las disputas, sorteando la tendencia de cada país a creer que siempre tiene razón. Si los individuos suscriben un contrato social según el cual, para evitar la nefasta anarquía, entregan parte de su libertad a los estados, éstos deben hacer lo mismo: «Los estados con relaciones recíprocas entre sí, no tienen otro medio, según la razón, para salir de una situación sin leyes, que conduce a la guerra, que el de consentir leyes públicas coactivas, de la misma manera que los individuos entregan su libertad salvaje y forman un Estado de pueblos».

Kant no pensaba en un gobierno mundial con un ejército global. Creía que las leyes internacionales se impondrían por sí solas. «El homenaje que todos los Estados rinden al concepto de derecho (al menos de palabra) demuestra que se puede encontrar en el hombre una disposición moral más profunda que le lleve a dominar el principio malo que mora en él y a esperar esto mismo de los demás». Al fin y al cabo, el autor de *Sobre la paz perpetua* era el mismo que propuso el imperativo categórico, según el cual las personas deberían actuar de modo que pudiera universalizarse la máxima de su acción. Todo esto empieza a sonar un poco iluso, pero Kant devolvió la idea a la realidad al unirla a la difusión de la democracia. De dos democracias, cada una es capaz de reconocer la validez de los principios por los que se rige la otra. Esto las diferencia de las teocracias, que se basan en fes provincianas, y de las autocracias, que se basan en clanes, dinastías o líderes carismáticos. En otras palabras, si un estado tiene motivos para creer que otro estado vecino organiza sus asuntos políticos de la misma manera, ninguno deberá preocuparse de que el otro lo ataque ni tampoco tendrá la tentación de realizar ningún ataque preventivo en defensa propia, lo que

liberará a todos de la trampa hobbesiana. En la actualidad, por ejemplo, los suecos no se quedan levantados por la noche pensando que sus vecinos están urdiendo planes para un *Uber Alies* noruego, o viceversa.

La tercera condición de la paz perpetua es la «hospitalidad universal» o «ciudadanía mundial». Las personas de un país han de tener libertad para vivir seguras en otros países mientras no vayan acompañando a un ejército. Cabe esperar que la comunicación, el comercio y otras «relaciones pacíficas» a través de las fronteras nacionales amalgamen a los individuos del mundo en una sola comunidad, de modo que la «violación de derechos en un lugar se haga sentir en el mundo entero».

Está claro que el descrédito de la guerra a cargo de los autores satíricos y las ideas prácticas de Kant sobre cómo reducirla no calaron lo suficiente como para evitar a la civilización occidental las catástrofes que acontecieron en el siguiente siglo y medio. Sin embargo, como veremos, plantaron las semillas de un movimiento que más adelante florecería y alejaría el mundo de la confrontación. Las nuevas actitudes también tuvieron un impacto inmediato. Diversos historiadores han señalado un cambio en las posturas ante la guerra desde más o menos el año 1700. Muchos dirigentes comenzaron a manifestar su predilección por la paz y a afirmar que la guerra les había sido impuesta^[441]. Como apunta Mueller: «Ya no era posible proclamar simple y sinceramente, como Julio César, “Llegué, vi y vencí”. Poco a poco se convirtió en “Llegué, vi, me atacó mientras yo estaba sólo mirando, y vencí”. Podría considerarse que esto es el progreso»^[442].

Se observó también un progreso más tangible en el menguante atractivo del poder imperial. En el siglo XVIII, algunos de los países más belicosos del mundo, como Holanda, Suecia, España, Dinamarca y Portugal, reaccionaron ante ciertas decepciones militares no doblando la apuesta y preparando el regreso a la gloria sino retirándose del juego de las conquistas, dejando la guerra y el imperio a otros y convirtiéndose en naciones comerciales^[443]. Como veremos en el próximo capítulo, como consecuencia de ello las guerras entre las grandes potencias fueron más cortas y menos frecuentes y se limitaron a menos países (si bien, debido a los avances en la organización militar, las que sí se produjeron fueron más destructivas)^[444].

Y aún estaba por llegar el mayor progreso de todos. El extraordinario descenso de las guerras a gran escala en los últimos sesenta años acaso haya sido una confirmación demorada de las teorías de la torre de marfil de Immanuel Kant —si no se puede hablar de una «paz perpetua», desde luego sí que se puede hablar de una «paz larga», y que cada vez es más larga—. Como preveían los grandes pensadores de la Ilustración, debemos esta paz no sólo al desprestigio de la guerra sino a la extensión de la democracia, a la expansión de la industria y el comercio y a la creación de organizaciones internacionales.

¿Cuál es el origen de la revolución humanitaria?

Hemos visto que, en el espacio de apenas un siglo, se abolieron diversas prácticas crueles que llevaban milenios formando parte de la civilización. La caza de brujas, la tortura de presos, la persecución de herejes, la ejecución de disidentes y la esclavización de extranjeros —todo llevado a cabo con una crueldad que revuelve el estómago— pasaron en poco tiempo de ser acciones corrientes a ser inconcebibles. Payne comenta lo difícil que es explicar estos cambios:

Cómo se abandona el uso de la fuerza suele ser algo bastante imprevisto, incluso misterioso —tanto que a veces uno se siente tentado a hacer referencia a un poder superior—. Una y otra vez nos encontramos con costumbres violentas tan arraigadas y autorreforzadoras que casi parece cosa de magia que se hayan superado. Nos limitamos a señalar a la «Historia» para explicar cómo esta política inmensamente beneficiosa —la reducción del uso de la fuerza— se ha impuesto poco a poco en una especie humana que no la ha buscado conscientemente ni estaba de acuerdo con ella^[445].

Un ejemplo de este progreso misterioso y no buscado es la tendencia a largo plazo a abandonar la fuerza para castigar a los deudores, algo que la mayoría de las personas jamás cayó en la cuenta de que fuera una tendencia. Otro es el modo en que el asesinato político desapareció de los países de habla inglesa, mucho antes de que se hubieran articulado los principios de la democracia. En casos como éstos, un impreciso cambio en las sensibilidades acaso fuera un requisito esencial para el diseño consciente de reformas. Cuesta imaginar que pueda ponerse en práctica una democracia estable si las facciones enfrentadas no abandonan la idea de que el asesinato es un buen método para adjudicar el poder. La reciente incapacidad de la democracia para arraigar en muchos países africanos e islámicos nos recuerda que un cambio en los elementos básicos del gobierno ha de ir precedido por un cambio en las normas ligadas a la violencia^[446].

Sin embargo, un cambio gradual en la sensibilidad social suele ser incapaz de cambiar prácticas reales hasta que de repente, de un plumazo, se pone en práctica el cambio. Por ejemplo, el comercio de esclavos fue abolido como consecuencia de la agitación moral que convenció a los hombres que tenían poder de que debían aprobar leyes y respaldarlas con armas y látigos^[447]. Las diversiones sangrientas, las ejecuciones públicas en la horca, los castigos crueles y el encarcelamiento de deudores fueron también suprimidos por leyes de los legisladores que habían recibido la influencia de los agitadores morales y los debates públicos por ellos suscitados.

Al explicar la revolución humanitaria, por tanto, no debemos decidir entre normas tácitas y argumentaciones morales explícitas. Las unas afectan a las otras. A medida que cambian las sensibilidades, es más probable que aparezcan pensadores que pongan una práctica en entredicho, y también que sus argumentos sean escuchados y posteriormente se impongan. Los razonamientos quizá no sólo convenzan a los individuos que manejan los hilos del poder sino que, a lo mejor, se filtran en las

sensibilidades de la cultura abriéndose paso hasta las discusiones de los bares y los comedores, donde acaso modifiquen el consenso cambiando cada vez una mente. Y cuando una costumbre ha desaparecido de la experiencia cotidiana porque ha sido prohibida desde arriba, puede caerse del menú de opciones reales en la imaginación de la gente. Igual que en la actualidad fumar en aulas y oficinas ha pasado de ser algo corriente a estar prohibido y a resultar inimaginable, las prácticas como la esclavitud o las ejecuciones públicas, una vez transcurrido el tiempo suficiente para que nadie vivo las recordase, llegaron a ser tan impensables que ni siquiera volvieron a aparecer en los debates.

El cambio más amplio en las sensibilidades cotidianas debido a la revolución humanitaria es la reacción ante el sufrimiento de otros seres vivos. En la actualidad, las personas distan mucho de ser moralmente intachables. Tal vez codicien objetos bonitos, imaginen tener relaciones sexuales con parejas inapropiadas o quieran matar a alguien que los ha humillado en público^[448]. Pero la gente ya no siente otros deseos pecaminosos; en la actualidad, por ejemplo, no se desea ver morir a un gato quemado, y no digamos ya a un hombre o una mujer. En este aspecto somos diferentes de nuestros antepasados de hace unos siglos, que aprobaban, llevaban a cabo, e incluso se recreaban en atroces tormentos aplicados a otros seres vivos. ¿Qué sentía esa gente? ¿Y por qué no lo sentimos nosotros actualmente?

No estaremos preparados para responder a esta pregunta hasta que en el capítulo 8 nos sumerjamos en la psicología del sadismo, y en la empatía, en el capítulo 9. De momento podemos examinar algunos cambios históricos que obraron en contra de la complacencia con la crueldad. Como de costumbre, el problema es encontrar un cambio exógeno que preceda al cambio en las sensibilidades y la conducta para así evitar la circularidad de que las personas dejaron de hacer cosas crueles porque se volvieron menos crueles. ¿Cuál fue el cambio en el entorno social que pudo haber desencadenado la revolución humanitaria?

El proceso de civilización es un candidato. Elias sugería, recordémoslo, que durante la transición a la modernidad los individuos mostraron no sólo más autocontrol sino que también cultivaron su sentido de la empatía. No lo hicieron como ejercicio de mejora moral sino para afinar su capacidad de introducirse en la cabeza de burócratas y comerciantes y prosperar en una sociedad que dependía cada vez más de las redes de intercambio y cada vez menos de la agricultura y los saqueos. Sin duda el gusto por la crueldad entra en conflicto con los valores de una sociedad cooperativa: ha de ser más difícil trabajar con tus vecinos si crees que disfrutarían viéndote destripado. Y la disminución de la violencia personal generada por el proceso de la civilización acaso haya reducido la demanda de castigos crueles, igual que las demandas actuales de «ser duros con el crimen» suben y bajan en función de los índices de criminalidad.

Lynn Hunt, la historiadora de los derechos humanos, señala otras repercusiones

del proceso de la civilización como los refinamientos en la higiene y los modales, comer con cubiertos, tener relaciones sexuales en privado o intentar ocultar los efluvios y quitarlos de la ropa. El mayor decoro, sugiere Hunt, contribuye a la sensación de que las personas son autónomas —que poseen su cuerpo, el cual tiene una integridad intrínseca y no es una posesión de la sociedad—. La integridad corporal se consideraba cada vez más digna de respeto, algo que no se podía violar a costa de la persona en beneficio de la sociedad.

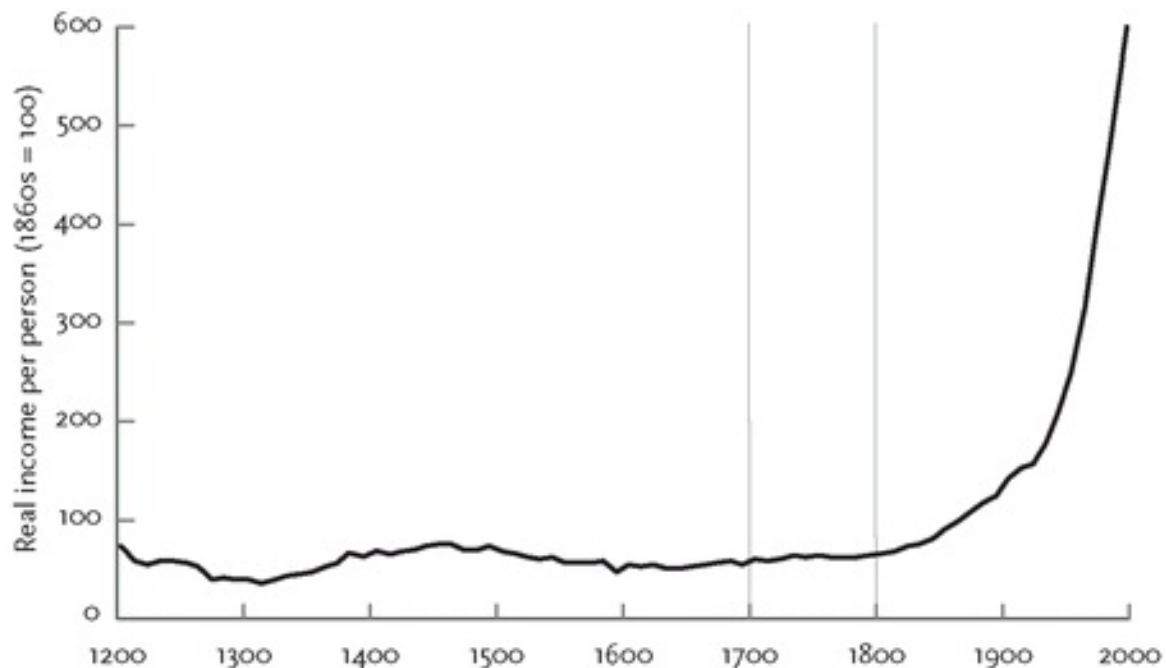
Mi propia sensibilidad tiende a lo concreto, y me parece que hay una hipótesis más simple sobre el efecto de la limpieza en la sensibilidad moral: las personas se han vuelto menos repulsivas. Los seres humanos sienten repugnancia hacia la porquería y las secreciones corporales, e igual que hoy la gente quizás evita a un sin techo que apesta a heces y orina, quienes vivían en otros siglos acaso fueran más crueles con sus vecinos porque éstos eran más asquerosos. Peor aún, las personas pasan fácilmente del asco visceral al asco moralista y tratan las cosas antihigiénicas como deleznablemente corrompidas y sórdidas^[449]. Algunos expertos en atrocidades del siglo XX se han preguntado cómo puede la brutalidad surgir con tanta facilidad cuando un grupo adquiere dominio sobre otro. El filósofo Jonathan Glover ha apuntado a una espiral descendente de deshumanización. Se obliga a una minoría despreciada a vivir en la miseria, lo que da a sus miembros una apariencia más bestial e infrahumana, lo que anima al grupo dominante a tratarlos aún peor, lo que los degrada todavía más, eliminando con ello cualquier atisbo de conciencia que pudiera quedar en los opresores^[450]. Quizás esta espiral de deshumanización pasa hacia atrás la película del proceso de la civilización: invierte la tendencia histórica hacia una limpieza y una dignidad mayores que condujo, en el transcurso de los siglos, a un mayor respeto por el bienestar de las personas.

Por desgracia, el proceso de la civilización y la revolución humanitaria no son consecutivos en el sentido de que uno pueda ser la causa del otro. El aumento del poder del gobierno y el comercio y el descenso en picado de los homicidios que impulsaron el proceso de la civilización han estado en marcha desde hace siglos sin que nadie se preocupase demasiado de la brutalidad de los castigos, del poder de los reyes o de la eliminación violenta de la herejía. De hecho, a medida que eran más poderosos, los estados se volvían también más crueles. El uso de la tortura para arrancar confesiones (más que para castigar), por ejemplo, fue reintroducido en la Edad Media, cuando muchos países restablecían el derecho romano^[451]. Debió de haber algo más que permitió que los sentimientos humanitarios se incrementasen en los siglos XVII y XVIII.

Una explicación alternativa es que las personas se vuelven más compasivas a medida que su vida mejora. Payne conjetura que «cuando los individuos son más ricos, y por tanto comen mejor, están más sanos y se sienten más cómodos, llegan a valorar más

su propia vida y la de los demás»^[452]. La hipótesis de que la vida solía valer poco y que ha llegado a ser más valiosa encaja vagamente en el amplio recorrido de la historia. A lo largo de los milenios, el mundo se ha alejado de costumbres bárbaras como los sacrificios humanos y las ejecuciones sádicas, y también a lo largo de los milenios las personas han ido viviendo cada vez más y con mayor comodidad. Los países que encabezaron la abolición de la crueldad, como la Inglaterra y la Holanda del siglo XVII, también se contaban entre los países más ricos de la época. Y actualmente es en los rincones más pobres del mundo donde seguimos encontrando lugares atrasados con esclavitud, matanzas supersticiosas y otras costumbres primitivas.

No obstante, la hipótesis del «poco valor de la vida» también presenta algunos problemas. Muchos de los estados más ricos de su tiempo, como el Imperio romano, eran un hervidero de sadismo, y en la actualidad encontramos castigos crueles como amputaciones y lapidaciones en países ricos de Oriente Medio exportadores de petróleo. Un problema más grave es que no hay sincronización. La historia de la prosperidad en el Occidente moderno aparece en la figura 4.7, en la que el historiador económico Gregory Clark representa ingresos reales por persona (calibrados en función de cuánto dinero haría falta para comprar una cantidad fija de comida) en Inglaterra desde 1200 a 2000.



[Figura 4.7. Ingresos reales por persona en Inglaterra, 1200-2000.

Fuente: Gráfica de Clark, 2007a, pág. 195.]

La prosperidad comenzó su despegue con la llegada de la Revolución Industrial en el siglo XIX. Antes de 1800, prevalecían las matemáticas de Malthus: cualquier avance en la producción de alimentos sólo genera más bocas que alimentar, con lo que la población sigue tan pobre como antes, lo cual era verdad no sólo en Inglaterra sino en todo el mundo. Entre 1200 y 1800, ciertos patrones de bienestar económico,

como los ingresos, las calorías *per cápita*, las proteínas *per cápita* o el número de niños supervivientes por cada mujer, no revelaban una tendencia ascendente en ningún país europeo. De hecho, apenas superaban los niveles de las sociedades de cazadores-recolectores. Sólo cuando la Revolución Industrial introdujo técnicas de fabricación más eficientes y construyó una infraestructura de canales y vías férreas, empezaron las economías europeas a crecer y las poblaciones a ser más prósperas. No obstante, los cambios humanitarios que estamos intentando explicar comenzaron en el siglo XVII y se concentraron en el XVIII.

Aunque pudiéramos demostrar que la riqueza está relacionada con una mayor sensibilidad humanitaria, sería difícil establecer con exactitud las razones. El dinero no sólo llena la barriga y brinda un techo sobre la cabeza; también compra gobiernos mejores, niveles culturales más elevados, mayor movilidad y otros bienes intangibles. Asimismo, no es del todo evidente que la pobreza y el sufrimiento deban llevar a la gente a disfrutar torturando a los demás. Cabría precisamente la predicción contraria: si hemos tenido una experiencia directa de dolor y privación, no deberíamos estar dispuestos a causar lo mismo a otros, mientras que si hemos vivido una existencia cómoda, el sufrimiento de los demás nos parecerá menos real. En el último capítulo volveré sobre la hipótesis del «poco valor de la vida»; de momento vamos a buscar otros candidatos para un cambio exógeno que consiguió que las personas fuesen más compasivas.

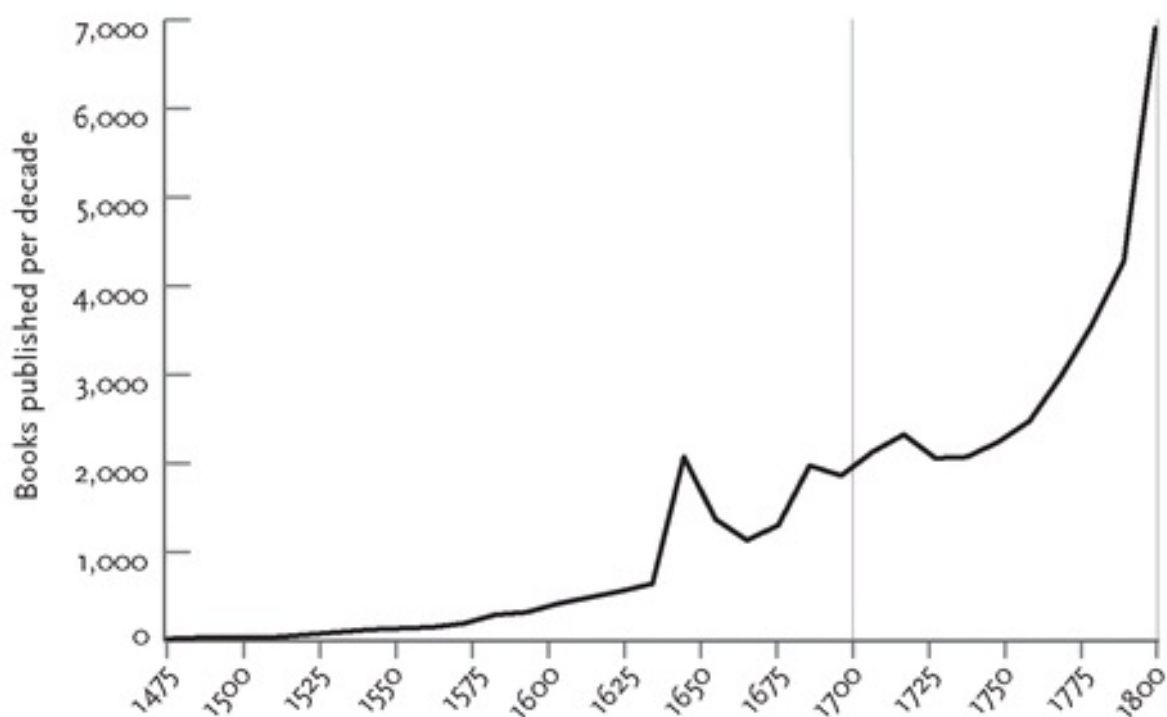
Una tecnología que consiguió un incremento precoz de la productividad antes de la Revolución Industrial fue la de la producción de libros. Antes de que Gutenberg inventara la imprenta en 1452, cada ejemplar de un libro debía ser escrito a mano. No es sólo que el proceso llevara mucho tiempo —hacían falta 37 días de una persona para producir un libro de 250 páginas— sino que además era ineficiente en cuanto a materiales y energía. Cuesta más leer la escritura a mano que los caracteres de imprenta, por lo que los libros escritos a mano tenían que ser más grandes, o sea, consumían más papel y por tanto era más caro encuadernarlos, almacenarlos y despacharlos. En los dos primeros siglos que siguieron a Gutenberg, la edición se convirtió en una actividad de alta tecnología, y la productividad en la fabricación de papel y en la impresión se multiplicó por más de veinte (figura 4.8), cifra superior al índice de crecimiento de toda la economía británica durante la Revolución Industrial^[453].



[Figura 4.8. Eficiencia en la producción de libros en Inglaterra, décadas de 1470-1860.

Fuente: Gráfica de Clark, 2007a, pág. 253.]

La nueva y eficiente tecnología de la edición desencadenó una explosión en la publicación de libros. En la figura 4.9 se aprecia que el número de libros publicados al año aumentó de manera significativa en el siglo XVII y se disparó a finales del XVIII.



[Figura 4.9. Número de libros en inglés publicados por década, 1475-1800.

Fuentes: Simons, 2001; gráfica adaptada de <http://en.wikipedia.org/wiki/File:1477-1799_ESTC_titles_per_decade_statistics.png>.]

Además, los libros no eran sólo juguetes para aristócratas e intelectuales. Como señala la experta literaria Suzanne Keen, «a finales del siglo XVIII, en Londres y en ciudades de provincias se habían extendido las bibliotecas que permitían sacar libros

en préstamo, y la mayor parte de lo que ofrecían eran novelas»^[454]. Al haber más libros y más baratos, la gente tenía más alicientes para leer. No es fácil estimar el nivel de alfabetización en períodos anteriores a la llegada de la escolarización universal y a los test estandarizados, pero los historiadores se han valido de ingeniosas medidas concomitantes, como la proporción de personas capaces de firmar en el registro civil al casarse o la declaración ante un tribunal. En la figura 4.10 observamos un par de series temporales de Clark según las cuales durante el siglo XVII, en Inglaterra, los índices de alfabetización se duplicaron, y en las postrimerías del siglo la mayoría de hombres ingleses habían aprendido a leer y a escribir^[455].



[Figura 4.10. Índice de alfabetización en Inglaterra, 1625-1925.

Fuente: Gráfica adaptado de Clark, 2007a, pág. 179.]

La alfabetización aumentaba al mismo tiempo en otras partes de Europa occidental. A finales del siglo XVIII, la mayoría de los ciudadanos franceses estaban alfabetizados, y aunque no aparecen estimaciones de alfabetización de otros países hasta algún tiempo después, éstas sugieren que a principios del siglo XIX también sabían leer y escribir la mayoría de los hombres de Dinamarca, Finlandia, Alemania, Islandia, Escocia, Suecia y Suiza^[456]. No sólo había más personas que leían, sino que leían de maneras diferentes, un hecho que el historiador Rolf Engelsing ha denominado «la revolución de la lectura»^[457]. Las personas empezaron a leer material laico, no sólo religioso, a leer cada una por sí misma y no en grupo, y a leer un amplio abanico de medios de actualidad, como panfletos y publicaciones periódicas, en vez de releer unos cuantos textos canónicos, como almanaques, obras piadosas o la Biblia. El historiador Robert Darnton lo expresó así: «El período final del siglo XVIII representa, en efecto, un punto de inflexión, una época en la que un

público más amplio contó con más material de lectura, en la que podemos apreciar la aparición de un gran número de lectores que ascendería a proporciones enormes en el siglo XIX con el desarrollo del papel hecho a máquina, las prensas a vapor, la linotipia y la alfabetización casi universal»^[458].

Y naturalmente la gente de los siglos XVII y XVIII tenía más sobre lo que leer. La revolución científica había revelado que la experiencia cotidiana es una pequeña parte de un inmenso continuo de escalas que va de lo microscópico a lo astronómico, y que nuestra morada es una roca que describe órbitas alrededor de una estrella y no el centro de la creación. La exploración europea de las dos Américas, Oceanía y Africa, y el descubrimiento de las rutas a la India y Asia, había descubierto mundos completamente nuevos y había revelado la existencia de pueblos exóticos con estilos de vida muy distintos de los de los lectores.

El desarrollo de la escritura y de la alfabetización me parece el mejor candidato para un cambio exógeno que ayudase a desencadenar la revolución humanitaria. El pequeño mundo del pueblo y el clan, accesible a través de los cinco sentidos e inspirado por un único proveedor de contenidos, la Iglesia, dio paso a una fantasmagoría de personas, lugares, culturas e ideas. Y por varias razones, la abertura de la mente de las personas pudo haber añadido cierta dosis de humanitarismo a sus emociones y creencias.

Aumento de la empatía y la consideración por la vida humana

La capacidad humana para la compasión no es un reflejo provocado automáticamente por la presencia de otro ser vivo. Como veremos en el capítulo 9, aunque personas de todas las culturas pueden reaccionar solidariamente ante parientes, amigos y niños pequeños, tienden a contenerse cuando se trata de círculos más amplios de vecinos, desconocidos, forasteros y otros seres sensibles. En su libro *The Expanding Circle*, el filósofo Peter Singer sostiene que, a lo largo de la historia, las personas han ampliado el abanico de personas cuyos intereses valoran como propios^[459]. Una cuestión interesante es saber qué amplió el círculo empático. Y una buena hipótesis es la expansión de la cultura.

La lectura es una tecnología útil para adoptar perspectivas. Cuando sabemos cómo piensa otra persona, observamos el mundo desde la posición estratégica de esa

persona. No sólo captamos visiones y sonidos que no podríamos experimentar directamente, sino que entramos en esa mente ajena y compartimos temporalmente sus actitudes y reacciones. Como veremos, la «empatía» en el sentido de adoptar el punto de vista de alguien no es igual que la «empatía» en el sentido de sentir compasión hacia esa persona, aunque la primera puede conducir a la segunda por una ruta natural. Entrar en el punto de observación de alguien nos recuerda que el otro tiene una primera persona, un tiempo presente, un flujo continuo de conciencia que se parece mucho al nuestro sin ser igual. Es fácil suponer que el hábito de leer las palabras de otras personas nos puede habituar a entrar en su mente, con todos sus placeres y aflicciones. Introducirse siquiera por un instante en la perspectiva de alguien que se está poniendo negro en la picota, apartando desesperado leños ardientes o retorciéndose bajo doscientos latigazos podría hacer que la persona reflexionara sobre si alguien debe jamás sufrir tales crueldades.

Adoptar el punto de vista privilegiado de otras personas acaso modifique las convicciones propias. La exposición a mundos que pueden contemplarse sólo a través de los ojos de un extranjero, un explorador o un historiador puede convertir una norma incuestionable («Esto se hace así») en una observación explícita («Da la casualidad de que es así como nuestra tribu lo ve ahora»). La conciencia de la propia identidad es el primer paso hacia la pregunta de si una práctica podría hacerse de algún otro modo. Además, aprender que en el transcurso de la historia lo primero puede llegar a ser lo último y viceversa puede inculcar el hábito mental que nos recuerda lo siguiente: «De no ser por la fortuna, yo estaría allí».

La capacidad de la alfabetización para sacar a los lectores de su condición provinciana no se limita a la escritura fáctica. Ya hemos visto que la ficción satírica, que transporta a los lectores a un mundo hipotético desde el cual pueden observar sus propias insensateces, es un medio eficaz para cambiar la sensibilidad de la gente sin arengas ni sermones.

Por su parte, la ficción realista puede ampliar el círculo de empatía de los lectores al tentarles a pensar y sentir como personas muy diferentes de sí mismas. A los estudiantes de literatura se les enseña que el siglo XVIII fue un punto crucial en la historia de la novela. Llegó a ser una forma de entretenimiento de masas: a finales del siglo XVIII en Inglaterra y Francia se publicaban casi cien novelas nuevas al año^[460]. Y a diferencia de la épica anterior que contaba las proezas de héroes, aristócratas o santos, las novelas reflejaban las aspiraciones y las desgracias de la gente corriente.

Lynn Hunt señala que el apogeo de la revolución humanitaria, a finales del siglo XVIII, coincidió con el apogeo de la novela epistolar, un género en el que el relato se desarrolla a través de las propias palabras de un personaje, exponiendo sus pensamientos y sentimientos en tiempo real en vez de describirlos desde la óptica distanciadora de un narrador incorpóreo. A mediados de siglo, tres novelas melodramáticas que llevaban por título el nombre de su protagonista femenina llegaron a ser insólitos superventas: *Pamela, o la virtud recompensada* (1740),

Clarissa (1748), de Samuel Richardson, y *Julia, o la nueva Eloísa* (1761), de Rousseau. Hombres hechos y derechos rompían a llorar mientras vivían los amores prohibidos, las intolerables bodas concertadas o las crueles vueltas del destino en la vida de mujeres mediocres (criadas incluidas) con las que no tenían nada en común. Un oficial militar retirado escribió a Rousseau deshaciéndose en elogios:

Habéis conseguido que esté loco por ella. Imaginaos las lágrimas que su muerte me ha arrancado [...]. Nunca he derramado lágrimas más deliciosas. Esta lectura produjo en mí un efecto tan poderoso que a mi juicio, en ese momento supremo, habría muerto de buen grado^[461].

Los filósofos de la Ilustración ensalzaban el modo en que las novelas conseguían la identificación de un lector con una preocupación compasiva por los demás. En su loa a Richardson, Diderot escribió lo siguiente:

Pese a todas las precauciones, uno adopta un papel en sus obras, se mete en una conversación, acusa, admira, se irrita, se indigna. Muchas veces me he sorprendido a mí mismo llorando, como les pasa a los niños que van al teatro por primera vez: «No te lo creas, te está engañando» [...]. Sus personajes salen de la sociedad normal y corriente [...], las pasiones que describe son las que siento también yo^[462].

Por supuesto, el clero denunció esas novelas e incluyó varias en el Índice de Libros Prohibidos. Un clérigo católico escribió lo siguiente: «Abre uno de estos libros y en casi todos verás violados los derechos de la justicia divina y humana, desdeñada la autoridad de los padres sobre sus hijos, rotos los sagrados vínculos del matrimonio y la amistad»^[463].

Hunt sugiere una cadena causal: leer novelas epistolares sobre personajes distintos de uno mismo ejercita la capacidad para ponerse en el lugar del otro, por lo que se vuelve contrario a los castigos crueles y otros abusos de los derechos humanos. Como de costumbre, es difícil descartar explicaciones alternativas a la correlación. Quizá las personas llegaron a ser más empáticas por otras razones, lo que simultáneamente hizo que fueran receptivas a las novelas epistolares y que se preocupasen por los malos tratos a los demás.

No obstante, la hipótesis causal más sólida tal vez sea algo más que una fantasía de profesores ingleses. Los hechos están ordenados en la dirección correcta: los avances tecnológicos en la edición, la producción masiva de libros, la expansión de la alfabetización y la popularidad de la novela precedieron a las principales reformas humanitarias del siglo XVIII. Y en algunos casos, unas memorias o una novela superventas exponían crudamente a un amplio sector de lectores al sufrimiento de unas víctimas olvidadas y daba pie a un cambio de política. En la misma época en que *La cabaña del tío Tom* movilizó el sentimiento abolicionista en Estados Unidos, *Oliver Twist* (1838) y *La leyenda de Nicholas Nickleby* (1839), de Charles Dickens, abrieron los ojos de la gente ante los malos tratos infantiles en los asilos y orfanatos, y *Dos años al pie del mástil: relato personal de la vida en la mar* (1840), de Richard Henry Dana, y *Chaqueta blanca, o el mundo en un buque de guerra*, de Hermán

Melville, ayudaron a acabar con los azotes a los marineros. En el siglo pasado, *Sin novedad en el frente*, de Erich María Remarque, 1984, de George Orwell, *Oscuridad al mediodía*, de Arthur Koestler, *Un día en la vida de Ivan Denisovich*, de Alexander Solzhenitsyn, *Matar a un ruiseñor*, de Harper Lee, *La noche*, de Elie Wiesel, *Matadero cinco*, de Kurt Vonnegut, *Raíces*, de Alex Haley, *Azalea Roja*, de Anchee Min, *Leer «Lolita» en Teherán*, de Azar Nafisi y *En posesión del secreto de la alegría* (novela en la que se describe una mutilación genital femenina), de Alice Walker, elevaron la conciencia colectiva sobre el sufrimiento de gente que, de lo contrario, quizás habría sido ignorada^[464]. Posteriormente, el cine y la televisión alcanzaron audiencias aún mayores y ofrecieron experiencias más inmediatas. En el capítulo 9 expondremos experimentos que confirman que los relatos de ficción pueden suscitar la empatía de las personas y empujarlas a actuar.

Al margen de si las novelas en general, o las novelas epistolares en particular, fueron decisivas para la expansión de la empatía, la explosión de la lectura pudo haber contribuido a la revolución humanitaria al acostumbrar a la gente a distanciarse de sus puntos de vista provincianos. Y pudo haber influido también de otra manera: creando un invernadero de nuevas ideas sobre los valores morales y el orden social.

La «República de las Letras» y el humanismo de la Ilustración

En la novela de 1988 *El mundo es un pañuelo*, de David Lodge, un profesor explica por qué cree que la universidad de élite se ha vuelto obsoleta:

En el mundo moderno la información es más portátil que antes. También las personas [...]. Hay tres cosas que han revolucionado la vida académica en los últimos veinte años: los viajes en reactor, los teléfonos de marcación directa y la fotocopidora [...]. Si alguien tiene acceso a un teléfono, a una fotocopidora y a financiación para los estudios, perfecto, está enchufado en la única universidad que de veras importa: el campus global^[465].

Morris Zapp tenía razón, pero ponía demasiado énfasis en las tecnologías de la década de 1980. Dos décadas después, han sido sustituidas por el e-mail, los documentos digitales, las páginas web, los blogs, las teleconferencias, Skype y los teléfonos inteligentes. Y dos siglos *antes*, las tecnologías de la época —el barco de vela, el libro impreso y el servicio postal— ya habían conseguido que las personas y la información fuesen portátiles. El resultado fue el mismo: un campus global, una

esfera pública o, como se llamaba en los siglos xvii y xviii, la República de las Letras.

Un lector del siglo xxi que hojee la historia intelectual no puede por menos que quedarse impresionado por la «blogosfera» del siglo xviii. Tan pronto aparecía un libro, se vendía hasta agotarse, se reimprimía, se traducía a media docena de idiomas y generaba un alud de comentarios en panfletos, correspondencia y libros adicionales. Pensadores como Locke y Newton se enviaron decenas de miles de cartas; sólo Voltaire escribió más de dieciocho mil, que ahora llenan quince volúmenes^[466]. Desde luego, este intercambio tenía lugar en unos tiempos lentísimos para los criterios actuales —semanas, a veces incluso meses—, aunque todo sucedía con la suficiente rapidez como para que fuera posible lanzar ideas, criticarlas, amalgamarlas, perfeccionarlas y llamar con ellas la atención de las personas en el poder. Un ejemplo demostrativo es *De los delitos y las penas*, de Beccaria, que causó sensación de inmediato y supuso un gran impulso para conseguir la abolición de los castigos crueles en toda Europa.

Con tiempo y proveedores suficientes, un mercado de ideas puede no sólo difundir ideas sino cambiar su composición. Nadie es lo bastante listo para resolver desde cero nada que valga la pena. Tal como reconoció en 1675 Newton —un hombre que no era precisamente humilde— en una carta a su compañero y científico Robert Hooke: «Si he visto más allá es porque me he subido en hombros de gigantes». La mente humana es experta en presentar una idea complicada, combinarla con otras ideas para formar un todo más complejo, empaquetar ese todo en un artefacto aún mayor, combinar éste con otras ideas y así sucesivamente^[467]. No obstante, para ello necesita un aporte constante de nuevas ideas y ensambladuras que sólo puede provenir de una red formada por otras mentes.

Un campus global incrementa no sólo la complejidad de las ideas sino la calidad de las mismas. En un aislamiento hermético se pueden generar toda clase de ideas tóxicas y estafalarias. La luz del sol es el mejor desinfectante, y exponer una idea mala a la mirada crítica de otras mentes procura al menos una posibilidad de que se marchite y muera. En la República de las Letras, las supersticiones, los dogmas y las leyendas —junto con malas ideas sobre cómo controlar el crimen o dirigir un país— deben tener una vida media más corta. Prender fuego a una persona para ver si arde es una manera estúpida de determinar su culpabilidad. Ejecutar a una mujer por copular con demonios y convertirlos en gatos es igualmente idiota.

Y a menos que uno sea un monarca absolutista hereditario, es improbable que le convenzan de que la monarquía absolutista hereditaria es la forma óptima de gobierno.

El avión a reacción es la única tecnología del *mundo* de 1988 de Lodge que no se ha quedado anticuada con Internet, lo que nos recuerda que a veces la comunicación cara a cara no tiene sustituto. Los aviones pueden juntar personas, pero las personas que viven en una ciudad ya están juntas, de modo que las ciudades llevan tiempo

siendo crisoles de ideas. Las ciudades cosmopolitas pueden reunir una masa crítica de mentes diversas, y sus rincones y recovecos pueden ofrecer refugio a disidentes e inconformistas. La Era de la Razón y la Ilustración fueron también períodos de urbanización. Londres, París y Amsterdam llegaron a ser bazares intelectuales, y muchos pensadores se congregaban en sus tabernas, cafés y librerías para hablar de las ideas de la época.

Ámsterdam desempeñó un papel especial como escenario de confrontación de ideas. Durante la Edad de Oro holandesa del siglo XVII, llegó a ser un puerto bullicioso, abierto a la circulación de bienes, ideas, dinero y personas. Allí tenían cabida católicos, anabaptistas, protestantes de diversas confesiones y judíos cuyos antepasados habían sido expulsados de Portugal. Albergaba numerosas editoriales con una actividad dinámica y eficiente al imprimir libros polémicos y exportarlos a países donde habían sido prohibidos. Un amsterdams, Spinoza, sometió la Biblia a un análisis literario y elaboró una teoría que no dejaba margen para un Dios animado. En 1656 fue excomulgado por su comunidad judía, cuyos miembros, con el recuerdo de la Inquisición todavía fresco, tenían miedo de causar problemas entre los cristianos de alrededor^[468]. Para Spinoza no fue ninguna tragedia, como habría podido serlo si hubiera vivido en un pueblo aislado, pues simplemente se mudó a otro barrio y de ahí a otra ciudad holandesa tolerante, Leiden. En ambos sitios fue bien recibido en la comunidad de escritores, pensadores y artistas. John Locke utilizó Ámsterdam como refugio en 1683, tras caer sobre él la sospecha de que había participado en una conspiración contra el rey Carlos II de Inglaterra. Rene Descartes también cambió de domicilio con frecuencia, pasando de Holanda a Suecia y viceversa cada vez que las cosas se complicaban.

El economista Edwara Glaeser ha atribuido el auge de las ciudades a la aparición de la democracia liberal^[469]. Los autócratas opresores pueden permanecer en el poder incluso cuando sus ciudadanos los desprecian, debido a un acertijo que los economistas denominan «dilema social» o «problema del polizón». En una dictadura, el autócrata y sus secuaces tienen un claro aliciente para permanecer en el poder, pero ningún ciudadano individual tiene aliciente alguno para derrocarlos, pues los rebeldes asumirían todos los riesgos de las represalias del dictador mientras los beneficios de la democracia se repartirían entre todos los habitantes del país. Sin embargo, el crisol de una ciudad puede reunir a financieros, abogados, escritores, editores y comerciantes bien relacionados que pueden actuar en connivencia en bares y sedes de gremios para desafiar a los líderes vigentes, dividiéndose el trabajo y repartiéndose el riesgo. La Atenas clásica, la Venecia del Renacimiento, las revolucionarias Boston y Filadelfia, y las ciudades de los Países Bajos son ejemplos de metrópolis donde se gestaron nuevas democracias; en la actualidad, democracia y urbanización suelen ir de la mano.

Los tiranos políticos y religiosos nunca han sabido captar el poder subversivo del flujo de información y de personas. Es por eso por lo que prohíben la libertad de

expresión, de escritura y de asociación, y por eso las democracias protegen esas libertades en sus declaraciones de derechos. Antes del ascenso de las ciudades y la alfabetización, costaba mucho concebir y amalgamar ideas liberadoras; por ello, parte del mérito de la revolución humanitaria corresponde al incremento del cosmopolitismo de los siglos XVII y XVIII.

La unión de personas e ideas no determina cómo evolucionarán las ideas, naturalmente. El auge de la República de las Letras y la ciudad cosmopolita no pueden, por sí solas, explicar por qué en el siglo XVIII surgió una ética humanitaria y no razones cada vez más ingeniosas para justificar la tortura, la esclavitud, el despotismo y la guerra.

A mi entender, los dos hechos están conectados. Cuando una comunidad lo bastante grande de agentes libres y racionales discute sobre cómo una sociedad debe llevar sus asuntos, guiándose por la coherencia lógica y el *feedback* del mundo, su consenso virará en ciertas direcciones. Igual que no hace falta explicar por qué los biólogos moleculares descubrieron que el ADN tiene cuatro bases —dado que estaban realizando sus estudios como es debido, y dado que el ADN tiene realmente cuatro bases, a largo plazo difícilmente podían haber descubierto otra cosa—, quizá no haga falta explicar por qué los pensadores de la Ilustración con el tiempo acabaron aportando razones en contra de la esclavitud africana, los castigos crueles, los monarcas déspotas o la ejecución de brujas y herejes. Con un examen riguroso a cargo de pensadores imparciales, racionales y bien informados, estas costumbres no se pueden justificar de manera indefinida. El universo de las ideas, en el que una idea conlleva otras, es en sí mismo una fuerza exógena, y tan pronto como una comunidad de pensadores entra en ese universo, sus miembros se ven obligados a tomar ciertas direcciones con independencia de cuál sea su entorno inmediato. Creo que este proceso de descubrimiento moral fue una causa significativa de la revolución humanitaria.

Estoy preparado para llevar esta explicación un paso más allá. La explicación de que tantas instituciones violentas sucumbieran en tan corto espacio de tiempo es que los argumentos que acabaron con ellas pertenecían a una filosofía coherente surgida durante la Era de la Razón y la Ilustración. Las ideas de pensadores como Hobbes, Spinoza, Descartes, Locke, David Hume, Mary Astell, Kant, Beccaria, Smith, Mary Wollstonecraft, Madison, Jefferson, Hamilton y John Stuart Mili, se fusionaron en una cosmovisión que podemos denominar «humanismo ilustrado». (A veces también se habla de liberalismo clásico, aunque desde la década de 1960 la palabra «liberalismo» ha adquirido también otros significados). Veamos un resumen de esta filosofía —una amalgama rudimentaria más o menos coherente de las opiniones de aquellos pensadores de la Ilustración.

Empecemos por el escepticismo^[470]. La historia de la locura humana y nuestra

propia susceptibilidad a las falacias y las ilusiones nos dicen que los hombres y las mujeres se pueden equivocar. Por tanto, hemos de buscar buenas razones para creer en algo. Así, la fe, la revelación, la tradición, el dogma, la autoridad, el brillo extasiado de la certeza subjetiva... son recetas que pueden conducir a error, y hay que rechazarlas como fuente de conocimiento.

¿Podemos estar seguros de algo? Descartes dio la mejor respuesta: nuestra conciencia. Sé que soy consciente por el mero hecho de preguntarme qué puedo saber, y también sé que mi conciencia se compone de varias clases de experiencia, entre las que se incluyen la percepción de un mundo externo y otras personas, amén de diversos placeres y aflicciones, tanto sensuales (por ejemplo, la comida, la comodidad o el sexo) como espirituales (a saber, el amor, el conocimiento o la apreciación de la belleza).

También estamos comprometidos con la razón. Si formulamos preguntas, evaluamos posibles respuestas y tratamos de convencer a otros del valor de estas respuestas, estamos razonando, por lo que tácitamente suscribimos la validez de la razón. Estamos comprometidos asimismo con las conclusiones que puedan derivarse de la aplicación cuidadosa de la razón, como los teoremas, las matemáticas y la lógica.

Aunque no podemos *demostrar* lógicamente nada del mundo físico, tenemos derecho a *confiar* en ciertas creencias al respecto. Llamamos ciencia a la aplicación de la razón y la observación para descubrir generalizaciones provisionales sobre el mundo. El progreso de la ciencia, con su deslumbrante éxito a la hora de explicar y manipular la realidad, pone de manifiesto que es posible el conocimiento del universo, bien que siempre probabilístico y susceptible de revisión. Por tanto, la ciencia es un paradigma de cómo debemos adquirir conocimiento —no los métodos concretos ni las instituciones sino su sistema de valores para intentar explicar el mundo, evaluar objetivamente explicaciones posibles y ser conscientes de la provisionalidad y la incertidumbre de nuestra interpretación en cualquier momento.

El carácter imprescindible de la razón no supone que las personas individuales sean siempre racionales o que no se vean afectadas por la pasión y la ilusión. Sólo significa que las personas son *capaces* de razonar, y que una comunidad de individuos que decide perfeccionar esta facultad y ejercerla de forma abierta y equitativa puede razonar colectivamente para llegar a conclusiones más sensatas a largo plazo. Como observó Lincoln, puedes engañar a algunas personas algunas veces, o a algunas personas siempre, pero no siempre a todo el mundo.

En cuanto a las opiniones sobre el mundo, de lo que podemos estar totalmente seguros es de que las otras personas son conscientes igual que lo somos nosotros. Los demás están hechos de la misma pasta, buscan la misma clase de objetivos y reaccionan con signos externos de placer y dolor ante los episodios que nos provocan placer y dolor a cada uno de nosotros.

En virtud del mismo razonamiento, podemos deducir que las personas que son

diferentes de nosotros en muchos aspectos superficiales —género, raza, cultura— son como nosotros en cuestiones fundamentales. Como dice el Shylock de Shakespeare:

¿No tiene ojos un judío? ¿No tiene un judío manos, órganos, miembros, sentidos, emociones, pasiones? ¿No se alimenta de la misma comida, no se lastima con las mismas armas, no se expone a las mismas enfermedades, no se cura con los mismos remedios, no se calienta con el mismo verano y se enfría con el mismo invierno que un cristiano? Si nos hacéis un corte, ¿no sangramos? Si nos hacéis cosquillas, ¿no reímos? Si nos envenenáis, ¿no morimos? Si nos hacéis un agravio, ¿no habremos de vengarnos?

De lo que tienen en común las respuestas humanas básicas derivan profundas repercusiones. Una es que existe una naturaleza humana universal, que abarca nuestros placeres y dolores comunes, nuestros métodos comunes de razonamiento y nuestra común vulnerabilidad a la insensatez (sobre todo el deseo de venganza). Es posible estudiar la naturaleza humana, igual que cualquier otra cosa. Y nuestras decisiones sobre cómo organizar nuestra vida pueden tomar en cuenta los hechos de la naturaleza humana —incluyendo descartar las propias intuiciones cuando una interpretación científica las pone en duda.

La otra repercusión de nuestros aspectos psicológicos comunes es que, por mucho que las personas difieran entre sí, en principio las mentes pueden encontrarse. Apelo a la razón del otro e intento convencerlo con criterios de lógica y evidencia porque ambos estamos comprometidos con el hecho mismo de que ambos somos seres que razonamos.

La universalidad de la razón es una comprensión de capital importancia, pues define un lugar para la moral. Si recurro a alguien para que haga algo que me afecta —que no me pise, que no me apuñale por gusto o que salve a mi hijo de ahogarse—, no puedo hacerlo de tal modo que yo anteponga mis intereses a los suyos, si quiero que me tome en serio (pongamos, conservando mi derecho a pisarle, a apuñalarle o a dejar que su hijo se ahogue). Debo plantear el asunto de tal forma que me obligue a tratarle con la misma moneda. No puedo actuar como si mis intereses fueran especiales sólo porque yo soy yo y él no lo es, como tampoco puedo persuadirle de que el sitio en el que estoy de pie es un sitio especial del universo sólo porque da la casualidad de que yo estoy ahí^[471].

Esa persona y yo debemos alcanzar ese entendimiento moral no sólo para poder mantener una conversación coherente desde un punto de vista lógico sino porque la generosidad mutua es la única vía mediante la cual podemos buscar la satisfacción de nuestros intereses de manera simultánea. Ese individuo y yo estaremos mejor si compartimos nuestros excedentes, salvamos cada uno los hijos del otro cuando se metan en líos y nos abstenemos de acuchillarnos, que si acaparamos los excedentes hasta que se pudran, dejamos que los hijos respectivos se ahoguen y nos peleamos sin cesar. De acuerdo, yo podría estar un poco mejor si actuara egoístamente a su costa y él anduviera despistado, pero lo mismo podría pasar al revés, de modo que si cada uno intentara aprovecharse del otro, los dos acabaríamos peor. Cualquier observador neutral, y también esa persona y yo si pudiéramos hablar de ello de forma racional,

llegaríamos a la conclusión de que el objetivo ha de ser una situación en la que ambos actuemos de forma desinteresada.

Así pues, la moral no es un conjunto de regulaciones arbitrarias dictadas por una deidad vengativa y anotadas en un libro; tampoco es la costumbre de una cultura o tribu particular. Es una consecuencia del carácter intercambiable de las perspectivas y la oportunidad que el mundo proporciona para juegos de suma positiva. Podemos ver este fundamento de la moral en las numerosas versiones de la Regla de Oro descubierta por las principales religiones, así como en la perspectiva de la eternidad de Spinoza, en el imperativo categórico de Kant, en el contrato social de Hobbes y Rousseau, y en la verdad manifiesta de Locke y Jefferson de que todos hemos sido creados iguales.

Partiendo del conocimiento fáctico de que existe una naturaleza humana universal, y del principio moral de que ninguna persona tiene motivos para anteponer sus intereses a los de los demás, podemos deducir muchas cosas sobre cómo debemos gestionar nuestros asuntos. Un gobierno es algo bueno, pues en un estado de anarquía los intereses personales de la gente, el autoengaño y el miedo a esos puntos flacos en los demás conducirían a un conflicto permanente. Las personas están mejor si renuncian a la violencia, en el caso de que todas accedan a ello, y si confieren autoridad a un tercero imparcial. Pero toda vez que estos terceros imparciales son seres humanos, no ángeles, su poder debe ser controlado por el poder de otros para obligarlos a gobernar con el consentimiento de los gobernados. Puede que así no utilicen la violencia contra sus ciudadanos más allá del mínimo necesario para impedir una violencia mayor. Por otro lado, tienen que fomentar acuerdos que permitan a la gente prosperar a partir de la cooperación y del intercambio voluntario.

Este razonamiento puede denominarse «humanismo» porque el valor que reconoce es el florecimiento de los seres humanos, el único valor que no se puede negar. Experimento placeres y aflicciones, y me planteo objetivos en función de ellos, por lo que, siendo razonable, no puedo negar el derecho de otros agentes sensibles a hacer lo mismo.

Si todo esto nos suena banal y obvio, es que somos hijos de la Ilustración y hemos asimilado su filosofía humanista. Pero si nos atenemos a la realidad histórica, no tiene nada de obvio ni de banal. Aunque no forzosamente ateo (es compatible con un deísmo en el que Dios es identificado con la naturaleza del universo), el humanismo de la Ilustración no hace uso de las escrituras, Jesús, los rituales, las leyes religiosas, los fines divinos, las almas inmortales, la otra vida, las eras mesiánicas o un dios que responda a cada persona. También deja a un lado muchas fuentes de valores laicas si no se puede demostrar que sean necesarias para aumentar la prosperidad humana. Aquí incluimos el prestigio de la nación, la raza o la clase; virtudes fetiche como la virilidad, la dignidad, el heroísmo, la gloria y el honor; y otros destinos, búsquedas, dialécticas, luchas y fuerzas místicas.

A mi juicio, el humanismo de la Ilustración, sea invocado de forma explícita o

implícita, subyace a las diversas reformas humanitarias de los siglos XVIII y XIX. Se apeló explícitamente a la filosofía en la creación de las primeras democracias liberales, con la máxima transparencia en las «verdades manifiestas» de la Declaración de Independencia de Estados Unidos. Más adelante se extendería a otras partes del mundo, mezclada con argumentos humanistas que habían surgido de forma independiente en esas civilizaciones^[472]. Como veremos en el capítulo 7, el humanismo ilustrado recobra impulso en las revoluciones por los derechos de la era actual.

Pese a todo, al principio el humanismo de la Ilustración no ganó la partida. Aunque ayudó a eliminar muchas costumbres bárbaras y fue el germen de las primeras democracias liberales, en buena parte del mundo se rechazaron de plano todas sus implicaciones. Una objeción surgía de la tensión entre las fuerzas de la Ilustración que hemos estado analizando en este capítulo y las fuerzas de la civilización que examinamos en el capítulo anterior —si bien, como veremos, no es difícil reconciliarlas—. La otra objeción afectaba a los fundamentos, y sus consecuencias eran más fatídicas.

Civilización e Ilustración

Inmediatamente después de la Ilustración vino la Revolución francesa: una promesa de democracia seguida por regicidios, golpes de estado, fanáticos, turbas, terror y guerras preventivas, lo que culminó en un emperador megalomaniaco y una insensata guerra de conquista. Debido a la Revolución y sus secuelas murieron más de un cuarto de millón de personas, y entre dos y cuatro millones más cayeron en las Guerras Revolucionarias y Napoleónicas. Cuando la gente reflexionaba sobre esta catástrofe, es natural que pensara: «Después de esto, por tanto debido a esto», y que los intelectuales de derechas y de izquierdas culpasen a la Ilustración de lo sucedido. Esto es lo que consigues —decían— si comes el fruto del árbol del conocimiento, robas el fuego a los dioses o abres la caja de Pandora.

La teoría de que la Ilustración fue responsable del Terror y de Napoleón es, por decirlo suavemente, discutible. Los asesinatos políticos, las masacres y las guerras de expansión imperial son tan viejos como la civilización, y han sido desde hace tiempo el pan de cada día de las monarquías europeas, incluida la de Francia. Muchos de los filósofos franceses en quienes los revolucionarios buscaron su inspiración eran intelectuales de poco peso y no representaban el flujo de razonamiento que conectaba

a Hobbes, Descartes, Spinoza, Locke, Hume y Kant. La Revolución americana, que se ciñó más estrechamente al guión de la Ilustración, ofreció al mundo una democracia liberal que ha durado más de dos siglos. Al final del libro sostendré que los datos sobre el descenso histórico de la violencia reivindican el humanismo de la Ilustración y rebaten a sus críticos de la derecha y de la izquierda. Sin embargo, uno de estos críticos, el escritor angloirlandés Edmund Burke, merece nuestra atención porque su razonamiento recurre a la otra explicación importante de la disminución de la violencia: el proceso de la civilización. Las dos explicaciones se solapan —ambas apelan a una expansión de la empatía y a los efectos pacificadores de la cooperación de suma positiva—, pero difieren en el aspecto de la naturaleza humana que recalcan.

Burke fue el padre del conservadurismo laico intelectual, basado en lo que el economista Thomas Sowell ha denominado «visión trágica de la condición humana»^[473]. Según esta idea, los seres humanos cargan siempre con limitaciones de conocimiento, saber y virtud. Son egoístas y miopes, y si se les deja que se las arreglen solos, se lanzan a una guerra hobbesiana de todos contra todos. Para evitar que las personas se despeñen por ese precipicio, lo único que hay son los hábitos de autocontrol y armonía social que asimilan cuando se atienen a las normas de una sociedad civilizada. Aunque nadie sepa expresar su fundamento lógico, las costumbres sociales, las tradiciones religiosas, las convenciones sexuales, las estructuras familiares y las instituciones políticas consolidadas son «arreglos» —cuya eficacia ha superado la prueba del tiempo— para los defectos de una naturaleza humana inmutable, y resultan tan indispensables hoy como cuando nos sacaron de la barbarie.

Según Burke, ningún mortal es lo bastante inteligente para diseñar una sociedad partiendo de principios fundamentales. Una sociedad es un sistema orgánico que se desarrolla de forma espontánea, regido por innumerables interacciones y ajustes que ninguna mente humana puede aspirar a comprender. Pero el hecho de que no podamos expresar su funcionamiento en proposiciones verbales no significa que debamos desecharlo y reinventarlo conforme a las teorías actuales de moda. Un remiendo tan chapucero sólo llevará a consecuencias no deseadas que culminarán en un caos violento.

Burke fue demasiado lejos, sin duda. Sería disparatado decir que la gente no debe luchar contra la tortura, la caza de brujas o la esclavitud porque son tradiciones antiguas y que si se suprimieran de repente, la sociedad caería en el salvajismo. Las propias costumbres eran salvajes y, como hemos visto, las sociedades encuentran medios para compensar la desaparición de prácticas violentas consideradas en otro tiempo indispensables. El humanitarismo puede ser la madre del invento.

Pero Burke tenía razón en una cosa. Ciertas normas tácitas de conducta civilizada, tanto en las interacciones cotidianas como en la conducta del gobierno, pueden ser una condición *sine qua non* para poner en práctica con éxito ciertas reformas. El desarrollo de estas normas tal vez se deba a las misteriosas «fuerzas históricas»

mencionadas por Payne, como la espontánea desaparición del asesinato político mucho antes de que se articulasen los principios de la democracia, y a la secuencia en la que los movimientos abolicionistas dieron el golpe de gracia a prácticas ya entonces en declive. Quizás esto explique por qué en la actualidad es tan difícil implantar la democracia liberal en países del mundo en vías de desarrollo que no han dejado atrás sus supersticiones, sus señores de la guerra y sus peleas tribales^[474].

La civilización y la Ilustración no tienen por qué alternarse en la explicación del descenso de la violencia. En algunos períodos, ciertas normas tácitas de empatía, autocontrol y cooperación pueden tomar la iniciativa, y luego quizá vengan principios racionalmente articulados de igualdad, no violencia y derechos humanos. En otros períodos, puede suceder en la otra dirección.

Este vaivén acaso explique por qué la Revolución americana no fue tan calamitosa como su homóloga francesa. Los Padres Fundadores eran producto no sólo de la Ilustración sino también del proceso de la civilización inglés, y el autocontrol y la cooperación habían llegado a ser en ellos una segunda naturaleza. «Un respeto decente por la opinión del género humano requiere que él declare las causas que le impelen a la separación», dice educadamente la Declaración. «La prudencia, en efecto, dicta que los gobiernos establecidos no cambien por causas intrascentes y pasajeras». Prudencia, efectivamente.

De todos modos, su decencia y su prudencia eran algo más que hábitos mecánicos. Los Padres Fundadores deliberaron conscientemente sobre estas limitaciones de la naturaleza humana respecto a la deliberación consciente que ponían tan nervioso a Burke. «¿Qué es el gobierno en sí mismo —preguntó a Madison— sino la más importante de todas las reflexiones sobre la naturaleza humana?»^[475] Había que concebir la democracia, a su entender, para contrarrestar los vicios de la naturaleza humana, en especial la tentación de los dirigentes de abusar del poder. El reconocimiento de la naturaleza humana tal vez haya sido la principal diferencia entre los revolucionarios americanos y sus colegas franceses, quienes tenían la romántica convicción de que las limitaciones humanas eran algo del pasado. En 1794, Maximilien Robespierre, artífice del Terror, escribió lo siguiente: «Los franceses parecen haber aventajado en dos mil años al resto de la humanidad; uno podría estar tentado de considerarlos, viviendo entre ellos, una especie distinta»^[476].

En *La tabla rasa* yo sostenía que dos visiones extremas de la naturaleza humana —una trágica que se resigna a sus defectos, y una utópica que niega su existencia— definen la gran línea divisoria entre las ideologías políticas de la derecha y la izquierda^[477]. Y sugería que una mejor comprensión de la naturaleza humana a la luz de la ciencia moderna puede señalar la vía de un enfoque político más sofisticado que cualquiera de las dos. La mente humana no es una pizarra en blanco, una tabla rasa, y hay que impedir que ningún sistema político humanitario deifique a sus líderes o haga una nueva versión de sus ciudadanos. No obstante, pese a todas sus limitaciones, la naturaleza humana cuenta, para razonar, con un sistema recursivo, abierto y

combinatorio que puede tomar en consideración dichas limitaciones. Por eso, el motor del humanismo de la Ilustración, la racionalidad, no puede ser rebatido por algún defecto o error en el razonamiento de la gente en una época determinada. La razón siempre puede distanciarse, tomar nota del fallo y revisar sus reglas para no volver a cometerlo la próxima vez.

Sangre y suelo

A finales del siglo XVIII y principios del XIX, arraigó un segundo movimiento contrario a la Ilustración que no tenía sede en Inglaterra sino en Alemania. Las diversas tendencias fueron analizadas en un ensayo de Isaiah Berlin y un libro del filósofo Graeme Garrard^[478]. La Contrailustración empezó con Rousseau y la desarrollaron teólogos, poetas y ensayistas como Johann Hamann, Friedrich Jacobi, Johann Herder y Friedrich Schelling. Su objetivo no era, como en el caso de Burke, las consecuencias no deseadas de la razón ilustrada para la estabilidad social, sino los fundamentos de la razón misma.

El primer error —aseguraban— era partir de la conciencia de una mente individual. El razonador individual incorpóreo, despojado de su cultura y su historia, es producto de la imaginación del pensador de la Ilustración. Una persona no es un locus de reflexión abstracta —un cerebro en un palo—, sino un cuerpo con emociones y una parte del tejido de la naturaleza.

El segundo error era postular una naturaleza humana universal y un sistema de razonamiento universalmente válido. Los individuos pertenecen a una cultura, en cuyos mitos, símbolos y epopeyas hallan su significado. La verdad no reside en proposiciones escritas en el cielo para que todo el mundo las vea, sino que está localizada en relatos y arquetipos que son propios de la historia de un lugar y dan sentido a la vida de sus habitantes.

Según este modo de pensar, si un analista racional critica creencias o costumbres tradicionales es que no ha captado la idea. Unicamente si nos introducimos en la experiencia de los que viven conforme a estas creencias podemos entenderlas de veras. Por ejemplo, sólo es posible apreciar la Biblia reproduciendo la experiencia de los antiguos pastores en las montañas de Judea. Cada cultura tiene un *Schwerpunkt* (centro de gravedad) único, y a menos que lo ocupemos, no podemos entender su significado y valor^[479]. El cosmopolitismo, lejos de ser una virtud, es una «pérdida

de todo lo que a cada uno lo hace más humano, más él mismo»^[480]. La universalidad, la *objetividad* y la *racionalidad* están *fuera*; el *romanticismo*, el vitalismo, la intuición y el irracionalismo, dentro. Herder sintetizó así el movimiento *Sturm und Drang* (tempestad e ímpetu) que ayudó a inspirar: «¡No estoy aquí para pensar, sino para ser, sentir, vivir! [...] ¡Corazón! ¡Afecto! ¡Sangre! ¡Humanidad! ¡Vida!»^[481].

De modo que un hijo de la Contrailustración no persigue un fin porque éste sea objetivamente verdadero o virtuoso, sino porque es un producto único de creatividad propia. La fuente de la creatividad puede estar en el verdadero yo, como insistían en afirmar los pintores y escritores románticos, o en cierta clase de entidad trascendental: un espíritu cósmico, una llama divina. Berlin lo explica más detalladamente:

Otros volvieron a identificar el yo creativo con un «organismo» superpersonal del cual se consideran elementos o miembros —la nación, la iglesia, la cultura, la clase o la historia misma, una fuerza poderosa de la cual, a su juicio, sus yoes terrenales eran emanaciones—. El nacionalismo agresivo, la identificación con los intereses de la clase, la cultura o la raza, o las fuerzas del progreso —con la oleada de dinamismo histórico dirigido al futuro, algo que al mismo tiempo explica y justifica actos que deberíamos aborrecer o despreciar si se cometieran partiendo del cálculo del provecho egoísta o de algún otro motivo trivial—, esta familia de concepciones políticas y morales constituye muchas expresiones de una doctrina de autorrealización basada en un desafiante rechazo de las tesis centrales de la Ilustración, según las cuales lo que es verdad, o correcto, o bueno o bello puede ser válido para todos los hombres mediante la acertada aplicación de métodos objetivos de descubrimiento e interpretación, que cualquiera puede usar o verificar^[482].

La Contrailustración también rechazaba el supuesto de que la violencia era un problema que había que resolver. La lucha y el derramamiento de sangre son propios del orden natural, y no es posible eliminarlos sin quitarle vida a su vitalidad y sin trastocar el destino de la humanidad. Como decía Herder: «Los hombres desean armonía, pero la naturaleza sabe mejor qué es bueno para la especie: desea conflicto»^[483]. La exaltación de la lucha en «la naturaleza roja de dientes y garras» (como decía Tennyson) fue un tema omnipresente en el arte y la escritura del siglo XIX. Más adelante, esto se actualizó con una pátina científica en forma de «darwinismo social», si bien la conexión con Darwin es anacrónica e injusta. *El origen de las especies* fue publicado en 1859, mucho después de que el «conflictivismo» romántico hubiera llegado a ser una filosofía popular, aparte de que el propio Darwin era un humanista liberal convencido^[484].

La Contrailustración fue el origen de un conjunto de movimientos románticos que adquirieron fuerza durante el siglo XIX. Algunos de ellos influyeron en las artes y nos procuraron una música y una poesía sublimes. Otros se convirtieron en ideologías políticas y desembocaron en horrendas inversiones en la tendencia descendente de la

violencia. Una de estas ideologías fue una forma de nacionalismo militante que acabó siendo conocido como «sangre y suelo», que defendía la idea de que un grupo étnico y la tierra de la que es originario forman un todo orgánico con cualidades morales únicas, y que su grandeza y su esplendor valen más que la vida y la felicidad de sus miembros individuales. Otra fue el militarismo romántico, la idea de que (como ha resumido Mueller) «la guerra eleva el espíritu, es noble, virtuosa, gloriosa, heroica, estimulante, bella, sagrada, emocionante»^[485]. Una tercera fue el socialismo marxista, en el que la historia es una soberbia lucha de clases que culmina en el sometimiento de la burguesía y la supremacía del proletariado. Y una cuarta fue el nacionalsocialismo, para el que la historia es un combate glorioso entre razas que acaba con la subyugación de las razas inferiores y la primacía de los arios.

La revolución humanitaria fue un hito en la disminución histórica de la violencia y uno de los logros de los que más orgullosa ha de sentirse la humanidad. Puede que no se hayan borrado de la faz de la Tierra las matanzas supersticiosas, los castigos crueles, las ejecuciones frívolas y la esclavitud en régimen de pertenencia, pero desde luego ahora han quedado relegadas a los márgenes. Y el despotismo y las guerras a gran escala, que se cernieron sobre la humanidad desde el inicio de la civilización, han empezado a agrietarse. La filosofía del humanismo ilustrado que unió estos acontecimientos tuvo su punto de apoyo en Occidente y aguardó su oportunidad hasta que algunas ideologías más violentas siguieron trágicamente su curso.

Capítulo 5

LA LARGA PAZ

La guerra parece tan vieja
como la humanidad, pero la paz
es un invento moderno.

HENRY MAINE

A principios de la década de 1950, dos eminentes expertos británicos reflexionaron sobre la historia de la guerra y aventuraron predicciones sobre lo que debía esperar el mundo en los años venideros. Uno de ellos fue Arnold Toynbee (1889-1975), acaso el historiador más famoso del siglo xx. Toynbee había estado en el Ministerio de Asuntos Exteriores británico durante las dos guerras mundiales, había representado al gobierno en las conferencias de paz que siguieron a cada una de ellas, y había descrito el auge y la decadencia de veintiséis civilizaciones en su monumental obra en doce volúmenes titulada *Estudio de la historia*. Los patrones históricos, tal como los veía en 1950, no le empujaban a ser optimista:

En nuestra reciente historia de Occidente, una guerra ha seguido a otra en un orden ascendente de intensidad, y hoy ya es evidente que la guerra de 1939-1945 no fue el punto culminante de este movimiento *in crescendo*^[486].

Toynbee escribió entre las secuelas de la Segunda Guerra Mundial y los albores de la Guerra Fría y la era nuclear, por lo que desde luego podemos perdonarle su sombrío pronóstico. Muchos otros comentaristas distinguidos también se mostraban pesimistas, y durante otras tres décadas siguió habiendo predicciones de un inminente día del juicio final^[487].

Las opiniones de otro experto no podían ser más distintas. Lewis Fry Richardson (1881-1953) era físico, meteorólogo, psicólogo y matemático aplicado. Destacó sobre todo por haber ideado técnicas numéricas para pronosticar el tiempo, décadas antes de que hubiera ordenadores lo bastante potentes para ponerlas en práctica^[488]. El pronóstico que hacía Richardson del futuro no derivaba de su erudición sobre grandes civilizaciones sino del análisis estadístico de conjuntos de datos correspondientes a centenares de conflictos violentos que se extendían a lo largo de más de un siglo. Richardson era más cauto que Toynbee; y más optimista.

El hecho de haberse producido dos guerras mundiales en el presente siglo tiende a suscitar en nosotros la vaga creencia de que el mundo es cada vez más bélico. Sin embargo, esta creencia debe someterse a un examen lógico. Quizá nos espera un largo futuro sin una Tercera Guerra Mundial^[489].

Richardson prefirió los datos estadísticos a las meras impresiones para oponerse a

la idea muy extendida de que la guerra nuclear era inevitable. Más de medio siglo después sabemos que el eminente historiador estaba equivocado y que el casi desconocido físico tenía razón.

Este capítulo aborda la historia de la presciencia de Richardson: la tendencia registrada en las guerras entre países destacados que culminó en la inesperada buena noticia de que el aparente *crescendo* de la guerra no condujo a un nuevo clímax. Durante las dos últimas décadas, se ha fijado la atención en otras clases de conflictos, incluidas guerras en países más pequeños, guerras civiles, genocidios y terrorismo; lo abordaremos en el capítulo siguiente.

Estadísticas y relatos

Ante la mera sugerencia de que en el transcurso de la historia la violencia ha disminuido, el siglo xx parecería un insulto. Comúnmente calificado como el más violento de los siglos, en la primera mitad se produjo un sinfín de guerras mundiales, guerras civiles y genocidios que Matthew White ha denominado «hemoclimismo», inundación de sangre^[490]. Este hemoclimismo no fue sólo una inconmensurable tragedia en cuanto al número de víctimas, sino un hecho enormemente perturbador para la comprensión del movimiento histórico de la humanidad en su conjunto. La esperanza ilustrada de progreso encabezado por la ciencia y la razón dio paso a desalentadores diagnósticos: recrudescimiento del instinto de muerte, procesamiento de la modernidad como tal, cargos contra la civilización occidental, acuerdo fáustico del hombre con la ciencia y la tecnología^[491].

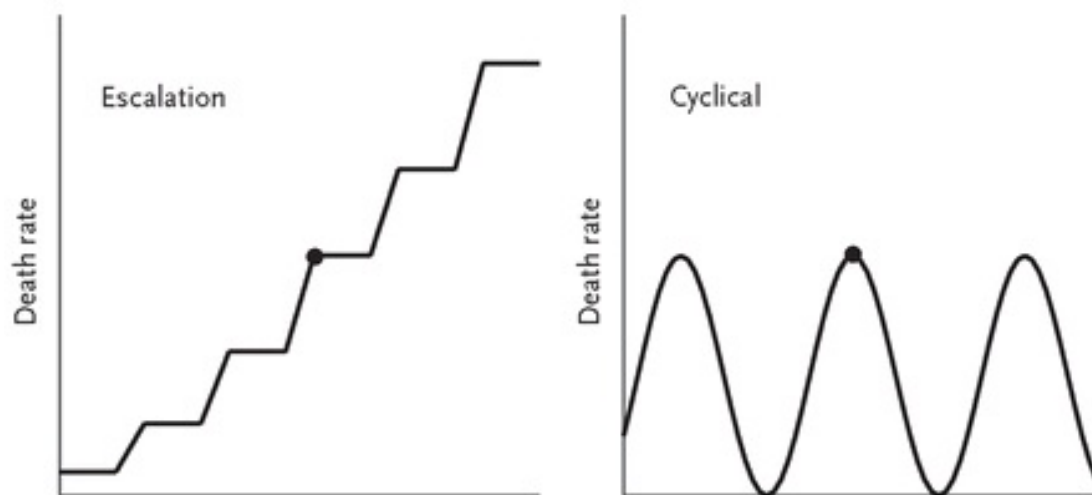
Pero un siglo tiene cien años, no cincuenta. En la segunda mitad del siglo xx asistimos a un proceso —sin precedentes en la historia— gracias al cual se evita a toda costa la guerra entre grandes potencias; este proceso ha sido denominado por el historiador John Gaddis como la «larga paz», a la cual le ha seguido la extinción igualmente asombrosa de la Guerra Fría^[492]. ¿Cómo podemos interpretar las múltiples personalidades del complejo y retorcido siglo xx? ¿Y cuáles son las perspectivas de guerra y paz para nuestro siglo?

Las contradictorias predicciones de Toynbee, el historiador, y Richardson, el físico, representan maneras complementarias de comprender el flujo de acontecimientos a lo largo del tiempo. La historia tradicional es un relato del pasado. Sin embargo, si hemos de seguir el consejo de George Santayana en el sentido de

recordar el pasado para no repetirlo, en ese pasado necesitamos discernir patrones para saber con qué podemos contar para afrontar los apuros del presente. Inducir patrones generalizables partiendo de un conjunto finito de observaciones es la especialidad del científico; y algunas de las lecciones de la extracción de patrones en la ciencia se pueden aplicar a los datos de la historia.

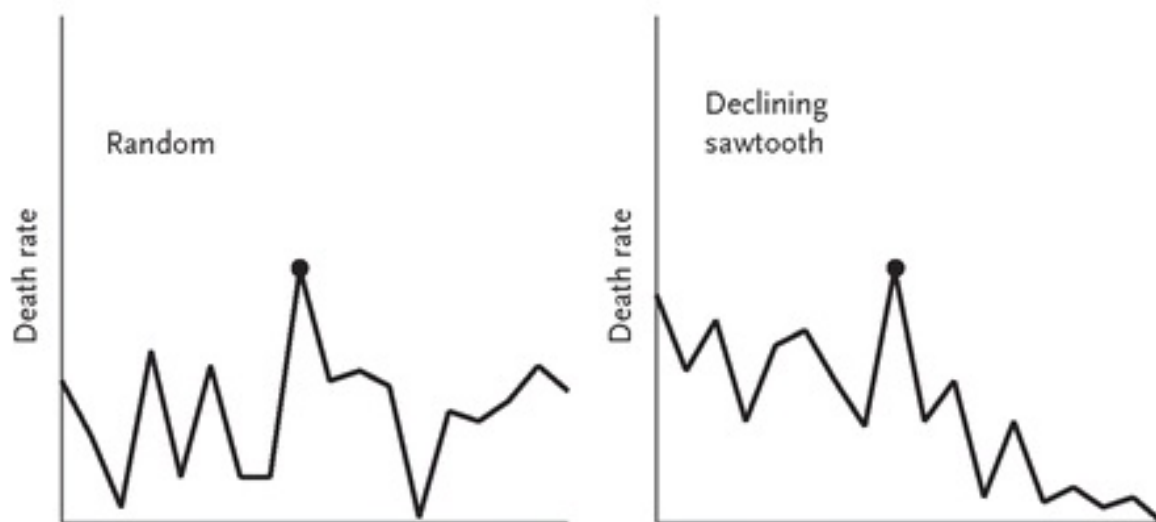
Pongamos por caso que la Segunda Guerra Mundial fue el episodio más destructivo de la historia. (O, si se prefiere, supongamos que todo el hemocidio corresponde a un solo episodio histórico prolongado constituido por las dos guerras mundiales y sus genocidios asociados). ¿Qué nos dice este episodio sobre las tendencias a largo plazo en la guerra y la paz?

La respuesta es: nada. El suceso más destructivo de la historia debía tener lugar en *algún* siglo, y podía estar vinculado a una cualquiera de las muchísimas tendencias a largo plazo muy distintas. Toynbee suponía que la Segunda Guerra Mundial era un peldaño en una escalera, como en la gráfica de la izquierda de la figura 5.1. Casi igual de sombría es la habitual sugerencia de que las épocas bélicas son cíclicas, como se aprecia en la gráfica de la derecha de la misma figura. Como muchas perspectivas deprimentes, ambos modelos han generado cierto humor negro. Suelen preguntarme si he oído aquel chiste del hombre que se cayó del tejado de un edificio de oficinas gritando a los trabajadores de cada planta: «¡De momento todo bien!». También me han hablado (varias veces) del pavo que, la víspera del Día de Acción de Gracias, habla de la extraordinaria época de 364 días de paz entre pavos y granjeros que él ha tenido la fortuna de vivir^[493].



[Figura 5.1. Dos posibilidades pesimistas de tendencias históricas en la guerra.]

Pero ¿son los procesos de la historia realmente tan deterministas como la ley de la gravedad o el movimiento de traslación del planeta? Los matemáticos nos dicen que, a través de cualquier conjunto finito de puntos, podemos hacer pasar un número infinito de curvas. En la figura 5.2 vemos otras dos curvas que sitúan el mismo episodio en relatos muy diferentes.



[Figura 5.2. Dos posibilidades menos pesimistas de tendencias históricas en la guerra.]

En la gráfica de la izquierda se representa la posibilidad radical de que la Segunda Guerra Mundial fuera una casualidad estadística —ni un peldaño en una serie ascendente ni un presagio de cosas venideras, y tampoco parte de tendencia alguna—. Al principio, la sugerencia parece absurda. Un desarrollo aleatorio de acontecimientos a lo largo del tiempo se tradujo en un montón de catástrofes que se acumularon en sólo una década: las brutales invasiones de Hitler, Mussolini, Stalin y el Japón imperial; el Holocausto; las purgas de Stalin; el Gulag; y dos explosiones atómicas (por no hablar de la Primera Guerra Mundial y las guerras y los genocidios de las dos décadas precedentes). Pero ¿cómo pudo suceder todo esto? Además, las guerras habituales que encontramos en los libros de historia suelen presentar cifras de víctimas del orden de decenas o cientos de miles, pocas veces de millones. Si las guerras estallaran realmente al azar, ¿no debería ser harto improbable que una guerra provocara la muerte de cincuenta y cinco millones de personas? Richardson puso de manifiesto que ambas intuiciones son ilusiones cognitivas. Cuando los dados de hierro empiezan a rodar (como lo expresó el canciller alemán Theobald von Bethmann-Hollweg en vísperas de la Primera Guerra Mundial), los resultados desafortunados pueden ser mucho peores de lo que prevé nuestra primitiva imaginación.

La gráfica de la derecha de la figura 5.2 sitúa la guerra en un marco tan poco pesimista que es *casi* optimista. ¿Pudo ser la Segunda Guerra Mundial un pico aislado en una línea decreciente en diente de sierra —la última boqueada en un largo descenso de las guerras a gran escala que las convertiría en una obsolescencia histórica—? Esta posibilidad no es tan fantasiosa como parece.

En realidad, la trayectoria a largo plazo de la guerra probablemente es una superposición de varias tendencias. Todos sabemos que ciertos patrones en otras secuencias complejas, como el tiempo meteorológico, se componen de varias curvas: el ritmo cíclico de las estaciones, la aleatoriedad de las fluctuaciones diarias, la tendencia a largo plazo del calentamiento global. El objetivo de este capítulo es

identificar cuáles son los componentes de las tendencias a largo plazo en las guerras entre países, e intentaré convencer al lector de que son como sigue:

- Sin ciclos.
- Con una gran dosis de aleatoriedad.
- Con un incremento, recientemente invertido, de la destructividad de la guerra.
- Con disminuciones en las demás dimensiones de la guerra, y por tanto en el conjunto de las guerras entre países.

Así pues, el siglo xx no puede considerarse como una época de descenso continuado hacia la depravación. Al contrario. La tendencia moral duradera del siglo fue un humanismo con aversión a la violencia que se originó en la Ilustración, que se vio eclipsado por ideologías contrailustradas aliadas con agentes de capacidad destructiva creciente, y que recuperó impulso después de la Segunda Guerra Mundial.

Para llegar a estas conclusiones, combinaré las dos vías existentes para interpretar la trayectoria de la guerra: las estadísticas de Richardson y sus herederos, y los relatos de científicos políticos e historiadores tradicionales. No se puede obviar el planteamiento estadístico para evitar la falacia de Toynbee: la tendencia demasiado humana que nos conduce a imaginar grandes patrones en fenómenos estadísticos complejos y a extrapolarlos confiadamente hacia el futuro. Pero si los relatos sin estadísticas son ciegos, las estadísticas sin relatos están vacías. La historia no es un salvapantallas con bonitas curvas generadas por ecuaciones; las curvas son abstracciones de hechos reales que incluyen las decisiones de las personas y los efectos de sus armas. Así pues, también tenemos que explicar cómo los diversos dientes de sierra, escalones y rampas de las gráficas surgen de la conducta de dirigentes, soldados, bayonetas y bombas. A lo largo del capítulo, los ingredientes de esta mezcla pasarán de la estadística al relato, si bien no se puede prescindir de ninguno de ellos para entender algo tan complejo como la trayectoria de la guerra a largo plazo.

¿Fue el siglo XX realmente el peor?

«El siglo xx fue el más sangriento de la historia»; éste es un tópico que se ha utilizado para acusar de ello a un amplio abanico de demonios, entre los que contamos el ateísmo, Darwin, los gobiernos, la ciencia, el capitalismo, el comunismo,

el ideal de progreso y el género masculino. Pero ¿es verdad? Esta afirmación casi nunca viene respaldada por cifras de otro siglo que no sea el mismo siglo xx, o por alguna mención a los hemocliosmos de siglos pasados. Lo cierto es que nunca sabremos cuál ha sido el peor siglo, pues si ya es difícil precisar el número de víctimas del siglo xx, ¿cómo calcular exactamente las víctimas de siglos anteriores? De todos modos, hay dos motivos para sospechar que el supuesto «siglo más sangriento» es una ilusión.

El primero es que, aunque en el siglo xx hubo desde luego más muertes violentas que en los siglos anteriores, también había más personas. En 1950, la población mundial era de dos mil quinientos millones, unas dos veces y media más que en 1800, cuatro veces y media más que en 1600, siete veces más que en 1300, y quince veces más que en el año 1 d. C. Por tanto, el cómputo de muertos en una guerra del año 1600, por ejemplo, deberíamos multiplicarlo por 4,5 para poder comparar su carácter destructivo con el de mediados del siglo xx^[494].

El segundo es la «miopía histórica»; es decir, cuanto más cerca está una época de nuestro punto de observación en el presente, más detalles podemos distinguir. La miopía histórica puede afectar tanto al sentido común como a la historia profesional. Los psicólogos cognitivos Amos Tversky y Daniel Kahneman han demostrado que las personas calculan por intuición la frecuencia relativa valiéndose de un atajo denominado «heurística de disponibilidad»: cuanto más fácil nos resulta recordar ejemplos de un suceso, más probable creemos que es^[495]. Por ejemplo, la gente sobrestima la probabilidad de que se produzcan accidentes que son noticia de primera plana, como aviones estrellados, ataques de tiburones o atentados terroristas, y subestiman los que pasan desapercibidos, como cuando alguien se cae, se ahoga o muere electrocutado^[496]. Al evaluar la cantidad de muertes en distintos siglos, quien no consulte las cifras seguramente tenderá a dar más importancia de la cuenta a los conflictos más recientes, más estudiados y más sermoneados. En un sondeo sobre memoria histórica pedí a cien usuarios de Internet que en cinco minutos anotaran las guerras que recordasen. Casi todas las respuestas apuntaban a las guerras mundiales, las guerras libradas por Estados Unidos y las guerras más recientes. Aunque, como veremos, en los siglos anteriores hubo muchas más guerras, la gente recordaba más las de los últimos siglos.

Si aplicamos factores de corrección a la tendencia a la disponibilidad y a la explosión demográfica en el siglo xx rebuscando en los libros de historia y reduciendo a escala el número de víctimas conforme a la población mundial de la época, nos encontramos con muchas guerras y masacres que no tendrían nada que envidiar a las atrocidades del siglo xx. El cuadro de la página 270 es una lista de White llamada «(Posiblemente) Las (aproximadamente) veinte peores cosas que las personas se han hecho unas a otras»^[497]. Cada cifra de víctimas es la mediana o la moda de las cifras citadas en un gran número de historias y enciclopedias. Incluyen

no sólo los caídos en el campo de batalla sino las muertes indirectas de civiles a causa del hambre y las enfermedades; por tanto, son bastante superiores a las estimaciones de bajas en combate, si bien de forma coherente tanto para los hechos recientes como para los pasados. He añadido dos columnas que reducen a escala las cifras de víctimas y ajustan las clasificaciones a lo que habrían sido si el mundo de la época hubiera tenido la población de mediados del siglo xx.

Antes de seguir, dos preguntas. Primero: ¿el lector había oído hablar de todo esto? (Yo, no). Segundo: ¿sabía el lector que antes de la Primera Guerra Mundial hubo cinco guerras y cinco atrocidades en las que murieron más personas? Creo que muchos también se sorprenderán al enterarse de que, de las veintiuna peores cosas que los individuos se han hecho unos a otros (de las que tengamos constancia), catorce tuvieron lugar antes del siglo xx. Y todo esto concierne al ámbito de las cifras totales. Si modificamos los datos a escala con arreglo al tamaño de la población, sólo una de las atrocidades del siglo xx llega al *top ten*. La peor atrocidad de todos los tiempos fue la rebelión y la guerra civil de An Lushan, una sublevación de ocho años durante la dinastía china Tang que, según los censos, provocó la pérdida de dos terceras partes de la población del imperio, una sexta parte de la población mundial de la época^[498].

Rank	Cause	Century	Death toll	Death toll: mid-20th- century equivalent	Adjusted Rank
1	Second World War	20th	55,000,000	55,000,000	9
2	Mao Zedong (mostly government- caused famine)	20th	40,000,000	40,000,000	11
3	Mongol Conquests	13th	40,000,000	278,000,000	2
4	An Lushan Revolt	8th	36,000,000	429,000,000	1
5	Fall of the Ming Dynasty	17th	25,000,000	112,000,000	4
6	Taiping Rebellion	19th	20,000,000	40,000,000	10
7	Annihilation of the American Indians	15th–19th	20,000,000	92,000,000	7
8	Josef Stalin	20th	20,000,000	20,000,000	15
9	Mideast Slave Trade	7th–19th	19,000,000	132,000,000	3
10	Atlantic Slave Trade	15th–19th	18,000,000	83,000,000	8
11	Timur Lenk (Tamerlane)	14th–15th	17,000,000	100,000,000	6
12	British India (mostly preventable famine)	19th	17,000,000	35,000,000	12
13	First World War	20th	15,000,000	15,000,000	16
14	Russian Civil War	20th	9,000,000	9,000,000	20
15	Fall of Rome	3rd–5th	8,000,000	105,000,000	5
16	Congo Free State	19th–20th	8,000,000	12,000,000	18
17	Thirty Years' War	17th	7,000,000	32,000,000	13
18	Russia's Time of Troubles	16th–17th	5,000,000	23,000,000	14
19	Napoleonic Wars	19th	4,000,000	11,000,000	19
20	Chinese Civil War	20th	3,000,000	3,000,000	21
21	French Wars of Religion	16th	3,000,000	14,000,000	17

Estas cifras no pueden tomarse todas en sentido literal, desde luego. Algunas echan de modo tendencioso la culpa de una hambruna o una epidemia a una guerra, una revuelta o un tirano concreto. Otras proceden de culturas aritméticamente analfabetas que carecían de técnicas modernas para contar y llevar archivos. Sin embargo, la historia narrativa confirma que las civilizaciones antiguas eran, sin duda, capaces de matar a gran escala. El atraso tecnológico no era impedimento alguno; por Ruanda y Camboya sabemos que es posible matar a muchísimas personas con medios rudimentarios, por inanición o con machetes. Y en el pasado lejano, los instrumentos para matar no siempre eran tan rudimentarios; por lo general, los militares presumían de contar con la tecnología más avanzada de la época. El historiador militar John Keegan señala que, a mediados del segundo milenio antes de Cristo, la cuadriga permitía a los ejércitos nómadas sembrar la muerte en las poblaciones que invadían.

«Dando vueltas a una distancia de cien o doscientos metros de tropas de soldados de infantería sin armadura, los integrantes de una cuadriga —uno a las riendas, el otro lanzando— podían acabar con seis hombres por minuto. El trabajo de diez minutos de diez cuadrigas causaría quinientas bajas o más, una cifra como la de la batalla del Somme entre los pequeños ejércitos de la época^[499]».

Las masacres de alto rendimiento también fueron perfeccionadas por hordas a caballo procedentes de las estepas, como las protagonizadas por los escitas, los hunos, los mongoles, los turcos, los magiares, los tártaros, los mogoles y los manchúes. Durante dos mil años, los guerreros utilizaron arcos minuciosamente fabricados (hechos de un laminado de madera pegado, tendón y cuerno) para ir acumulando inmensos cómputos de cadáveres en sus incursiones y saqueos. Estas tribus fueron responsables de los números 3, 5, 11 y 15 en la lista de veintiuna atrocidades, y ocupan cuatro de los seis primeros puestos en la clasificación ajustada según la población. Las invasiones de tierras islámicas a cargo de los mongoles en el siglo XIII se saldaron con la matanza de 1,3 millones de personas sólo en la ciudad de Merv, y de otros ochocientos mil residentes en Bagdad. Tal como observa el historiador de los mongoles J. J. Saunders:

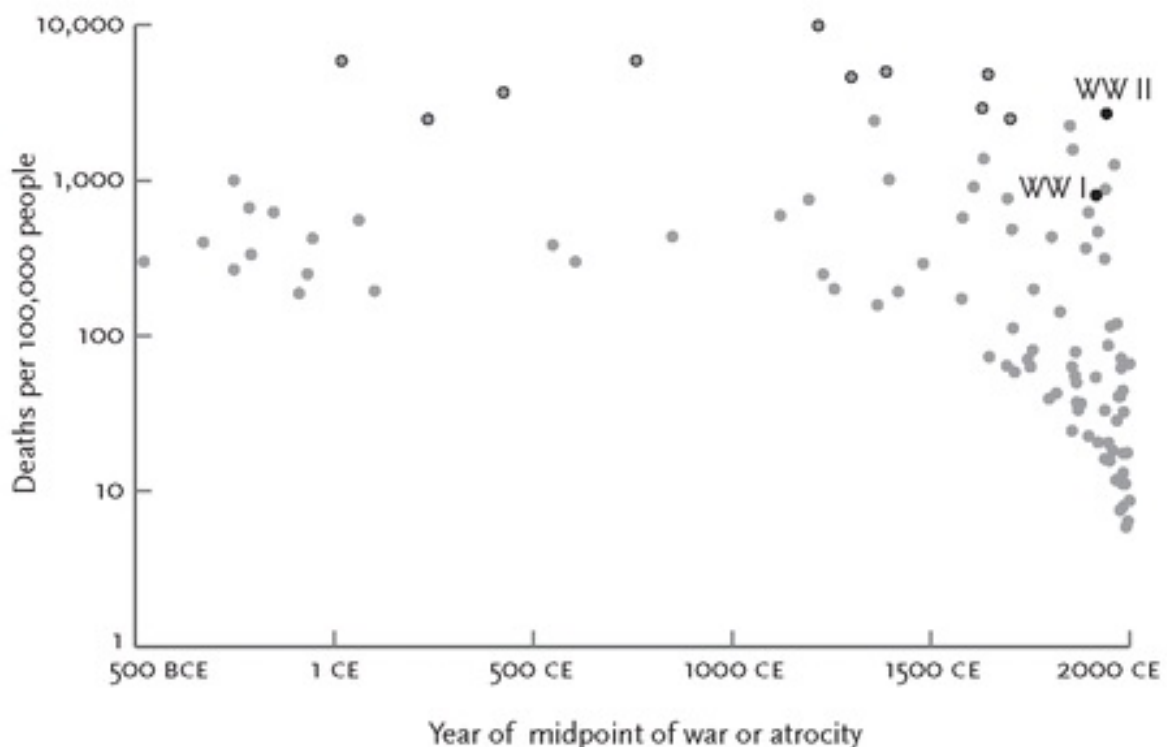
Hay algo indescriptiblemente repugnante en el frío salvajismo con que los mongoles llevaban a cabo sus masacres. Los habitantes de una ciudad asaltada eran obligados a congregarse en un llano fuera de las murallas, y cada soldado mongol, armado con un hacha de guerra, tenía que matar a determinado número de personas, diez, veinte o cincuenta. Como prueba de que las órdenes habían sido obedecidas, a veces se requería a los asesinos que cortaran una oreja de la víctima, que reunieran las orejas en sacos y los llevaran a los oficiales para que las contaran. Al cabo de unos días de la masacre, se volvía a mandar tropas a la ciudad devastada por si había algún pobre infeliz escondido en un agujero o un sótano; en tal caso, lo sacaban a rastras y le daban muerte^[500].

El primer jefe de los mongoles, Gengis Kan, hacía esta reflexión sobre los placeres de la vida: «La mayor alegría que un hombre puede conocer es conquistar a sus enemigos y llevarlos ante él. Cabalgar sus caballos y apoderarse de sus bienes. Ver húmedas de lágrimas las caras de sus seres queridos y estrechar entre los brazos a sus esposas e hijas»^[501]. La genética moderna ha demostrado que esto no eran fanfarronadas. En la actualidad, el 8% de los hombres que viven dentro del antiguo territorio del Imperio mongol comparten un cromosoma Y que data aproximadamente de la época de Gengis, muy probablemente porque descenden de él y de sus hijos, y del gran número de mujeres que éstos estrecharon entre sus brazos^[502]. Estos logros colocaron el listón muy alto, pero Timur Lenk (también llamado Tamerlán), un turco que se proponía restablecer el Imperio mongol, hizo todo lo posible por superarlo. En cada una de sus conquistas de ciudades asiáticas occidentales, masacró a decenas de miles de prisioneros, acciones que luego coronaba con la construcción de minaretes hechos de cráneos. Un testigo ocular sirio contó veintiocho torres de mil quinientas cabezas cada una^[503].

La lista de las peores cosas también desmiente la idea convencional de que en el

siglo XX se produjo un salto cuántico en la violencia organizada desde un pacífico siglo XIX. Por un lado, para mostrar este salto el siglo XIX ha de ser manipulado sacándole las sumamente destructivas Guerras Napoleónicas de su inicio. Por otro, el período de calma en el resto del siglo es aplicable sólo a Europa. En otras partes encontramos muchos hemocliosmos, entre ellos la Rebelión Taiping en China (una revuelta de inspiración religiosa que quizás ha sido la peor guerra civil de la historia); el comercio de esclavos africanos; las guerras imperiales en Asia, África y el sur del Pacífico; y dos importantes orgías de sangre que ni siquiera figuran en la lista: la Guerra Civil americana (seiscientos cincuenta mil muertos) y el reino de Shaka, un Hitler zulú que mató entre uno y dos millones de personas durante su conquista del sur de Africa entre 1816 y 1827. ¿Me he dejado algún continente? Ah, sí, Sudamérica. Entre sus numerosas guerras está la de la Triple Alianza, que pudo segar la vida de unas cuatrocientas mil personas, incluyendo aquí más del 60% de la población de Paraguay, con lo que es proporcionalmente la guerra más destructiva de la época moderna.

Una lista de casos extremos no marca una tendencia, por supuesto. Antes del siglo XX hubo más guerras y masacres importantes, pero también hubo más siglos antes del siglo XX. La figura 5.3 amplía la lista de White desde veintiuno a cien episodios, los reduce a escala conforme a la población mundial de la época y muestra cómo estaban distribuidos temporalmente entre el año 500 a. C. y el año 2000 d. C.



[Figura 5.3. Las cien peores guerras y atrocidades de la historia de la humanidad.

Fuente: Datos de White, en prensa, a escala según la población mundial de McEvedy y Jones, 1978, en el punto medio de la lista. Obsérvese que las estimaciones no se reducen a escala según la duración de la guerra o la atrocidad. Los puntos representan episodios seleccionados con índices de mortalidad mayores que los de las guerras

mundiales del siglo xx (de más antiguos a más actuales): dinastía Xin, Tres Reinos, caída de Roma, rebelión de An Lushan, Gengis Kan, comercio de esclavos de Oriente Medio, Timur Lenk, comercio de esclavos por el Atlántico, caída de la dinastía Ming y conquista de las Américas.]

En toda esta sangría llaman la atención dos patrones. Uno, que las guerras y atrocidades más graves —las que mataron a más de la décima parte de la población mundial— están distribuidas de manera bastante uniforme a lo largo de los dos mil quinientos años de historia. El otro, que la nube de datos se estrecha gradualmente hacia la derecha y abajo en conflictos cada vez más pequeños y más próximos al momento presente. ¿Cómo podemos explicar este embudo? Parece poco probable que nuestros antepasados remotos se abstuvieran de pequeñas masacres y sólo se permitieran las grandes masacres. White propone una explicación más razonable:

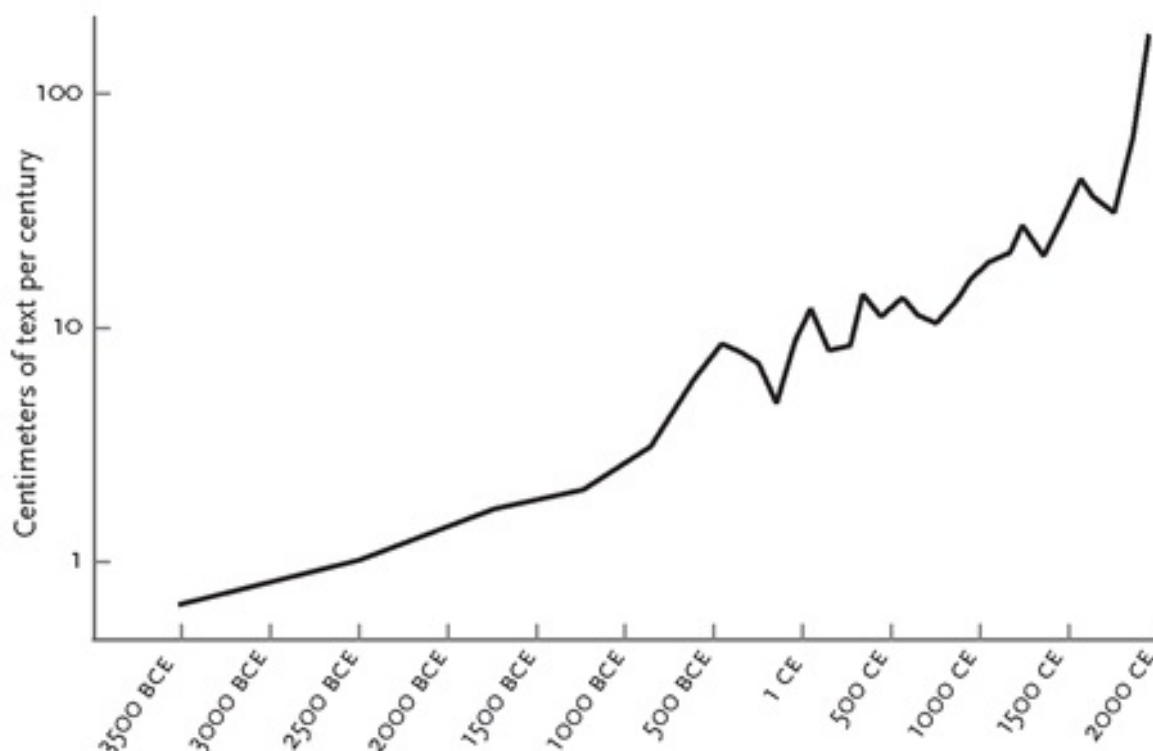
Quizá la única razón de que se matara a tanta gente en los últimos doscientos años es que contamos con más datos de este período. He estado investigando durante años sobre este tema, y hace mucho que no encuentro una matanza masiva del siglo XX aún no publicada; en cambio, cada vez que abro un viejo libro da la impresión de que encuentro otras cien mil personas muertas y olvidadas en el pasado lejano. Tal vez un cronista anotó tiempo atrás el número de muertos, pero ahora ese hecho se ha desvanecido en el olvidado pasado. Quizás unos cuantos historiadores actuales han reexaminado el episodio, pero pasan por alto el cómputo de muertos porque no encaja con su percepción de lo sucedido. No creen que sea posible matar a tanta gente sin cámaras de gas ni ametralladoras, de modo que rechazan las pruebas calificándolas de poco fiables^[504].

Y, desde luego, por cada masacre registrada por algún cronista y luego pasada por alto o rechazada, habrá habido muchas de las que, para empezar, jamás hubo constancia de ellas.

La incapacidad para ajustar esta miopía puede llevar incluso a expertos históricos a sacar conclusiones erróneas. William Eckhardt recopiló una lista de guerras que se remontaban al año 3000 a. C. y representó gráficamente el número de víctimas a lo largo del tiempo^[505]. La gráfica ponía de manifiesto una aceleración en el índice de muertes por guerras a lo largo de cinco milenios, que crecía tras el siglo xvi y despegaba en el xx^[506]. Pero esta gráfica del palo de hockey es prácticamente seguro una ilusión. Tal como ha señalado James Payne, cualquier estudio que afirme demostrar un incremento de las guerras con el tiempo sin aplicar factores correctores para la miopía histórica sólo demuestra que «la agencia Associated Press es una fuente de información más exhaustiva sobre batallas del mundo que los monjes del siglo xvi»^[507]. Payne reveló que este problema era real, no sólo hipotético, al analizar una de las fuentes de Eckhardt, la monumental *A Study of War* de Quincy Wright, que contiene una lista de guerras acontecidas entre 1400 y 1940. Wright había sido capaz de establecer con certeza el primer mes y el último del 99% de las guerras libradas entre 1875 y 1940, pero sólo en el 13% de las comprendidas entre 1480 y 1650, signo revelador de que los registros del pasado lejano son mucho menos completos que los

del pasado reciente^[508].

El historiador Rein Taagepera cuantificó la miopía de otra forma. Cogió un almanaque histórico y, con una regla, fue revisando las páginas y midiendo el espacio dedicado a cada siglo^[509]. La variabilidad era tan amplia que tuvo que representar los datos en una escala logarítmica (en la que una curva exponencial parece una línea recta). La gráfica, reproducido en la figura 5.4, pone de manifiesto que, si vamos hacia el pasado, la cobertura histórica baja exponencialmente durante dos siglos y medio, y luego experimenta un descenso más suave pero aún exponencial durante los tres milenios anteriores.



[Figura 5.4. Miopía histórica: centímetros de texto por siglo en un almanaque histórico.
Fuente: Datos de Taagepera y Coiby, 1979, pág. 911.]

Si fuera sólo cuestión de no haber contabilizado unas cuantas guerras pequeñas que los cronistas antiguos hubieran pasado por alto, podríamos estar tranquilos: no se subestimarían los recuentos de cadáveres, pues la mayoría de las muertes se habrían producido en guerras importantes que no habrían pasado desapercibidas a nadie. Sin embargo, contar a la baja acaso introduzca en las estimaciones una tendencia, no sólo confusión. Keegan habla de un «horizonte militar»^[510]. Por debajo están las incursiones, las emboscadas, las escaramuzas, los enfrentamientos por el territorio, las disputas familiares y los expolios que los historiadores rechazan calificándolos de guerra «primitiva». Por encima están las campañas organizadas para la conquista y la ocupación, incluyendo las batallas preparadas que los aficionados a la guerra reconstruyen, en cuanto a vestimenta o despliegue, con soldados de juguete. Recordemos las «guerras privadas» del siglo XIV de Tuchman, en las que los caballeros luchaban con febril entusiasmo y una sola estrategia, a saber, matar a cuantos más campesinos del otro caballero fuera posible. Muchas de estas matanzas

jamás recibieron el nombre de Guerra de Tal o Cual ni quedaron inmortalizadas en los libros de historia. Un cómputo a la baja de los conflictos por debajo del horizonte militar puede, en teoría, invalidar el recuento de cadáveres de todo el período. Aunque por debajo del horizonte militar haya más conflictos en las sociedades feudales anárquicas, las fronteras y los territorios tribales de las épocas antiguas que entre los Leviatanes de las épocas posteriores, esos períodos anteriores nos continuarán pareciendo menos violentos de lo que realmente fueron.

Así pues, si realizamos ajustes según el tamaño de la población, la tendencia a la disponibilidad y la miopía histórica, no está claro ni mucho menos que el siglo xx haya sido el más sangriento de la historia. Dejar este dogma a un lado es el primer paso para comprender la trayectoria histórica de la guerra. El siguiente es analizar con más detenimiento la distribución de las guerras a lo largo del tiempo, lo cual nos reserva aún más sorpresas.

Estadísticas de enfrentamientos mortales, primera parte: el ritmo de las guerras

Lewis Richardson escribió que su intento de analizar la paz con números nacía de dos prejuicios. Como cuáquero, creía que «el mal moral de la guerra es mayor que el bien moral, si bien el segundo es manifiesto»^[511]. Como científico, creía que había demasiada actitud moralizadora y faltaba conocimiento: «Pues la indignación es un estado de ánimo tan fácil y satisfactorio que tiende a evitar que uno preste atención a cualquier hecho contrario. Si el lector objeta que he abandonado la ética por la falsa doctrina de *tout comprendre c'est tout pardonner* (entenderlo todo es perdonarlo todo), le respondo que es sólo una suspensión temporal del juicio ético, debida a que *beaucoup condamner c'est peu comprendre* (condenar mucho es comprender poco)»^[512].

Tras enfrascarse en enciclopedias e historias de distintas regiones del mundo, Richardson reunió datos de trescientos quince «enfrentamientos mortales» que acabaron entre 1820 y 1952. Y se encontró con algunos problemas desalentadores. Uno es que, cuando se trata de cifras, la mayoría de las historias son demasiado esquemáticas. Otro, que no siempre está claro cómo contabilizar las guerras, pues suelen dividirse, fusionarse y mostrar intermitencias. La Segunda Guerra Mundial, ¿es una sola guerra o son dos, una en Europa y la otra en el Pacífico? Si es una sola,

¿no deberíamos decir que comenzó en 1937, con la invasión generalizada de China por Japón, o incluso en 1931, cuando Japón ocupó Manchuria, y no en la fecha convencional de 1939? «El concepto de guerra como algo diferenciado no encaja con los hechos —señalaba—. Falla la verdadera esencia^[513]».

Los fallos esenciales resultan familiares a los físicos, y Richardson los abordaba con dos técnicas de cálculo matemático. En vez de buscar una «definición precisa» de guerra, daba prioridad al promedio sobre el caso individual: mientras consideraba cada conflicto confuso uno tras otro, sistemáticamente variaba entre reunidos en una pelea y separarlos, suponiendo que, a largo plazo, los errores se compensarían. (El mismo principio que subyace a la costumbre de redondear un número terminado en cinco en el dígito par más cercano —la mitad de las veces será para arriba, la mitad para abajo—). Y utilizando una práctica de la astronomía, Richardson asignó a cada pelea una magnitud, a saber, el logaritmo decimal (más o menos el número de ceros) del número de víctimas en una guerra. En una escala logarítmica, un cierto grado de imprecisión en las medidas no importa tanto como en una escala lineal convencional. Por ejemplo, la incertidumbre sobre si una guerra mató a cien mil o a doscientas mil personas se traduce en una magnitud de sólo 5 frente a 5,3. Así, Richardson organizó las magnitudes en casilleros logarítmicos: 2,5-3,5 (es decir, entre 316 y 3.162 muertes), 3,5-4,5 (3.163 y 31.622), etcétera. La otra ventaja de una escala logarítmica es que nos permite visualizar peleas de diversa magnitud, desde batallas por el territorio a guerras mundiales, en una única escala.

Richardson también afrontó el problema de qué tipos de peleas incluir, qué muertes anotar y hasta qué nivel bajar. Su criterio para añadir un acontecimiento histórico a su base de datos fue la «premeditación», de modo que incluyó guerras de toda clase y magnitud, amén de motines, insurrecciones, disturbios mortales y genocidios; por eso, denominó a sus unidades de análisis «enfrentamientos mortales» en lugar de discutir sobre lo que realmente significa la palabra «guerra». Entre sus cifras se incluían soldados caídos en el campo de batalla, civiles asesinados adrede o víctimas de daños colaterales, amén de combatientes muertos a causa de enfermedad o congelación; no contabilizaba, en cambio, los civiles muertos por enfermedad o congelación pues éstos se atribuyen más a la negligencia que a la maldad.

Richardson se lamentaba de una brecha importante en el registro histórico: las enemistades, las incursiones y las escaramuzas que mataban entre 4 y 315 personas cada vez (magnitud 0,5-2,5), demasiado grandes para que las anotasen los criminólogos pero demasiado pequeñas para los historiadores. Ilustró el problema de estos enfrentamientos bajo el horizonte militar citando la historia de Reginald Coupland sobre el comercio de esclavos en el este de África:

«Las principales fuentes de suministros eran las razias de esclavos organizadas en las zonas escogidas, que tierra adentro cambiaban continuamente a medida que una ruta tras otra quedaba “resuelta”. Los árabes también podían llevar a cabo incursiones por su cuenta, pero lo más habitual es que incitaran a un jefe a atacar a otra tribu, prestándole sus propios esclavos y armas para garantizarle la victoria. El

resultado, por supuesto, era un incremento de las guerras entre tribus hasta que “todo el país estaba en llamas”».

¿Cómo se podría clasificar esa costumbre abominable? ¿Era todo una gran guerra entre los árabes y los negros que había empezado dos mil años antes de que terminara en 1880? En tal caso, pudo haber causado más muertes que ninguna otra guerra de la historia. No obstante, partiendo de la descripción de Coupland parecería razonable considerar las razias de esclavos como una serie de pequeños enfrentamientos fatales entre una caravana árabe y una tribu o un pueblo de negros, de magnitudes 1, 2 o 3. No disponemos de datos estadísticos^[514].

Tampoco contábamos con datos de ochenta revoluciones en Latinoamérica, quinientos cincuenta y seis levantamientos campesinos en Rusia o cuatrocientos cuarenta y siete conflictos en China, que Richardson conocía pero que se vio obligado a excluir de sus cuentas^[515].

No obstante, Richardson sí fijó la escala en la magnitud 0 incluyendo estadísticas de homicidios, que son enfrentamientos con una cifra de víctimas de 1 (pues $10^0 = 1$). Previo una objeción de la Portia de Shakespeare: «No debes confundir el asesinato con la guerra; pues el asesinato es un crimen egoísta abominable, pero la guerra es una aventura heroica y patriótica». A lo que él replica: «Con todo, los dos son enfrentamientos mortales. ¿No te parece desconcertante que sea malvado matar a una persona pero glorioso matar a diez mil?»^[516].

A continuación, Richardson analizó los trescientos quince enfrentamientos (sin ordenador) para tener una panorámica de la violencia humana y verificar diversas hipótesis sugeridas por los historiadores y sus propios prejuicios^[517]. La mayoría de las hipótesis no superaron la confrontación con los datos. Un lenguaje común no restaba probabilidades de que dos facciones fueran a la guerra (pensemos tan sólo en la mayoría de las guerras civiles, o en las guerras del siglo XIX entre diversos países sudamericanos); pues vaya con la «esperanza» que dio al esperanto su nombre. Los indicadores económicos pronosticaban poco; por ejemplo, los países ricos no se metían sistemáticamente con los países pobres o viceversa. En general, las guerras no se debían a ninguna carrera armamentística.

Sin embargo, sí sobrevivieron algunas generalizaciones. Un gobierno asentado inhibe las peleas: las personas que están en un lado de una frontera nacional tienen menos posibilidades de vivir una guerra civil que las personas que están en lados opuestos de vivir una guerra entre países. Los países son más susceptibles de combatir contra sus vecinos, pero las grandes potencias tienen más probabilidades de enfrentarse a cualquiera, sobre todo porque sus tan extendidos imperios hacen que casi todos sean vecinos suyos. Ciertas culturas, en especial las que tienen una ideología militante, son particularmente proclives a ir a la guerra.

De todos modos, los descubrimientos más perdurables de Richardson tienen que ver con los patrones estadísticos de las guerras. Tres de estas generalizaciones son sólidas y profundas y están minusvaloradas. Para entenderlas, primero hemos de dar un pequeño rodeo por la paradoja de la probabilidad.

Supongamos que vivimos en un lugar donde hay una posibilidad constante de ser alcanzado por un rayo, en cualquier momento del año. Supongamos que esto sucede al azar: cada día la posibilidad de que le caiga a uno un rayo encima es la misma, y el índice es de uno al mes. Hoy, lunes, nuestra casa ha sido alcanzada por un rayo. ¿Cuál es el día con más probabilidades de caer sobre la casa el *siguiente*?

La respuesta es «mañana», el martes. Esa probabilidad, por cierto, no es muy elevada: más o menos 0,03 (aproximadamente uno al mes). Pensemos ahora en la posibilidad de que el siguiente rayo caiga pasado mañana, el miércoles. Para que pase esto han de ocurrir dos cosas. Primero, el rayo ha de caer el miércoles, una probabilidad de 0,03. Segundo, el rayo no puede haber caído el martes, de lo contrario habría sido el martes el día del siguiente rayo, no el miércoles. Para calcular esta probabilidad, hemos de multiplicar la posibilidad de que el rayo no caiga el martes (0,97, o 1 menos 0,03) por la posibilidad de que caiga el miércoles (0,03), que es 0,0291, un poco menos que la posibilidad del martes. ¿Y qué hay del jueves? Para que el día sea éste, el rayo no puede haber caído el martes (0,97) ni tampoco el miércoles (también 0,97), sino que debe caer el jueves, de modo que las posibilidades son $0,97 \times 0,97 \times 0,03$, o sea, 0,0282. ¿Y qué hay del viernes? En este caso, las posibilidades son $0,97 \times 0,97 \times 0,97 \times 0,03$, o sea, 0,274. A cada día que pasa, las posibilidades bajan (0,0300... 0,0291... 0,0282... 0,0274) porque para que un día dado sea el siguiente en que caiga un rayo, todos los días anteriores han de estar libres de rayos, y cuantos más días de éstos haya, menores serán las posibilidades para los días sucesivos. Siendo precisos, la probabilidad disminuye de forma exponencial, acelerando a un ritmo acelerado. La posibilidad de que el próximo rayo caiga dentro de treinta días es $0,97^{29} \times 0,03$, poco más de un 1%.

Casi nadie da la respuesta correcta. Planteé el problema a un centenar de usuarios de Internet, con la palabra *siguiente* en cursiva para que no la pasaran por alto. Sesenta y siete escogieron la opción «cada día tiene las mismas posibilidades». Sin embargo, esta respuesta, aunque intuitivamente convincente, es errónea. Si fuera igual de probable que cada día fuera el siguiente, entonces un día de dentro de mil años tendría las mismas probabilidades que un día dentro de un mes. Esto significaría que sería igual de probable que la casa estuviera mil años sin que la alcanzara un rayo o que le cayera uno el mes siguiente. De los demás participantes, diecinueve creían que el día más probable era uno de dentro de un mes. Sólo acertaron cinco de los cien: «Mañana».

Los rayos constituyen un ejemplo de lo que los estadísticos denominan «proceso de Poisson», por el matemático y físico del siglo XIX Siméon-Denis Poisson. En un proceso de Poisson, los hechos se producen continua, aleatoria e independientemente unos de otros. Si cada vez que el señor del cielo, Júpiter, lanza los dados salen dos unos, envía un rayo. Después vuelve a tirarlos sin memoria de lo ocurrido en el momento anterior. Por las razones que acabamos de ver, en un proceso de Poisson los

intervalos entre sucesos están distribuidos de manera exponencial: hay montones de intervalos cortos y cada vez menos a medida que se hacen más largos, lo cual da a entender que los hechos producidos al azar parecen venir en grupos, pues haría falta un proceso *no* aleatorio para espaciarlos.

La mente humana tiene grandes dificultades para comprender esta ley de probabilidad. Siendo estudiante, trabajé en un laboratorio de percepción auditiva. En un experimento, los participantes debían pulsar una tecla lo más rápido posible cada vez que oían un pitido. Los pitidos eran emitidos al azar, es decir, según un proceso de Poisson. Los participantes, también ellos estudiantes, lo sabían, pero en cuanto se inició el experimento empezaron a salir de la cabina y a decir: «El generador de hechos aleatorios está averiado. Los pitidos se oyen en ráfagas. Suenan como “bibibi-bibi... bi... bibi... bipitibipitibibibi”». No entendían que es así como suena algo aleatorio.

Esta ilusión cognitiva fue observada por primera vez en 1968 por el matemático William Feller en su clásico libro de texto sobre la probabilidad: «Para el ojo no adiestrado, la aleatoriedad aparece como regularidad o tendencia a agrupar»^[518]. He aquí algunos ejemplos de la ilusión de agrupamiento.

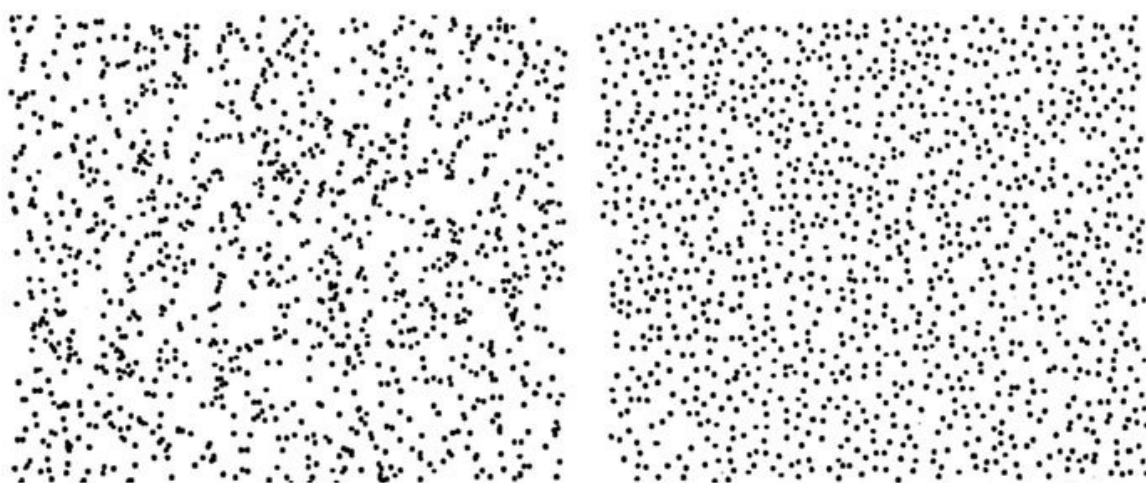
El bombardeo alemán de Londres en 1940-1941 (Blitz). Feller cuenta que durante el Blitz de la Segunda Guerra Mundial, muchos londinenses notaban que algunas partes de la ciudad eran alcanzadas por cohetes alemanes V-2 muchas veces, mientras que otras no recibían bomba alguna. La gente estaba convencida de que los cohetes iban dirigidos a barrios concretos. Sin embargo, cuando los estadísticos dividieron el mapa de Londres en cuadrículas y contaron los impactos, observaron que éstos seguían la distribución de un proceso de Poisson —en otras palabras, las bombas caían al azar—. El episodio aparece descrito en la novela de 1973 *El arco iris de gravedad*, de Thomas Pynchon, en la que el estadístico Roger México ha predicho correctamente los impactos de las bombas aunque no las localizaciones exactas. México debe negar su condición de físico y eludir demandas desesperadas de consejo sobre dónde hallar refugio.

La falacia del jugador. Muchos jugadores empedernidos pierden su fortuna debido a la falacia del jugador: la creencia de que tras una racha de resultados similares en un juego de azar (números rojos en una ruleta, siete en un juego de dados), el giro o la tirada siguientes tienen que dar resultados inversos. Según Tversky y Kahneman, muchas personas creen que las secuencias obtenidas al arrojar una moneda (como cruz-cruz-cara-cara-cruz-cara-cruz-cruz-cruz) son fijas, pues hay en ellas más series de caras o cruces de lo que su intuición les permite comprender, y piensan que las secuencias que fueron amañadas para evitar series largas (como cara-cruz-cara-cruz-cruz-cara-cruz-cara-cara-cruz) son justas^[519].

La paradoja del cumpleaños. La mayoría de las personas se sorprenden al saber que si en una habitación hay al menos veintitrés personas, las posibilidades de que dos de ellas cumplan años el mismo día son superiores al 50%. Con cincuenta y siete

personas, la probabilidad asciende al 99%. En este caso, los agrupamientos ilusorios están en el calendario. Hay muchos cumpleaños que celebrar (366), por lo que unos cuantos repartidos a lo largo del año sin duda caerán en el mismo día, a menos que exista cierta fuerza misteriosa que intente separarlos.

Constelaciones. Mi ejemplo favorito fue descubierto por el biólogo Stephen Jay Gould cuando visitó las famosas cuevas de gusanos de Waitomo, Nueva Zelanda^[520]. Debido a las señales de luz de los bichos en el techo oscuro, la gruta parecía un planetario, pero con una diferencia: no había constelaciones. Gould comprendió por qué. Los gusanos son glotones y se comen cualquier cosa que esté a su alcance, de modo que cada uno evita a los otros cuando jalona un trozo de techo. Como consecuencia de ello, están espaciados de manera más uniforme que las estrellas, que desde nuestro punto de observación se hallan esparcidas en el cielo al azar. No obstante, son las estrellas con supuestas formas, entre ellas el carnero, el toro, los gemelos, etcétera, las que durante milenios han servido de augurio a los cerebros ávidos de patrones. Un colega de Gould, el físico Ed Purcell, confirmó la intuición de Gould al crear un programa informático que generase dos series de puntos aleatorios. Las estrellas virtuales fueron plantificadas en la página sin limitaciones. Se dio a los gusanos virtuales un diminuto trozo aleatorio a su alrededor en el que no podía meterse ningún otro gusano. Podemos apreciarlo en la figura 5.5; seguramente el lector ya ha adivinado a qué parte corresponde cada serie. La de la izquierda, con los grupos, las hebras, los vacíos y los filamentos (y quizás animales, desnudos o vírgenes marías, dependiendo de nuestras obsesiones), es la serie representada al azar, como las estrellas. La de la derecha, que parece caprichosa, es la serie cuyas posiciones están espaciadas, como en el caso de los gusanos.

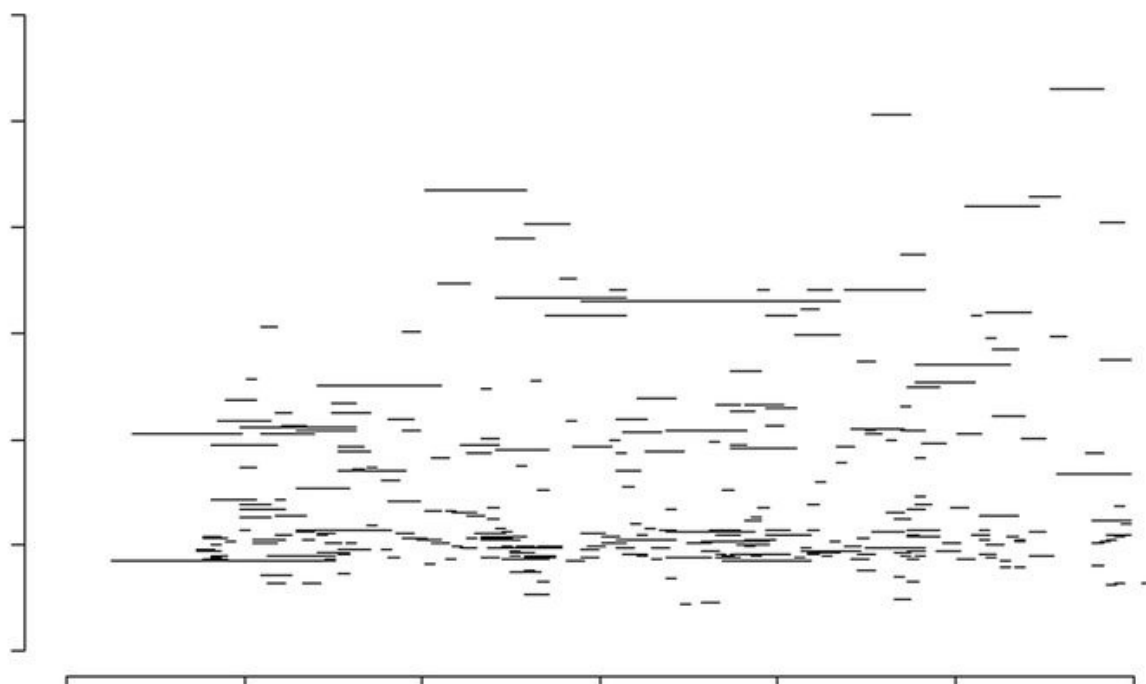


[Figura 5.5. Patrones aleatorios y no aleatorios.

Fuente: Visualizaciones generadas por Ed Purcell, reproducidas de Gould, 1991, págs. 266-267.]

Datos de Richardson. Mi último ejemplo deriva de otro físico, nuestro amigo Lewis Fry Richardson. Se trata de datos reales obtenidos de un fenómeno que se produce de forma natural. Los segmentos de la figura 5.6 representan episodios de diversas duraciones, dispuestos de izquierda a derecha en cuanto al tiempo y de abajo

arriba en cuanto a la magnitud. Richardson demostró que los episodios están regidos por un proceso de Poisson; se paran y se ponen en marcha al azar. Nuestro ojo acaso pueda distinguir algunos patrones —por ejemplo, una escasez de segmentos en la parte superior izquierda, y las dos partículas flotantes en la parte superior derecha—, pero a estas alturas ya hemos aprendido a desconfiar de estas apariencias. Y, en efecto, Richardson puso de manifiesto que no hay ninguna tendencia estadísticamente significativa en la distribución de magnitudes desde el inicio de la secuencia hasta el final. Si tapamos los datos atípicos, tenemos la impresión de que la aleatoriedad es total.



[Figura 5.6. Datos de Richardson.

Fuente: Gráfico de Hayes, 2002, basado en datos de Richardson, 1960.]

Seguramente somos capaces de conjeturar qué representan los datos. Cada segmento es una guerra. El eje horizontal delimita cuartos de siglo desde 1800 a 1950. El vertical indica la magnitud de la guerra, medida como el logaritmo decimal del número de muertes, desde dos en la parte inferior (cien muertes) a ocho en la superior (cien millones). Y los dos segmentos de la parte superior derecha corresponden a la Primera y la Segunda Guerra Mundial.

El principal descubrimiento de Richardson sobre la distribución de las guerras es que comienzan al azar. Si cada vez que Marte, el dios de la guerra, lanza sus dados de hierro salen dos unos, manda a la guerra a un par de países. Después vuelve a lanzarlos sin memoria alguna de lo ocurrido en el momento anterior. Esto supondría que la distribución de intervalos entre inicios de guerras fuera exponencial, con montones de intervalos cortos y cada vez menos intervalos largos.

El carácter Poisson de la guerra debilita los relatos históricos que ven constelaciones en agrupamientos ilusorios. También echa por tierra teorías que ven en la historia humana grandes patrones, ciclos y dialécticas. Un conflicto horrible no

hace que el mundo esté tan harto de guerras que pida una tregua. Tampoco un par de beligerantes tosiendo sobre el planeta le transmiten ninguna enfermedad bélica contagiosa. Y un mundo en paz no genera un deseo creciente de guerra, como una comezón imposible de pasar por alto, que a la larga se pueda descargar en forma de espasmo violento repentino. No, Marte sólo sigue lanzando los dados. En la época de Richardson y después se han recopilado media docena de nuevas bases de datos sobre la guerra; todas confirman la misma conclusión^[521].

Richardson observó que no sólo el inicio de las guerras depende del azar, sino también el final. Si cada vez que Pax, la diosa de la paz, lanza los dados salen dos seises, las partes enfrentadas deponen las armas. Richardson observó que, en cuanto empieza una guerra pequeña (magnitud 3), cada año hay una posibilidad ligeramente inferior al 50% (0,43) de que finalice. Esto significa que la mayoría de las guerras duran algo más de dos años, ¿no? Si asentimos, ¡es que no hemos prestado atención! Con una probabilidad constante de terminar cada año, una guerra tiene las máximas probabilidades de acabar después de ese año, una probabilidad algo menor de terminar en el espacio de dos años, una probabilidad algo menor de prolongarse hasta tres, etcétera. El mismo razonamiento se puede aplicar a las guerras a mayor escala (magnitud de 4 a 7), que tienen una probabilidad de 0,235 de finalizar antes de que termine otro año. La duración de las guerras se distribuye de forma exponencial, siendo las más comunes las más cortas,^[522] lo cual supone que los países enfrentados no tienen por qué «eliminar la agresividad de su sistema» antes de entrar en razón, que las guerras no poseen un «impulso» al que se deba permitir «desarrollarse por su cuenta». Tan pronto como comienza una guerra, cierta combinación de fuerzas antibélicas —pacifismo, miedo, huida en desbandada— presiona para que acabe^[523].

Si las guerras empiezan y terminan al azar, ¿es absurdo buscar tendencias históricas en la guerra? No. En un proceso de Poisson, la «aleatoriedad» pertenece a las relaciones entre acontecimientos sucesivos, y aquí concretamente no hay ninguno: el hecho generador, como los dados, no tiene memoria. Sin embargo, nada establece que la probabilidad deba ser constante durante largos períodos de tiempo. Marte podría dejar de provocar guerras cada vez que salen dos unos y, pongamos, provocarla cada vez que los dados sumen tres, seis o siete. Cualquiera de estos cambios modificaría la probabilidad de guerra a lo largo del tiempo sin alterar su aleatoriedad —el hecho de que el comienzo de una guerra sea aleatorio no hace que otra guerra sea más o menos probable—. Un proceso de Poisson con una probabilidad a la deriva recibe el nombre de «no estacionario». Así pues, sigue vigente la posibilidad de que la guerra disminuya a lo largo de cierto período histórico; esta posibilidad residiría en un proceso de Poisson no estacionario con un parámetro de tasa descendiente.

Del mismo modo, es matemáticamente posible que la guerra sea un proceso de Poisson y que exhiba ciclos. En teoría, Marte podría oscilar, provocando una guerra en el 3% de sus lanzamientos, cambiando luego para provocarla en el 6%, y

volviendo atrás de nuevo. En la práctica, no es fácil distinguir ciclos en un proceso de Poisson no estacionario y agrupamientos ilusorios en uno estacionario. Unos cuantos agrupamientos pueden engañar al ojo para que crea que el conjunto del sistema tiene altibajos (como en el denominado «ciclo de los negocios», que en realidad es una secuencia de bandazos imprevisibles en la actividad económica más que un verdadero ciclo con un período constante). Hay buenos métodos estadísticos para verificar periodicidades en series de datos temporales, pero funcionan mejor cuando el espacio de tiempo es muy superior al período de los ciclos que estamos buscando, pues procura margen para que encajen muchos de los ciclos supuestos. Para estar seguros de los resultados, también resulta de gran ayuda contar con un segundo conjunto de datos en el que repetir el análisis, y así nadie resulta engañado por la posibilidad de «sobreajustar» ciclos en lo que, en realidad, son agrupamientos aleatorios de un conjunto de datos concreto. Richardson examinó varios ciclos posibles para guerras de magnitudes 3, 4 y 5 (las guerras más grandes eran demasiado escasas para poder efectuar un test), y no encontró nada. Otros analistas han analizado conjuntos de datos más amplios, y la bibliografía contiene muestras de ciclos de cinco, quince, veinte, veinticuatro, treinta, cincuenta, sesenta, ciento veinte y doscientos años. Con tantos candidatos endebles, es más seguro llegar a la conclusión de que las guerras no siguen ningún ciclo que sea en absoluto significativo, conclusión respaldada por la mayoría de los historiadores cuantitativos de la guerra^[524]. El sociólogo Pitirim Sorokin, otro pionero del estudio estadístico de la guerra, llegó a la conclusión de que «la historia no parece ser tan monótona ni carente de inventiva como creen los partidarios de las periodicidades estrictas, de las “leyes de hierro” y de las “uniformidades universales”; ni tan aburrida y mecánica como un motor, con el mismo número de revoluciones por unidad de tiempo»^[525].

Entonces, ¿pudo haber sido el hemocidio del siglo xx una especie de casualidad? Pensar así parece incluso una escandalosa falta de respeto hacia las víctimas. De todos modos, las estadísticas de los enfrentamientos mortales no nos obligan a llegar a esta conclusión extrema. La aleatoriedad en períodos largos de tiempo puede coexistir con probabilidades cambiantes, y, sin duda, algunas de las probabilidades de la década de 1930 debieron de ser distintas de las de otras décadas. La ideología nazi que justificaba la invasión de Polonia a fin de conseguir más espacio para los arios «racialmente superiores» formaba parte de la misma ideología que justificaba la aniquilación de los judíos «racialmente inferiores». El nacionalismo militante fue un hilo conductor que recorrió Alemania, Italia y Japón. También fue un denominador común del utopismo contrailustración que subyacía a las ideologías del nazismo y el comunismo. Y aunque las guerras estén distribuidas al azar en el largo plazo, cabe una excepción ocasional. La Primera Guerra Mundial, por ejemplo, seguramente incrementó las posibilidades de que estallase en Europa una contienda como la Segunda Guerra Mundial.

No obstante, el pensamiento estadístico, en especial una conciencia de la ilusión

del agrupamiento, sugiere que somos propensos a «exagerar» la coherencia narrativa de esta historia: que lo que pasó tenía que pasar debido a fuerzas históricas como ciclos, *crescendos* y trayectorias de colisión. Incluso con todas las probabilidades presentes, puede que hayan sido necesarios sucesos muy contingentes —que no tienen por qué ocurrir de nuevo si de algún modo podemos rebobinar la cinta de la historia y volver a pasarla— para desencadenar las guerras con un número de víctimas correspondiente a las escalas de magnitud 6 y 7.

Mientras escribía en 1999, White repetía una pregunta frecuente aquel año: «¿Cuál es la persona más importante del siglo xx?». Su respuesta: Gavrilo Princip. ¿Quién diablos es Gavrilo Princip? Un nacionalista serbio de 19 años que asesinó al archiduque de Austria-Hungría Francisco Fernando durante una visita de estado a Bosnia, tras un conjunto de errores y casualidades que dejaron al archiduque a tiro. White explica su elección:

He aquí un hombre que, sin ayuda de nadie, provoca una reacción en cadena que en última instancia causa la muerte de ochenta millones de personas.

¡Supera esto, Albert Einstein!

Sólo con un par de balas, este terrorista inicia la Primera Guerra Mundial, que derrocó cuatro monarquías y provocó un vacío de poder ocupado por los comunistas en Rusia y los nazis en Alemania, que luego se vieron las caras en la Segunda Guerra Mundial. [...]

Ciertas personas minimizan la importancia de Princip diciendo que una guerra entre las grandes potencias era inevitable tarde o temprano dadas las tensiones de la época, pero yo digo que no era más inevitable que, pongamos, una guerra entre la OTAN y el Pacto de Varsovia. Sin el desencadenante, se habría podido evitar la Gran Guerra, y sin ella no habrían existido Lenin, Hitler ni Eisenhower^[526].

Otros historiadores que suelen moverse en escenarios contrafácticos, como Richard Ned Lebow, han hecho razonamientos similares^[527]. En cuanto a la Segunda Guerra Mundial, el historiador E.H. Hinsley escribió lo siguiente: «Los historiadores, con toda la razón, opinan casi unánimemente que [...] las causas de la Segunda Guerra Mundial fueron la personalidad y los objetivos de Adolf Hitler». Keegan está de acuerdo: «Sólo un europeo quería realmente la guerra: Adolf Hitler»^[528]. El científico político John Mueller concluye como sigue:

Estas declaraciones sugieren que no había inercia para otra guerra mundial en Europa, que las circunstancias históricas no requerían esencialmente esa contienda, y que los principales países europeos no se hallaban en una trayectoria de colisión susceptible de conducir a la guerra. Es decir, si Adolf Hitler se hubiera dedicado al arte y no a la política, si hubiera sido gaseado algo más a fondo por los británicos en las trincheras de 1918, si hubiera sido él, no el que marchaba a su lado, quien hubiera sido tiroteado en el golpe de estado de Beer Hall de 1923, si no hubiera sobrevivido al accidente de automóvil que sufrió en 1930, si no se le hubiera otorgado el puesto de líder en Alemania o si hubiera sido destituido de su cargo en cualquier momento antes de septiembre de 1939 (y quizás incluso antes de mayo de 1940), la guerra más importante de Europa seguramente no se habría producido jamás^[529].

Y tampoco el genocidio nazi. Como veremos en el siguiente capítulo, la mayoría de los historiadores del genocidio están de acuerdo con el título de un ensayo de 1984 del sociólogo Milton Himmelfarb, a saber, «No Hitler, no Holocausto»^[530].

Seguramente es una cuestión de perspectiva. Vistos de cerca, los hechos individuales tienen causas determinadas. Incluso el resultado del lanzamiento de una moneda se puede prever a partir de las condiciones de partida y las leyes de la física, y un mago habilidoso puede sacar provecho de estas leyes para que le salga cara todo el rato^[531]. Sin embargo, si cambiamos a un plano general para tener una visión más amplia de muchos de estos acontecimientos, veremos la suma de un enorme número de causas que unas veces se anulan mutuamente y otras se alinean en la misma dirección. El físico y filósofo Henri Poincaré explicaba que vemos el funcionamiento del azar en un mundo determinista o bien cuando un gran número de causas insignificantes se suman para provocar un efecto formidable, o bien cuando una causa pequeña que nos pasa inadvertida determina un efecto importante que no podemos pasar por alto^[532]. En el caso de la violencia organizada, quizás alguien quiera iniciar una guerra; aguarda el momento oportuno, que puede presentarse o no; su enemigo decide entablar combate o retirarse; las balas vuelan; las bombas estallan; la gente muere. Todos los acontecimientos pueden estar determinados por las leyes de la neurociencia, la física y la fisiología. Pero en conjunto, las numerosas causas que entran en esta matriz a veces pueden barajarse y formar combinaciones extremas. Junto con todas las corrientes ideológicas, políticas y sociales que pusieron el mundo en peligro en la primera mitad del siglo xx, esas décadas también sufrieron una racha de muy mala suerte.

Ahora la pregunta del millón: la probabilidad de que estalle una guerra, ¿ha aumentado, disminuido o permanecido constante a lo largo del tiempo? El conjunto de datos de Richardson tiende a mostrar cierto incremento. Éste empieza justo después de las Guerras Napoleónicas, prescindiendo de una de las más destructivas de la historia en un extremo, y termina justo después de la Segunda Guerra Mundial, enganchando la más destructiva en el otro. Richardson no vivió para ver la larga paz que dominó las décadas posteriores, pero era un matemático lo bastante astuto para saber que era estadísticamente posible, e ideó ingeniosos medios para verificar tendencias en una serie temporal sin que los sucesos de cada extremo le indujeran a error. El más simple consistía en separar las guerras de diferente magnitud y examinar las propensiones una a una en cada intervalo. En ninguno de los cinco intervalos (3 a 7) observó ninguna tendencia significativa; si acaso, un ligero descenso. «Hay un indicio —escribió—, no una prueba concluyente, de que la humanidad se ha vuelto menos belicosa desde 1820 d. C. Las mejores observaciones disponibles revelan una ligera disminución en el número de guerras a lo largo del tiempo [...]. Pero la diferencia no es lo bastante grande como para quedar fuera de toda duda entre variaciones aleatorias^[533]». Escrito en una época en que las cenizas de Europa y Asia todavía estaban calientes, es un testamento de la voluntad de un gran científico para conseguir que los hechos y la razón anulen las impresiones

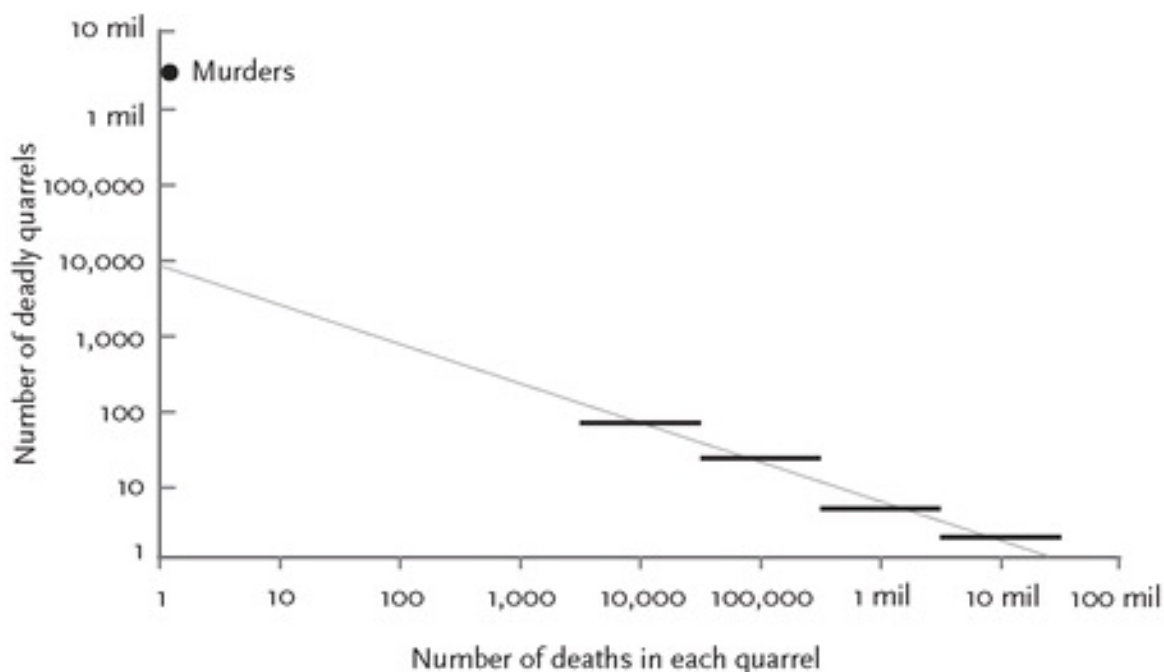
casuales y los dogmas tradicionales.

Como veremos, otros análisis de frecuencia de la guerra a lo largo del tiempo apuntan a la misma conclusión^[534]. De todos modos, la frecuencia no lo es todo; también importa la magnitud. Es lógico señalar que la conjetura de Richardson de que la humanidad era cada vez menos belicosa dependía de segregar las guerras mundiales en una microclase de dos, en la que las estadísticas son inútiles. Sus otros análisis consideraban todas las guerras igual, sin diferenciar entre la Segunda Guerra Mundial y, pongamos por caso, una revolución en 1952 en Bolivia con mil muertos. El hijo de Richardson le indicó que si dividía los datos entre guerras grandes y guerras pequeñas, parecían surgir tendencias opuestas: las guerras pequeñas eran cada vez menos frecuentes, pero las grandes, aunque menos numerosas, se tornaban algo más habituales. Se puede exponer de otra manera: entre 1820 y 1953, las guerras fueron menos frecuentes pero más destructivas. Richardson analizó el patrón de contraste y observó que era estadísticamente significativo^[535]. En el siguiente apartado veremos que esto también fue una conclusión perspicaz, ya que otros conjuntos de datos confirman que, hasta 1945, la historia de la guerra en Europa, y en general en los principales países, revela que las contiendas fueron más escasas pero más dañinas.

Entonces, ¿la humanidad se volvió más belicosa o menos? La respuesta no es sencilla, pues «belicoso» puede referirse a dos cosas. Puede aludir a la probabilidad de que los países vayan a la guerra, o a cuántas personas mueren en tal caso. Imaginemos dos condados rurales con la misma población. Uno tiene cien pirómanos adolescentes que disfrutan prendiendo fuego a los bosques. Pero los bosques son terrenos aislados, de modo que cada incendio se extingue antes de causar mucho daño. El otro condado tiene sólo dos, pero sus bosques están conectados, por lo que una pequeña llamarada tiene probabilidades de propagarse como un reguero de pólvora. ¿Qué condado tiene el problema de fuego forestal más grave? Podemos razonar en ambos sentidos. En lo que concierne a la depravación insensata, el primero es peor; en lo que respecta al riesgo de perjuicio importante, el segundo. Tampoco es evidente qué país sufrirá más daños, si el uno con muchos incendios pequeños o el otro con pocos incendios grandes. Para comprender estas cuestiones, debemos pasar de las estadísticas de tiempo a las estadísticas de magnitud.

Estadísticas de enfrentamientos mortales, segunda parte: la magnitud de las guerras

Richardson hizo un segundo descubrimiento sobre las estadísticas de los enfrentamientos mortales. Surgió cuando contaba el número de enfrentamientos de cada magnitud —cuántos con miles de víctimas, cuántos con decenas de miles, cuántos con centenares de miles, etcétera—. No sorprende del todo que hubiera montones de guerras pequeñas y sólo algunas grandes. Lo que sí sorprende es lo clara que resultaba ser la relación. Cuando Richardson representó gráficamente el logaritmo del número de enfrentamientos de cada magnitud frente al logaritmo del número de muertos por cada enfrentamiento (es decir, la magnitud propiamente dicha), le salió una gráfica como la de la figura 5.7.



[Figura 5.7. Cifras de enfrentamientos mortales de diferentes magnitudes, 1820-1952.

Fuente: Gráfica adaptada de Weiss, 1963, pág. 103, basada en datos de Richardson, 1960, pág. 149. El intervalo 1820-1952 se refiere al año en que terminó una guerra.]

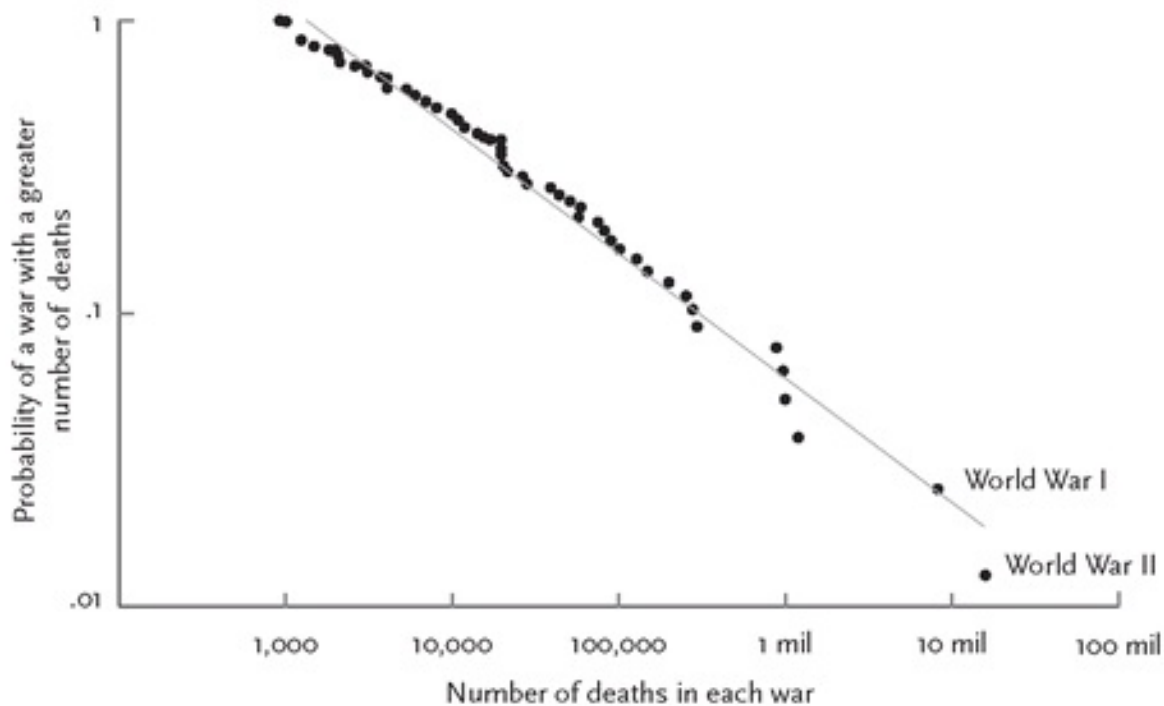
Los científicos están acostumbrados a ver datos en líneas perfectamente rectas cuando proceden de ciencias duras como la física, por ejemplo el volumen de un gas en función de su temperatura. Pero ni en sus sueños más descabellados esperan que los confusos datos de la historia se comporten tan bien. Los datos que estamos observando proceden de un batiburrillo de enfrentamientos mortales que van desde el mayor cataclismo de la historia humana a un golpe de estado en una república bananera, y desde los albores de la Revolución Industrial a los inicios de la era informática.

Nos quedamos boquiabiertos al ver que esta mezcla de datos conforma una diagonal perfecta.

La cantidad de datos en los que el logaritmo de la *frecuencia* de un cierto tipo de

entidad es proporcional al logaritmo del *tamaño* de esa entidad, de modo que una gráfica en papel logarítmico sea una línea recta, se denomina «distribuciones de potencia»^[536]. El nombre viene del hecho de que, cuando guardamos los logaritmos y volvemos a los números originales, la probabilidad de que una entidad aparezca en los datos es proporcional al tamaño de esta entidad elevada a cierta potencia (lo que se traduce visualmente en la pendiente de la línea en la gráfica logarítmica) más una constante. En este caso, la potencia es -1,5, lo que significa que, a cada salto decuplicado en la cifra de víctimas de una guerra, cabe esperar que encontremos en torno a una tercera parte de ellas. Richardson representó muertes violentas (enfrentamientos de magnitud 0) en la misma gráfica que las guerras, y advirtió que desde el punto de vista cualitativo siguen el patrón global: son muchísimo menos dañinas que las guerras más pequeñas y muchísimo más frecuentes. Sin embargo, como podemos ver por la solitaria posición en lo alto del eje vertical, muy por encima del punto al que llegaría una extrapolación de la línea de las guerras, estaba desafiando a la suerte cuando dijo que todos los enfrentamientos mortales se situaban a lo largo de un solo continuo. Richardson conectó animosamente el punto de la muerte violenta y la línea de guerras con una curva en caída para así poder interpolar los números de los enfrentamientos con víctimas mortales en las unidades, las decenas y las centenas, que faltan en el registro histórico. (Se trata de escaramuzas bajo el horizonte militar que se producen en la grieta entre la criminología y la historia). Pero de momento dejemos a un lado las escaramuzas y las muertes violentas y concentrémonos en las guerras.

¿Puede ser que Richardson simplemente hubiera tenido suerte con esta muestra? Cincuenta años después, el científico político Lars-Erik Cederman representó gráficamente una nueva serie de datos extraídos de Correlates of War Project, un proyecto que incluye datos sobre muertes en combate de noventa y siete guerras interestatales entre 1820 y 1997 (figura 5.8),^[537] y también se sitúan a lo largo de una línea recta en un sistema de coordenadas logarítmicas. (Cederman representó los datos de una manera diferente, pero esto carece de importancia para lo que aquí nos interesa)^[538].



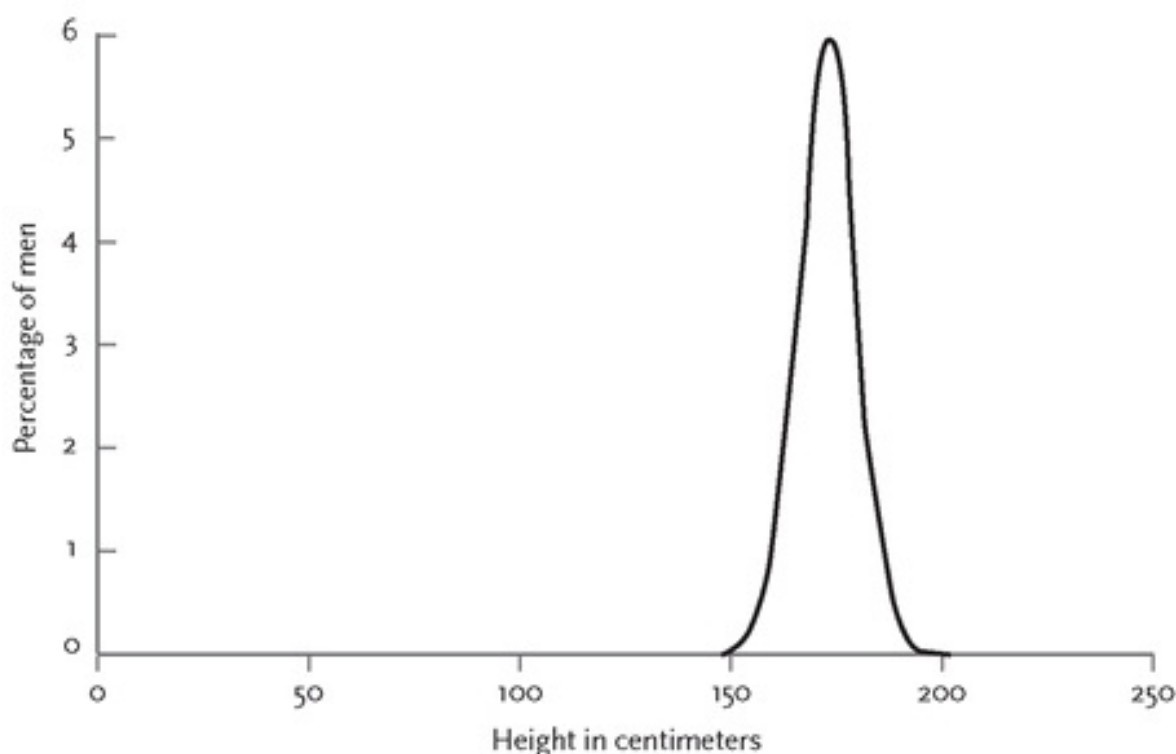
[Figura 5.8. Probabilidades de guerras de diferentes magnitudes, 1820-1997.

Fuente: Gráfica de Cederman, 2003, pág. 136.]

Las distribuciones de potencia intrigan a los científicos por dos razones^[539]. Una es que la distribución sigue apareciendo en mediciones de cosas que, a nuestro entender, no tenían nada en común. Una de las primeras distribuciones de potencia fue descubierta en la década de 1930 por el lingüista G. K. Zipf cuando representó gráficamente las frecuencias de las palabras en la lengua inglesa^[540]. Si contamos los ejemplos de cada palabra en un corpus amplio de textos, encontraremos una media docena de palabras que aparecen con muchísima frecuencia, esto es, que constituyen más del 1% de todos los vocablos, entre ellos *the* (el, 7%), *be* (ser, 4%), *of* (de, 4%), *and* (y, 3%) y *a* (un/una, 2%)^[541]. Hay unos tres mil en el intervalo de frecuencia media, alrededor de uno entre diez mil, como *confidence* (confianza), *junior* (joven) o *afraid* (temeroso). Decenas de miles aparecen una vez cada varios millones, entre ellos *embitter* (amargar), *memorialize* (constatar por escrito) o *titular* (nominal). Y centenares de miles, como *kankedort* (angustia), *apotropaic* (que intenta prevenirse contra el mal) o *deliquesce* (derretirse), tienen una frecuencia inferior a uno en un millón.

En 1906, el economista Vilfredo Pareto descubrió otro ejemplo de distribución de potencia al analizar la distribución de ingresos en Italia: un puñado de personas estaban forradas, mientras muchísimas eran pobres de solemnidad. Desde estos descubrimientos, han aparecido también distribuciones de potencia, por ejemplo, en las poblaciones de las ciudades, la frecuencia de los nombres, la popularidad de las páginas web, el número de menciones en los artículos científicos, las cifras de ventas de libros y grabaciones musicales, el número de especies en las clasificaciones biológicas y el tamaño de los cráteres de la Luna^[542].

La segunda cosa destacable de las distribuciones de potencia es que tienen el mismo aspecto a lo largo de un amplio intervalo de valores. Para entender por qué esto es tan sorprendente, comparemos distribuciones de potencia con una distribución más conocida, la normal o campana de Gauss. En mediciones como las estaturas de hombres o las velocidades de coches en una autopista, la mayoría de los números se juntan alrededor de un promedio y disminuyen en ambas direcciones, generándose una curva con forma de campana^[543]. En la figura 5.9 vemos la distribución de las estaturas de los hombres americanos. Hay muchos hombres en torno al 1,75, menos que midan 1,65 o 1,85, muy pocos de 2 m o 1,50 m, y ninguno que mida menos de 0,67 o 2,77 (los dos casos extremos del *Libro Guinnes de los Récords*). La proporción entre el hombre más alto y el más bajo del mundo es de 4,8, y podemos estar seguros de que jamás nos encontraremos con un hombre de seis metros.

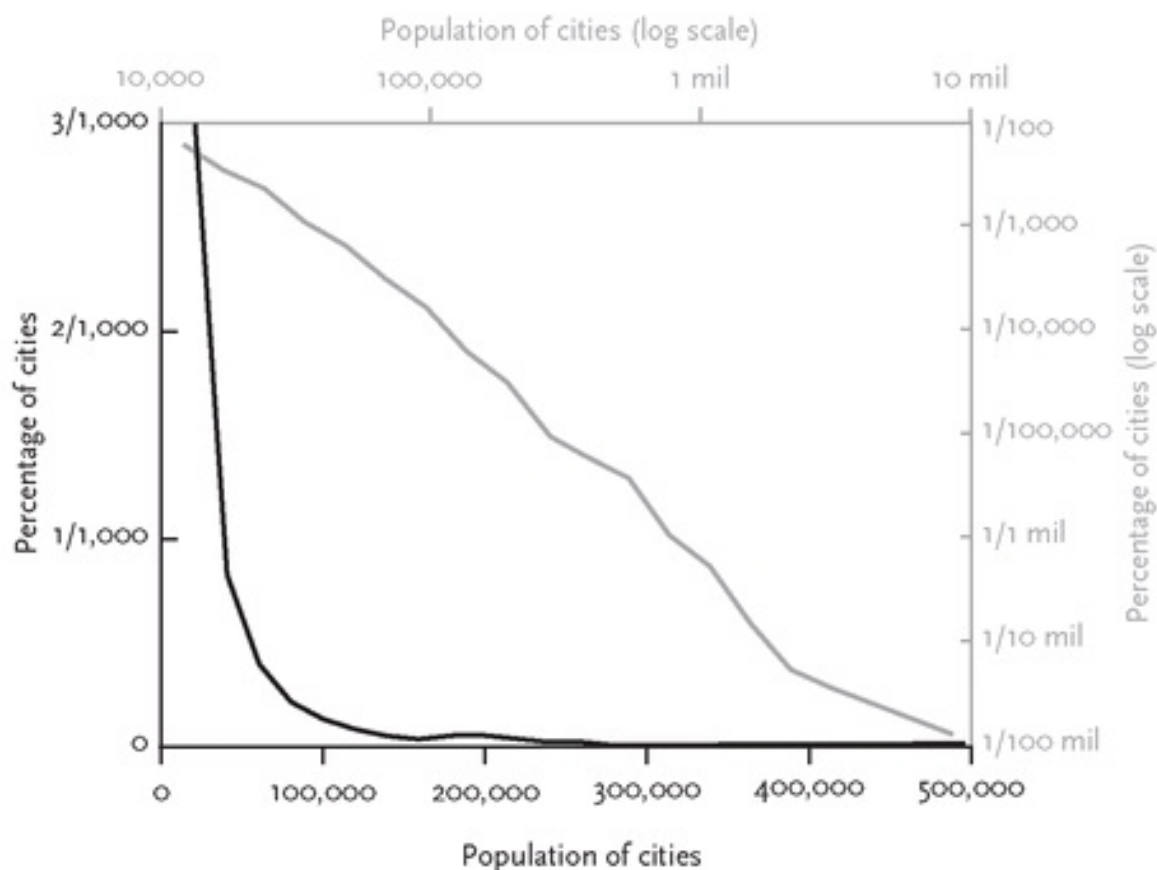


[Figura 5.9. Estaturas de hombres (distribución normal o campana de Gauss).

Fuente: Gráfica de Newman, 2005, pág. 324.]

Sin embargo, con otras clases de entidades, las mediciones no se acumulan alrededor de un valor típico, no caen simétricamente en ambas direcciones y no encajan en un intervalo cómodo y conveniente. Un buen ejemplo son los tamaños de

pueblos y ciudades. Es difícil responder a la pregunta de cuán grande es un municipio americano típico. Nueva York tiene ocho millones de habitantes; según el *Guinness*, el municipio más pequeño que cuenta como «pueblo» es Duffield, Virginia, con sólo cincuenta y dos habitantes. La proporción entre el más grande y el más pequeño es de ciento cincuenta mil, lo que difiere mucho de la variación de menos del quíntuplo en las estaturas de los hombres.



[Figura 5.10. Poblaciones de ciudades (distribución de potencia), representadas gráficamente en escalas lineales y logarítmicas.

Fuente: Gráfica adaptada de Newman, 2005, pág. 324.]

Además, la distribución de tamaños de municipios no describe la curva de una campana. Como muestra la línea negra de la figura 5.10, tiene forma de L, con una columna alta en la izquierda y una cola larga en la derecha. En este gráfico, las poblaciones de ciudades están dispuestas con arreglo a una escala lineal convencional en el eje horizontal negro: ciudades de cien mil, de doscientos mil, etcétera; lo mismo sucede con las proporciones de ciudades de cada tamaño poblacional en el eje vertical negro: tres milésimas ($3/1.000$ o $0,003$) de un punto porcentual de ciudades americanas tienen una población exactamente de veinte mil, dos milésimas de un punto porcentual tienen una población de treinta mil, una milésima de un punto porcentual tiene una población de cuarenta mil, y así sucesivamente, con proporciones cada vez menores para poblaciones cada vez mayores^[544]. Por su parte, los ejes grises arriba y a la derecha del gráfico extienden estos mismos números en una escala logarítmica, en la que lo que está espaciado de manera uniforme son los

órdenes de magnitud (el número de ceros) y no los valores propiamente dichos. Las marcas de verificación para los tamaños poblacionales se sitúan en diez mil, cien mil, un millón, etcétera. Asimismo, las proporciones de ciudades de cada tamaño de población están dispuestas a lo largo de marcas de verificación de igual orden de magnitud: una centésima ($1/100$ o $0,01$) de un punto porcentual, una milésima ($1/1.000$ o $0,001$) de un punto porcentual, una diezmilésima, y así sucesivamente. Cuando los ejes se extienden así, a la distribución le ocurre algo interesante: la L se estira hasta formar una fina línea. Y ésta es la firma de una distribución de potencia.

Lo cual nos lleva de nuevo a las guerras. Como las guerras están afectadas por la distribución de potencia, algunas de las propiedades matemáticas de estas distribuciones pueden ayudarnos a entender la naturaleza de las guerras y los mecanismos que las originan. Para empezar, las distribuciones de potencia con el exponente que vemos para las guerras ni siquiera tienen un promedio finito. No existe algo como una «guerra típica». No cabe esperar, ni siquiera por término medio, que una guerra prosiga hasta que el número de bajas alcance un nivel previsto y luego se reduzca paulatinamente de forma natural.

Además, las distribuciones de potencia están *libres de escalas*. Si nos deslizamos hacia arriba o hacia abajo por la línea de una gráfica logarítmica, ésta siempre parece lo mismo, a saber, una línea. La consecuencia matemática es que, mientras amplificamos o reducimos las unidades que estamos analizando, la distribución tiene el mismo aspecto. Supongamos que los archivos informáticos de dos kilobytes son cuatro veces menos habituales que los de un kilobyte. Si luego miramos archivos de gamas superiores, observamos lo mismo: los archivos de dos megabytes son cuatro veces menos habituales que los de un megabyte, y los de dos terabytes son cuatro veces menos habituales que los de un terabyte. En el caso de las guerras, podemos enfocarlo igual. ¿Cuáles son las posibilidades de ir de una guerra pequeña, pongamos, con mil muertos, a una de magnitud media, con diez mil bajas?: las mismas que hay de ir de una guerra de tamaño medio de diez mil muertos a una grande de cien mil, o de una grande de cien mil a una de proporciones enormes con un millón de muertos, o de una de estas últimas a una guerra mundial.

Por último, las distribuciones de potencia exhiben «colas gruesas», o sea, tienen un número no desdeñable de valores extremos. No conoceremos nunca a un hombre de seis metros de estatura, ni veremos en la autopista un coche a ochocientos kilómetros por hora. Pero sí cabe la posibilidad de encontrarnos con una ciudad de catorce millones de personas o un libro que haya estado en la lista de superventas durante diez años, o un cráter lunar lo bastante grande para verlo desde la Tierra a simple vista —o una guerra que haya matado a cincuenta y cinco millones de personas.

La cola gruesa de una distribución de potencia, que disminuye de forma gradual y no vertiginosamente, cuando uno se lanza por la escala de las magnitudes, significa que los valores extremos son *sumamente* improbables pero no *exageradamente*

improbables. La diferencia es importante. Las posibilidades de encontrarnos con un hombre de seis metros son exageradamente improbables; seguro que no nos pasará algo así en la vida. Sin embargo, las posibilidades de que una ciudad crezca hasta alcanzar los veinte millones de habitantes o de que un libro esté veinte años en la lista de los más vendidos es sólo sumamente improbable: seguramente no pasará, pero podemos muy bien imaginar que pasara. Casi no hace falta señalar las implicaciones en el caso de la guerra. Es sumamente improbable que en el mundo se produzca una guerra en la que mueran cien millones de personas, y aún más improbable que se dé una en la que mueran mil millones. No obstante, en una época de armas nucleares, nuestra aterrada imaginación y las matemáticas de las distribuciones de potencia coinciden: no es exageradamente improbable.

Hasta ahora he estado analizando las causas de la guerra como abstracciones platónicas, como si se enviase a los ejércitos a la guerra mediante ecuaciones. Lo que de veras hemos de comprender es por qué las guerras se distribuyen según leyes de potencia; es decir, qué combinación de psicología, política y tecnología podría generar este patrón. Actualmente no estamos seguros de la respuesta. Hay demasiadas clases de mecanismos capaces de dar origen a distribuciones de potencia, y los datos sobre las guerras no son lo bastante precisos para decirnos cuáles están en funcionamiento.

Con todo, la naturaleza libre de escalas de la distribución de enfrentamientos mortales nos da una percepción de las causas que impulsan la guerra^[545]. Intuitivamente, parece que *el tamaño no importa*. Es irrelevante que las coaliciones sean bandas callejeras, milicias o ejércitos de superpotencias; es aplicable la misma dinámica psicológica o de la teoría de juegos que determinan si las coaliciones en lucha se amenazarán, se echarán atrás, entablarán combate, intensificarán sus acciones, seguirán luchando o se rendirán. Es de suponer que esto es así porque los seres humanos son animales sociales que forman coaliciones, las cuales se fusionan en coaliciones mayores, etcétera. Sin embargo, en cualquier escala, estas coaliciones pueden ser enviadas a combatir por una simple camarilla o por un individuo, trátase de un jefe de banda, un capo, un señor de la guerra, un rey o un emperador.

La intuición de que el tamaño no importa, ¿cómo puede ponerse en práctica en modelos de conflicto armado que realmente generan distribuciones de potencia?^[546] Lo más sencillo es suponer que las propias coaliciones tienen una distribución de potencia en cuanto al tamaño, que luchan unas contra otras en proporción a su número y que sufren pérdidas en proporción a su tamaño. Sabemos que ciertos agrupamientos humanos, a saber, municipios, tienen una distribución de potencia y sabemos por qué. Uno de los generadores más comunes de distribución de potencia es la relación preferencial: cuanto mayor es algo, más miembros atrae. La relación preferencial también recibe el nombre de «ventaja acumulada» —los ricos-son-más-ricos— y «efecto Mateo», por el pasaje de Mateo, 25,29 («Porque a todo el que tiene se le dará y le sobrá; pero al que no tiene aún lo que tiene se le quitará») que Billie

Holiday resumió como «Arrímate a los buenos y serás uno de ellos». Las páginas web que son populares atraen más visitas, con lo que se hacen más populares aún; los libros superventas entran en las listas de superventas, lo que impulsa a más gente a comprarlos; y las ciudades con muchas personas ofrecen más oportunidades profesionales y culturales, por lo que más personas acuden a ellas. (¿Cómo vamos a retenerlos en una granja después de que hayan visto *Paree, Paree?*).

Richardson se planteó esta explicación simple, pero observó que los números no cuadraban^[547]. Si los enfrentamientos mortales reflejaban el patrón del tamaño de las ciudades, cada vez que se redujera diez veces el tamaño de un enfrentamiento, debería haber diez veces más enfrentamientos, aunque en realidad son menos de cuatro veces. Además, las guerras de los últimos siglos han sido libradas por estados, no por ciudades, y los estados siguen una distribución logarítmica normal (una campana de Gauss alabeada), no de potencia.

La ciencia de los sistemas complejos, que busca leyes rectoras de estructuras organizadas en patrones similares pese a estar compuestas de material diferente, ha propuesto otro tipo de mecanismo. A muchos teóricos de la complejidad les intrigan los sistemas que exhiben un patrón denominado «criticidad autoorganizada». Podemos considerar la «criticidad» como la paja que rompió la espalda del camello: un *input* pequeño provoca un súbito *output* grande. La criticidad autoorganizada sería un camello cuya espalda se ha curado hasta recuperar tal fuerza que ahora pajas de diversos tamaños pueden romperla de nuevo. Un buen ejemplo de ello es un hilo de arena que cae sobre un montón, y que periódicamente origina desprendimientos de magnitudes distintas; los desprendimientos se distribuyen según una ley de potencia. Una avalancha de arena se para en un punto en el que la pendiente es lo bastante plana para que todo se estabilice, pero la nueva arena que va cayendo empina la pendiente y desencadena otra avalancha. Otros ejemplos son los terremotos y los incendios forestales. Un incendio quema un bosque, debido a lo cual vuelven a crecer árboles al azar, formando grupos que se entremezclan y alimentan otro fuego. Varios científicos políticos han creado simulaciones por ordenador en que las guerras se inspiraban en los incendios forestales^[548]. En estos modelos, los países conquistan a sus vecinos y crean países más grandes igual que grupos de árboles se entremezclan y forman grupos mayores. Igual que un cigarrillo arrojado a un bosque puede desencadenar un incendio de maleza o un fuego arrasador, un episodio desestabilizador en la simulación de países puede provocar una escaramuza o una guerra mundial.

En estas simulaciones, el carácter destructivo de la guerra depende sobre todo del tamaño territorial de los combatientes y sus alianzas. Pero en el mundo real, las variaciones en la destructividad también dependen de la resolución de las dos partes para proseguir la guerra, cada una a la espera de que la otra se hunda primero. Algunos de los conflictos más sangrientos de la historia moderna, como la Guerra Civil americana, la Primera Guerra Mundial, la Guerra de Vietnam o la Guerra Irán-

Irak, fueron guerras de desgaste, en las que ambos bandos van metiendo hombres y material bélico en las fauces de la máquina de la guerra a la espera de que el bando contrario sea el primero en agotarse.

John Maynard Smith, el biólogo que aplicó por primera vez la teoría de juegos a la evolución, se inspiró en este tipo de enfrentamiento en punto muerto para crear un juego de guerra de desgaste^[549]. Cada contendiente compite por un recurso valioso intentando durar más que el otro; mientras espera acumula costes continuamente. En el escenario original, podrían ser animales blindados compitiendo por un territorio, que se miran a los ojos hasta que uno se marcha; los costes son el tiempo y la energía gastados en el pulso por los animales, que, si no, podrían dedicarse a buscar comida o pareja. Un juego de desgaste es matemáticamente equivalente a una subasta en la que el mayor postor gana el premio y *ambos* bandos han de pagar la baja puja del perdedor. Y, por supuesto, se puede establecer una analogía con una guerra en la que el gasto se calcula en vidas de soldados.

La guerra de desgaste es uno de esos escenarios paradójicos de la teoría de juegos (como el dilema del prisionero, la tragedia de los comunes o la subasta del dólar), en que una serie de actores racionales que quieren satisfacer sus intereses acaban peor que si hubieran discutido un plan conjunto y hubieran llegado a un acuerdo colectivo y vinculante. Cabría pensar que en un juego de desgaste cada bando hace lo que se les aconseja a los postores en eBay: decidir cuánto vale el recurso disputado y pujar sólo hasta ese límite. El problema es que esta estrategia puede ser manipulada por otro postor, que lo único que ha de hacer es ofrecer un dólar más (o esperar un poco más, o comprometer otra oleada de soldados), y entonces gana. El consigue el premio por casi la cantidad que pensamos que vale, mientras que nosotros tenemos que perder también la misma cantidad sin obtener nada a cambio. Sería una insensatez dejar que pasara algo así, por lo que nos vemos tentados a seguir la estrategia de «siempre ofrecer un dólar más que él», que él también tiene la tentación de adoptar. Está claro adonde conduce esto. Gracias a la perversa lógica del juego de desgaste, en el que el perdedor también paga, los postores pueden estar pujando hasta un punto en que el gasto sobrepasa el valor del premio. Ya no puede ganar nadie, sino que cada bando espera no perder mucho. En la teoría de juegos, el término técnico para este resultado es «situación ruinosa». También recibe el nombre de «victoria pírrica»; la analogía militar da que pensar.

Una estrategia que puede evolucionar en un juego de guerra de desgaste (donde, recordemos, el gasto es en tiempo) es aquella en la que cada jugador espera una cantidad aleatoria de tiempo, con un tiempo de espera promedio equivalente en valor a lo que vale para ellos el recurso. A largo plazo, el gasto resulta rentable para cada jugador, pero como los tiempos de espera son aleatorios, nadie es capaz de predecir el momento de rendición del otro ni cómo durar más de manera fiable. En otras palabras, siguen la regla siguiente: si cada vez que se tiran un par de dados sale (pongamos) cuatro, se dan por vencidos; si no, lanzan otra vez. Es como un proceso

de Poisson, desde luego, y ahora sabemos que dicho proceso conduce a una distribución exponencial de tiempos de espera (pues una espera cada vez más larga depende de una racha cada vez menos probable de lanzamientos). Como la contienda finaliza cuando el primer bando tira la toalla, las duraciones de las contiendas también estarán distribuidas de manera exponencial. Volviendo a nuestro modelo en el que los gastos son en soldados y no en segundos, si las guerras reales de desgaste fueran como la guerra de desgaste modelada en la teoría de juegos y todo lo demás permaneciera igual, incurrirían en una distribución exponencial de magnitudes.

Desde luego, las guerras reales siguen una distribución de potencia, que tiene una cola más gruesa que la exponencial (en este caso, un número mayor de guerras importantes). No obstante, una ley exponencial puede transformarse en una ley de potencia si los valores son modulados por un segundo proceso exponencial que empuje en dirección contraria. Y los juegos de desgaste tienen un mecanismo de vuelta de tuerca que podría hacer justamente esto. Si en un juego de desgaste un bando filtrara su intención de darse por vencido al instante siguiente, pongamos, moviéndose, palideciendo o mostrando algún otro signo de nerviosismo, su adversario podría sacar provecho de la «revelación» esperando sólo un poco más, y ganaría el premio cada vez. Como ha dicho Richard Dawkins, en una especie que suele participar en guerras de desgaste, cabe esperar la evolución de una cara de póquer.

Ahora bien, también cabe suponer que los organismos sacarán provecho del signo contrario, de resolución ininterrumpida más que de rendición inminente. Si un contendiente puede adoptar cierta postura desafiante que signifique «Me mantendré firme, no me echaré atrás», será razonable que su adversario abandone y corte por lo sano en vez de entrar en una escalada hacia la ruina mutua. Sin embargo, hay una razón que denominamos «poses». Cualquier cobarde puede cruzarse de brazos y fruncir el ceño, si bien el otro bando puede retarle a mostrar el juego. Sólo con una señal costosa —si la parte desafiante mantiene una mano sobre una vela o se corta el brazo con un cuchillo—, puede uno demostrar que va en serio. (Desde luego, pagar un coste autoimpuesto merecería la pena sólo si el premio es especialmente valioso para el contendiente, o si éste tuviera motivos para creer que podría imponerse sobre su adversario en el caso de que la contienda se intensificara).

Si hablamos de guerra de desgaste, cabe imaginar a un líder cuya voluntad de soportar un coste a lo largo del tiempo va cambiando, incrementándose a medida que el conflicto avanza y su resolución se fortalece. Su lema sería: «Seguimos luchando y así nuestros chicos no habrán muerto en vano». Este modo de pensar —conocido como «aversión a la pérdida», «falacia del coste irrecuperable» o «seguir poniendo dinero en un mal negocio»— es a todas luces irracional pero está sorprendentemente generalizado en la toma de decisiones de los seres humanos^[550]. Muchas personas aguantan un matrimonio fallido por los años que han invertido en él, ven una película hasta el final porque ya han pagado la entrada, intentan cambiar la suerte del juego

doblando la siguiente apuesta o despilfarran dinero sólo porque ya han despilfarrado mucho. Aunque los psicólogos no entienden del todo por qué las personas caen tontamente en la falacia del coste irrecuperable, una explicación habitual es que se trata de un compromiso público. El individuo está anunciando lo siguiente: «Cuando tomo una decisión, no soy tan débil, estúpido o indeciso como para que se me pueda convencer fácilmente de que me eche atrás». En un enfrentamiento de resoluciones como un juego de desgaste, la aversión a la pérdida puede servir de señal costosa, y por tanto creíble, de que el contendiente no está a punto de abandonar y se adelanta a la estrategia de su adversario de durar una partida más que él.

Ya he mencionado algunos indicios del conjunto de datos de Richardson según los cuales los combatientes luchan efectivamente más tiempo cuando una guerra es más mortífera: las pequeñas guerras tienen una probabilidad mayor que las grandes guerras de terminar en cada año subsiguiente^[551]. Las cifras extraídas de Correlates of War Dataset también revelan signos de intensificación del compromiso: las guerras que duran más no sólo son más costosas en cuanto a víctimas mortales, sino que también lo son más de lo que cabría esperar sólo por su duración^[552]. Si regresamos un momento desde las estadísticas bélicas al comportamiento de las guerras reales, podemos ver el mecanismo en funcionamiento. Muchas de las guerras más sangrientas de la historia deben su carácter destructivo a que dirigentes de un bando o de ambos siguen una estrategia de aversión a la pérdida ostensiblemente irracional. Durante los últimos meses de la Segunda Guerra Mundial Hitler combatió con una furia obsesiva, aun cuando hacía tiempo que la derrota era prácticamente segura; igual que hizo Japón. Las reiteradas escaladas en la Guerra de Vietnam de Lyndon Johnson inspiraron una canción de protesta que ha servido para resumir la interpretación popular de aquella destructiva guerra: «We were waist-deep in the Big Muddy; The big fool said to push on» (Estábamos hundidos hasta la cintura en el gran barro; el gran idiota decía que siguiéramos adelante).

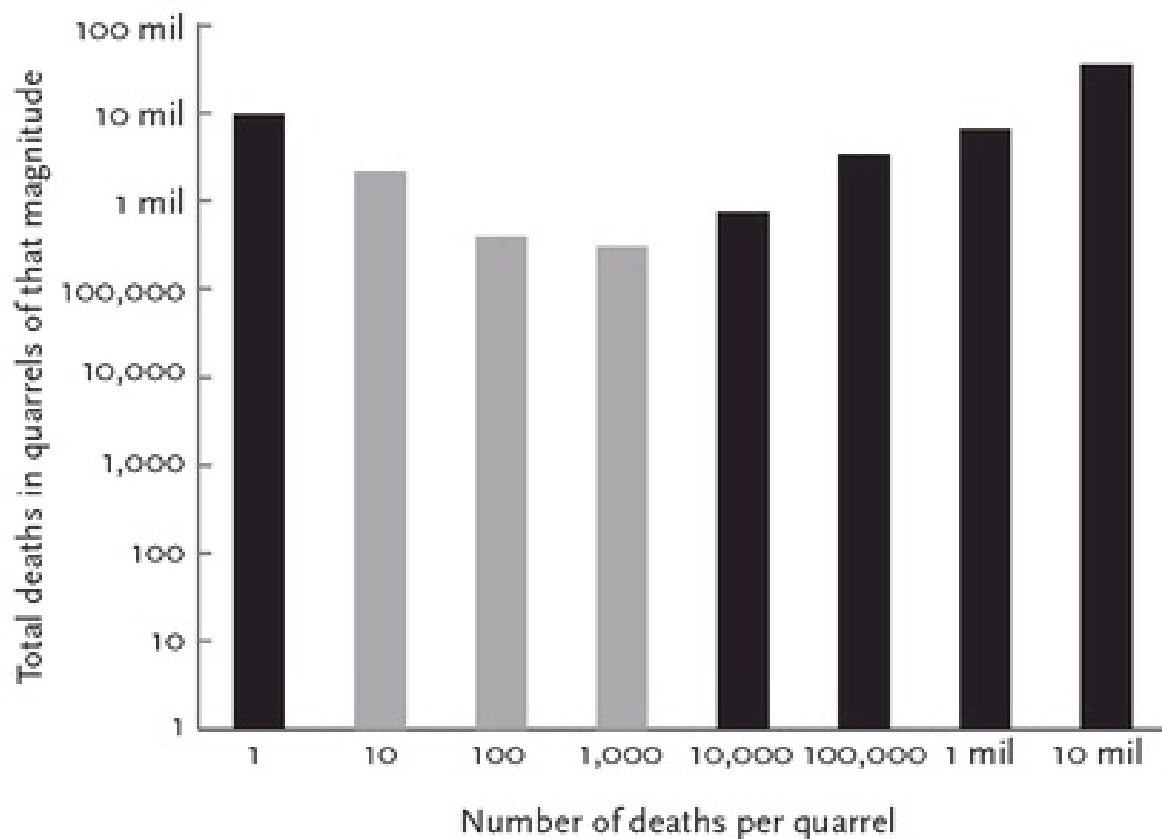
El biólogo de sistemas Jean-Baptiste Michel me ha hecho ver que el aumento de compromiso en una guerra de desgaste produce una distribución de potencia. Lo único que debemos asumir es que los líderes siguen su escalada según una proporción constante de su compromiso pasado —la magnitud de cada oleada es, pongamos, el 10% del número de soldados que han combatido hasta el momento—. Un incremento proporcional constante concordaría con el conocido descubrimiento psicológico denominado Ley de Weber, según la cual para que un aumento de intensidad sea perceptible, debe ser una proporción constante de la intensidad existente. (Si una habitación está iluminada con diez bombillas, notaremos más iluminación si se enciende la undécima; pero si las bombillas son cien, no notaremos la centésimo primera; alguien debería encender otras diez para que percibiéramos más luz). Richardson observó que las vidas perdidas se perciben igual: «Comparemos, por ejemplo, los muchos días de compasión mediática por la pérdida del submarino británico *Thetis* en tiempos de paz con el escueto anuncio de pérdidas similares

durante la guerra. Podemos considerar este contraste como un ejemplo de la doctrina Weber-Fechner según la cual un incremento se evalúa con respecto a la cantidad anterior»^[553]. El psicólogo Paul Slovic ha revisado recientemente varios experimentos que respaldan esta observación^[554]. La cita erróneamente atribuida a Stalin: «Una muerte es una tragedia; un millón de muertes es un dato estadístico», se equivoca en cuanto a los números pero capta un hecho real de la psicología humana.

Si las escaladas bélicas son proporcionales a compromisos pasados (y una proporción constante de soldados enviados al campo de batalla mueren en combate), las pérdidas aumentarán exponencialmente a medida que se alargue la guerra, como el interés compuesto. Y si las guerras son juegos de desgaste, su duración también tendrá una distribución exponencial. Recordemos la ley matemática de que una variable tendrá una distribución de potencia si es una función exponencial de una segunda variable que esté distribuida de forma exponencial^[555]. Supongo que la combinación de la intensificación y el desgaste es la mejor explicación de la distribución de potencia de las magnitudes de la guerra.

Aunque quizá no sepamos exactamente por qué las guerras muestran una distribución de potencia, la naturaleza de esta distribución —libre de escalas, colas gruesas— sugiere que conlleva una serie de procesos subyacentes en los cuales el tamaño no importa. Las coaliciones armadas siempre pueden ser un poco mayores, las guerras siempre pueden durar un poco más y las pérdidas siempre pueden ser algo más graves con la misma probabilidad, al margen de lo grandes, largas o graves que fueran al principio.

La siguiente pregunta obvia sobre la estadística de los enfrentamientos mortales es la siguiente: ¿qué destruye más vidas, muchas guerras pequeñas o pocas guerras de mayor importancia? Una distribución de potencia por sí sola no nos da la respuesta. Cabe imaginar un conjunto de datos en el que el daño total derivado de las guerras de las distintas magnitudes dé como resultado el mismo número de muertes: una guerra con diez millones de muertos, diez guerras con un millón de muertos, cien guerras con cien mil muertos, hasta llegar a diez millones de muertes violentas una a una. Pero, de hecho, las distribuciones con exponentes superiores a uno (lo que tenemos para las guerras) tendrán los números sesgados hacia la cola. A veces se dice que una distribución de potencia con un exponente en este intervalo sigue la regla 80:20, conocida también como principio de Pareto, según el cual, pongamos, el 20% más rico de la población controla el 80% de la riqueza. Quizá la proporción no sea exactamente 80:20, pero muchas distribuciones de potencia presentan esta clase de sesgo. Por ejemplo, el 20% de las páginas web más populares reciben aproximadamente las dos terceras partes de las visitas^[556].



[Figura 5.11. Muertes totales debidas a enfrentamientos de diferentes magnitudes.
Fuente: Gráfica de Hayes, 2002, basado en datos de Richardson, 1960.]

Richardson sumó el número total de muertes de todos los enfrentamientos mortales en cada intervalo de magnitudes. El ingeniero informático Brian Hayes las ha representado gráficamente en el histograma de la figura 5.11. Las barras grises, que son el recuento de las muertes en los escurridizos enfrentamientos menores (entre 3 y 3.162 muertes), no representan datos reales, pues se deslizan por la grieta existente entre la criminología y la historia y no estaban disponibles en las fuentes consultadas por Richardson. En vez de ello, revelan cifras hipotéticas que éste interpoló con una curva suave entre las muertes violentas y las guerras menores^[557]. Con o sin ellas, la forma de la gráfica es llamativa: tiene picos en cada extremo y se comba en medio. Según esto, las clases más perjudiciales de violencia letal (al menos desde 1820 a 1952) fueron las muertes violentas y las guerras mundiales; en las otras clases de enfrentamientos murió mucha menos gente. Esta afirmación sigue siendo válida en los sesenta años transcurridos desde entonces. En el caso de Estados Unidos, murieron treinta y siete mil militares en la Guerra de Corea y cincuenta y ocho mil en Vietnam; en ninguna otra guerra hubo cifras semejantes. No obstante, cada año hay un promedio de diecisiete mil muertes violentas en el país, que ascienden a casi un millón desde 1950^[558]. Del mismo modo, en el conjunto del mundo, los homicidios superan en número a las muertes relacionadas con la guerra, aunque incluyamos los fallecimientos indirectos debidos al hambre o las enfermedades^[559].

Richardson también estimó la proporción de muertes causadas por

enfrentamientos mortales de todas las magnitudes combinadas, desde muertes violentas a guerras mundiales. El resultado fue el 1,6%. Y señala: «Esto es menos de lo que uno habría conjeturado partiendo de la gran atención que despiertan los enfrentamientos. Los que disfrutan de las guerras pueden justificarse diciendo que, al fin y al cabo, las guerras son mucho menos mortales que las enfermedades»,^[560] lo cual sigue siendo cierto por un amplio margen^[561].

El hecho de que las dos guerras mundiales mataran al 77% de las personas fallecidas en todas las guerras acontecidas en un período de ciento treinta años es un descubrimiento extraordinario. Las guerras ni siquiera siguen la regla 80:20 que estamos acostumbrados a ver en las distribuciones de potencia, sino una regla 80:2, casi el 80% de las muertes se debieron al 2% de las guerras^[562]. La asimétrica proporción nos revela que el esfuerzo global por evitar las muertes debidas a la guerra debería dar la máxima prioridad a evitar las contiendas a gran escala.

La proporción también pone de relieve la dificultad de reconciliar nuestro deseo de un relato histórico coherente con las estadísticas de enfrentamientos mortales. Al pretender dotar de sentido al siglo xx, nuestro deseo de arco narrativo se ve amplificado por dos ilusiones estadísticas. Una es la tendencia a ver grupos significativos en sucesos espaciados al azar. Otra es el modo de pensar tipo campana de Gauss, en virtud del cual los valores extremos son exageradamente improbables, por lo que, cuando nos encontramos con un hecho extremo, razonamos que tras él habrá habido un plan extraordinario. Debido a este modo de pensar, nos resulta difícil aceptar que los dos peores acontecimientos de la historia reciente, aunque improbables, no eran exageradamente improbables. Aunque hubieran aumentado las probabilidades a raíz de las tensiones de la época, las guerras no tenían por qué comenzar. Y en cuanto hubieron comenzado, tuvieron una posibilidad constante de intensificarse hacia una mayor letalidad, con independencia de lo mortíferas que fueran ya. En cierto modo, las dos guerras mundiales fueron muestras horrorosamente funestas de una distribución estadística que se extiende por una inmensa esfera de destrucción.

Trayectoria de la guerra de las grandes potencias

Richardson llegó a dos conclusiones generales sobre las estadísticas de la guerra: su coordinación es aleatoria y sus magnitudes están distribuidas conforme a una ley de

potencia. Sin embargo, no fue capaz de decir gran cosa sobre cómo cambian con el tiempo los dos parámetros clave: la probabilidad de las guerras y lo mortales que son. Su sugerencia de que las guerras estaban volviéndose menos frecuentes pero más letales era aplicable sólo al período comprendido entre 1820 y 1950 y estaba limitada por la irregular lista de guerras en su conjunto de datos. ¿Sabemos hoy más sobre la trayectoria a largo plazo de la guerra?

No existe un buen conjunto de datos sobre todas las guerras en todo el mundo desde el inicio de la historia escrita, y si existiera no sabríamos interpretarlo. En el transcurso de los siglos, las sociedades han experimentado cambios tan radicales y desiguales que una sola cifra de muertes para el mundo entero sumaría datos de demasiadas sociedades distintas. Sin embargo, el científico político Jack Levy ha reunido un conjunto de datos que nos proporciona una visión clara de la trayectoria de la guerra en una parte especialmente importante del espacio y el tiempo.

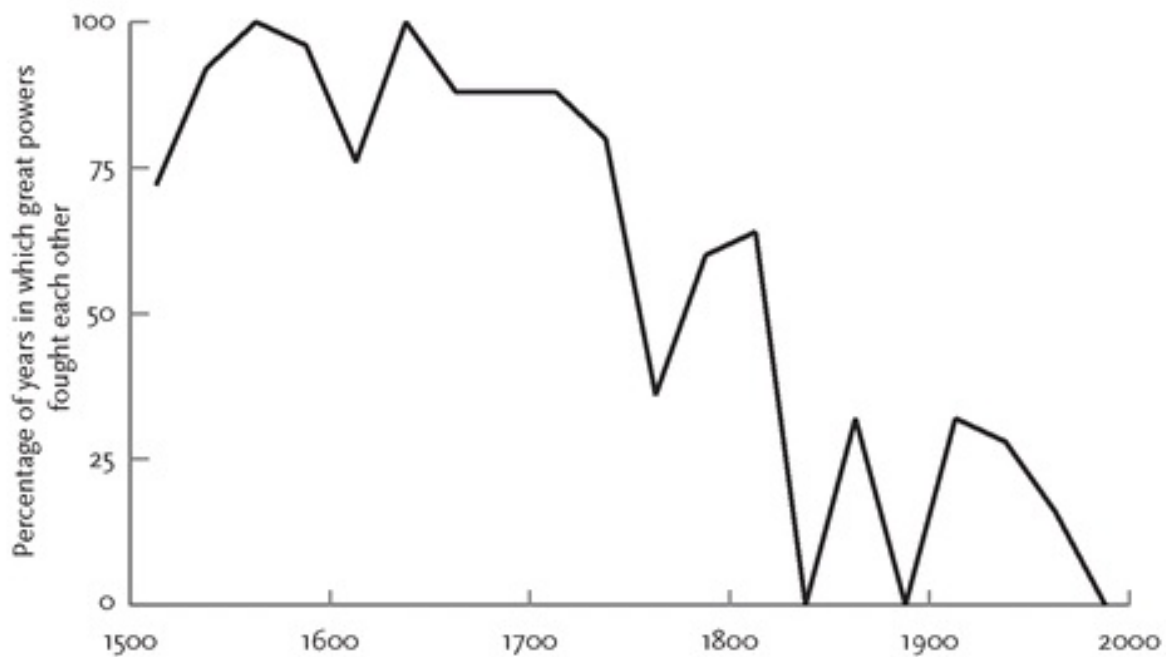
El período es el que comenzó a finales de la década de 1400, cuando se dice que la pólvora, la navegación oceánica y la imprenta inauguraron la época moderna (usando una de las muchas definiciones de la palabra «moderno»). Es también el período en que del mosaico medieval de baronías y ducados empezaron a surgir estados soberanos.

Los países en los que se centró Levy son los pertenecientes al sistema de grandes potencias: el conjunto de estados de una determinada época capaces de imponer su ley en el mundo. Levy observó que, en cualquier momento dado, unos cuantos matones de ciento veinte kilos son responsables de la mayoría de los conflictos^[563]. Las grandes potencias participaron aproximadamente en el 70% de todas las guerras que Wright incluyó en su base de datos de medio milenio para el mundo entero, y cuatro de ellas tienen el dudoso honor de haber participado en al menos una quinta parte de todas las contiendas europeas^[564]. (Esto sigue siendo cierto en la actualidad: desde la Segunda Guerra Mundial, Francia, Reino Unido, Estados Unidos y la URSS/Rusia han estado involucrados en más conflictos internacionales que ningún otro país)^[565]. Los países que entran y salen de esta liga de grandes potencias libran muchas más guerras cuando están dentro que cuando están fuera. Otra ventaja de centrarse en las grandes potencias es que, con huellas tan grandes como las que dejan, es improbable que cualquier guerra en la que hayan participado haya pasado inadvertida a los gacetilleros del momento.

Como podríamos prever a partir de la sesgada distribución de potencia de las magnitudes bélicas, las guerras entre grandes potencias (sobre todo aquellas en las que estaban implicadas varias a la vez) dan cuenta de una proporción considerable de todas las muertes por guerra registradas^[566]. Según un proverbio africano (como la mayoría de los proverbios africanos, atribuido a muchas tribus distintas), cuando los elefantes pelean, la que sufre es la hierba. Y estos elefantes tienen la costumbre de luchar entre sí porque no están controlados por otro país más grande sino que se vigilan continuamente unos a otros en un estado de anarquía nerviosa hobbesiana.

Levy estableció los criterios técnicos para ser una gran potencia y enumeró los países que los satisficieron entre 1495 y 1975. La mayoría son estados europeos grandes: Francia e Inglaterra/Gran Bretaña/R.U. durante todo el período, las entidades gobernadas por la dinastía de los Habsburgo hasta 1918, España hasta 1808, Holanda y Suecia en los siglos XVII y principios del XVIII, Rusia/URSS desde 1721 en adelante, Prusia/Alemania desde 1740 en adelante, e Italia desde 1861 a 1943. Pero el sistema también incluye algunas potencias de fuera de Europa: el Imperio otomano hasta 1699, Estados Unidos desde 1898 en adelante, Japón desde 1905 a 1945 y China desde 1949. Levy reunió un conjunto de datos de guerras con al menos mil muertos en combate al año (un límite convencional para una «guerra» en muchos conjuntos de datos, como los registrados en Correlates of War Project), que tenían por lo menos una gran potencia en un lado y un país en el otro. Excluyó las guerras coloniales y las guerras civiles, a menos que una gran potencia estuviera inmiscuyéndose en una guerra civil apoyando el bando de la insurgencia, lo que significaría que la guerra enfrentaba a una gran potencia y un gobierno extranjero. Con los datos de Correlates of War Dataset y tras consultar con Levy, he extendido el estudio hasta el cuarto de siglo que termina en el año 2000^[567].

Empecemos por los choques de titanes —las guerras con al menos una gran potencia en cada bando—. Entre ellos están lo que Levy denominó «guerras generales», pero que también pueden llamarse «guerras mundiales», al menos en el sentido en que la Primera Guerra Mundial merece esa calificación —no los enfrentamientos que se extendían por el conjunto del globo sino los que involucraban a la mayoría de las grandes potencias internacionales—. Aquí incluimos la Guerra de los Treinta Años (1618-1648; seis de las siete grandes potencias), la Guerra Holandesa de Luis XIV (1672-1678; seis de siete), la Guerra de la Liga de los Augsburgo (1688-1697; cinco de siete), la Guerra de Sucesión española (1701-1713; cinco de seis), la Guerra de Sucesión austríaca (1739-1748; seis de seis), la Guerra de los Siete Años (1755-1763; seis de seis) y las Guerras Revolucionarias y Napoleónicas francesas (1792-1815; seis de seis), junto con las dos guerras mundiales. Hay más de cincuenta guerras adicionales en las que participaron dos o más grandes potencias.



[Figura 5.12. Porcentaje de años en los que las grandes potencias lucharon entre sí, 1500-2000.

Fuente: Gráfica adaptada de Levy y Thompson, 2011. Los datos se agrupan en períodos de veinticinco años.]

Una indicación del impacto de la guerra en diferentes eras es el porcentaje de tiempo que las personas tuvieron que soportar enfrentamientos entre grandes potencias, con sus trastornos, sacrificios y cambios de prioridades. En la figura 5.12 se aprecia el porcentaje de años de cada cuarto de siglo en que las grandes potencias del momento estuvieron en guerra. En dos de los primeros cuartos de siglo (1550-1575 y 1625-1650), la línea llega al techo: las grandes potencias combatieron unas contra otras veinticinco años de veinticinco. Estos períodos fueron los de las horrendas Guerras de Religión europeas, entre ellas la Primera Guerra de los Hugonotes y la Guerra de los Treinta Años. A partir de aquí la tendencia es inequívocamente descendente. Las grandes potencias estuvieron enfrentadas menos tiempo a medida que avanzaban los siglos, aunque con algunos frenazos parciales — los cuartos de siglo de las Guerras Revolucionarias y Napoleónicas y las dos guerras mundiales—. En el extremo derecho de la gráfica ya vemos los primeros signos de la larga paz. En el cuarto de siglo que va de 1950 a 1975 se produjo una guerra entre las grandes potencias (la Guerra de Corea, de 1950 a 1953, con Estados Unidos y China en bandos opuestos), y desde entonces no ha habido ninguna más.



[Figura 5.13. Frecuencia de guerras con las grandes potencias implicadas, 1500-2000.

Fuentes: Gráfica de Levy, 1983, a excepción del último punto, que se basa en datos de *Correlates of War Interstate War Dataset*, 1816-1997, Sarkees, 2000, y, para 1997-1999, en *PRIO Battle Deaths Dataset* 1946-2008, Lacina y Gleditsch, 2005. Los datos se agrupan en períodos de veinticinco años.]

Cambiamos ahora a un plano general para tener una visión más amplia de la guerra: las más de cien guerras con una gran potencia en un bando y cualquier país, grande o no, en el otro^[568]. Con este conjunto de datos más amplio podemos descomponer la medida de años-en-guerra de la gráfica anterior en dos dimensiones. La primera es la frecuencia. En la figura 5.13 se representa el número de guerras libradas en cada cuarto de siglo. Constatamos de nuevo un descenso a lo largo de los cinco siglos: las grandes potencias han tendido a entrar cada vez menos en conflicto. En el último cuarto del siglo xx, sólo cuatro contiendas cumplieron los criterios de Levy: las dos guerras entre China y Vietnam (1979 y 1987), la guerra autorizada por la ONU contra la invasión de Kuwait por Irak (1991) y los bombardeos de Yugoslavia a cargo de la OTAN para poner fin al desplazamiento étnico de albaneses en Kosovo (1999).



[Figura 5.14. Duración de guerras con las grandes potencias implicadas, 1500-2000.

Fuentes: Gráfica de Levy, 1983, a excepción del último punto, que se basa en datos de *Correlates of War Interstate War Dataset*, 1816-1997, Sarkees, 2000, y, para 1997-1999, en *PRIO Battle Deaths Dataset 1946-2008*, Lacina y Gleditsch, 2005. Los datos se agrupan en períodos de veinticinco años.]

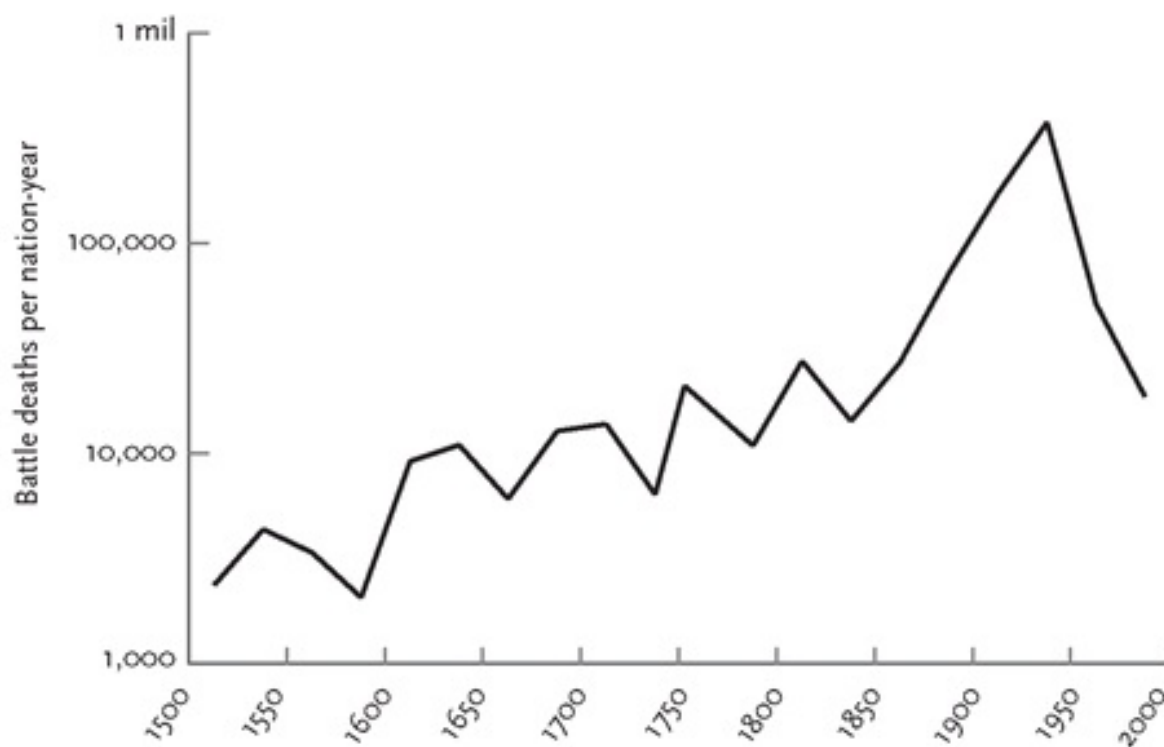
La segunda dimensión es la duración. La figura 5.14 muestra hasta qué punto, como término medio, podían alargarse esas guerras. Una vez más, la tendencia es descendente, aunque con un pico a mediados del siglo xvii. Esto no es una consecuencia simplona de considerar que la Guerra de los Treinta Años duró exactamente treinta años, puesto que siguiendo la costumbre de otros historiadores, Levy la dividió en cuatro guerras limitadas. Aun después de cada corte, las Guerras de Religión de esa época resultaban terriblemente largas. No obstante, en lo sucesivo las grandes potencias procuraron finalizar sus enfrentamientos poco después de iniciarlos, lo que culminó en el último cuarto del siglo xx en el que las cuatro guerras que implicaban a las grandes potencias duraron un promedio de noventa y siete días^[569].



[Figura 5.15. Muertes en guerras con las grandes potencias implicadas, 1500-2000.

Fuentes: Gráfica de Levy, 1983, a excepción del último punto, que se basa en datos de *Correlates of War Interstate War Dataset*, 1816-1997, Sarkees, 2000, y, para 1997-1999, en *PRIO Battle Deaths Dataset 1946-2008*, Lacina y Gleditsch, 2005. Los datos se agrupan en períodos de veinticinco años.]

¿Y qué hay de la capacidad destructiva de las guerras? En la figura 5.15 se representa el logaritmo del número de muertos en combate en las guerras libradas al menos por una gran potencia. La pérdida de vidas aumenta desde 1500 hasta principios del siglo XIX, desciende durante el resto del siglo, reanuda su ascenso en las dos guerras mundiales, y luego desciende vertiginosamente durante la segunda mitad del siglo XX. Parece que a lo largo de la mayor parte del medio milenio analizado las guerras que sí tuvieron lugar fueron más destructivas seguramente debido a avances en la organización y la tecnología militares. En tal caso, el cruce de tendencias —menos guerras, pero más destructivas— concordaría con la conjetura de Richardson, aunque extendida a un período cinco veces mayor.



[Figura 5.16. Concentración de muertes en guerras con las grandes potencias implicadas, 1500-2000.

Fuentes: Gráfica de Levy, 1983, a excepción del último punto, que se basa en datos de *Correlates of War Interstate War Dataset*, 1816-1997, Sarkees, 2000, y, para 1997-1999, en *PRIO Battle Deaths Dataset 1946-2008*, Lacina y Gleditsch, 2005. Los datos se agrupan en períodos de veinticinco años.]

No podemos demostrar que esto sea lo que estamos viendo, pues la figura 5.15 junta la frecuencia de las guerras y sus magnitudes, pero Levy sugiere que es posible separar la capacidad de destrucción pura en una medida que denomina «concentración», a saber, los daños que un conflicto causa a un país por año de guerra. En la figura 5.16 se representa esta medida. En esta gráfica, el incremento continuo de la letalidad en las guerras de las grandes potencias hasta la Segunda Guerra Mundial es más evidente, pues no está oculto por la escasez de guerras a finales del siglo XIX. Lo llamativo de la segunda mitad del siglo XX es el súbito cambio de sentido en las tendencias entrecruzadas de los cuatrocientos cincuenta años precedentes. El período final del siglo XX fue excepcional por la disminución tanto del número de guerras de las grandes potencias *como* de la capacidad mortífera de cada una —un par de tendencias descendentes que captan la aversión a la guerra durante la larga paz—. Antes de pasar de las estadísticas a los relatos para entender los episodios que hay tras estas tendencias, asegurémonos de que es posible contemplarlos en una visión más amplia de la trayectoria de la guerra.

Trayectoria de guerra en Europa

Las guerras que involucran a las grandes potencias ofrecen un escenario limitado pero trascendental en el que podemos examinar tendencias bélicas históricas. Otro escenario es Europa. No sólo es el continente con los datos más exhaustivos sobre víctimas mortales en tiempos de guerra, sino que ha tenido una enorme influencia en el conjunto del planeta. Durante el pasado medio milenio, buena parte del mundo ha integrado un imperio europeo, y el resto ha librado guerras contra esos imperios. Y las tendencias en la guerra y en la paz —al igual que en otras esferas de la actividad humana como la tecnología, la moda o las ideas— a menudo tuvieron su origen en Europa y desde ahí se extendieron a los demás países del mundo.

Los abundantes datos históricos de Europa también nos dan la oportunidad de ampliar nuestra visión del conflicto organizado desde guerras interestatales con las grandes potencias implicadas a enfrentamientos entre países menos poderosos, conflictos que pasan por alto el límite de mil muertos, guerras civiles y genocidios, junto con muertos civiles a causa del hambre y las enfermedades. ¿Qué clase de cuadro obtenemos si añadimos esas otras formas de violencia, es decir, la columna alta de los conflictos pequeños así como la cola larga de los grandes?

El científico político Peter Brecke está recopilando el inventario fundamental de los enfrentamientos mortales, que él denomina Catálogo de conflictos^[570]. Su objetivo es amalgamar todas las informaciones sobre conflictos armados en el corpus de la historia escrita desde 1400. Brecke empezó fusionando las listas de guerras confeccionadas por Richardson, Wright, Sorokin, Eckhardt, el Correlates of War Project, el historiador Evan Luard y el científico político Kalevi Holsti. La mayoría de dichas listas tienen un umbral alto para la inclusión de un conflicto y criterios legalistas de lo que se considera un estado. Brecke relajó los criterios para incluir cualquier conflicto registrado que tuviera sólo treinta y dos víctimas mortales en un año (magnitud 1,5 en la escala de Richardson) y que implicase a cualquier unidad política que ejerciera la soberanía efectiva sobre el territorio. A continuación se dirigió a la biblioteca y realizó una batida en los libros de historia y los atlas, entre ellos muchos publicados en otros países e idiomas. Como cabría esperar de una distribución de potencia, relajar los criterios no supuso la inclusión de unos pocos casos en los márgenes sino una avalancha de los mismos; Brecke descubrió al menos el triple de conflictos incluidos en los anteriores conjuntos de datos combinados. Actualmente, el Catálogo de conflictos contiene cuatro mil quinientos sesenta conflictos que tuvieron lugar entre 1400 d. C. y 2000 d. C. (tres mil setecientos de los cuales han entrado en una hoja de cálculo), y a la larga contendrá seis mil. Aproximadamente una tercera parte tienen estimaciones del número de víctimas mortales, que Brecke divide en muertes militares (soldados caídos en combate) y muertes totales (incluidas las muertes indirectas de civiles por hambre y

enfermedades derivadas de la guerra). Brecke me proporcionó amablemente el conjunto de datos tal como estaba en 2010.

Empecemos simplemente contando los conflictos —no sólo las guerras que involucran a grandes potencias sino también los enfrentamientos mortales grandes y pequeños—. Estos datos, representados gráficamente en la figura 5.17, ofrecen una visión de la historia de la guerra en Europa.



[Figura 5.17. Conflictos anuales en la Europa ampliada, 1400-2000.

Fuentes: Catálogo de conflictos, Brecke, 1999; Long y Brecke, 2003. Los conflictos se agrupan en períodos de veinticinco años e incluyen guerras civiles y guerras entre estados, genocidios, insurrecciones y disturbios.

«Europa occidental» incluye los territorios actuales de Reino Unido, Irlanda, Dinamarca, Suecia, Noruega, Francia, Bélgica, Luxemburgo, Holanda, Alemania, Suiza, Austria, España, Portugal e Italia. «Europa oriental» incluye los territorios actuales de Chipre, Finlandia, Polonia, República Checa, Eslovaquia, Hungría, Rumania, las repúblicas que componían la antigua Yugoslavia, Albania, Grecia, Bulgaria, Turquía (asiática y europea), Rusia (europea), Georgia, Armenia, Azerbayán y otras repúblicas caucásicas.]

Una vez más constatamos una disminución en una de las dimensiones de los conflictos armados: la frecuencia con que estallan las guerras. Cuando empieza la historia en 1400, los países europeos estaban iniciando conflictos a un ritmo de más de tres al año. Este ritmo ha bajado hasta llegar prácticamente a cero en Europa occidental y a menos de uno en la Europa del Este. Pero incluso estos datos son un poco engañosos, pues la mitad de los conflictos tuvieron lugar en países que, en los conjuntos de datos recopilados, están codificados como «Europa» sólo porque en otro tiempo formaron parte del Imperio otomano o del Imperio soviético; en la actualidad, estos países suelen clasificarse como países de Oriente Medio, del sur o del centro de Asia (por ejemplo, Turquía, Georgia, Azerbayán, Daguestán y Armenia)^[571]. Los otros conflictos de Europa del Este se produjeron en antiguas repúblicas de Yugoslavia o de la Unión Soviética. Estas regiones —Yugoslavia, Rusia/URSS y Turquía— también fueron responsables del pico de los conflictos europeos en el primer cuarto del siglo xx.

¿Y qué hay del número de víctimas en los diferentes conflictos? Aquí es donde nos viene muy bien el Catálogo de conflictos. La distribución de potencia nos dice que las guerras más importantes entre las superpotencias deberían dar cuenta de la mayor parte de las muertes en todas las guerras —al menos de todas las guerras que superan el límite de mil muertos, que constituyen los datos que he representado gráficamente hasta ahora—. Sin embargo, Richardson nos alertaba de la posibilidad de que un gran número de conflictos pequeños, obviados por la historia tradicional y los conjuntos de datos elaborados, pudieran, en teoría, acumularse hasta formar un número considerable de muertes adicionales (las barras grises de la figura 5.11). El Catálogo de conflictos es el primer conjunto de datos a largo plazo que llega a esa zona gris e intenta enumerar las escaramuzas, los disturbios y las masacres que se sitúan debajo del tradicional horizonte militar (aunque, naturalmente, puede que muchos más en siglos anteriores no hayan sido jamás registrados). Por desgracia, el catálogo es un trabajo en curso, y en la actualidad menos de la mitad de los conflictos llevan aparejadas cifras de víctimas mortales. Hasta que no se complete, tendremos una visión rudimentaria de la trayectoria de las muertes debidas a conflictos en Europa y supliremos los valores que faltan con el promedio de víctimas mortales de este cuarto de siglo. Brian Atwood y yo hemos interpolado estos valores, les hemos sumado las muertes directas e indirectas en conflictos de todo tipo y magnitud, los hemos dividido por la población de Europa en cada período y los hemos representado gráficamente en una escala lineal^[572]. La figura 5.18 refleja este cuadro maximalista (aunque provisional) de la historia de los conflictos violentos en Europa.



[Figura 5.18. Índice de mortalidad en conflictos de la Europa ampliada, 1400-2000.

Fuentes: Catálogo de conflictos, Brecke, 1999; Long y Brecke, 2003. Las cifras son de la columna «Víctimas mortales totales», agrupadas en períodos de veinticinco años. Se eliminaron anotaciones superfluas. Las que faltaban se suplieron con el promedio de ese cuarto de siglo. Las estimaciones de población histórica son de McEvedy y Jones, 1978, tomadas al final del cuarto de siglo. «Europa» se define como en la figura 5.17.]

La reducción a escala según el tamaño poblacional no eliminó una tendencia ascendente global hasta 1950, lo que pone de manifiesto que la capacidad de Europa para matar personas dejó atrás su capacidad para engendrar un mayor número de personas. De todos modos, lo que en la gráfica llama la atención son tres hemocliosmos. Aparte del cuarto de siglo que incluye la Segunda Guerra Mundial, la época más difícil para conservar la vida en Europa fue la de las Guerras de Religión a principios del siglo XVII, seguida del cuarto de siglo de la Primera Guerra Mundial y el período de las Guerras Revolucionarias y Napoleónicas francesas.

Así pues, el camino de la violencia organizada en Europa es algo parecido a esto. Hubo un punto de referencia bajo pero regular de conflictos desde 1400 a 1600, seguido de la carnicería de las Guerras de Religión, un descenso desigual hasta 1775 seguido de los líos franceses, una perceptible tregua a mediados y finales del siglo XIX, y después, tras el hemocliosmo del siglo XX, los bajos niveles sin precedentes de la larga paz.

¿Cómo podemos dar sentido a las evoluciones lentas y los bandazos repentinos de la violencia durante el pasado medio milenio entre las grandes potencias y en Europa? Hemos llegado al punto en que las estadísticas deben dar el relevo a la historia narrativa. En los siguientes apartados, contaré la historia que hay detrás de las gráficas combinando las cifras con los relatos de historiadores y científicos políticos como David Bell, Niall Ferguson, Azar Gat, Michael Howard, John Keegan, Evan Luard, John Mueller, James Payne y James Sheehan.

He aquí una sinopsis. Consideremos los zigzags de la figura 5.18 como una amalgama de cuatro corrientes. La Europa moderna comenzó en un estado hobbesiano de guerras frecuentes aunque de baja intensidad. Las guerras disminuían a medida que las unidades políticas se consolidaban en estados mayores. Al mismo tiempo, las guerras que sí se producían eran más letales debido a una revolución militar que creó ejércitos más grandes y efectivos. Por último, en diferentes períodos diversos países europeos oscilaron entre ideologías totalitarias que subordinaban los intereses de los individuos a una visión utópica y un humanismo ilustrado que adjudicaba a esos intereses el valor primordial.

El segundo plano hobbesiano y las eras de las dinastías y las religiones

El telón de fondo de la historia europea durante la mayor parte del pasado milenio es el enfrentamiento omnipresente. Procedentes de las incursiones y las contiendas caballerescas de la época medieval, las guerras implicaron a toda clase de unidades políticas que surgieron en los siglos subsiguientes.

El mero número de guerras europeas es alucinante. Brecke ha compilado para el Catálogo de conflictos un suplemento —protosecuella o historia previa— que enumera 1.148 conflictos desde el año 900 d. C. al año 1400 d. C. —el catálogo propiamente dicho incluye otros 1.166 conflictos desde 1400 d. C. hasta el presente —, aproximadamente dos conflictos nuevos al año durante mil cien años^[573]. Casi ninguno de los historiadores más diligentes tiene presente la inmensa mayoría de estos conflictos, que incluyen casi todas las guerras importantes con las grandes potencias involucradas. Por poner algunos ejemplos al azar, la guerra sueco-danesa (1516-1525), la guerra de Esmalcalda (1546-1547), la guerra franco-saboyana (1600-1601), la guerra polaco-turca (1673-1676), la guerra de sucesión de Juliers (1609-1610), y la guerra entre Austria y Cerdeña (1848-1849) suscitan, en personas cultas, semblantes de perplejidad^[574].

Las guerras no eran sólo corrientes en la práctica sino también aceptadas en la teoría. Howard observa que, entre las clases dirigentes, «la paz se consideraba un breve intervalo entre guerras», y la guerra era «una actividad casi automática, parte del orden natural de las cosas»^[575]. Luard añade que, aunque muchas batallas de los siglos xv y xvi tenían índices de víctimas moderadamente bajos, «incluso cuando los caídos eran numerosos, nada parece indicar que tuvieran mucha importancia para los gobernantes o los mandos militares. En general, se consideraba que eran el precio inevitable de la guerra, honorable y gloriosa en sí misma»^[576].

¿Por qué luchaban? Los motivos eran las «tres causas principales de pelea» identificadas por Hobbes: depredación (sobre todo de la tierra), ataque preventivo y disuasión creíble u honor. La principal diferencia entre las guerras europeas y las incursiones y peleas de tribus, caballeros y caudillos era que las primeras se producían entre unidades políticas organizadas y no entre individuos o clanes. La conquista y el botín eran los principales medios de movilidad ascendente en los siglos en que la riqueza residía en la tierra y los recursos más que en el comercio y la innovación. Actualmente, a la mayoría de nosotros gobernar un territorio no nos parece una opción profesional atractiva. Pero la expresión «vivir como un rey» nos recuerda que siglos atrás era la vía de acceso a servicios como comida abundante, alojamiento cómodo, objetos bonitos, entretenimiento a la carta e hijos que sobrevivían a su primer año de vida. El perpetuo fastidio de los bastardos reales nos indica que una vida sexual animada era para los reyes europeos un privilegio semejante al de los sultanes poseedores de harenes, siendo «doncella» un eufemismo de concubina^[577].

Sin embargo, lo que buscaban los dirigentes no era sólo recompensas materiales sino satisfacer una necesidad espiritual de dominación, gloria y grandeza —la dicha

de contemplar un mapa y ver cuántos centímetros cuadrados más tiene el color del dominio de uno a costa del de los demás—. Luard señala que, cuando los gobernantes tenían poca autoridad genuina sobre sus posesiones nominales, iban a la guerra por «el derecho teórico de señorío: quién debía lealtad a quién y por qué territorios»^[578]. Muchas de las guerras eran disputas vanas. No había en juego nada salvo la disposición de un jefe a rendir homenaje a otro en forma de títulos, cortesías y distribución de asientos. Las guerras podían desencadenarse a causa de afrentas simbólicas como la negativa a bajar una bandera, a saludar el estandarte, a eliminar símbolos heráldicos de un escudo de armas o a seguir los protocolos de precedencia de embajadores^[579].

Aunque los motivos para encabezar un bloque político dominante fueron constantes a lo largo de la historia europea, la definición de los bloques cambió, y con ella la naturaleza y el alcance de la lucha. En *War in International Society*, el intento más sistemático de combinar un conjunto de datos sobre la guerra con historia narrativa, Luard propone que la extensión del conflicto armado en Europa se divida en cinco «eras», cada una definida por el carácter de los bloques que pelearon por la dominación. De hecho, las eras de Luard parecen más ramales superpuestos de una cuerda que vagones en una vía férrea, pero tener presente su esquema nos ayudará a organizar los principales cambios históricos en la guerra.

Luard denomina a la primera era, que va de 1400 a 1559, la «era de las dinastías». En esa época, las «casas» reales, o coaliciones ampliadas basadas en el parentesco, competían por el control de territorios europeos. Un poco de biología revela por qué la idea de fundamentar el liderazgo en la herencia es una receta segura para interminables guerras de sucesión.

Los gobernantes siempre se enfrentan al dilema de cómo cuadrar su ansia de poder eterno con la conciencia de la propia mortalidad. Una solución natural es designar como sucesor a un descendiente, por lo general el primogénito varón. Y es que, las personas creen no sólo que su progenie genética es una prolongación de sí mismas, sino que el afecto filial debe inhibir cualquier inclinación del sucesor a precipitar las cosas con un pequeño regicidio. Esto resolvería el problema de la sucesión de manera que poco después de morir brotaría un clon adulto de sí mismo. No obstante, muchos aspectos de la biología del *Homo sapiens* echan por tierra el esquema.

En primer lugar, los seres humanos somos altriciales: inmaduros al nacer y con una infancia larga. Esto significa que un padre puede morir cuando su hijo es demasiado joven para gobernar. Segundo, los rasgos de carácter son poligénicos, por lo que siguen la ley estadística denominada regresión al promedio: por excepcional que sea un padre en cuanto a coraje o sabiduría, por término medio sus hijos lo serán menos. (Como escribió la crítica Rebecca West, seiscientos cuarenta y cinco años de dinastía de los Habsburgo no produjo «ningún genio, sólo dos gobernantes con capacidad [...], innumerables torpes y no pocos imbéciles y lunáticos»)^[580]. Tercero,

los seres humanos se reproducen sexualmente, es decir, una persona es el legado genético de dos linajes, no de uno, cada uno de los cuales puede reivindicar las lealtades de la persona mientras está viva y sus prebendas cuando muere. Cuarto, los seres humanos son sexualmente dimórficos, y aunque la hembra de la especie quizá, por término medio, obtenga menos gratificación emocional de la conquista y la tiranía que el macho, muchas son capaces de encontrarle el gusto cuando se presenta la oportunidad. Quinto, los seres humanos son ligeramente polígamos, de modo que los machos son propensos a engendrar bastardos que se convierten en rivales de los herederos legítimos. Sexto, los seres humanos son multíparas, esto es, en su carrera reproductora tienen varios hijos. Esto crea el marco para el conflicto padres-hijos, en el que un hijo varón quiere hacerse con la franquicia reproductora del linaje antes de que el padre haya terminado con ello; y la rivalidad entre hermanos, en la que un hermano nacido posteriormente acaso codicie la inversión parental prodigada al primogénito. Séptimo, los seres humanos son nepotistas, invierten en sus hijos así como en los hijos de sus hermanos. Cada una de estas realidades biológicas, y con frecuencia varias a la vez, dejan margen para el desacuerdo sobre quién es el sucesor adecuado de un monarca fallecido; y los europeos discutieron sobre estas disputas en innumerables guerras dinásticas^[581].

Luard señala 1559 como el comienzo de la era de las religiones, que duró hasta que el Tratado de Westfalia de 1648 puso fin a la Guerra de los Treinta Años. Coaliciones religiosas rivales, a menudo alineadas con soberanos de acuerdo con el principio *Un roi, une loi, une foi* (Un rey, una ley, una fe), lucharon por el control de ciudades y estados en al menos veinticinco guerras internacionales y veintiséis guerras civiles. Por lo general, los protestantes combatían contra los católicos, pero en el Período Tumultuoso de Rusia (interregno entre el reinado de Boris Godunov y la instauración de la dinastía Romanov), eran las facciones católica y ortodoxa las que se disputaban el control. El fervor religioso no se limitaba a la cristiandad: varios países cristianos pelearon contra la Turquía musulmana, y los musulmanes chiitas participaron en cuatro guerras entre Turquía y Persia.

Se trata de la era en la que se produjeron las atrocidades 13, 14 y 17 de la lista de las veintiuna peores cosas que las personas se han hecho unas a otras ajustada según la población de la página 270, y la que en las figuras 5.15 y 5.18 aparece señalizada mediante picos de mortalidad. Esta era batió récords de mortandad en parte debido a ciertos avances en la tecnología militar, como los mosquetes, las picas y la artillería. Sin embargo, no fue ésta la principal causa de la carnicería, pues en siglos posteriores la tecnología siguió siendo cada vez más mortífera y, en cambio, las cifras de víctimas se desplomaron. Luard señala como causa de ello la pasión religiosa:

Era la extensión de la guerra a los civiles, quienes (en especial si adoraban al dios equivocado) eran a menudo considerados prescindibles, lo que ahora incrementaba la brutalidad de la guerra y el nivel de

víctimas. El atroz derramamiento de sangre podía ser atribuido a la ira divina. El duque de Alba hizo matar a toda la población de Naarden tras su captura (1572), porque consideró que se trataba de un castigo de Dios por su obstinación en resistir; como pasó tiempo después con Cromwell, que tras permitir a sus tropas saquear Drogheda y causar un terrible baño de sangre, declaró que había sido «un justificado castigo de Dios». Así pues, por una cruel paradoja, quienes combatían en nombre de su fe solían ser menos susceptibles de mostrar humanidad ante sus adversarios en la guerra. Y esto se reflejaba en las tremendas pérdidas de vidas humanas, debido tanto a la guerra como al hambre o la destrucción de las cosechas que se producían en las zonas más devastadas por los conflictos religiosos de la época^[582].

Nombres como «Guerra de los Treinta Años» y «Guerra de los Ochenta años», junto con el pico jamás igualado en la duración de guerras de la figura 5.14, nos revelan que las Guerras de Religión fueron no sólo intensas sino interminables. El historiador de la diplomacia Garrett Mattingly señala que, en este período, se invalidó un mecanismo importante para poner fin a una guerra: «Cuando las cuestiones religiosas llegaron a dominar a las políticas, cualquier negociación con el enemigo de un estado parecía cada vez más herejía y traición. Las cuestiones que dividían a los católicos y los protestantes habían dejado de ser negociables. Por consiguiente [...] disminuyeron los contactos diplomáticos»^[583]. No sería la última vez que el fervor ideológico actuaría como acelerador de una conflagración militar.

Tres corrientes en la era de la soberanía

Según diversos historiadores, el Tratado de Westfalia de 1648 no sólo acabó con las Guerras de Religión sino que estableció la primera versión del orden internacional moderno. Ahora Europa estaba dividida en estados soberanos, ya no era un mosaico disparatado de jurisdicciones supervisadas nominalmente por el Papa o el Sacro Imperio romano. En esta era de la soberanía se asistió al ascenso de estados aún vinculados a dinastías y religiones pero que, en realidad, ligaban su prestigio a sus gobiernos, territorios e imperios comerciales. Fue esta consolidación gradual de estados soberanos (culminando un proceso iniciado mucho antes de 1648) lo que desencadenó dos tendencias opuestas presentes en todos los estudios estadísticos sobre la guerra que hemos examinado: las guerras son menos frecuentes pero más dañinas.

Una razón importante de la disminución del número de guerras es que eran menos las unidades que podían luchar entre sí. Acordémonos del capítulo 3: el número de unidades políticas en Europa disminuyó de quinientas hacia la época de la Guerra de los Treinta Años a menos de treinta en la década de 1950^[584]. Ahora bien, quizás

ahora pensemos que el descenso en la frecuencia de las guerras es sólo un truco contable. Con ayuda de una goma de borrar, los diplomáticos suprimen una línea del mapa que separa los grupos en guerra y, como por arte de magia, sacan su conflicto de los libros de «guerras interestatales» y lo esconden en los de «guerras civiles». Pero la reducción es real. Como demostró Richardson, si mantenemos el área constante, hay muchas menos guerras civiles dentro de las fronteras nacionales que guerras interestatales que las crucen. (Pensemos sólo en Inglaterra, que lleva trescientos cincuenta años sin sufrir una guerra civil pero que, sin embargo, en este tiempo ha librado numerosas guerras contra otros países). Es otro ejemplo de la lógica del Leviatán. Tras fusionarse los pequeños ducados y baronías para formar reinos más grandes, las autoridades centralizadas les impedían enfrentarse por la misma razón que impedían a los ciudadanos individuales matarse unos a otros (los ganaderos también procuraban que sus animales de cría no se pelearan); en lo que concierne a un señor, los enfrentamientos particulares dentro de su territorio son algo completamente inútil. Por tanto, la disminución en la frecuencia de las guerras es otra manifestación del proceso de la civilización de Elías.

La mayor letalidad de las guerras que sí tuvieron lugar fue consecuencia de un avance denominado «revolución militar»^[585]. Los estados se tomaron en serio lo de la guerra. Era en parte cuestión de mejorar el armamento, sobre todo fusiles y cañones, pero se trataba más de reclutar a gran cantidad de personas para matar y morir. En la Europa medieval y la era de las dinastías, los gobernantes tenían lógicamente miedo de armar a muchos de sus campesinos y enseñarlos a combatir. (Los imaginamos preguntándose a sí mismos: «¿Qué puede salir mal?»). En lugar de eso, crearon milicias *ad hoc* contratando mercenarios o reclutando bellacos o tarambanas que no dejaban de meterse en líos. En su artículo «War Making and State Making as Organized Crime» (Guerra y construcción del estado como crimen organizado), Charles Tilly escribía lo siguiente:

En tiempos de guerra [...], los administradores de estados con todas las de la ley a menudo encargaban tareas a corsarios, contrataban a bandidos ocasionales para que atacaran a sus enemigos, y alentaban a sus tropas regulares a saquear. En el servicio real, se solía esperar que los soldados y los marineros se abastecieran a sí mismos aprovechándose de la población civil: requisando, violando, robando, cobrándose presas. Cuando se los licenciaba, seguían con las mismas prácticas pero sin la protección real; los barcos desmovilizados se convertían en barcos piratas y los soldados, en bandidos.

También funcionaba al revés. Para un rey, la mejor fuente de seguidores armados era a veces el mundo de los forajidos. La transformación de Robin Hood en arquero real quizá sea un mito, pero el mito deja constancia de una costumbre. Las diferencias entre usuarios «legítimos» e «ilegítimos» de la violencia quedaron claras sólo muy lentamente en el proceso en el que las fuerzas armadas de los estados se fueron unificando y convirtiéndose en permanentes^[586].

A medida que esto sucedía, las fuerzas armadas eran también más efectivas. Los matones que habían integrado las milicias anteriores podían hacer daño a montones de civiles, pero no eran precisamente eficaces en el combate organizado, pues el coraje y la disciplina no tenían ningún atractivo para ellos. Mueller lo explica:

Al fin y al cabo, el lema del criminal no es una variación de «Siempre fieles», «Todos para uno y uno para todos», «Deber, honor, patria», «Banzai» o «Recuerda Pearl Harbour», sino «Coge el dinero y corre». De hecho, para un criminal morir en combate (o en el robo de un banco) es en esencia absurdo; es de lo más irracional morir por la emoción de la violencia y aún más por un botín, pues, después de todo, no puedes llevarte contigo ni una ni otro^[587].

No obstante, durante la revolución militar de los siglos XVI y XVII, diversos estados empezaron a crear ejércitos profesionales permanentes. A tal fin reclutaron a muchos hombres de distintos estratos sociales, no sólo escoria. Para ello utilizaban una combinación de instrucción, adoctrinamiento y castigo brutal a fin de prepararlos para el combate organizado. Y les inculcaban un código de disciplina, estoicismo y valor. El resultado era que, cuando se enfrentaban dos de estos ejércitos, se podían acumular enseguida gran número de cadáveres.

Según el historiador militar Azar Gat, «revolución» es un nombre poco apropiado para lo que, en realidad, es un desarrollo gradual^[588]. El proceso de convertir a los ejércitos en más eficientes formaba parte de la oleada de cambios tecnológicos y organizativos que, desde hacía siglos, estaba consiguiendo que *todo* fuese más eficiente. En cuanto a la mortandad en el campo de batalla, un avance quizá mayor que la revolución militar original ha sido atribuido a Napoleón, quien sustituyó los escenarios bélicos en los que ambos bandos intentaban conservar sus soldados por ataques audaces en los que un país desplegaba todos sus recursos disponibles para infligir al enemigo una derrota total^[589]. Y otro «adelanto» fue el aprovechamiento de la Revolución Industrial, iniciada en el siglo XIX, para alimentar y equipar a un mayor número de soldados y transportarlos al frente de batalla con mayor rapidez. El suministro renovable de carne de cañón avivó los juegos de desgaste, que llevaron las guerras más lejos por la cola de la distribución de potencia.

Durante esta larga carrera de la capacidad militar, hubo una segunda fuerza —junto con la consolidación de los estados— que hizo disminuir la frecuencia de los combates. Para muchos historiadores, el siglo XVIII es una tregua en la larga historia europea de la guerra. En el capítulo precedente mencioné que potencias imperiales como Holanda, Suecia, Dinamarca, Portugal o España dejaron de competir en el juego de las grandes potencias y desviaron sus energías de la conquista al comercio. Brecke habla de un «siglo XVIII relativamente pacífico» (al menos desde 1713 a 1789), que en la figura 5.17 vemos como una U, y en la figura 5.18 como una W torcida y plana entre los picos de las guerras francesas y de religión.

Luard señala que en la era de la soberanía, de 1648 a 1789, «los objetivos solían ser relativamente limitados; y en cualquier caso muchas contiendas terminaban en tablas, en las que ningún país alcanzaba sus objetivos máximos. Muchas guerras eran largas, pero el método de lucha era con frecuencia deliberadamente comedido y había menos bajas que en la época anterior o en las posteriores». De hecho, en el siglo XVIII

tuvo lugar algún enfrentamiento sangriento, como la guerra mundial conocida como Guerra de los Siete Años, pero, como señala David Bell, «los historiadores han de ser capaces de establecer distinciones entre grados de horror, y si el siglo XVIII no redujo exactamente los perros esclavizadores de la guerra a “caniches amaestrados” [...], sus conflictos todavía se clasificaban entre los *menos* espantosos de la historia europea»^[590].

Como vimos en el capítulo 4, esta tranquilidad formaba parte de la revolución humanitaria conectada con la Era de la Razón, la Ilustración y los albores del liberalismo clásico. El apaciguamiento del fervor religioso conllevó que las guerras ya no estuviesen inflamadas de significado escatológico, de modo que los líderes podían llegar a acuerdos en vez de combatir hasta que cayese el último hombre. Los estados soberanos se convirtieron en potencias comerciales, que tendían a favorecer la transacción de suma positiva por encima de la conquista de suma cero. Los escritores populares deconstruían el honor, equiparaban la guerra con el asesinato, ridiculizaban la historia de violencia de Europa y adoptaban los puntos de vista de los soldados y los pueblos conquistados. Los filósofos redefinían el gobierno, que pasaba de ser un instrumento para hacer realidad los caprichos de un monarca a ser un medio para potenciar la vida, la libertad y la felicidad de las personas individuales, e intentaban idear formas de limitar el poder de los dirigentes políticos e incentivarlos para evitar la guerra. Las ideas se deslizaron hacia arriba y se filtraron en las actitudes de algunos de los gobernantes del momento. Aunque su «absolutismo ilustrado» seguía siendo absolutismo, sin duda era mejor que el no ilustrado. Y la democracia liberal (que, como veremos, parece ser una fuerza pacificadora) empezó a tomar posiciones en Estados Unidos y Gran Bretaña.

Ideologías contrarias a la Ilustración y la era del nacionalismo

Todo fue fatal, desde luego. La Revolución francesa y las Guerras Revolucionarias y Napoleónicas provocaron hasta cuatro millones de muertes, lo que les valió un puesto en las veintiuna peores cosas que los individuos se han hecho jamás unos a otros, correspondiéndoles un pico en el gráfico del índice de mortalidad en conflictos de la figura 5.18.

Luard entiende que 1789 es el primer año de la era del nacionalismo. Los

protagonistas de la precedente era de la soberanía habían estado derrocando imperios dinásticos que no podían considerarse «naciones» en el sentido de grupo de personas que comparten una patria, una lengua y una cultura. La nueva era estaba poblada de estados más parecidos a naciones que competían con otros estados-nación por la supremacía. Las ansias nacionalistas desencadenaron treinta guerras de independencia en Europa y dieron lugar a la autonomía de Bélgica, Grecia, Bulgaria, Albania y Serbia. También inspiraron las guerras de unificación nacional de Italia y de Alemania. Se consideraba que los pueblos de Asia y África aún no eran dignos de autoexpresión nacional, por lo que los estados-nación los colonizaron para intensificar su propio esplendor.

En este contexto, la Primera Guerra Mundial fue una culminación de esos deseos nacionalistas: iniciada por el nacionalismo serbio contra el imperio de los Habsburgo, enardecida por las lealtades nacionalistas que enfrentaban a los pueblos germánicos con los eslavos (y pronto con los británicos y los franceses), y concluida con el desmembramiento y transformación de los multiétnicos imperios otomano y de los Habsburgo en los nuevos estados-nación de Europa central y oriental.

Luard establece el fin de la era del nacionalismo en 1917, que fue el año en que Estados Unidos se incorporó a la guerra —que recalificó como combate de la democracia contra la autocracia—, y en que la Revolución rusa creó el primer estado comunista. Después, el mundo entró en la era de la ideología, cuando la democracia y el comunismo lucharon contra el nazismo en la Segunda Guerra Mundial y entre sí durante la Guerra Fría. En 1986, Luard abrió guión tras el año 1917; hoy nosotros podríamos poner a continuación: 1989.

El concepto de era del nacionalismo es un poco procrusteano. La época comienza con las Guerras Revolucionarias y Napoleónicas francesas porque estaban inflamadas por el espíritu nacional de Francia, aunque también lo estaban por el residuo ideológico de la Revolución francesa, mucho antes de que empezase la denominada era de la ideología. Además, el período es un abultado bocado con guerras enormemente destructivas en cada extremo y dos intervalos de paz sin precedentes en medio (1815-1854 y 1871-1914).

Según Michael Howard, la mejor manera de interpretar los dos siglos pasados es considerarlos una batalla por la influencia entre cuatro fuerzas —humanismo ilustrado, conservadurismo, nacionalismo e ideologías utópicas— que a veces se unían en coaliciones temporales^[591]. Nacida de la Revolución francesa, la Francia napoleónica estaba asociada en Europa a la Ilustración francesa. En realidad, es mejor clasificarla como la primera expresión práctica del fascismo. Aunque Napoleón sí puso en práctica algunas reformas racionales, como el sistema métrico y diversos códigos de derecho civil (que en la actualidad sobreviven en muchas regiones de influencia francesa), en la mayoría de aspectos supuso un retroceso respecto a los avances humanistas de la Ilustración. Se hizo con el poder con un golpe de estado, acabó con el gobierno constitucional, reinstauró la esclavitud, ensalzó la guerra, hizo

que el Papa le coronase emperador, restableció el catolicismo como religión de estado, instaló a tres hermanos y a un cuñado en tronos extranjeros, y emprendió implacables campañas de ampliación territorial con un vergonzoso desprecio por la vida humana.

Como ha revelado Bell, la Francia revolucionaria y napoleónica estaba consumida por una combinación de nacionalismo francés e ideología utópica^[592]. La ideología, como las versiones del cristianismo que llegaron antes y el fascismo y el comunismo que vinieron después, era mesiánica, apocalíptica, expansionista y estaba segura de su rectitud. Y consideraba a sus adversarios irremediabilmente malvados: amenazas existenciales que había que eliminar en pos de una causa sagrada. Bell explica que el utopismo militante era una desfiguración del ideal ilustrado de progreso humanitario. Para los revolucionarios, «el objetivo de la paz perpetua [de Kant] tenía valor no porque se ajustara a una ley moral fundamental, sino porque se ajustaba al proceso histórico de la civilización [...]. Y así abrieron la puerta a la idea de que, en nombre de la paz futura, estaba justificado cualquier medio —incluso la guerra de exterminio —»^[593]. El propio Kant despreciaba este objetivo, haciendo notar que una guerra así «posibilitaría la paz perpetua sólo sobre el cementerio de toda la especie humana». Y los artífices americanos, igualmente conscientes de la torcida madera de la humanidad, sentían fobia ante la posibilidad de que hubiera líderes imperialistas o mesiánicos.

Después de que la ideología se difundiese por Europa a punta de bayoneta y fuese rechazada con un enorme coste, hubo un montón de reacciones que, como vimos en el capítulo 4, a menudo se agrupan bajo el nombre de contrailustraciones. Para Howard, el común denominador es «la idea de que el hombre no es simplemente un individuo que con la luz de la razón y la observación formula leyes sobre cuya base puede crear una sociedad justa y pacífica, sino más bien un miembro de una comunidad que lo ha moldeado de una manera que ni él mismo es capaz de entender y a la que debe lealtad por encima de todo».

Recordemos que había dos contrailustraciones, que reaccionaron ante los trastornos franceses de maneras opuestas. La primera fue el conservadurismo de Edmund Burke, según el cual las costumbres de una sociedad eran implementaciones —verificadas por el tiempo— de un proceso civilizador que había domeñado el lado oscuro de la humanidad y, como tal, merecía un respeto junto a las proposiciones formales explícitas de los intelectuales y los reformadores. El conservadurismo burkeano —que en sí mismo era una excelente aplicación de la razón— representaba un pequeño pellizco de humanismo ilustrado. Sin embargo, este ideal fue hecho añicos por el nacionalismo romántico de Johann Gottfried von Herder, según el cual un grupo étnico —en el caso de Herder, el *Volk* alemán— tenía cualidades exclusivas que no se sumían en la supuesta universalidad del género humano, y que se mantenía unido gracias a lazos de sangre y suelo más que por un contrato social razonado.

Según Howard, «esta dialéctica entre Ilustración y Contrailustración, entre el

individuo y la tribu, iba a dominar, y en gran medida determinar, la historia de Europa en el siglo XIX, y del mundo en el siglo siguiente»^[594]. Durante esos dos siglos, el conservadurismo burkeano, el liberalismo ilustrado y el nacionalismo romántico se enfrentaron entre sí en alianzas cambiantes (a veces formando extrañas parejas).

El Congreso de Viena de 1815, donde los estadistas de las grandes potencias fraguaron un sistema de relaciones internacionales que duraría un siglo, fue un triunfo del conservadurismo burkeano, que ante todo aspiraba a la estabilidad. No obstante, señala Howard, sus artífices «eran tan herederos de la Ilustración como lo habían sido los dirigentes revolucionarios franceses. No creían en el derecho divino de los reyes ni en la autoridad divina de la Iglesia; pero como la Iglesia y el rey eran instrumentos necesarios en el restablecimiento y el mantenimiento del orden doméstico que la revolución había alterado tan bruscamente, había que reinstaurar y mantener su autoridad en todas partes»^[595]. Y, más importante aún, «ya no aceptaban la guerra entre países importantes como un elemento ineludible del sistema internacional. Los acontecimientos de los últimos veinticinco años habían demostrado que era demasiado peligrosa». Las grandes potencias asumieron la responsabilidad de preservar la paz y el orden (que prácticamente equiparaban), y su Concierto de Europa fue un precursor de la Liga de las Naciones, las Naciones Unidas y la Unión Europea. A este Leviatán internacional debemos atribuirle buena parte del mérito de los largos intervalos de paz en la Europa del siglo XIX.

No obstante, la estabilidad la imponían monarcas que gobernaban sobre desiguales amalgamas de grupos étnicos que empezaban a exigir voz y voto en el modo de llevar sus asuntos. El resultado fue un nacionalismo que, según Howard, «se basaba no tanto en derechos humanos universales como en los derechos de las naciones a luchar para existir y a defenderse una vez ya existieran». La paz no era especialmente deseable a corto plazo; se produciría «sólo cuando todas las naciones fueran libres. Entretanto, [los países] reivindicaban el derecho a usar la fuerza que fuera necesaria para liberarse, emprendiendo precisamente las guerras de liberación nacional que el sistema de Viena se había propuesto evitar»^[596].

Los sentimientos nacionalistas pronto se entremezclaron con casi todos los movimientos políticos. Tan pronto como surgieron los estados-nación, se convirtieron en el nuevo *establishment*, que los conservadores se esforzaban por conservar. Cuando los monarcas se convirtieron en iconos de sus países, el conservadurismo y el nacionalismo se fusionaron poco a poco^[597]. Y entre numerosos intelectuales, el nacionalismo romántico acabó entrelazado con la doctrina hegeliana de que la historia era una dialéctica inexorable de progreso. Luard resume la doctrina: «Toda la historia representa la elaboración de cierto plan divino; la guerra es el medio con el que los estados soberanos, a través de los cuales se revela ese plan, deben resolver sus diferencias, lo que desemboca en la aparición de estados superiores (como el estado prusiano) que representan el cumplimiento del objetivo divino»^[598]. A la larga, la

doctrina generó los movimientos nacionalistas mesiánicos, militantes y románticos del fascismo y el nazismo. Una construcción similar de la historia como dialéctica imparable de liberación violenta, en que las clases sociales sustituían a las naciones, se convirtió en los cimientos del comunismo del siglo XX^[599].

Cabría pensar que los herederos liberales de la Ilustración británica, americana y kantiana se habrían opuesto al cada vez más combativo nacionalismo. Sin embargo, se vieron metidos en un lío, porque no iban a defender los imperios y las monarquías autocráticas. Así, el liberalismo suscribió el nacionalismo disfrazado de «autodeterminación de los pueblos», que desprendía un aroma vagamente democrático. Por desgracia, el tono humanista que emanaba de esa expresión dependía de una sinécdoque fatal. El término «nación» o «pueblo» llegó a identificarse con los hombres, las mujeres y los niños individuales que constituían esa nación, y, por tanto, los dirigentes políticos llegaron a representar a la nación. Un gobernante, una bandera, un ejército, un territorio, una lengua, acabaron equiparados cognitivamente con millones de individuos de carne y hueso. La doctrina individual de la autodeterminación de los pueblos fue consagrada por Woodrow Wilson en un discurso de 1916 y se convirtió en la base del orden mundial tras la Primera Guerra Mundial. Una de las personas que vio enseguida la contradicción intrínseca de la «autodeterminación de los pueblos» fue el propio secretario de Estado de Wilson, Robert Lansing, que en su diario anotó lo siguiente:

La expresión está simplemente cargada de dinamita. Alimentará esperanzas que nunca se podrán hacer realidad. Seguro que al final acabará desprestigiada, considerada el sueño de un idealista que no cayó en la cuenta del peligro hasta que fue demasiado tarde para contener a quienes trataban de implantar el principio. ¡Qué desastre que llegase siquiera a pronunciarse la frase! ¡El sufrimiento que provocará! ¡Pensemos en los sentimientos del autor cuando cuente los muertos derivados de articularla!^[600]

Lansing se equivocaba en una cosa: el coste no fue de miles de vidas sino de decenas de millones. Uno de los peligros de la «autodeterminación» es que, en realidad, no existe tal cosa como una «nación» en el sentido de grupo étnico y cultural que coincida con un trozo de propiedad inmobiliaria. A diferencia de las características de un paisaje de árboles y montañas, las personas tienen pies. Se desplazan a sitios donde hay más oportunidades y pronto invitan a sus amigos y parientes a que se les unan. Esta mezcla demográfica transforma el paisaje en un fractal, con minorías dentro de minorías dentro de minorías. Un gobierno con soberanía sobre un territorio que, según afirma, encarna una «nación» en realidad no encarnará los intereses de muchos de los individuos que viven dentro de ese territorio, al tiempo que tendrá un interés de «propietario» en individuos que viven en otros territorios. Si utopía es un mundo en el que las fronteras políticas coinciden con las fronteras étnicas, los dirigentes estarán tentados de llevar a cabo campañas de limpieza étnica e irredentismo. Además, en ausencia de democracia liberal y de un compromiso sólido con los derechos humanos, la sinécdoque por la cual un pueblo es

equiparado con un gobernante político convertirá cualquier confederación internacional (como la Asamblea General de las Naciones Unidas) en una parodia. Y, así, dictadores de pacotilla son bien recibidos en la familia de las naciones, que les da carta blanca para matar de hambre, encarcelar y asesinar a sus ciudadanos.

Otro episodio del siglo XIX que acabaría con el largo intervalo de paz en Europa fue el militarismo romántico, una doctrina según la cual la propia guerra, al margen de sus objetivos estratégicos, era una actividad saludable. Tanto entre los liberales como entre los conservadores, caló la idea de que la guerra inspiraba cualidades espirituales de heroísmo, abnegación y virilidad, y de que era necesaria como terapia purificadora y vigorizante contra el afeminamiento y el materialismo de la sociedad burguesa. Actualmente, la idea de que podría haber algo intrínsecamente admirable en una actividad ideada para matar personas y destruir cosas parece una rematada locura. Pero en esa época muchos escritores se deshacían en elogios:^[601]

La guerra casi siempre amplía la mente de un pueblo y eleva su carácter.

ALEXIS DE TOCQUEVILLE

[La guerra es] la vida misma [...]. Para que el mundo viva, hemos de comer y ser comidos. Sólo han prosperado las naciones guerreras: una nación muere en cuanto se desarma.

ÉMILE ZOLA

La grandeza de la guerra reside en la aniquilación total de los hombres insignificantes en la gran noción del estado, y hace florecer la plena magnificencia del sacrificio de unos compatriotas por otros [...] el amor, la amistad y la fuerza de ese sentimiento mutuo.

HEINRICH VON TREITSCHKE

Cuando digo que la guerra es el fundamento de todas las artes, quiero decir que también es el fundamento de todas las facultades y las virtudes elevadas del hombre.

JOHN RUSKIN

Las guerras son terribles pero necesarias, pues salvan al estado del estancamiento y la petrificación social.

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

[La guerra es] un purgante y una liberación.

THOMAS MANN

La guerra es necesaria para el progreso humano.

IGOR STRAVTNSKY

La paz, en cambio, era «un sueño y además desagradable», escribió el estratega militar alemán Helmuth von Moltke; «sin guerra, el mundo se revolcaría en el materialismo»^[602]. Friedrich Nietzsche estaba de acuerdo: «Es una mera ilusión y un bonito sentimiento esperar mucho (siquiera algo) de la humanidad si se olvida de hacer la guerra». Según el historiador británico J. A. Cramb, la paz significaría «un mundo sumido en una satisfacción bovina [...], una pesadilla que se hará realidad sólo cuando el hielo se haya arrastrado hasta el corazón del sol, y las estrellas, a

oscuras y sin trayectoria, se salgan de sus órbitas»^[603].

Incluso pensadores contrarios a la guerra, como Kant, Adam Smith, Ralph Waldo Emerson, Oliver Wendell Holmes, H. G. Wells y William James dijeron cosas buenas de ella. El título del artículo de 1906 «El equivalente moral de la guerra», de James, se refería no a que la guerra fuera algo *malo* sino a que era algo *bueno*^[604]. Empezaba, en efecto, satirizando la idea romántica militar sobre la guerra:

Sus «horrores» son un pequeño precio que hay que pagar para rescatar de la única alternativa supuesta, de un mundo de oficinistas y profesores, de coeducación y cuidado de los animales, de las «ligas de consumidores» y las «caridades asociadas», del industrialismo ilimitado y el feminismo descarado. ¡No hay ya desdén, dureza ni valor! ¡Vaya pocilga de planeta!

Sin embargo, luego reconocía que «debemos conseguir que nuevas energías y audacias continúen la virilidad a la que la mente militar tanto se aferra. Las virtudes marciales han de ser el cemento imperecedero; la valentía, el desdén por lo débil, la cesión del interés privado, la obediencia a las órdenes deben seguir siendo la roca sobre la que se construyan los estados». Y entonces propuso un programa de servicio nacional obligatorio que «haría de nuestra dorada juventud un esbozo según su elección, para acabar con su puerilidad» en minas de carbón, fundiciones, barcos pesqueros y obras.

El nacionalismo romántico y el militarismo romántico se alimentaron recíprocamente, sobre todo en Alemania, que se incorporó tarde al grupo de estados europeos y que consideraba que también merecía un imperio. En Inglaterra y Francia, el militarismo romántico garantizaba que la perspectiva de guerra no sería tan aterradora como habría podido ser. Al revés. Hillaire Belloc escribió al respecto lo siguiente: «¡Cuánto deseo la Gran Guerra! ¡Barrerá Europa como una escoba!»^[605]. Paul Valéry opinaba igual: «Casi deseo una guerra gigantesca»^[606]. Incluso Sherlock Holmes terció en el asunto; en 1914, Arthur Conan Doyle le hacía decir esto: «Será frío y duro, Watson. Muchos nos habremos ido antes de que empiece. Pero es el viento de Dios, no lo olvide. Y una tierra más verde, más fértil y mejor brillará al sol cuando haya pasado la tormenta»^[607]. Proliferaban las metáforas: la escoba arrolladora, el viento tonificante, las tijeras de podar, la tormenta limpiadora, el fuego purificador. Poco antes de incorporarse a la marina británica, el poeta Rupert Brooke escribió lo siguiente:

Gracias a Dios por habernos hecho vivir esta época,
Y quedarse nuestra juventud, y despertarnos del sueño,
Con mano segura, y vista clara, y poder afilado,
Para girar, como los nadadores en un salto a lo limpio.

«Los nadadores no estaban saltando a agua limpia, desde luego, sino vadeando sangre». Así lo comentaba el crítico Adam Gopnik, en 2004, revisando siete libros nuevos que, casi un siglo después, todavía intentan entender con precisión cómo se

produjo la Primera Guerra Mundial^[608]. La carnicería fue pasmosa: ocho millones y medio de caídos en combate y quizás un total de quince millones de muertos en sólo cuatro años^[609]. El militarismo romántico no puede por sí solo explicar la orgía de sangre que se produjo. Muchos escritores habían estado ensalzando la guerra al menos desde el siglo XVIII, pero el siglo XIX posnapoleónico había tenido dos períodos sin precedentes en que no hubo ninguna guerra entre grandes potencias. La guerra era una tormenta perfecta de corrientes destructoras, reunidas de repente por los dados de hierro de Marte: un fondo ideológico de militarismo y nacionalismo, una súbita contienda de honor que amenazaba la credibilidad de cada una de las grandes potencias, una trampa hobbesiana que infundía miedo a los líderes para que atacaran antes de ser atacados, y un exceso de confianza que les hacía creer que la victoria llegaría con facilidad, una maquinaria militar capaz de transportar un gran número de hombres a un frente que los acribillaba tan pronto como llegaban, y un juego de desgaste que atrapaba a ambos bandos en unos costes exponencialmente crecientes que conducían a una situación ruinoso, y todo provocado por un nacionalista serbio que tuvo su día de suerte.

Humanismo y totalitarismo en la era de la ideología

La era de la ideología que se inició en 1917 era una época en que el curso de la guerra estaba determinado por los sistemas de creencias de la Contrailustración del siglo XIX. Un nacionalismo romántico y militarizado inspiró los programas expansionistas de la Italia fascista y el Japón imperial, y, con una dosis adicional de pseudociencia racista, la Alemania nazi. Los líderes de estos países clamaban contra el individualismo decadente y el universalismo del Occidente liberal moderno, y cada uno se sentía impulsado por la convicción de estar destinado a gobernar sobre un territorio natural: el Mediterráneo, la cuenca del Pacífico y el continente europeo, respectivamente^[610]. La Segunda Guerra Mundial empezó con invasiones que pretendían hacer avanzar este destino. Al mismo tiempo, un comunismo romántico y militarizado inspiró los programas expansionistas de la Unión Soviética y China, que querían echar una mano al proceso dialéctico en virtud del cual el proletariado o el campesinado derrotarían a la burguesía y establecerían una dictadura en un país tras otro. La Guerra Fría se debió a la determinación de Estados Unidos para contener este movimiento más o menos cerca de sus fronteras al final de la Segunda Guerra Mundial^[611].

Sin embargo, este relato omite una trama que tal vez tuvo el impacto más duradero en el siglo xx. Mueller, Howard, Payne y otros historiadores políticos nos recuerdan que el siglo xix albergó aún otro movimiento: una continuación de la crítica ilustrada de la guerra,^[612] la cual, a diferencia de la variedad liberal que sintió debilidad por el nacionalismo, se centraba en el ser humano como individuo cuyos intereses son primordiales. E invocaba los principios kantianos de democracia, comercio, ciudadanía universal y derecho internacional como medios prácticos para hacer realidad la paz.

En el grupo de expertos del movimiento antibelicista del siglo xix y principios del xx se contaban cuáqueros como John Bright, abolicionistas como William Lloyd Garrison, defensores de la tesis del *doux commerce* como John Stuart Mili y Richard Cobden, escritores pacifistas como Lev Tolstói, Victor Hugo, Mark Twain y George Bernard Shaw, el filósofo Bertrand Russell, empresarios como Andrew Carnegie y Alfred Nobel (famoso por el premio Nobel de la Paz), muchas feministas y el socialista ocasional (lema: «Una bayoneta es un arma con un trabajador en cada extremo»). Algunos de estos emprendedores morales crearon nuevas instituciones concebidas para adelantarse a la guerra o limitarla, como el Tribunal de Arbitraje Internacional de La Haya y las convenciones de Ginebra sobre el comportamiento en las contiendas.

La paz causó sensación al principio con la publicación de dos superventas. En 1889, la novelista austríaca Bertha von Suttner publicó una obra de ficción titulada *Die Waffen nieder!* (¡Deponed las armas!), un relato en primera persona sobre lo abominable de la guerra. Y en 1909 el periodista británico Norman Angelí escribió un panfleto titulado *Europes Optical Illusión*, más adelante difundido como *The Great Illusion*, según el cual la guerra era económicamente inútil. Quizás el saqueo era provechoso en ciertas economías primitivas, donde la riqueza radicaba en recursos finitos como el oro y la tierra o en el trabajo de artesanos autosuficientes. Sin embargo, en un mundo en el que la riqueza surge del intercambio, el crédito y la división del trabajo, la conquista no hace más rico al conquistador. Los minerales no brotan sin más de la tierra, igual que los cereales no se cosechan a sí mismos, por lo que el conquistador deberá seguir pagando a los mineros y a los agricultores. De hecho, será más pobre, pues la conquista le costará dinero y vidas humanas y dañará las redes de confianza y cooperación que permiten a todo el mundo obtener beneficios con el comercio. Alemania no ganaría nada con la conquista de Canadá; lo mismo que sacaría Manitoba si invadiera Saskatchewan.

Pese a toda su popularidad literaria, el movimiento antibelicista parecía en su época demasiado idealista para que la corriente política dominante lo tomara en serio. A Suttner la llamaban «perfume suave de absurdidad», y a su Sociedad Alemana de la Paz, «un círculo de costura compuesto de tías sentimentales de ambos sexos». Los amigos de Angelí le decían que «evitara esa clase de cosas o lo clasificarían con los maniáticos y los chiflados, con los adeptos del Pensamiento Superior que calzan

sandalias y lucen largas barbas y viven de frutos secos»^[613]. H. G. Wells escribió que Shaw era «un adolescente viejo todavía jugando [...]. Durante toda la guerra tendremos este acompañamiento shawiano, como un niño idiota chillando en un hospital»^[614]. Y aunque Angelí no había afirmado nunca que la guerra fuera algo obsoleto —sólo mantenía que no tenía ninguna finalidad económica, y le aterraba que los líderes ebrios de gloria se metieran en ella igualmente—, así es como le interpretaron^[615]. Tras la Primera Guerra Mundial llegó a ser un hazmerreír y hasta la fecha sigue siendo un símbolo del optimismo ingenuo sobre el inminente final de la guerra. Mientras yo estaba escribiendo este libro, más de un colega, preocupado, me llevó aparte para instruirme acerca de Norman Angelí.

No obstante, según Mueller, Angelí merece reírse el último. La Primera Guerra Mundial puso punto final no sólo al militarismo romántico del pensamiento dominante occidental sino también a la idea de que la guerra era de algún modo deseable o inevitable. «La Primera Guerra Mundial —observa Luard— transformó actitudes tradicionales hacia la guerra. Por primera vez hubo una sensación casi universal de que emprender una guerra a propósito ya no se podía justificar^[616]». No era sólo que Europa estuviera aún recuperándose de la pérdida de vidas y recursos. Como señala Mueller, en la historia europea anterior había habido guerras de una destructividad similar, y en muchos casos los países se sacudían el polvo y, como si no hubieran aprendido nada, enseguida se metían en otra guerra. Recordemos que las estadísticas de enfrentamientos mortales no denotaban cansancio de la guerra. Para Mueller, esta vez la diferencia crucial era que un movimiento antibelicista articulado había estado acechando en un segundo plano y ahora podía decir: «Ya os avisamos».

El cambio se pudo advertir tanto en el liderazgo político como en la cultura en general. Cuando el carácter destructivo de la Gran Guerra fue evidente, se reformuló como «la guerra que pondrá fin a todas las guerras», y, tan pronto hubo terminado, los dirigentes mundiales intentaron legislar la esperanza y hacerla real renunciando formalmente a la guerra y creando una Liga de las Naciones para evitarla. Por conmovedoras que retrospectivamente puedan parecer estas medidas, en su época supusieron una ruptura radical con siglos en los que la guerra se había considerado gloriosa, heroica, honorable o, en las famosas palabras del teórico militar Karl von Clausewitz, «simplemente la continuación de la política por otros medios».

La Primera Guerra Mundial también ha recibido el nombre de primera «guerra literaria». A finales de la década de 1920, una serie de reflexiones amargas estaba haciendo que la tragedia y la inutilidad de la guerra fueran de dominio público. Entre las grandes obras de la época están los poemas y las memorias de Siegfried Sassoon, Robert Graves y Wilfred Owen, la novela superventas así como popular película *Sin novedad en el frente*, el poema de T. S. Eliot titulado «Los hombres huecos», la novela de Hemingway *Adiós a las armas*, la obra de teatro de R. C. Sherriff *El fin del*

viaje, la película de King Vidor *El gran desfile* y la película de Jean Renoir *La gran ilusión*, título adaptado del panfleto de Angelí. Al igual que otras obras de arte humanizadoras, estas historias creaban una impresión de inmediatez en primera persona, lo que animaba al público a identificarse con el sufrimiento de los demás. En una inolvidable escena de *Sin novedad en el frente*, un joven soldado alemán examina el cadáver de un francés al que acaba de matar:

Sin duda, su esposa todavía piensa en él; ella no sabe qué ha pasado. Da la impresión de que él le escribía a menudo. Ella todavía recibirá cartas, mañana, dentro de una semana, quizás incluso una carta perdida dentro de un mes. La leerá, y ahí él le hablará [...].

Hablo con él y le digo: «Perdóname, camarada [...]. ¿Por qué nunca nos dicen que sois pobres diablos como nosotros, que vuestras madres están tan inquietas como las nuestras, que tenemos el mismo miedo a morir, y que morimos igual y con la misma agonía?» [...]

«Escribiré a tu esposa», digo a toda prisa al muerto [...]. «Le diré todo lo que te he dicho. Ella no sufrirá, la ayudaré. Y también a tus padres, y a tu hijo» [...]. Indeciso, le cojo la cartera. Me resbala de la mano y cae abierta [...]. Hay retratos de una mujer y una niña pequeña, pequeñas fotografías de aficionado tomadas frente a una pared cubierta de hiedra. También hay cartas^[617].

Otro soldado pregunta cómo empiezan las guerras y recibe esta respuesta: «Sobre todo cuando un país ofende gravemente a otro». «¿Un país? —replica el soldado—. No entiendo. Una montaña de Alemania no puede ofender a una montaña de Francia. O un río, o un bosque, o un campo de trigo^[618]». La consecuencia de toda esta literatura, señala Mueller, fue que la guerra dejó de considerarse gloriosa, heroica, sagrada, emocionante, viril o purificadora. Ahora era inmoral, repulsiva, incivilizada, fútil, estúpida, costosa y cruel.

Y algo quizás igualmente importante: absurda. La causa inmediata de la Primera Guerra Mundial había sido un enfrentamiento por honor. Los dirigentes de Austria-Hungría habían hecho público un humillante ultimátum a Serbia en el que le exigían que pidiera perdón por el asesinato del archiduque y tomara medidas enérgicas contra el movimiento nacionalista interno. Rusia se ofendió en nombre de sus amigos eslavos, Alemania se ofendió en nombre de sus amigos germanoparlantes, y cuando se incorporaron Gran Bretaña y Francia, se intensificó hasta el descontrol una contienda en torno a la dignidad, la humillación, la vergüenza, la talla moral y la credibilidad. El temor a verse «reducidas a potencias de segunda fila» lanzó a unos contra otros en un terrible «juego del gallina».

Los enfrentamientos por honor habían provocado en Europa guerras a lo largo de toda su sangrienta historia, desde luego. Pero el honor, como decía Falstaff, es sólo una palabra —una construcción social, quizá diríamos hoy— y «la denigración no lo sufriría». La denigración pronto estuvo presente. Acaso la mejor película antibelicista de todos los tiempos sea *Sopa de ganso* (1933), de los hermanos Marx. Groucho

interpreta a Rufus T. Firefly, el recién nombrado líder de Libertonía, a quien se pide que haga las paces con el embajador de la vecina Silvania:

Sería indigno de la gran confianza depositada en mí si no hiciera todo lo que está en mis manos para mantener nuestra amada Libertonía en paz con el mundo. Me complacerá enormemente reunirme con el embajador Trentino y ofrecerle, en nombre de mi país, la mano derecha de la fraternidad. Y estoy seguro de que él aceptará este gesto con el espíritu con que es transmitido.

Pero supongamos que no es así. Vaya. Yo le tiendo la mano y él la rechaza. Esto aumentará mi prestigio, ¿verdad? Yo, el jefe de un país, desairado por un embajador extranjero. ¿Quién se cree que es para venir aquí y aporrearme delante de toda mi gente? Pensémoslo. Le tiendo la mano. Y esa hiena se niega a aceptarla. ¡Vaya con el canalla ordinario y farolero! ¡No se saldrá con la suya, créanme! [Entra el embajador]

Líder de Libertonía: Así que se niega a estrecharme la mano, ¿eh? [Abofetea al embajador]

Embajador. ¡Señora Teasdale, esto ya es el colmo! ¡Ahora no hay vuelta atrás! ¡Es la guerra!

Tras lo cual empieza un número estrafalario en que los hermanos Marx tocan el xilófono en los cascos puntiagudos de los soldados reunidos y luego esquivan balas y bombas mientras sus uniformes van cambiando, de soldado de la Guerra Civil a *boy scout* a guardia de palacio británico a explorador con gorro de piel de mapache. Se ha comparado la guerra con los duelos, y recordemos que, a la larga, los duelos fueron objeto de burla hasta desaparecer. La guerra estaba experimentando algo parecido, quizá cumpliéndose la profecía de Oscar Wilde de que «mientras se considere mala, la guerra conservará su fascinación. Cuando sea tenida por vulgar, cesará su popularidad».

El objeto de las bromas era distinto en el otro clásico de la sátira bélica de la época, *El gran dictador* de Charlie Chaplin (1940). El blanco ya no eran los exaltados dirigentes de una Ruritania genérica, pues a estas alturas casi todo el mundo era alérgico a la cultura militar del honor. Aquí los bufones eran dictadores contemporáneos apenas disfrazados que abrazaban ese ideal trasnochado. En una escena memorable, los personajes de Hitler y Mussolini hablan en una barbería y cada uno pretende estar por encima del otro subiendo la silla hasta que ambos dan con la cabeza en el techo.

En la década de 1930, según Mueller, la aversión a la guerra en Europa era predominante incluso entre la población alemana y sus jefes militares^[619]. Aunque había un gran resentimiento por las condiciones del Tratado de Versalles, pocos estaban dispuestos a emprender una guerra de conquista para rectificarlas. Tras estudiar al conjunto de dirigentes alemanes con alguna posibilidad de ser canciller, Mueller llegó a la conclusión de que sólo Hitler mostraba algún deseo de someter a Europa. Según el historiador Henry Turner, un golpe de los militares alemanes tampoco habría conducido a la Segunda Guerra Mundial^[620]. Hitler se aprovechó del cansancio de la guerra, manifestando una y otra vez su amor por la paz, sabiendo que nadie estaba dispuesto a pararlo mientras aún era posible pararlo. Mueller revisa biografías de Hitler para defender la idea, mantenida también por otros historiadores, de que el principal responsable del mayor cataclismo mundial fue un solo hombre:

Tras asumir el control del país en 1933, [Hitler] actuó con rapidez y decisión para convencer, intimidar, dominar, maniobrar, degradar y en muchos casos asesinar a sus adversarios, reales o posibles. Poseía gran vigor y resistencia, unas dotes persuasivas excepcionales, una excelente memoria, gran capacidad de concentración y una incontenible ansia de poder, una creencia fanática en su misión, una tremenda confianza en sí mismo, una audacia extraordinaria, una espectacular facilidad para mentir, una oratoria hipnotizadora, y la habilidad de ser totalmente implacable con cualquiera que se interpusiera en su camino o intentase desviarlo del rumbo planeado [...].

Hitler necesitaba trabajar en el caos y el descontento —y él también los generó—. Y seguramente necesitaba ayuda: colegas serviles que le adoraban; un ejército magnífico fácil de manipular y poner en marcha al punto; una población susceptible de ser cautivada y conducida a la masacre; adversarios extranjeros confusos, desorganizados, crédulos, miopes y pusilánimes; vecinos que preferían ser víctimas que luchar; aunque él también generó todo esto. Hitler cogió las circunstancias del mundo tal como las encontró y luego les dio forma y las manejó conforme a sus propósitos^[621].

Cincuenta y cinco millones de muertos después (incluyendo al menos doce millones que murieron en la campaña atávica de Japón por dominar el este de Asia), el mundo volvía a estar en condiciones de dar una oportunidad a la paz.

La larga paz: algunas cifras

He dedicado gran parte de este capítulo a las estadísticas sobre la guerra. Ahora estamos preparados para la estadística más interesante desde 1945: cero. Cero es el número aplicable a un asombroso conjunto de categorías bélicas durante las dos terceras partes del siglo transcurridas desde el final de la guerra más mortífera de todos los tiempos. Comenzaré con la más trascendental.

- Cero es el número de veces que se han utilizado armas nucleares en un conflicto. Las tienen cinco grandes potencias que han librado guerras. Sin embargo, no se ha hecho explotar ningún dispositivo nuclear en un momento de ira. No es sólo que las grandes potencias hayan evitado el suicidio mutuo de una guerra nuclear total. También han evitado el uso de armas nucleares más pequeñas, «tácticas», muchas de ellas equiparables a explosivos convencionales, en el campo de batalla o en el bombardeo de instalaciones enemigas. Y Estados Unidos se abstuvo de usar su arsenal militar a finales de la década de 1940, cuando tenía el monopolio nuclear y no debía preocuparles el peligro de destrucción mutua asegurada. A lo largo de este libro, he estado cuantificando la violencia mediante proporciones. Si se tratara de calcular el grado de destrucción que diversos países han llevado realmente a cabo en función de cuánta «podrían» haber llevado a cabo, habida cuenta de la capacidad destructiva disponible, las décadas de posguerra serían más pacíficas que cualquier otro período histórico en muchos órdenes de magnitud.

Ningún resultado de éstos estaba cantado. Hasta el final repentino de la Guerra Fría, muchos expertos (entre ellos Albert Einstein, C. P. Snow, Hermann Kahn, Carl Sagan y Jonathan Schell) escribieron que el apocalipsis termonuclear era probable, aunque no inevitable^[622]. En 1979, por ejemplo, Hans Morgenthau, el eminente especialista en estudios internacionales, escribió lo siguiente: «El mundo está avanzando ineludiblemente hacia una Tercera Guerra Mundial, una guerra nuclear estratégica. A mi juicio, no se puede hacer nada para impedirlo»^[623]. El *Bulletin of the Atomic Scientists*, según su página web, se

propone «informar al público e influir en la política mediante análisis a fondo, artículos periodísticos y crónicas sobre armas nucleares». Desde 1947, ha publicado el famoso reloj del Juicio Final, que mide «lo cerca que está la humanidad de una destrucción catastrófica —la metafórica medianoche—. El reloj fue inaugurado con el minuterero señalando siete minutos para la medianoche, y durante los siguientes sesenta años osciló varias veces entre las doce menos dos (en 1953) y las doce menos diecisiete (en 1991). En 2007, al parecer el *Bulletin* decidió que un reloj con un minuterero que se desplazaba dos minutos en sesenta años necesitaba un ajuste. Pero en vez de sintonizar el mecanismo, redefinieron la medianoche. Ahora el apocalipsis consiste en «daños en los ecosistemas, inundaciones, tormentas devastadoras, aumento de las sequías y fusión de los casquetes polares». Estamos ante una forma de progreso.

- Cero es el número de veces que las dos superpotencias de la Guerra Fría se han enfrentado en el campo de batalla desde 1945. Desde luego, de vez en cuando una ha luchado contra pequeños aliados de la otra, y ambas han avivado guerras indirectas —por medio de terceros— entre países clientelares. Pero cuando una de las superpotencias (Estados Unidos o la Unión Soviética) ha enviado tropas a una región disputada (Berlín, Hungría, Vietnam, Checoslovaquia, Afganistán), la otra se ha hecho a un lado^[624]. La distinción es muy importante, pues, como hemos visto, una guerra a gran escala puede matar a muchísimas más personas que muchas guerras pequeñas. En el pasado, cuando un enemigo de una gran potencia invadía un país neutral, la gran potencia manifestaba su contrariedad en el campo de batalla. En 1979, cuando la Unión Soviética invadió Afganistán, Estados Unidos expresó su indignación retirando su equipo de los Juegos Olímpicos de Moscú. La Guerra Fría, con gran sorpresa para todos, terminó sin un solo disparo a finales de la década de 1980, poco después de que Mijail Gorbachov ascendiera al poder. A lo que siguió el derribo pacífico del Muro de Berlín y, a continuación, el desmoronamiento, en buena parte pacífico, de la Unión Soviética.

- Cero es el número de veces que algunas de las grandes potencias han combatido entre sí desde 1953 (o quizás incluso desde 1945, pues muchos científicos políticos no admiten a China en el club de las superpotencias hasta después de la Guerra de Corea). El espacio sin guerras desde 1953 supera con facilidad los dos récords anteriores de treinta y ocho y cuarenta y cuatro años del siglo XIX. De hecho, hasta el 15 de mayo de 1984 (boicot de Moscú a los Juegos Olímpicos de Los Angeles), las principales potencias mundiales habían vivido el período de paz más largo desde el Imperio romano^[625]. Desde el siglo II a. C., cuando las tribus teutónicas hostigaban a los romanos, no había transcurrido un período comparable sin que un ejército cruzara el Rin^[626].

- Cero es el número de guerras interestatales que se han librado entre países de Europa occidental desde el final de la Segunda Guerra Mundial^[627]. También es el número de guerras interestatales habidas en el conjunto de Europa desde 1956, cuando la Unión Soviética invadió brevemente Hungría^[628]. Tengamos presente que, hasta ese momento, los países europeos habían iniciado más o menos dos conflictos armados *alano* desde 1400.

- Cero es el número de guerras interestatales libradas desde 1945 entre países desarrollados importantes (los cuarenta y cuatro con los ingresos *per cápita* más elevados) en cualquier lugar del mundo (nuevamente con la excepción de la invasión húngara de 1956)^[629]. En la actualidad, damos por sentado que la guerra es algo que pasa en países más pequeños, pobres y atrasados. Sin embargo, las dos guerras mundiales, junto con las numerosas guerras europeas con guión de siglos pasados (franco-prusiana, austro-prusiana, ruso-sueca, británico-española, anglo-germana), nos recuerdan que las cosas no siempre han sido así.

- Cero es el número de países desarrollados que han expandido su territorio desde finales de la década de 1940 conquistando otro país. Ni Polonia ha sido borrada del mapa, ni Gran Bretaña ha añadido la India a su imperio, ni Austria se ha apoderado del viejo territorio balcánico. Cero es asimismo el número de veces que un país ha conquistado siquiera *partes* de algún otro país desde 1975, y no se aleja mucho del número de conquistas permanentes desde 1948 (un episodio que analizaremos pronto con más detenimiento)^[630]. De hecho, el proceso de crecimiento de las grandes potencias fue en la dirección contraria. En lo que ha venido en llamarse «la mayor transferencia de poder en la historia mundial», los países europeos renunciaron a inmensos territorios mientras clausuraban sus imperios y concedían la independencia a las colonias, a veces de manera pacífica, a veces porque ya no tenían la voluntad de imponerse en guerras coloniales^[631]. Como veremos en el próximo capítulo, dos categorías de guerra —la imperial para apoderarse de colonias y la colonial para conservarlas— ya no existen^[632].

- Cero es el número de estados reconocidos internacionalmente que, desde la Segunda Guerra Mundial, han desaparecido debido a una conquista^[633]. (Vietnam del Sur acaso sea la excepción, dependiendo de si la unificación con Vietnam del Norte en 1975 se considera una conquista o el final de una guerra civil

internacionalizada). En cambio, durante la primera mitad del siglo XX, fueron ocupados o absorbidos veintidós países, en una época en la que, de entrada, el número de países del mundo era mucho menor^[634]. Aunque desde 1945 han conseguido la independencia montones de naciones, y varias se han desintegrado, la mayoría de las fronteras de un mapamundi de 1950 siguen presentes en uno del año 2010, lo cual también constituye un hecho extraordinario en un mundo en el que los gobernantes solían considerar que la expansión imperial era parte de su trabajo.

El punto clave de este capítulo es que estos ceros —la larga paz— son la consecuencia de una de esas resintonizaciones psicológicas que se producen de vez en cuando en el transcurso de la historia y que consiguen que disminuya la violencia. En este caso, se trata de un cambio en la corriente mayoritaria del mundo desarrollado (y cada vez más del resto del planeta) respecto a la categorización cognitiva de la guerra. Durante la mayor parte de la historia humana, muchas personas influyentes con anhelos de poder, prestigio o venganza contaban con una red política para ratificar esos anhelos y, en su esfuerzo por satisfacerlos, desactivar la compasión por las víctimas. En otras palabras, creían en la legitimidad de la guerra. Aunque los componentes psicológicos de la guerra no han desaparecido —dominación, venganza, crueldad, tribalismo, pensamiento grupal, autoengaño—, desde finales de la década de 1940, en Europa y otros países desarrollados, se han disgregado de tal modo que ha bajado la frecuencia de las contiendas.

Algunas personas restan importancia a estos hechos increíbles señalando que aún se producen guerras en el mundo en vías de desarrollo, así que quizá la violencia no se ha reducido, sólo se ha desplazado. En el próximo capítulo analizaremos los conflictos armados en el resto del mundo, pero de momento vale la pena señalar que la objeción no tiene mucho sentido. No existe una Ley de Conservación de la Violencia, ni un sistema hidráulico en el que una compresión de la violencia en una parte del mundo la obligue a sobresalir en otra. Las guerras tribales, civiles, privadas, imperiales y coloniales, así como la captura de esclavos, han enconado durante milenios los territorios del mundo en desarrollo. Un mundo en el que la guerra prosigue en algunos de los países más pobres es mejor que un mundo en el que la guerra se produce tanto en los países ricos como en los pobres, sobre todo teniendo en cuenta el daño incalculablemente mayor que pueden causar los primeros.

Una paz larga no es una paz perpetua, desde luego. Nadie con una idea estadística de la historia puede decir que no volverá a producirse una guerra entre grandes potencias, países desarrollados o estados europeos. Pero las probabilidades pueden cambiar. Las probabilidades al lanzar los dados de hierro pueden disminuir; la línea de potencia puede descender o inclinarse. Y al parecer esto es lo que ha pasado en gran parte del mundo.

No obstante, la misma conciencia estadística nos avisa de posibilidades alternativas. Quizá las probabilidades no han cambiado en absoluto y estamos interpretando mal una racha aleatoria de años pacíficos del mismo modo que somos

propensos a interpretar al alza un conjunto aleatorio de guerras o atrocidades. Quizás ha estado aumentando la presión bélica, y el sistema estallará en cualquier momento.

Pero a lo mejor no. Las estadísticas de los enfrentamientos mortales revelan que la guerra no es un péndulo, una olla a presión ni una masa voladora, sino un juego de dados que carece de memoria, quizás un juego de posibilidades cambiantes. Y según la historia de muchas naciones, una paz entre ellas puede durar indefinidamente. Como dice Mueller, si el fervor bélico fuera cíclico, «cabría esperar que los suizos, los daneses, los suecos, los holandeses y los españoles estuvieran ahora *bramando* por una pelea»^[635]. Tampoco a los canadienses y los estadounidenses les quita el sueño ninguna invasión demorada a través de la frontera desgarnecida más larga del mundo.

¿Qué hay de la posibilidad de una racha de buena suerte? También es improbable. Los años de posguerra son con mucho el período de paz más largo entre las grandes potencias desde su nacimiento hace quinientos años^[636]. El período de paz entre los países europeos es también el más largo de su historia bélica. Prácticamente cualquier test estadístico confirma que, dados los índices de guerra de los siglos precedentes, los ceros y los casi-ceros de la larga paz son sumamente improbables. Si tomamos la frecuencia de las guerras entre las grandes potencias entre 1495 y 1945 como punto de referencia, hay una posibilidad entre mil de que haya un período de sesenta y cinco años con sólo una guerra entre grandes potencias (el caso marginal de la Guerra de Corea)^[637]. Aun tomando como punto de partida el año 1815, que sesga el test en nuestra contra al dejar que el pacífico siglo XIX posnapoleónico domine el tipo básico, observamos que la probabilidad de que la posguerra tenga a lo sumo cuatro guerras con una gran potencia implicada es inferior a 0,004, y la probabilidad de que haya a lo sumo una guerra entre países europeos (la invasión soviética de Hungría en 1956) es 0,0008^[638].

El cálculo de probabilidades depende fundamentalmente de cómo define uno los episodios, sin duda. Las probabilidades cambian mucho si las calculamos con pleno conocimiento de lo sucedido (una comparación *post hoc*, también conocida como «indagación de datos») o si establecemos la predicción de antemano (una comparación planeada o *a priori*). Recordemos que la posibilidad de que en una habitación con cincuenta y siete personas dos cumplan años el mismo día es del 99%. En este caso, estamos especificando el día exacto sólo después de haber identificado a las dos personas. La posibilidad de que alguien comparta mi cumpleaños es menos de una entre siete; en este caso especificamos el día con antelación. En una *scam* de acciones bursátiles, un estafador puede aprovechar la distinción enviando boletines informativos con todas las predicciones posibles sobre el comportamiento del mercado. Al cabo de unos meses, los destinatarios que recibieron la tanda afortunada pensarán que es un genio. Un escéptico de la larga paz puede afirmar que cualquiera que dé mucha importancia a una larga racha de no guerras al final de esa misma racha es igualmente culpable de indagación de datos.

Sin embargo, hay una serie de documentos avalados por expertos que, hace ya más de dos décadas, advirtieron que estaban acumulándose años sin guerras, atribuyéndolo a un nuevo modo de pensar que a su juicio sería duradero. En la actualidad, podemos decir que sus predicciones *a priori* se han confirmado. La historia se puede contar con títulos y fechas: *The Corning End of War* (1981) (El próximo final de la guerra) de Werner Levi; «The Long Peace: Elements of Stability in the Postwar International System» (1986) (La larga paz: elementos de estabilidad en el sistema internacional de posguerra) de John Gaddis; «The Horsemen of the Apocalypse: At the Gate, Detoured, or Retreating?» (1986) (Los jinetes del Apocalipsis: ¿en las puertas, desviándose o retirándose?) de Kalevi Holsti; *The Blunted Sword: The Erosion of Military Power in Modern World Politics* (1988) (La espada roma: la erosión del poder militar en la política mundial actual) de Evan Luard; *Retreat from Doomsday: The Obsolescence of Major War* (1989) (Retirada del juicio final: la obsolescencia de las guerras a gran escala) de John Mueller; «The End of History?» (1989) (¿El fin de la historia?) de Francis Fukuyama; «The Abolition of Slavery and the End of International War» (1989) (La abolición de la esclavitud y el fin de la guerra internacional) de James Lee Ray; e «Is War Obsolete?» (1990) (¿La guerra está obsoleta?) de Carl Kaysen^[639]. En 1988, el científico político Roben Jervis captó así el fenómeno que todos estaban notando:

La característica más llamativa del período de posguerra es precisamente ésta: podemos hablar de «posguerra» porque las principales potencias no se han enfrentado entre sí desde 1945. Un período de paz tan prolongado entre los estados más poderosos no tiene precedentes^[640].

Estos expertos confiaban en no estar siendo engañados por una racha de buena suerte, pero identificaban un cambio subyacente que respaldaba predicciones sobre el futuro. A principios de 1990, en su revisión del libro de Mueller de 1989, Kaysen añadió un epílogo de última hora en el que escribió lo siguiente:

Sin duda está en marcha una profunda transformación de la estructura internacional de Europa —y del mundo entero—. En el pasado, este tipo de cambios a menudo tenían lugar gracias a la guerra. El razonamiento expuesto en este ensayo respalda la predicción de que esta vez los cambios pueden producirse sin guerra (aunque no forzosamente sin violencia interna en los países afectados). Hasta aquí —mediados de enero— muy bien. El autor y sus lectores verificarán la predicción cada día con impaciencia e inquietud^[641].

Ciertas evaluaciones precoces de la obsolescencia de la guerra entre estados son especialmente conmovedoras cuando proceden de historiadores militares. Éstos son los expertos que se han pasado la vida enfrascados en los anales de la guerra y deberían estar más que hartos de la posibilidad de que esta vez sea diferente. En su gran obra *Historia de la guerra*, John Keegan (el historiador militar a quien llaman «distinguido» tan habitualmente que no sería ningún disparate pensar que forma parte de su nombre) escribió en 1993 lo siguiente:

A mi entender, la guerra, tras una vida leyendo sobre el tema, mezclándome con hombres de armas, visitando los escenarios bélicos y observando sus efectos, puede muy bien dejar de ser aceptada entre los seres humanos como un medio deseable o productivo, no digamos ya racional, para reconciliar a los descontentos^[642].

En 1991, el igualmente distinguido Michael Howard ya había escrito al respecto:

Ha llegado a ser completamente posible que no vuelva a producirse ninguna guerra en el sentido de conflicto armado importante y organizado entre sociedades desarrolladas, y que se establezca firmemente un marco estable para el orden internacional^[643].

Y el no menos distinguido Evan Luard, nuestro guía durante seis siglos de guerra, había escrito todavía antes, en 1986:

Lo más sorprendente de todo ha sido el cambio producido en Europa, donde ha habido prácticamente un cese de la guerra internacional [...]. Teniendo en cuenta la escala y la frecuencia de las contiendas en Europa durante los siglos precedentes, es un cambio de proporciones espectaculares: quizá la discontinuidad más asombrosa de la historia de la guerra^[644].

Más de dos décadas después, ninguno de ellos tendría motivos para cambiar sus valoraciones. En su libro de 2006 *War in Human Civilization*, una historia militar más amplia que sus predecesoras y sazónada con el realismo hobbesiano de la psicología evolutiva, Azar Gat escribió lo siguiente:

Entre las democracias liberales prósperas [...] parece haberse desarrollado un verdadero *estado* de paz, basado en la genuina confianza mutua en que la guerra entre ellas ha quedado prácticamente eliminada siquiera como opción. En la historia no había pasado jamás nada parecido^[645].

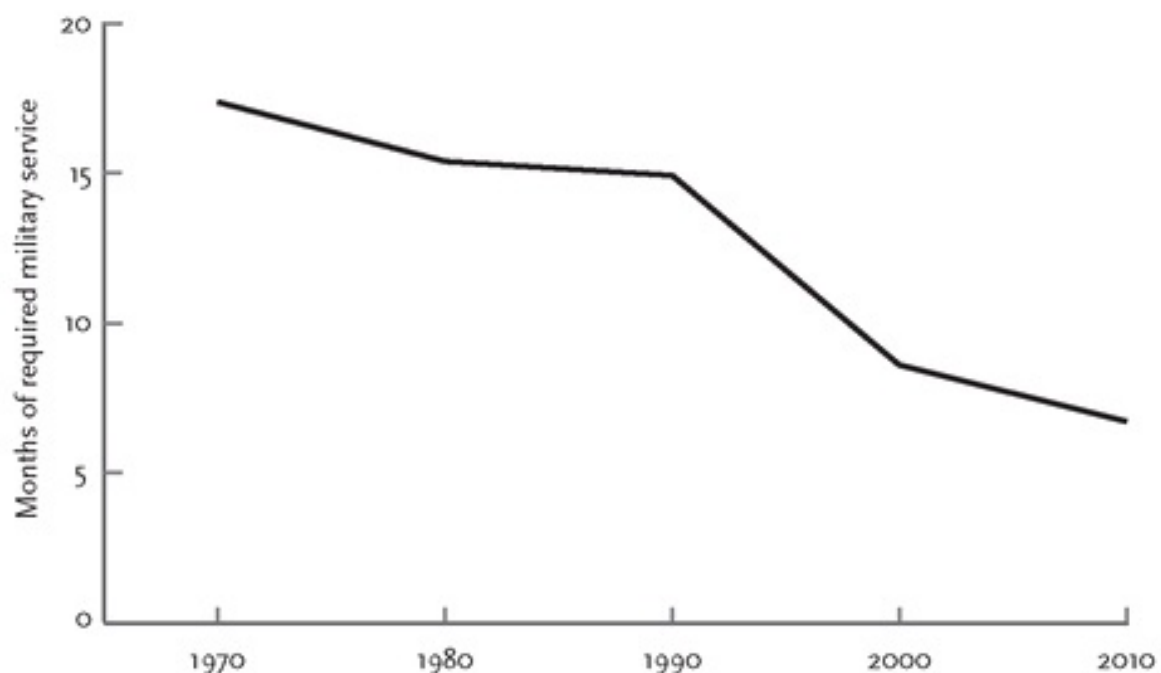
La larga paz: actitudes y acontecimientos

La cursiva del «verdadero *estado* de paz» de Gat pone de relieve no sólo el dato de que el número de guerras entre países desarrollados resulta ser cero sino también un cambio en el modo de pensar. Las maneras en que los países desarrollados conceptualizan y se preparan para la guerra han experimentado cambios radicales.

Una causa importante de la mortalidad creciente de la guerra desde 1500 (véase figura 5.16) ha sido el servicio militar obligatorio, la creación de ejércitos nacionales con un suministro renovable de efectivos humanos. En la época de las Guerras Napoleónicas, la mayoría de los países europeos tenían alguna clase de llamamiento a filas. La objeción de conciencia apenas existía como concepto, y los métodos de

reclutamiento eran mucho menos educados que el telegrama temido por los jóvenes americanos en la década de 1960 que empezaba diciendo: «Saludos». La expresión *servicio obligatorio* procede de las patrullas de reclutamiento, grupos de matones pagados por el gobierno que secuestraban a hombres en la calle y los obligaban a alistarse en el ejército o la marina. (Durante la Guerra Revolucionaria americana, la Marina Continental fue reunida casi totalmente por destacamentos de reclutamiento) [646]. El servicio militar obligatorio podía consumir una parte considerable de la vida de un hombre —hasta veinticinco años en el caso de un siervo de la Rusia del siglo XIX.

El servicio militar obligatorio representa el uso de la fuerza elevada al cuadrado: los individuos son empujados a la servidumbre, y la servidumbre los expone a una elevada probabilidad de acabar lisiados o muertos. Dejando aparte los momentos de amenaza existencial, el alcance del reclutamiento es un barómetro de la disposición de un país a aprobar el uso de la fuerza. En las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial, se produjo en el mundo una disminución continua del servicio militar obligatorio. Estados Unidos, Canadá y la mayoría de los países europeos han eliminado completamente el reclutamiento, y en los demás países es más un ejercicio para fomentar el espíritu ciudadano que un entrenamiento propiamente dicho para guerreros [647]. Payne ha reunido datos estadísticos sobre la duración del servicio militar entre 1970 y 2000 en cuarenta y ocho países de probado arraigo, que he actualizado para 2010 en la figura 5.19. Aquí se aprecia que el reclutamiento obligatorio disminuía ya antes del final de la Guerra Fría, a finales de la década de 1980. En 1970, sólo el 19% de esos países prescindían de la mili obligatoria. La proporción subió al 35% en 2000 y al 50% en 2010, y pronto sobrepasará este 50% porque al menos otros dos países (Polonia y Serbia) planean suprimir el llamamiento a filas a principios de la década de 2010 [648].

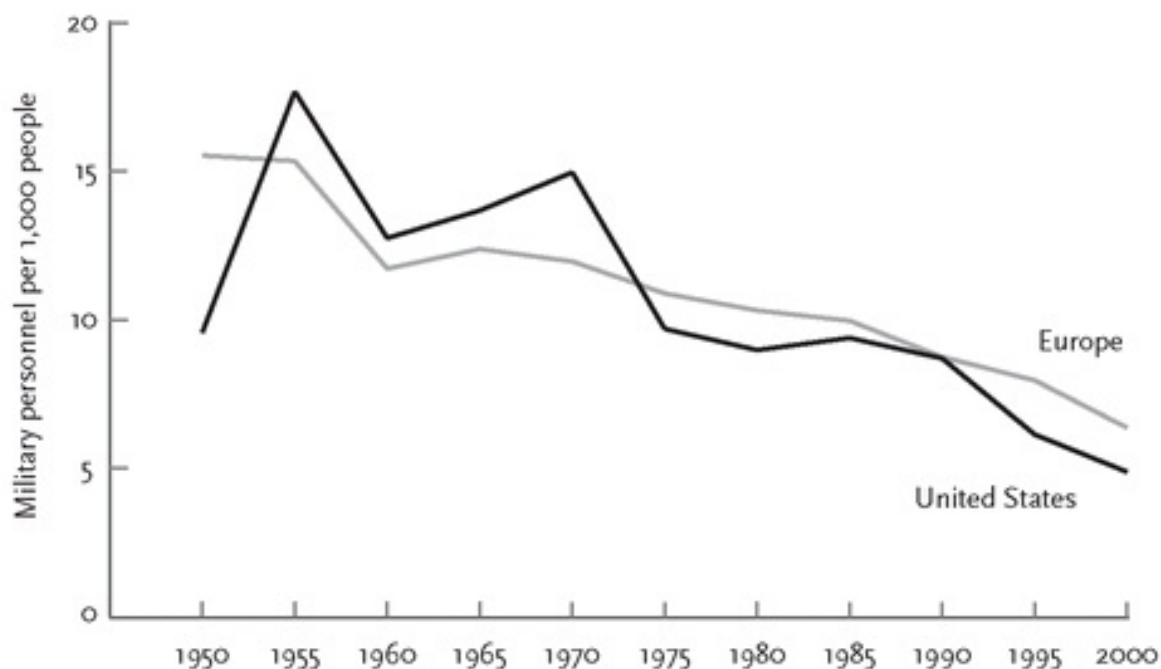


[Figura 5.19. Duración del servicio militar obligatorio en cuarenta y ocho países consolidados importantes,

1970-2010.

Fuentes: Gráfica de 1970-2000 de Payne, 2004, pág. 74, basado en datos del Instituto Internacional de Estudios Estratégicos (Londres), *The Military Balance*, varias ediciones. Datos de 2010 de la edición de 2010 de *The Military Balance* (Instituto Internacional de Estudios Estratégicos, 2010), complementado, en su caso, a partir de *The World Factbook*, Agencia Central de Inteligencia, 2010.]

Otro indicador de la afinidad respecto a la guerra es la proporción de la población que pertenece a las fuerzas armadas de un país, con independencia de si sus integrantes han sido alistados mediante reclutamiento o gracias a anuncios de televisión que prometen a los voluntarios el oro y el moro. Payne ha demostrado que la proporción de la población que viste de uniforme en un país es el mejor indicador de su militarismo^[649]. Cuando después de la Segunda Guerra Mundial Estados Unidos se desmovilizó, adoptó otro enemigo en la Guerra Fría y jamás redujo el presupuesto militar a los niveles anteriores a la guerra. Sin embargo, en la figura 5.20 se aprecia que, desde mediados de la década de 1950, la tendencia ha sido claramente descendente. La «desinversión» europea de capital humano en el sector militar había comenzado incluso antes.



[Figura 5.20. Personal militar en Estados Unidos y Europa, 1950-2000.

Fuentes: *Correlates of War National Material Capabilities Dataset* (1816-2001)

<<http://www.correlatesofwar.org>>, Sarkees, 2000. Medias no ponderadas, cada cinco años. «Europa» incluye Bélgica, Dinamarca, Finlandia, Francia, Grecia, Hungría, Irlanda, Italia, Luxemburgo, Holanda, Noruega, Polonia, Rumania, Rusia/URSS, España, Suecia, Suiza, Turquía, Reino Unido y Yugoslavia.]

Otros países importantes, entre ellos Australia, Brasil, Canadá y China, también redujeron sus fuerzas armadas durante ese medio siglo. Finalizada la Guerra Fría, la tendencia fue global: desde un pico de más de nueve militares por cada cien mil personas en 1988, el promedio en los países más consolidados descendió bruscamente a menos de 5,5 en 2001^[650]. Algunas de estas disminuciones derivan de externalizar en contratistas privados funciones ajenas al combate, como la lavandería o la intendencia, y, en los países más ricos, de sustituir personal militar de primera

línea por robots y drones (aviones teledirigidos). De todos modos, la era de la guerra robótica aún queda lejos, y episodios recientes han demostrado que el número de botas sobre el terreno sigue siendo una importante limitación para la proyección de la fuerza militar. En realidad, la robotización del ejército es, en sí misma, una manifestación de la tendencia que estamos examinando. Los países han desarrollado estas tecnologías a un coste increíble porque la vida de sus ciudadanos (y, como veremos, de ciudadanos extranjeros) ha llegado a ser más cara.

Puesto que las guerras nacen en la mente de los hombres, es en la mente de los hombres donde deben erigirse los baluartes de la paz.

Lema de la UNESCO

Otro indicador de que la larga paz no es un mero accidente lo constituye una serie de validaciones que confirman que la mentalidad de los dirigentes y de la población ha cambiado. En la segunda mitad del siglo xx, en los países desarrollados, quedaron desfasados los componentes de la mentalidad favorable a la guerra: nacionalismo, ambición territorial, cultura internacional del honor, aceptación popular de la guerra e indiferencia ante sus costes humanos.

El primer hecho destacable fue la aprobación por cuarenta y ocho países, en 1948, de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que comienza con estos artículos:

Artículo 1. Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos, y dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.

Artículo 2. Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición. Además, no se hará distinción alguna fundada en la condición política, jurídica o institucional del país o territorio de cuya jurisdicción dependa una persona, tanto si se trata de un país independiente como de un territorio bajo administración fiduciaria, no autónomo o sometido a cualquier otra limitación de soberanía.

Artículo 3. Todo individuo tiene derecho a la vida, la libertad y la seguridad de su persona.

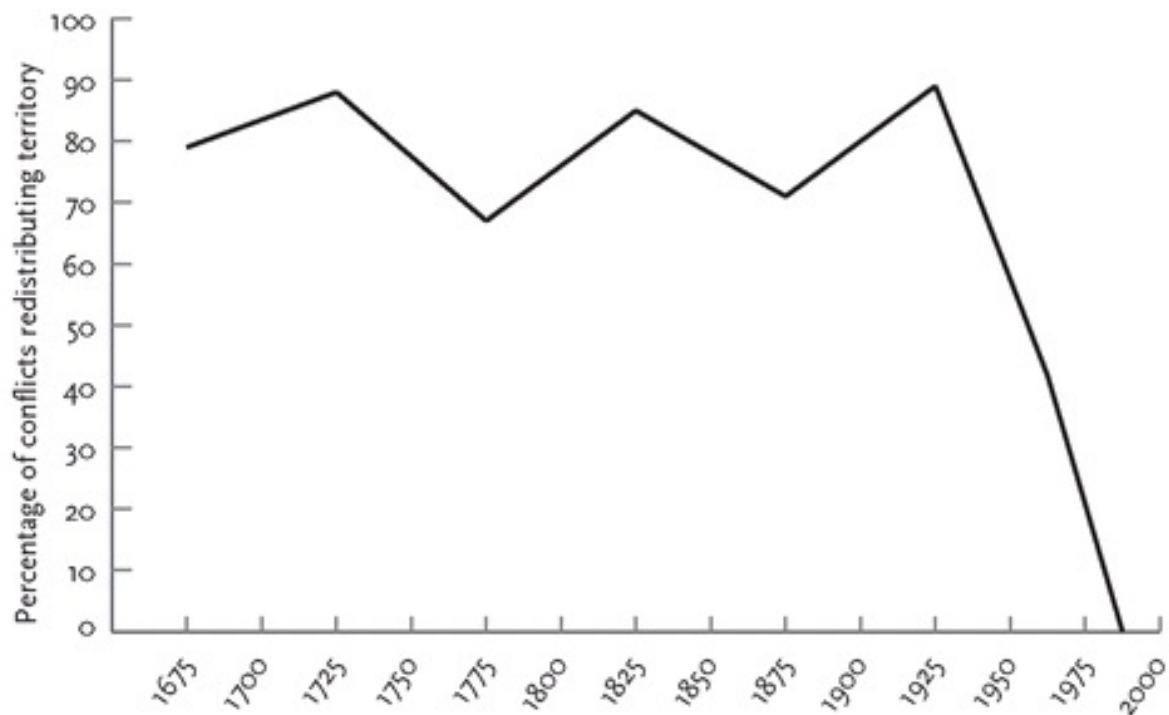
Es tentador rechazar este manifiesto calificándolo de verborrea bienintencionada. Sin embargo, al refrendar el ideal de la Ilustración de que, en el ámbito político el valor primordial es el ser humano individual, los signatarios estaban repudiando una doctrina que había imperado durante más de un siglo, a saber, que el valor primordial era la nación, el pueblo, la cultura, el *Volk*, la clase o cualquier otra colectividad (por no decir nada de la doctrina de siglos anteriores en que el valor fundamental era el monarca, que tenía a la gente en propiedad). La necesidad de una afirmación de derechos humanos universales se había hecho evidente en el Juicio de Nuremberg de 1945-1946, donde algunos abogados sostuvieron que los nazis podían ser procesados sólo por los genocidios cometidos en países ocupados como Polonia. Según el anterior modo de pensar, lo que hicieran dentro de su territorio no le incumbía a nadie.

Otro indicio de que la declaración era algo más que palabrería fue que las grandes potencias temían firmarla. A Gran Bretaña le preocupaban sus colonias; a Estados Unidos, sus negros; y a la Unión Soviética, sus países satélites^[651]. Pero después de que Eleanor Roosevelt guiase la declaración a través de ochenta y tres reuniones, fue aprobada sin oposición (aunque hubo ocho significativas abstenciones del bloque soviético).

El rechazo de la ideología contrailustrada de la época se hizo explícito cuarenta y cinco años después por Václav Havel, el dramaturgo que llegó a ser presidente de Checoslovaquia una vez que la Revolución de Terciopelo derrocara el gobierno comunista. Havel escribió lo siguiente: «La grandeza de la idea de la integración europea sobre cimientos democráticos está en su capacidad para superar la vieja idea herderiana del estado-nación como expresión máxima de la vida nacional»^[652].

Un paradójico colaborador de la larga paz fue la congelación de las fronteras nacionales. Las Naciones Unidas introdujeron la norma de que los estados existentes y sus fronteras eran sacrosantos. Al demonizar como «agresión» cualquier intento de cambiarlos por la fuerza, la nueva interpretación descartaba la expansión territorial como acción legítima en el juego de las relaciones internacionales. Quizá las fronteras tenían poco sentido, tal vez los gobiernos dentro de las mismas no merecían gobernar, pero racionalizar las fronteras mediante la violencia ya no era una opción real en las mentes de los estadistas. Amparar las fronteras ha sido, por término medio, un hecho pacificador porque, como ha señalado el científico político John Vasquez, «de entre todas las cuestiones por las que podría haber un enfrentamiento desde un punto de vista lógico, las territoriales parecen ser las más asociadas a la guerra. Se han librado pocas guerras entre estados sin que de un modo u otro algún problema territorial haya estado involucrado»^[653].

El científico político Mark Zacher ha cuantificado el cambio^[654]. Desde 1951 ha habido sólo diez invasiones que se tradujeran en algún cambio importante de fronteras nacionales, todas antes de 1975. Muchas de ellas plantaron banderas en islas y regiones interiores muy poco pobladas, y algunas, más que ampliar el territorio del conquistador, forjaron entidades políticas nuevas (como Bangladesh). Diez quizá parezcan muchas, pero, como se aprecia en la figura 5.21, supone un descenso brusco respecto a los tres siglos precedentes.



[Figura 5.21. Porcentaje de guerras territoriales que se traducen en redistribución del territorio, 1651-2000. Fuente: Datos de Zacher, 2001, tablas 1 y 2; el dato de cada medio siglo se representa en su punto medio, salvo la segunda mitad del siglo xx, en la que cada punto representa un cuarto de siglo.]

Israel es la excepción que confirma la regla. La serpenteante «línea verde» donde los ejércitos árabe e israelí se pararon en 1949 no era especialmente aceptable para nadie en su momento, sobre todo para los países árabes. Sin embargo, en décadas posteriores adquirió en la comunidad internacional un estatus casi mítico como verdadera frontera de Israel. El país ha cedido ante la presión internacional y ha renunciado a la mayor parte del territorio que había ocupado desde entonces en diversas guerras, y seguramente veremos con nuestros ojos cómo se retira del resto, con algunos trueques menores de tierra y quizás un arreglo más complicado para la ciudad de Jerusalén, donde la norma de las fronteras inamovibles chocará con la norma de las ciudades no divididas. La mayoría de las demás conquistas, como la absorción de Timor Oriental por Indonesia, también han sido revocadas. El ejemplo reciente más espectacular data de 1990, cuando Sadam Husein invadió Kuwait (la única vez, desde 1945, que un miembro de la ONU se ha «tragado» a otro entero) y una coalición multinacional horrorizada despachó con rapidez el cometido de expulsarlo.

La psicología subyacente a la inviolabilidad de las fronteras nacionales no es tanto la empatía o el razonamiento moral como ciertos tabúes y normas (un tema que será analizado en el capítulo 9). Entre países respetables, la conquista ya no es una opción concebible. En una democracia actual, un político que sugiriese conquistar otro país se encontraría no con contraargumentos, sino con desconcierto, bochorno y risas.

Como señala Zacher, la norma de la integridad territorial ha descartado no sólo la conquista sino otras clases de retoque de fronteras. Durante la descolonización, las

fronteras de los nuevos países independientes fueran las líneas que cierto administrador imperial hubiera trazado en un mapa décadas antes, a menudo dividiendo por la mitad territorios étnicamente homogéneos o juntando tribus enemigas. Sin embargo, no hubo ningún intento de sentar a los nuevos dirigentes a una mesa con un mapa en blanco y un lápiz para volver a trazar las fronteras desde cero. La desintegración de la Unión Soviética y Yugoslavia también hizo que las líneas de división entre repúblicas y provincias internas se convirtieran en líneas continuas entre estados soberanos, sin rehacer nada.

La sacralización de líneas arbitrarias en un mapa acaso parezca ilógica, pero en el respeto a las normas, aunque sean arbitrarias e injustificables, hay una lógica. El teórico de los juegos Thomas Schelling ha señalado que, cuando una serie de compromisos deja a dos negociadores mejor de lo que estarían si se hubieran desentendido uno de otro, cualquier punto de referencia cognitivo destacado puede hacerlos llegar a un acuerdo beneficioso para ambos^[655]. Por ejemplo, las personas que regatean un precio pueden «llegar al sí» dividiendo la diferencia entre sus ofertas, o decidiéndose por un número redondo, en vez de discutir indefinidamente sobre el precio más justo. En *Moby Dick*, los balleneros de Melville suscribían la norma de que un pez amarrado pertenece a la parte que lo amarra, porque sabían que esto evitaría «las disputas más enojosas y violentas». Según los abogados, la propiedad es nueve décimas partes de la ley, y todo el mundo sabe que las buenas vallas hacen buenos vecinos.

El respeto por la norma de integridad territorial garantiza que sea impensable el tipo de discusión que los líderes europeos tuvieron con Hitler en la década de 1930, cuando se consideró del todo razonable que se apoderase de Austria y algunas partes de Checoslovaquia para que las fronteras alemanas coincidieran con la distribución de la etnia germánica. En realidad, la norma ha estado corroyendo el ideal de estado-nación y su principio asociado de autodeterminación de los pueblos, que a finales del siglo XIX y principios del XX obsesionaba a los dirigentes nacionales. El objetivo de trazar una frontera nítida a través del fractal de grupos étnicos entremezclados es un problema geométrico insoluble, y vivir con las fronteras existentes se considera ahora mejor que los interminables intentos de cuadrar el círculo, con sus llamamientos a la limpieza étnica y a la conquista de territorios irredentos.

La norma de integridad territorial puede traer consigo muchas injusticias si ciertos grupos étnicos se ven incluidos en entidades políticas sin interés en su bienestar. Este aspecto no le escapó a Ismael, que cavilaba así: «Para el temido arponero John Bull, ¿qué es la pobre Irlanda sino un pez sujeto?». Algunas de las fronteras pacíficas europeas delimitan países que fueron oportunamente homogeneizados mediante la masiva limpieza étnica de la Segunda Guerra Mundial y sus secuelas, cuando millones de alemanes y eslavos se vieron obligados a abandonar su casa por la fuerza. En la actualidad, el mundo en desarrollo ostenta estándares superiores, y, como dice la socióloga Ann Hironaka, es probable que sus guerras civiles se hayan prolongado

debido a la insistencia en que los estados deben estar siempre protegidos y las fronteras nunca deben ser modificadas. Pero, a fin de cuentas, la norma de las fronteras sagradas parece haber sido un buen negocio para el mundo. Como veremos en el próximo capítulo, la cifra de víctimas mortales de un gran número de pequeñas guerras civiles es inferior al de unas cuantas guerras interestatales grandes, por no hablar de las guerras mundiales, lo cual concuerda con la distribución de potencia de los enfrentamientos mortales. E incluso las guerras civiles han llegado a ser menos numerosas y menos dañinas a medida que el estado moderno pasa de concebirse como un depósito para el alma nacional a considerarse como un contrato social multiétnico ajustado al principio de los derechos humanos.

Junto con el nacionalismo y el ideal de conquista, en las décadas de la posguerra se ha desvanecido otro ideal: el honor. Luard lo expresa de forma comedida: «En general, el valor atribuido hoy a la vida humana seguramente es mayor, y el atribuido al prestigio nacional (u “honor”) seguramente es menor que en épocas anteriores»^[656]. Nikita Krushev, líder de la Unión Soviética durante los peores años de la Guerra Fría, captó la nueva sensibilidad cuando dijo: «No soy ningún oficial zarista que tiene que suicidarse si se echa un pedo en un baile de disfraces. Mejor echarse atrás que ir a la guerra»^[657]. Muchos dirigentes nacionales están de acuerdo, y se han echado atrás o se han abstenido de responder a provocaciones que en otro tiempo los habrían incitado a iniciar hostilidades.

En 1979, Estados Unidos respondió a dos afrentas seguidas —la invasión rusa de Afganistán y la ocupación de la embajada americana en Irán, autorizada por el gobierno— con poco más que un boicot olímpico y una vigilia televisada todas las noches. Como dijo más adelante Jimmy Cárter: «Podía haber destruido Irán con mis armas, pero pensé que en el ataque probablemente los rehenes perderían la vida, y no quería matar a veinte mil iraníes. Así que no atacué»^[658]. Aunque los halcones americanos estaban furiosos por la debilidad de Cárter, su propio héroe, Ronald Reagan, ante un atentado de 1983, que mató en Beirut a doscientos cuarenta y un soldados americanos, respondió retirando todas las fuerzas militares del país; y en 1987 se quedó sin hacer nada cuando unos cazas iraquíes mataron a treinta y siete marineros del *USS Stark*. El atentado terrorista de 2004 en Madrid, a cargo de un grupo terrorista islamista, lejos de provocar en los españoles una histeria antiislámica, los animó a castigar electoralmente al gobierno que los había metido en la guerra de Irak, decisión que, en opinión de muchos, había provocado el atentado.

La rebaja más trascendental del honor en la historia fue la solución a la crisis de los misiles cubanos de 1962. Aunque la crisis tal vez se precipitó debido a la búsqueda de prestigio nacional, en cuanto Krushev y Kennedy se vieron en aquella situación, reflexionaron sobre su mutua necesidad de guardar las apariencias y de plantearse como un problema que debían resolver los dos^[659]. Kennedy había leído

un libro de Barbara Tuchman, *Los cañones de agosto: treinta y un días que cambiaron la faz del mundo*, una historia de la Primera Guerra Mundial, y sabía que un «juego del gallina» internacional impulsado por «complejos personales de inferioridad y grandeza» podía desembocar en un cataclismo. Robert Kennedy, en unas memorias sobre aquella crisis, recordaba lo siguiente:

Ningún bando quería que hubiera una guerra por Cuba, estábamos de acuerdo, pero era posible que uno diera un paso —por razones de «seguridad», «orgullo» o «prestigio»— que exigiera una respuesta del otro, que a su vez, por las mismas razones de seguridad, orgullo o prestigio, daría una respuesta y provocaría una escalada del conflicto armado. Esto es lo que él quería evitar^[660].

La broma de Krushev sobre el oficial zarista pone de manifiesto que también estaba al corriente de la psicología del honor y tenía un sentido intuitivo similar de la teoría de juegos. En un momento tenso de la crisis, hizo ante Kennedy este análisis:

Ahora usted y yo debemos tirar de los extremos de una cuerda en la que hay un nudo de guerra, y cuanto más fuerte tiremos de ella, más apretado estará el nudo. Y quizá llegue un momento en que el nudo esté tan apretado que tal vez quien lo hiciera ya no sea capaz de deshacerlo, y entonces habrá que cortarlo^[661].

Desataron el nudo haciendo concesiones mutuas —Krushev retiró los misiles, Kennedy quitó los suyos de Turquía y prometió no invadir Cuba—. El relajamiento de la tensión tampoco fue estrictamente un extraño golpe de buena suerte. Mueller revisó la historia de los enfrentamientos entre las superpotencias durante la Guerra Fría y llegó a la conclusión de que la secuencia se parecía más a subir por una escalera que a ascender por unas escaleras mecánicas. Aunque a veces los líderes iniciaban un ascenso peligroso, a medida que subían se volvían cada vez más acrofóbicos y buscaban siempre la manera de bajar con cuidado^[662].

Y pese a las bravatas de la Unión Soviética durante la Guerra Fría, sus líderes ahorraron al mundo otro cataclismo cuando Mijail Gorbachov posibilitó que el bloque soviético, y después la propia URSS, dejara de existir; lo que el historiador Timothy Garton Ash ha denominado «impresionante renuncia al uso de la fuerza» y «luminoso ejemplo de la importancia del individuo en la historia».

Este último comentario nos recuerda que la contingencia histórica funciona en ambos sentidos. Hay universos paralelos en que el chófer del archiduque no tomaba una dirección equivocada en Sarajevo, o en que un policía apuntaba de otra forma en el golpe de Beer Hall, y la historia se desarrollaba con una o dos guerras mundiales menos. Existen otros universos paralelos en que un presidente americano hacía caso a su Junta de Jefes de Estado Mayor e invadía Cuba, o en que un dirigente soviético reaccionaba ante la demolición del Muro de Berlín sacando los tanques a la calle, y la historia se desarrollaba con una o dos guerras más. Pero teniendo en cuenta las posibilidades establecidas por las ideas y normas imperantes, no es de extrañar que en nuestro universo la primera mitad del siglo xx estuviera determinada por un príncipe

y un Hitler, y la segunda por un Kennedy, un Kruschev y un Gorbachov.

Otra convulsión histórica en el paisaje de los valores del siglo xx fue la resistencia de las poblaciones de países democráticos a los planes de sus líderes para la guerra. A finales de la década de 1950 y principios de 1960 se produjeron manifestaciones masivas Ban the Bomb (No a la bomba), en cuyo legado se incluye el símbolo de la paz, un tridente en un círculo, adoptado por otros movimientos antibelicistas. A finales de la década de 1960, Estados Unidos hervía de protestas contra la Guerra de Vietnam. Las convicciones contrarias a la guerra ya no se reducían a las tías sentimentales de ambos sexos, y los idealistas que andaban por ahí con barba y sandalias ya no eran unos excéntricos sino una proporción considerable de la generación que llegó a la edad adulta en la década de 1960. A diferencia de las importantes obras de arte que deploraban la Primera Guerra Mundial, aparecidas más de una década después de que ésta terminara, el arte popular de la década de 1960 condenaba la proliferación de armas nucleares y la Guerra de Vietnam en tiempo real. Las posturas antibelicistas se intercalaban en programas televisivos de máxima audiencia (como *The Smothers Brothers Comedy Hour* o *M*A*S*H*) y muchas películas y canciones:

*Trampa 22 • Sin retorno • ¿Teléfono rojo? Volamos hacia Moscú • Corazones y mentes [Perdidos] • FTA • Cómo gané la guerra • Johnny cogió su fusil • Rey de corazones • M*A*S*H • ¡Oh, qué guerra tan bonita! • Matadero cinco.*

«Alice's Restaurant» • «Blowin in the Wind» • «Cruel War» • «Eve of Destruction» • «Feel Like I'm Fixin to Die Rag» • «Give Peace a Chance» • «Happy Xmas (War Is Over)» • «I Aint Marchin Anymore» • «If I Had a Hammer» • «Imagine» • «It's a Hard Rain's a Gonna Fall» • «Last Night I Had the Strangest Dream» • «Machine Gun» • «Masters of War» • «Sky Pilot» • «Three-Five-Zero-Zero» • «Turn! Turn! Turn!» • «Universal Soldier» • «What's Coin On?» • «With God on Our Side» • «War (What Is It Good For?)» • «Waist-Deep in the Big Muddy» • «Where Have All the Flowers Gone?»

Como en las décadas de 1700 y 1930, los artistas no sólo proclamaban que la guerra era inmoral sino que la satirizaban con objeto de ridiculizarla. En el concierto de Woodstock de 1969, Country Joe and the Fish cantaron la canción «Fell Like I'm Fixin to Die Rag» (El rag de me siento como si fuera a morir), cuyo estribillo decía:

Y es uno, dos, tres. ¿Por qué estamos peleando?
No me preguntes, ni idea. La próxima parada es Vietnam.
Y es cinco, seis, siete. Abre las puertas de perlas.
Bueno, no hay tiempo para preguntarse la razón.
Sí, todos vamos a morir.

Arlo Guthrie, en su monólogo de 1967 «Alice's Restaurant» (El restaurante de Alicia), hablaba de que lo llamaban a filas y lo enviaban a un psiquiatra del ejército en el centro de reclutamiento de Nueva York:

Me acerqué y dije:

—Shrink, quiero matar. O sea, quiero, quiero matar. Matar. Quiero, quiero ver, quiero ver sangre y vísceras y tripas y venas en mis dientes. Comer cadáveres quemados. O sea, matar, MATAR, MATAR, MATAR.

Y me puse a saltar y a gritar:

—MATAR, MATAR.

Y él se puso a saltar conmigo y allí estábamos los dos saltando y gritando: «MATAR, MATAR». Y llegó el sargento, me puso una medalla y me mandó pasillo abajo y dijo:

—Eres nuestro chico.

Es fácil rechazar este momento cultural calificándolo de nostalgia del *baby boomer*. Tal como lo satirizó Tom Lehrer, ellos ganaron todas las batallas, pero nosotros teníamos las buenas canciones. No obstante, en cierto modo sí ganamos las batallas. Tras las protestas en todo el país, Lyndon Johnson sorprendió a todos al renunciar a la nominación de su partido para las elecciones presidenciales de 1968. Aunque una reacción contra las protestas cada vez más «revoltosas» ayudó a la elección de Nixon en 1968, éste cambió los planes bélicos del país, y de pretender una victoria militar se pasó a una retirada para guardar las apariencias (si bien no antes de que en los combates muriesen otros veinte mil americanos y un millón de vietnamitas). Después de un alto el fuego en 1973, las tropas americanas regresaron a casa y el Congreso puso realmente punto final a la guerra prohibiendo cualquier intervención adicional y recortando la ayuda económica al gobierno de Vietnam del Sur.

Después se dijo que Estados Unidos había sufrido un «síndrome de Vietnam», en virtud del cual rehuía compromisos militares. En la década de 1980, se había recuperado lo suficiente para librar varias guerras pequeñas y apoyar a fuerzas anticomunistas en diversas contiendas indirectas —por medio de terceros—, pero desde luego su política militar no volvió a ser la misma. El fenómeno, denominado «terror a las bajas», «aversión a la guerra» y «doctrina Dover» (el imperativo de reducir al mínimo los ataúdes envueltos en la bandera que llegaban a la base de la fuerza aérea de Dover), recordaba incluso a los presidentes de la línea más dura que el país no toleraría aventuras militares con muchas bajas. En la década de 1990, las únicas guerras americanas políticamente aceptables fueron las victorias quirúrgicas aplastantes logradas con tecnología de control remoto. Ya no podía haber guerras de desgaste que trituraran a los soldados por decenas de miles, ni hecatombes aéreas como las sufridas por civiles extranjeros en Dresde, Hiroshima o Vietnam del Norte.

El cambio es palpable en el seno del propio ejército americano. Los jefes militares de todos los niveles han llegado a ser conscientes de que matar de forma gratuita es un desastre para la imagen pública dentro del país y contraproducente en el extranjero: los aliados se distancian y los enemigos se envalentonan^[663]. El Cuerpo de Marines ha instaurado un programa de artes marciales en el que se adoctrina a los marines según un nuevo código de honor, el del «guerrero marine ético»^[664]. La catequesis es la siguiente: «El guerrero ético protege la vida. ¿La vida de quién? La

propia y la de los otros. ¿Qué otros? Todos los otros». Este código es inculcado con alegorías difusoras de empatía como «La historia de caza», contada por Robert Humphrey, un oficial retirado cuyas referencias marciales eran impecables tras haber estado en Iwo Jima al mando de un pelotón de fusileros en la Segunda Guerra Mundial^[665]. En esa historia, una unidad militar americana se encuentra en un país asiático pobre, y un día varios de sus integrantes van a cazar jabalíes para divertirse:

Cogieron una camioneta del parque y pusieron rumbo al quinto pino; se detuvieron en un pueblo para contratar a algunos vecinos cuyo cometido sería rastrear la maleza y actuar como guías.

El pueblo era muy pobre. Las chozas estaban hechas de barro, y no había electricidad ni agua corriente. Las calles no estaban pavimentadas, eran de tierra, y el pueblo entero olía mal. Abundaban las moscas. Los hombres tenían el semblante hosco y llevaban la ropa sucia. Las mujeres se tapaban la cara, y los niños moqueaban e iban cubiertos de harapos.

Uno de los americanos de la camioneta no tardó mucho en decir:

—Este sitio apesta.

Otro dijo:

—Esta gente vive como los animales.

Por último habló un joven de la fuerza aérea:

—Sí, no tienen nada por lo que vivir; más valdría que estuvieran muertos.

¿Qué se podía decir? Parecía realmente así.

Pero entonces intervino un viejo sargento. Era de esos tipos que no hablan mucho. De hecho, a no ser por el uniforme, casi te recordaba a uno de los hombres duros del pueblo. Miró al joven de la fuerza aérea y dijo:

—Crees que no tienen nada por lo que vivir, ¿eh? Bueno, si tan seguro estás, ¿por qué no coges mi cuchillo, saltas por la parte trasera y matas a uno?

En la camioneta se hizo un silencio sepulcral...

El sargento siguió hablando:

—Tampoco sé por qué valoran tanto su vida. Quizá son esos niños llenos de mocos, o las mujeres con los bombachos. Pero sea lo que sea, se preocupan de su vida y de la vida de sus seres queridos, igual que hacemos los americanos. Y si no dejamos de hablar mal de ellos, ¡nos echarán a patadas de su país!

Un soldado le preguntó qué podíamos hacer los americanos, con toda nuestra riqueza, para mostrar nuestro respeto por la igualdad humana de los campesinos pese a su indigencia. El sargento respondió con soltura:

—Has de ser lo bastante valiente para saltar de la camioneta, que el barro y el estiércol de oveja te cubran las rodillas. Has de tener el coraje de caminar por este pueblo con una sonrisa en el rostro. Y cuando veas al campesino más apestoso y de peor aspecto, has de ser capaz de mirarle a la cara y hacerle saber, sólo con los ojos, que sabes que es un hombre que siente dolor como tú, y tiene esperanza como tú, y se preocupa por sus hijos como nosotros por los nuestros. Es así, o perdemos.

El código del guerrero ético, siquiera como aspiración, evidencia que las fuerzas armadas americanas han progresado mucho desde la época en que sus soldados llamaban a los campesinos vietnamitas *amarillos*, *chinos* o *rasgados* (por los ojos) y en que el ejército tardaba mucho en investigar atrocidades contra civiles como la masacre de My Lai. Tal como me escribió el capitán Jack Hoban, antiguo marine que ayudó a poner en práctica el programa del guerrero ético: «Cuando en la década de 1970 me incorporé a los marines, se trataba de “Matar, matar, matar”. La probabilidad de que hubiera habido un código de honor que preparase a los marines para actuar como “protectores” de los demás —incluido el enemigo en caso de ser posible— habría sido del cero por ciento».

Debemos admitir que las guerras encabezadas por los americanos en Afganistán e

Irak durante la primera década del siglo XXI revelan que el país dista de ser reactivo a la actividad bélica. Sin embargo, las contiendas citadas no tienen nada que ver con las del pasado. En ambos conflictos, la fase de guerra interestatal fue rápida y (según los estándares históricos) con pocas muertes en combate^[666]. En Irak, la mayoría de las bajas se debieron a la violencia entre comunidades debido a la anarquía que sobrevino, y en 2008 la cifra de cuatro mil muertos americanos (cincuenta y ocho mil en Vietnam) ayudó a elegir a un presidente que, en el espacio de dos años, puso punto final a las misiones de combate. En Afganistán, durante el período álgido de la campaña de bombardeos contra los talibanes en 2008, la Fuerza Aérea de Estados Unidos siguió una serie de protocolos humanitarios que Human Rights Watch elogió por el «magnífico registro en la minimización del daño a civiles»^[667]. El científico político Joshua Goldstein, en un análisis sobre cómo las políticas de selección inteligente habían reducido enormemente las muertes de civiles en Kosovo y en las dos guerras de Irak, hace diversas observaciones sobre el uso de drones contra objetivos talibanes y de Al Qaeda en Afganistán y Pakistán en 2009:

Donde antes un ejército se habría abierto camino a bombazos hasta las guaridas de los combatientes, matando y desplazando decenas de miles de civiles a su paso, y a la larga reduciendo ciudades y pueblos enteros a escombros con artillería imprecisa y bombardeos aéreos para llegar hasta unos cuantos enemigos armados, ahora un avión teledirigido penetra en el territorio y lanza un solo misil contra una casa concreta donde se han juntado los otros. Sí, a veces estos ataques impactan en la casa equivocada, pero, con independencia de la comparación histórica, el índice de mortalidad civil ha descendido de forma espectacular.

Esta tendencia ha llegado tan lejos, y todos la damos tanto por sentada, que un misil errado que mató a diez civiles en Afganistán fue noticia de portada en febrero de 2010. Este suceso, en sí mismo una tragedia terrible, fue sin embargo una excepción en un contexto de pocos daños a civiles en mitad de una importante ofensiva militar, una de las mayores en ocho años de guerra. No obstante, estas diez muertes hicieron que el comandante militar de Estados Unidos en Afganistán presentase sus disculpas al presidente del país, y los noticiarios de todo el mundo siguieron considerando el hecho como un episodio importante de la ofensiva. La cuestión no es que matar a diez civiles esté bien, sino que el año anterior, incluso unos años atrás, este tipo de muertes de civiles apenas habría despertado interés. Las muertes de civiles en proporciones considerables se solían interpretar como subproductos necesarios e inevitables, aunque acaso desafortunados, de la guerra. De hecho, es una buena noticia que estemos entrando en una época en la que ya no se hagan estas suposiciones^[668].

La valoración de Goldstein se confirmó en 2011 cuando la revista *Science* publicó datos de documentos de WikiLeaks y de una base de datos de víctimas civiles —antes secreta— de la coalición militar encabezada por los americanos. Los documentos revelaban que en Afganistán, desde 2004 a 2010, fueron víctimas de una muerte violenta unos cinco mil trescientos civiles, la mayoría (en torno al 80%) a manos de los insurgentes talibanes, no de las fuerzas de la coalición. Aunque duplicáramos la estimación, supondría una cifra de víctimas extraordinariamente baja para una operación militar a gran escala (en la Guerra de Vietnam, por ejemplo, murieron al menos ochocientos mil civiles en combate)^[669].

El cambio de actitud en Europa ante la guerra es también innegable. Como dice el analista de política exterior Robert Kagan: «Los americanos vienen de Marte; los

Europeos, de Venus»^[670]. En febrero de 2003, manifestaciones generalizadas en diversas ciudades europeas protestaron contra la inminente invasión americana de Irak: un millón de personas en Londres, Barcelona y Roma, y más de medio millón en Madrid y Berlín^[671]. En Londres, las pancartas rezaban «No sangre a cambio de petróleo», «Parad la enfermedad de los vaqueros locos», «América, el verdadero estado delincuente», «Preparad el té, no la guerra», «Abajo este tipo de cosas» o, simplemente, «No». Alemania y Francia se negaron a sumarse a Estados Unidos y Gran Bretaña, y España se retiró poco después. Incluso la guerra de Afganistán, que en Europa suscitó menos oposición, está siendo librada sobre todo por soldados americanos. No es sólo que constituyan más de la mitad de la coalición militar de la OTAN de cuarenta y cuatro países, sino que, además, las fuerzas continentales han adquirido cierta reputación cuando se trata de virtudes marciales. En 2003, un capitán de las fuerzas armadas canadienses me escribió desde Kabul:

Durante el concierto de kalashnikovs de esta mañana, estaba esperando que los guardias de las torres del campamento abrieran fuego. Creo que estaban dormidos. Es lo habitual. De nuestras torres se ocupa el Bundeswehr, y no han estado haciendo un buen trabajo [...], y eso cuando están realmente ahí. He matizado este último comentario porque los alemanes ya han abandonado las torres varias veces. La primera vez fue cuando nos lanzaron cohetes. Las otras veces fue por el frío que hacía en las torres. Un teniente con el que hablé sobre esta falta de honor y de protocolo básico replicó que era responsabilidad de Canadá suministrar estufas para las torres. Yo contesté bruscamente que Alemania era responsable de suministrar ropa de abrigo a sus soldados. Tuve la tentación de decir que Kabul no era Stalingrado, pero me mordí la lengua.

El ejército alemán de hoy día no es lo que era. O, como he oído decir aquí varias veces: «No es la Wehrmacht». Habida cuenta de la historia de nuestro pueblo, puedo pensar que esto es algo bueno. No obstante, como ahora mi seguridad se basa en la vigilancia de la progenie del Herrenvoik, estoy ligeramente preocupado por no decir algo peor^[672].

En un libro titulado *Where Have All the Soldiers Gone? The Transformation of Modern Europe* (y en Gran Bretaña, *The Monopoly on Violence: Why Europeans Hate Going to War*), el historiador James Sheehan sostiene que los europeos han cambiado su concepción del estado: éste ya no es el propietario de una fuerza militar que incrementa la grandeza y la seguridad del país, sino un proveedor de seguridad social y bienestar material para sus ciudadanos. No obstante, pese a todas las diferencias entre los «vaqueros malos» americanos y los «monos en retirada», el movimiento paralelo de la cultura política de alejamiento de la guerra durante las seis últimas décadas es, desde el punto de vista histórico, más significativo que las diferencias restantes.

Larga paz, ¿es una paz nuclear?

¿Qué ha ido bien? ¿Cómo puede ser que, haciendo caso omiso de expertos, relojes del Juicio Final y siglos de historia europea, la Tercera Guerra Mundial no haya llegado a estallar? ¿Qué permitió a distinguidos historiadores militares usar expresiones altisonantes del tipo «Cambio de proporciones espectaculares», «La discontinuidad más asombrosa de la historia de la guerra» o «No ha sucedido nada igual en toda la historia»?

Para mucha gente, la respuesta es evidente: la bomba. Había llegado a ser demasiado peligroso considerar siquiera la posibilidad de una guerra, y los dirigentes políticos estaban asustados de veras. El equilibrio del terror nuclear los disuadía de iniciar una guerra que se intensificaría hasta provocar una hecatombe y pondría fin a la civilización, cuando no a la propia vida humana^[673]. Como dijo Winston Churchill, en su último discurso importante en el parlamento: «Puede ser que, por un proceso de ironía sublime, hayamos alcanzado una fase de la historia en que la seguridad será el hijo robusto del terror, y la supervivencia el hermano gemelo de la aniquilación»^[674]. En la misma línea, el analista de política exterior Kenneth Waltz ha sugerido que debemos «dar las gracias a nuestras bendiciones nucleares», y Elspeth Rostow ha propuesto conceder el premio Nobel de la Paz a la bomba atómica^[675].

Esperemos que no sea así. Si la larga paz fuera una paz nuclear, sería el paraíso de un idiota, pues un accidente, un malentendido o un general de la fuerza aérea obsesionado con los valiosísimos fluidos corporales podrían desencadenar un apocalipsis. Afortunadamente, un examen más atento nos indica que la amenaza de aniquilación nuclear es casi irrelevante para la larga paz^[676].

Para empezar, las armas de destrucción masiva nunca han frenado el avance hacia la guerra. En la década de 1860, el benefactor del premio Nobel de la Paz escribió que la dinamita —que él mismo había inventado— «conducirá a la paz antes que mil convenciones mundiales, [pues] en cuanto los hombres vean que en un instante pueden ser totalmente destruidos ejércitos enteros, seguramente permanecerán en una paz dorada»^[677]. Se han hecho predicciones parecidas con respecto a los submarinos, la artillería, la pólvora sin humo o las ametralladoras^[678]. En la década de 1930, existía un temor generalizado a que gas tóxico lanzado desde aviones pudiera poner punto final a la civilización y la vida humana, si bien ese miedo tampoco sirvió para acelerar el final de la contienda^[679]. Como dice Luard: «En la historia hay pocas pruebas de que la mera existencia de armas sumamente destructivas sea capaz de impedir una guerra. Si el desarrollo de armas bacteriológicas, gas tóxico, gas nervioso y otros artefactos químicos no evitó la guerra en 1939, no está claro que ahora vayan a conseguirlo las armas nucleares»^[680].

Además, la teoría de la paz nuclear no explica por qué países sin armas nucleares

también evitan la guerra —por qué, por ejemplo, las discusiones de 1995 entre Canadá y España sobre derechos de pesca o la disputa de 1997 entre Hungría y Eslovaquia sobre represar el Danubio jamás llegaron al punto de convertirse en un enfrentamiento bélico, como tan a menudo había sucedido en el pasado en las crisis entre países europeos—. Durante la larga paz, los líderes de países desarrollados nunca tienen por qué calcular a cuál de sus homólogos pueden permitirse atacar (a Alemania e Italia, sí, a Gran Bretaña y Francia, no), porque de entrada no se concibe la posibilidad de un ataque militar. Tampoco están disuadidos por sus padrinos nucleares: Estados Unidos no iba a amenazar a Canadá y España con una paliza nuclear si armaban demasiado escándalo con su riña por el fletán.

En cuanto a las superpotencias propiamente dichas, Mueller aporta una explicación más sencilla de por qué evitaron luchar entre sí: les disuadía la perspectiva de una guerra convencional. La Segunda Guerra Mundial puso de manifiesto que las líneas de montaje podían fabricar en serie tanques, piezas de artillería y bombarderos capaces de matar a decenas de millones de personas y reducir las ciudades a escombros, lo cual fue especialmente obvio en la Unión Soviética, que en la guerra había sufrido las mayores pérdidas. Es improbable que la diferencia mínima entre el inimaginable daño provocado por una guerra nuclear y el imaginable y pasmoso daño causado por una guerra convencional fuera lo que realmente disuadiera a las grandes potencias de combatir.

Por último, la teoría de la paz nuclear no puede explicar por qué las guerras que sí se produjeron solían tener una fuerza no nuclear que provocaba a (o no se rendía ante) una fuerza nuclear —exactamente el emparejamiento que la amenaza nuclear habría debido impedir—^[681]. Corea del Norte, Vietnam del Norte, Irán, Irak, Panamá y Yugoslavia desafiaron a Estados Unidos; los insurgentes afganos y chechenos, a la Unión Soviética; Egipto, a Gran Bretaña y Francia; Egipto y Siria, a Israel; Vietnam, a China; y Argentina, al Reino Unido. Es más, la Unión Soviética estableció su dominio en Europa oriental justo en los años (1945-1949) en que no contaba con armas nucleares, pero Estados Unidos sí. Los países que provocaban a sus «superiores nucleares» no eran suicidas. Preveían acertadamente que la amenaza nuclear era un farol salvo en el sentido de un peligro existencial. La junta militar argentina ordenó la invasión de las islas Falkland (Malvinas) plenamente confiada en que Gran Bretaña no respondería a la invasión convirtiendo Buenos Aires en un cráter radiactivo. Tampoco Israel podía amenazar de manera creíble a los ingentes ejércitos egipcios en 1967 o 1973, por no decir nada de El Cairo.

Schelling y la científica política Nina Tannenwald han escrito cada uno por su parte sobre «un tabú nuclear»; es decir, la percepción compartida de que las armas nucleares se sitúan en una categoría excepcionalmente espantosa^[682]. El uso de una sola arma nuclear táctica, aun siendo comparable a otra convencional, se consideraría una brecha en la historia, el pasaje a un mundo nuevo de consecuencias inimaginables. Cualquier forma de detonación nuclear lleva aparejado el oprobio. La

bomba de neutrones, un arma que provocaría un daño mínimo debido a su menor onda expansiva pero que mataría soldados mediante una ráfaga fugaz de radiación, nació muerta en el laboratorio militar a causa del odio universal, aunque —como señaló el científico político Stanley Hoffman— satisfacía los requisitos morales de los filósofos para librar una guerra justa^[683]. Los planes medio alocados del programa «Átomos por Paz» de las décadas de 1950 y 1960, en los que las explosiones nucleares se utilizarían para abrir canales, excavar puertos o lanzar cohetes al espacio, son ahora el material de incrédulas rememoraciones de una época sumida en la ignorancia.

El «no uso» de armas nucleares desde Nagasaki dista de ser un tabú consumado^[684]. Las bombas atómicas no se construyen solas, y los países han dedicado mucho esfuerzo mental al diseño, la construcción, el transporte y las condiciones de uso de dichas armas. No obstante, esta actividad ha quedado relegada a un ámbito de elementos hipotéticos que apenas influye en la planificación de guerras reales. Y hay signos reveladores de que este hecho tiene que ver con la psicología del tabú —un acuerdo mutuo de que es malo pensar ciertas cosas—, empezando por la palabra más comúnmente aplicada ante la posibilidad de una guerra nuclear: inimaginable. En 1964, después de que Barry Goldwater hubiera reflexionado sobre cómo podían utilizarse armas nucleares tácticas en Vietnam, la campaña electoral de Lyndon Johnson emitió el famoso anuncio televisivo «Margarita», en el que la secuencia de una chica contando los pétalos de una margarita iba seguida inmediatamente de la cuenta atrás de una explosión nuclear. Se atribuyó al anuncio parte del mérito de la aplastante victoria de Johnson ese mismo año^[685]. Las armas nucleares han estado rodeadas de ciertas alusiones religiosas desde que Robert Oppenheimer citó el Bhagavad-Gita después de ver la primera prueba atómica en 1945: «Ahora me he convertido en la Muerte, destructora de mundos». El lenguaje ha sido bíblico con frecuencia: Apocalipsis, Armagedón, el Final de los Tiempos, el Día del Juicio. Dean Rusk, secretario de Estado en las administraciones de Kennedy y Johnson, escribió que si el país hubiera utilizado un arma nuclear, «habríamos llevado la marca de Caín durante las generaciones venideras»^[686]. En 1985, el físico Alvin Weinberg, cuyas investigaciones ayudaron a hacer posible la bomba, preguntaba lo siguiente:

¿Estamos asistiendo a una gradual santificación de Hiroshima; es decir, la elevación de Hiroshima al estatus de acontecimiento profundamente místico, que en última instancia tiene la misma fuerza religiosa que los acontecimientos bíblicos? No lo puedo demostrar, pero estoy convencido de que el cuarenta aniversario de Hiroshima, con su inmensa efusión de inquietud, guarda un gran parecido con la observancia de las principales festividades religiosas [...]. Esta santificación de Hiroshima es uno de los sucesos más esperanzadores de la era nuclear^[687].

El tabú nuclear surgió de forma paulatina. Como vimos en el capítulo 1, durante al menos una década después de Hiroshima los americanos pensaron que la bomba

atómica era algo adorable. En 1953, John Foster Dulles, secretario de Estado en la administración de Eisenhower, lamentaba lo que él denominaba la «falsa distinción» y el tabú ligados a las armas nucleares^[688]. Durante una crisis de 1955 entre Taiwán y la República Popular de China, Eisenhower dijo lo siguiente: «En cualquier combate en que estas cosas se pueden utilizar para objetivos estrictamente militares y con fines estrictamente militares, no veo por qué no se pueden usar exactamente como usaríamos una bala o cualquier otra arma»^[689].

Sin embargo, en la siguiente década las armas nucleares adquirieron un estigma que convertiría en inadmisibles declaraciones de este tipo. Se comenzó a asumir el hecho de que la capacidad destructiva de las armas nucleares era de un orden distinto al de cualquier otro en la historia, que violaban toda concepción de proporcionalidad en el desarrollo de una guerra, y que los planes de defensa civil (los refugios antinucleares en el patio trasero o los ejercicios escolares de agacharse y taparse) eran una patraña. Se tomó conciencia de que la radiación persistente tras una explosión radiactiva podía provocar daños cromosómicos y cáncer aun décadas después de la explosión real. Según diversas pruebas atmosféricas, la radiactividad ya había contaminado la lluvia en todo el mundo con estroncio 90, isótopo radiactivo parecido al calcio que los niños absorben en los huesos y los dientes, lo que inspiró la canción de protesta de Malvina Reynolds *What Have They Done to the Rain?* (¿Qué le han hecho a la lluvia?).

Aunque Estados Unidos y la URSS seguían desarrollando tecnología nuclear a un ritmo vertiginoso, empezaron —por hipócritas que fueran sus palabras— a rendir homenaje al desarme nuclear en conferencias y declaraciones. Al mismo tiempo, un movimiento de base empezó a estigmatizar las armas. Las manifestaciones y las peticiones atraían a millones de ciudadanos junto a figuras públicas como Linus Pauling, Bertrand Russell y Albert Schweitzer. La presión creciente ayudó a empujar a las superpotencias a una moratoria, luego a una prohibición de las pruebas nucleares atmosféricas y, por fin, a una serie de acuerdos sobre el control armamentístico. La crisis de los misiles cubanos de 1962 fue un punto de inflexión o no retorno. Lyndon Johnson sacó provecho del cambio para demonizar a Goldwater en la «Margarita» y llamó la atención sobre la frontera categórica en una declaración pública de 1964: «No nos equivoquemos. No existe algo parecido a un arma nuclear convencional. Durante diecinueve años de peligros, ningún país ha lanzado la bomba atómica sobre otro. Hacerlo ahora es una decisión política del máximo nivel»^[690].

Mientras la suerte del mundo se mantenía firme, y las dos décadas sin enfrentamientos nucleares llegaban a ser tres, cuatro, cinco y seis, el tabú se alimentaba de sí mismo en el proceso desbocado gracias al cual las normas terminan siendo de dominio público. El uso de armas nucleares era algo impensable porque todo el mundo sabía que era algo impensable, y todo el mundo sabía que todo el mundo lo sabía. El hecho de que la cada vez más inútil amenaza nuclear no hubiera evitado guerras —tanto largas (Vietnam) como cortas (Falklands)— era un precio

pequeño que debía pagarse por el aplazamiento indefinido del Armagedón.

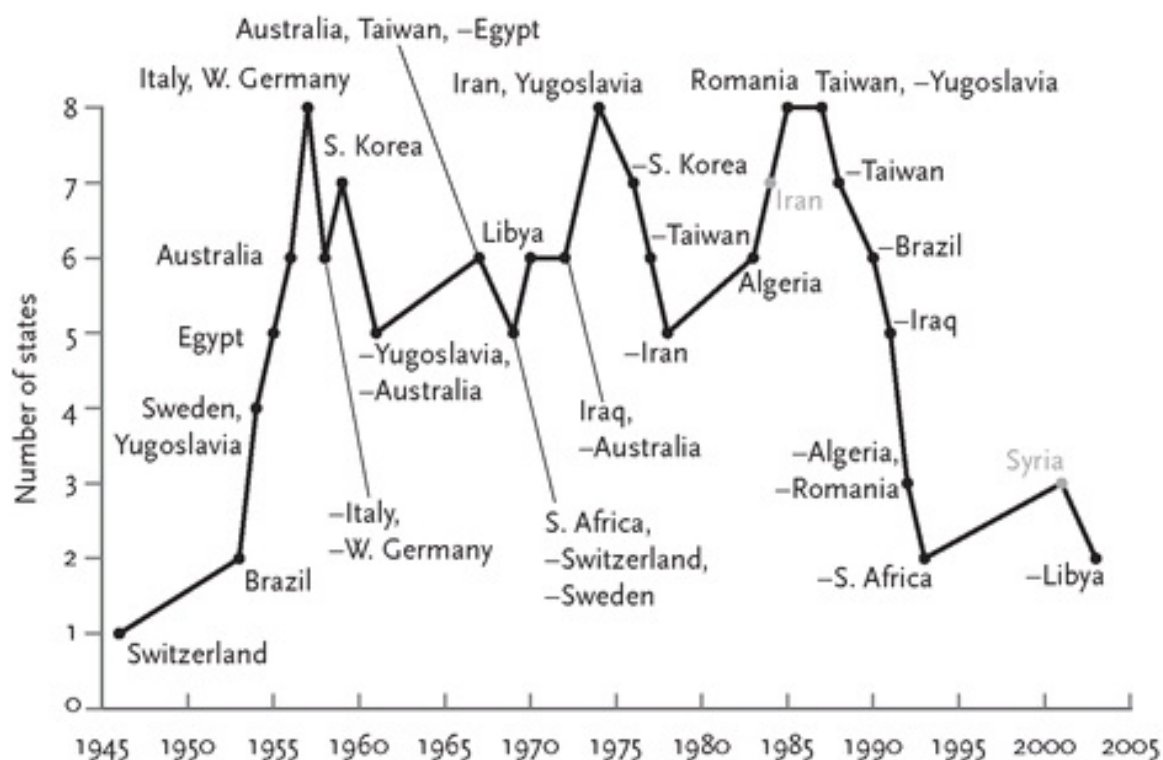
Una norma que se apoya sólo en el reconocimiento mutuo de esa norma es, naturalmente, vulnerable. Podríamos —deberíamos— preocuparnos por el hecho de que países nucleares —como la India, Pakistán, Corea del Norte y quizá pronto Irán— no integrantes del club de las grandes potencias, no suscriban la idea común de que el uso de armas nucleares es algo impensable. Peor aún, una organización terrorista que robara un arma nuclear perdida podría intentar desafiar el tabú, pues la esencia del terrorismo internacional consiste en sobresaltar al mundo con el espectáculo más horroroso que quepa imaginar. Podría preocuparnos el hecho de que, en cuanto se sentara el precedente de una explosión nuclear, se dejaran a un lado todas las limitaciones existentes. Un pesimista acaso dijera que, aunque hasta ahora la larga paz no ha dependido de la disuasión nuclear, es un paréntesis efímero, que seguramente acabará cuando proliferen las armas nucleares o un maníaco del mundo en vías de desarrollo ponga fin a la racha de suerte que estamos viviendo y el tabú se desmorone entre las grandes y las pequeñas potencias por igual.

Ninguna persona sensata puede estar tranquila ante el calamitoso estado de la seguridad nuclear en el mundo actual. Pero incluso partiendo de esta base, las cosas no están tan mal como mucha gente cree. En el próximo capítulo analizaré las posibilidades de que exista terrorismo nuclear. De momento, sigamos con los países nucleares.

Un signo esperanzador es que la proliferación nuclear no ha proseguido al ritmo frenético que todo el mundo suponía. En los debates de la campaña presidencial de 1960, John F. Kennedy predijo que en 1964 habría «diez, quince, veinte» países con armas nucleares^[691]. La inquietud aumentó cuando China llevó a cabo su primera prueba en 1964, con lo que los países del club nuclear llegaron a ser cinco en menos de veinte años. Tom Lehrer captó los temores de una proliferación nuclear desmedida en su canción «Who's Next?» (¿Quién es el próximo?), que enumeraba una lista de países que, a su juicio, pronto serían potencias nucleares («Luxemburgo es el próximo / y ¿quién sabe? Quizá Monaco»).

Sin embargo, el único país que ha cumplido su profecía es Israel («El Señor es mi pastor», dice el salmo, pero por si acaso... ¡mejor tener una bomba!). Contrariamente a las predicciones de los expertos que vaticinaban que Japón en 1980 «iniciaría sin lugar a dudas el proceso de adquisición de armas nucleares» y que una Alemania reunificada «sin armas nucleares se sentirá insegura», ninguno de los dos países parece interesado en desarrollar armamento nuclear^[692]. Y aunque parezca mentira, desde 1964 hay tantos países que han renunciado a las armas nucleares como países que las han adquirido. «¿Cómo? ¿Puede repetirse?». Pues que mientras actualmente Israel, la India, Pakistán y Corea del Norte tienen capacidad nuclear, Sudáfrica desmanteló su alijo poco antes del desmoronamiento del régimen de *apartheid* en

1989, y Kazakistán, Ucrania y Bielorrusia dijeron «No, gracias» a los arsenales heredados de la desaparecida Unión Soviética. Además, aunque cueste creerlo, el número de países no nucleares en pos de armas nucleares ha bajado en picado desde la década de 1980. La figura 5.22 (ver a continuación), basada en un cálculo del científico político Scott Sagan, representa el número de países no nucleares que desde 1945 tenían programas para desarrollar armas nucleares.



[Figura 5.22. Estados no nucleares que empezaron y dejaron de investigar en el campo de las armas nucleares, 1945-2010.

Los países con un guión (-) corresponden al año en que se interrumpió un programa nuclear en ese país. Se creía que en 2010 los países en gris estaban investigando en el ámbito de las armas nucleares. Aunque en 2007 Israel bombardeó unas instalaciones sirias supuestamente nucleares, desde 2010 Siria ha rechazado las inspecciones de la Agencia Internacional de la Energía atómica, por lo que está incluida en la lista de países activos. Fuentes: Gráfica adaptada de Sagan, 2009, con información actualizada en Sagan, 2010, proporcionada por Scott Sagan y Jane Esberg.]

Las pendientes descendentes de la curva revelan que en diversos momentos Argelia, Australia, Brasil, Egipto, Irak, Libia, Rumania, Corea del Sur, Suiza, Suecia, Taiwán y Yugoslavia han intentado contar con armas nucleares, pero que se lo pensaron mejor; de vez en cuando debido a la persuasión de un ataque aéreo israelí, pero en general por decisión libre y voluntaria.

¿Hasta qué punto es precario el tabú nuclear? Un estado poco honesto, ¿desafiará inevitablemente el tabú y, en consecuencia, lo anulará para el resto del mundo? ¿No nos dice la historia que, tarde o temprano, cualquier tipo de tecnología armamentística se utiliza y acaba por aceptarse?

Podemos buscar una respuesta en la historia del gas tóxico, el horror por

excelencia de la Primera Guerra Mundial. En su libro *The Chemical Weapons Taboo*, el científico político Richard Price explica cómo las armas químicas adquirieron su propio estigma durante la primera mitad del siglo xx. La Convención de La Haya de 1899, uno de los muchos acuerdos internacionales que se proponían regular el comportamiento en las guerras, había prohibido las balas de punta hueca, los bombardeos aéreos (desde globos, pues aún faltaban cuatro años para que se inventara el avión) y los proyectiles emisores de gas tóxico. Habida cuenta de lo que estaba por venir, la convención parece otro candidato a acabar en el cubo de la basura de manifiestos ineficaces y buenistas de la historia.

No obstante, Price pone de manifiesto que incluso los combatientes de la Primera Guerra Mundial sentían la necesidad de rendir homenaje a la Convención. Cuando Alemania introdujo el gas letal en el campo de batalla, afirmó que era en represalia por el uso de granadas lacrimógenas por parte de Francia, y que su proceder se ajustaba a la letra de la ley porque no lanzaba el gas en obuses de artillería sino que sólo abría los cilindros y dejaba que el viento llevara su contenido hacia el enemigo. Que estos razonamientos fueran tan pobres no empaña el hecho de que Alemania sentía la necesidad de justificar su conducta. A continuación, Inglaterra, Francia y Estados Unidos afirmaron estar tomando represalias por el uso ilegal de gas por parte de Alemania, y ambos bandos acordaron que la convención ya no estaba en vigor porque se habían sumado al conflicto diversos países no signatarios (entre ellos Estados Unidos).

Después de la guerra, se extendió por todo el mundo un sentimiento de repugnancia hacia las armas químicas. En el Protocolo de Ginebra de 1925 se institucionalizó una prohibición con menos lagunas jurídicas: «Mientras el uso bélico de gases asfixiantes, tóxicos o de otra clase, y de líquidos, materiales o dispositivos análogos ha sido justamente condenado por la opinión general del mundo civilizado [...], la prohibición de dicho uso [...] será universalmente aceptada como parte del derecho internacional, comprometiendo tanto la conciencia como la práctica de las naciones»^[693]. Al final la suscribieron ciento treinta y tres países, aunque muchos de los firmantes se reservaron el derecho de almacenar armas como medio disuasorio. Ya lo explicó Winston Churchill: «Estamos firmemente decididos a no utilizar esta odiosa arma a menos que la usen primero los alemanes. Pero conociendo a nuestros hunos, no hemos dejado de prepararnos de un modo extraordinario»^[694].

Al margen de si fue o no aquel papel lo que marcó la diferencia, el tabú contra el uso de gas tóxico en las guerras interestatales se afianzó. Curiosamente, aunque ambos bandos tenían toneladas de este material, durante la Segunda Guerra Mundial jamás se utilizó gas tóxico en el campo de batalla. Cada bando quiso evitar el oprobio de ser el primero en reintroducir el gas en los combates, sobre todo mientras los nazis estaban esperando que Inglaterra les diera su consentimiento para conquistar la Europa continental. Y cada bando temía las represalias del otro.

Las limitaciones se mantuvieron incluso frente a hechos desestabilizadores que

habrían podido provocar una escalada imparable. Al menos en dos ocasiones, las fuerzas aliadas lanzaron gas accidentalmente. Y se dieron explicaciones a los comandantes alemanes, que se las creyeron y no tomaron represalias^[695]. Un poco de compartimentación cognitiva también fue de gran ayuda. En la década de 1930, la Italia fascista utilizó gas tóxico en Abisinia, y el Japón imperial, en China. No obstante, estos episodios estaban acordonados en la mente de los líderes porque se producían en partes «incivilizadas» del mundo, no en el seno de la familia de las naciones. Tampoco quedaron registrados como una brecha que hubiera podido invalidar el tabú.

Los únicos usos sostenidos de gas tóxico en período de guerra desde la década de 1930 corrieron a cargo de Egipto en Yemen en 1967, y de Irak contra las fuerzas iraníes (y contra sus propios ciudadanos kurdos) durante la guerra de 1980-1988. Desafiar este tabú quizá fuera la perdición de Sadam Husein. El rechazo a su uso del gas acalló parte de la oposición a la guerra encabezada por Estados Unidos que lo derrocó en 2003, y constó en dos de los siete cargos en su contra en el juicio que terminó con su ejecución en 2006^[696]. En 1993 se abolieron formalmente las armas químicas, y todas las reservas conocidas se hallan en proceso de desmantelamiento.

No resulta obvio a primera vista por qué, de entre todas las armas de guerra, el gas tóxico fue señalado como excepcionalmente abominable —y tan poco civilizado que incluso los nazis evitaron usarlo en el campo de batalla (aunque desde luego no tuvieron ningún reparo en utilizarlo en otros sitios)—. Ser gaseado es muy desagradable, pero también lo es ser perforado o triturado por trozos de metal. Por lo que respecta a las cifras, el gas es menos mortal que las bombas y las balas. En la Primera Guerra Mundial, menos del 1% de los hombres afectados por gas tóxico murieron a causa del mismo, y esas bajas supusieron menos del 1% de la cifra total de víctimas de la guerra^[697]. Aunque desde el punto de vista militar la guerra química es sucia y desordenada —ningún comandante quiere estar a merced de la dirección en que sopla el viento—, Alemania habría podido usarla para aplastar las fuerzas británicas en Dunquerque, y a las fuerzas americanas les habría venido muy bien para hacer salir de sus cuevas a los soldados japoneses de la cuenca del Pacífico. Y aunque las armas químicas son difíciles de utilizar, esto no las convierte en excepcionales, puesto que la mayoría de las nuevas tecnologías armamentísticas cuando se introducen son ineficaces. Cuando se introdujeron las primeras armas de pólvora, por ejemplo, se tardaba mucho en cargarlas, costaba apuntar con ellas, y a menudo explotaban en la cara del soldado. Las armas químicas tampoco fueron las primeras en ser condenadas por crueldad: en la época de los arcos y las picas, las armas de pólvora fueron calificadas de inmorales, cobardes y poco viriles. ¿Por qué, entonces, se extendió el tabú contra las armas químicas?

Una posibilidad es que, para la mente humana, lo tóxico o venenoso sea algo particularmente repugnante. Cualquier suspensión de las reglas normales de decencia permite a los guerreros hacer lo que se les antoje, parece autorizar sólo la aplicación

súbita y directa de la fuerza contra un adversario que tiene la capacidad para hacer lo mismo. Incluso los pacifistas pueden disfrutar con películas de guerra o videojuegos donde hay personas abatidas por disparos, apuñalamientos o explosiones, pero nadie parece pasarlo bien viendo una nube verdosa descender sobre un campo de batalla y transformar lentamente a los hombres en cadáveres. El envenenador lleva tiempo vilipendiado como un asesino extraordinariamente pérfido e inmundos. El veneno es el método del hechicero, no del guerrero; de la mujer (con su aterrador control de la cocina y el arcón de medicinas), no del hombre. En *Venomous Woman*, la erudita literaria Margaret Hallissy explica el arquetipo:

El veneno no puede utilizarse nunca como arma honrosa en un duelo limpio entre adversarios honorables, como sí pueden usarse la espada o la pistola, armas masculinas. Un hombre que utiliza un arma secreta así es despreciable. La rivalidad reconocida públicamente es una especie de vínculo en el que cada contrincante digno da al otro la oportunidad de demostrar sus destrezas [...]. El duelista es abierto, fuerte y honrado; el envenenador, fraudulento, débil e intrigante. Un hombre con un arma de fuego o una espada es una amenaza, pero se anuncia como tal, y su presunta víctima puede también armarse [...]. El envenenador se vale de un conocimiento secreto superior para compensar la inferioridad física. Una mujer débil que prepare un veneno es tan mortal como un hombre armado, pero como ella conspira en secreto, la víctima está más desarmada^[698].

Sea cual fuere la aversión al envenenamiento que hayamos podido heredar de nuestro pasado evolutivo o cultural, necesitaba un impulso desde la contingencia histórica hasta la consolidación como tabú en el comportamiento bélico. Price conjetura que el fiasco crítico fue que, en la Primera Guerra Mundial, no se utilizó nunca gas tóxico adrede contra civiles. Al menos en esta aplicación no se había sentado ningún precedente destructor de tabúes, y en la década de 1930 el horror generalizado ante la posibilidad de que hubiese aviones que dispensasen gas que pudiese aniquilar ciudades enteras hizo que la gente se uniera para oponerse rotundamente al uso de armas químicas.

Las analogías entre el tabú de las armas químicas y el tabú de las armas nucleares son muy claras. En la actualidad, las dos están agrupadas bajo el epígrafe de «armas de destrucción masiva», aunque las nucleares sean incomparablemente más destructivas, porque cada tabú puede sacar fuerza del otro por asociación. El miedo a ambas clases de armas se multiplica por la perspectiva de una muerte lenta debida a alguna enfermedad y por la ausencia de una frontera entre el campo de batalla y la vida civil.

La experiencia del mundo con las armas químicas presenta algunas moralejas levemente esperanzadoras, al menos con arreglo a los espeluznantes estándares de la era nuclear. No todas las tecnologías letales llegan a ser una pieza permanente del juego de herramientas militares; es posible volver a meter algunos genios en la botella; y a veces los sentimientos morales pueden acabar afianzados como normas internacionales y afectar al comportamiento en la guerra. Por otra parte, estas normas pueden ser lo bastante sólidas como para soportar una excepción aislada, que, por tanto, no desencadena forzosamente una escalada incontrolable. Se trata de un

descubrimiento particularmente prometedor, aunque quizá sería bueno para el mundo que no fueran conscientes de ello demasiadas personas.

Si el mundo acabó con las armas químicas, ¿podría pasar lo mismo con las armas nucleares? Hace poco, un grupo de iconos americanos propuso precisamente esto en un manifiesto idealista titulado «Un mundo libre de armas nucleares». Los iconos no eran Peter, Paul y Mary sino George Shultz, William Perry, Henry Kissinger y Sam Nunn^[699]. Shultz fue secretario de Estado en la administración Reagan; Perry, secretario de Defensa con Clinton; Kissinger, consejero de Seguridad Nacional y secretario de Estado con Nixon y Ford; Nunn fue presidente del Comité de las Fuerzas Armadas del Senado y durante mucho tiempo ha sido considerado el legislador más entendido en asuntos de defensa nacional. No se podía acusar a ninguno de pacifismo iluso.

Los respaldaba un *dream team* de estadistas curtidos en la guerra, de las administraciones demócrata y republicana, que se remonta a John F. Kennedy. Entre ellos se contaban cinco ex secretarios de Estado, cinco ex consejeros de Seguridad Nacional y cuatro ex secretarios de Defensa. En total, tres cuartas partes de los ex alumnos vivos de estos cargos firmaron el llamamiento para conseguir la eliminación escalonada, verificada y vinculante de todas las armas nucleares, lo que actualmente se denomina en ocasiones Cero Global^[700]. Barack Obamay Dmitry Medvedev lo han apoyado en diversos discursos (una de las razones por las que Obama fue galardonado con el premio Nobel de la Paz en 2009), y varios *think tanks* políticos, o gabinetes estratégicos, han comenzado a estudiar el modo de ponerlo en práctica. La principal hoja de ruta propone cuatro fases de negociación, reducción y verificación, para que en 2030 se pueda desmontar la última ojiva nuclear^[701].

Como cabe conjeturar a partir de las reseñas de sus seguidores, Cero Global tiene detrás cierta *realpolitik*. Desde el final de la Guerra Fría, el arsenal nuclear de las grandes potencias parece algo absurdo. Ya no hace falta neutralizar la amenaza de una superpotencia enemiga, y dado el tabú nuclear que existe, actualmente no sirve para ninguna otra finalidad militar. La amenaza de un ataque de represalia no puede disuadir a los terroristas sin patria, pues su bomba no lleva remite, y si fueran fanáticos religiosos, no habría nada en la Tierra que valorasen lo bastante. Por dignos de elogio que hayan sido los diversos acuerdos de reducción de armas nucleares, importan poco para la seguridad global mientras sigan existiendo miles de armas y la tecnología para fabricar nuevas armas no haya caído en el olvido.

La psicología subyacente al proyecto Cero Global es extender el tabú sobre el «uso» de armas nucleares a un tabú sobre su «posesión». Los tabúes dependen de la interpretación mutua de que son líneas que delimitan categorías de todo-o-nada, y la línea que distingue cero de más-que-cero es la más clara. Ningún país podría justificar la adquisición de un arma nuclear para protegerse a sí mismo contra un vecino provisto de armas nucleares si no tuviera vecinos con armas nucleares. Tampoco podría reivindicar que las naciones con legado nuclear estaban

reservándose hipócritamente el derecho a conservar sus armas. Un país en desarrollo ya no podría intentar parecerse a uno desarrollado mediante la adquisición de un arsenal nuclear si los desarrollados hubieran rechazado las armas por anticuadas y repulsivas. Y cualquier estado delincuente o grupo terrorista que flirtease con la adquisición de un arma nuclear se convertiría en un paria ante el mundo: un criminal depravado más que un rival temible.

Naturalmente, el problema es cómo llegar hasta «allí» desde «aquí». El proceso de desmantelamiento de las armas crearía cierta vulnerabilidad que alguna de las potencias nucleares restantes bajo el dominio de un fanático expansionista podría aprovechar. Los países tendrían la tentación de engañar a sus adversarios quedándose algunas armas por si también ellos lo hicieran. Un estado delincuente podría apoyar a terroristas nucleares en cuanto estuviera seguro de que nunca sería blanco de represalias.

Y en un mundo que careciera de armas nucleares pero conservara los conocimientos para fabricarlas —y no es posible volver a meter este genio en la botella, desde luego—, una crisis podría provocar una carrera de rearme, en la que el ganador podría tener la tentación de efectuar un ataque preventivo antes de que su adversario tomara ventaja. Ciertos expertos en estrategia nuclear, entre ellos Schelling, John Deutch y Harold Brown, son escépticos respecto a si es posible, o incluso deseable, un mundo libre de armas nucleares, aunque otros están elaborando agendas y salvaguardas concebidas para responder a sus objeciones^[702].

Con todas estas incertidumbres, no podemos pronosticar que las armas nucleares seguirán pronto el camino del gas tóxico. De todos modos, una señal del momento que estamos viviendo tras la larga paz es que la abolición de las armas nucleares puede considerarse como una posibilidad explorable. Si se llega a producir, supondría una disminución definitiva de la violencia. ¡Un mundo sin armas nucleares! ¿Algún realista lo podría haber imaginado?

La larga paz, ¿es una paz democrática?

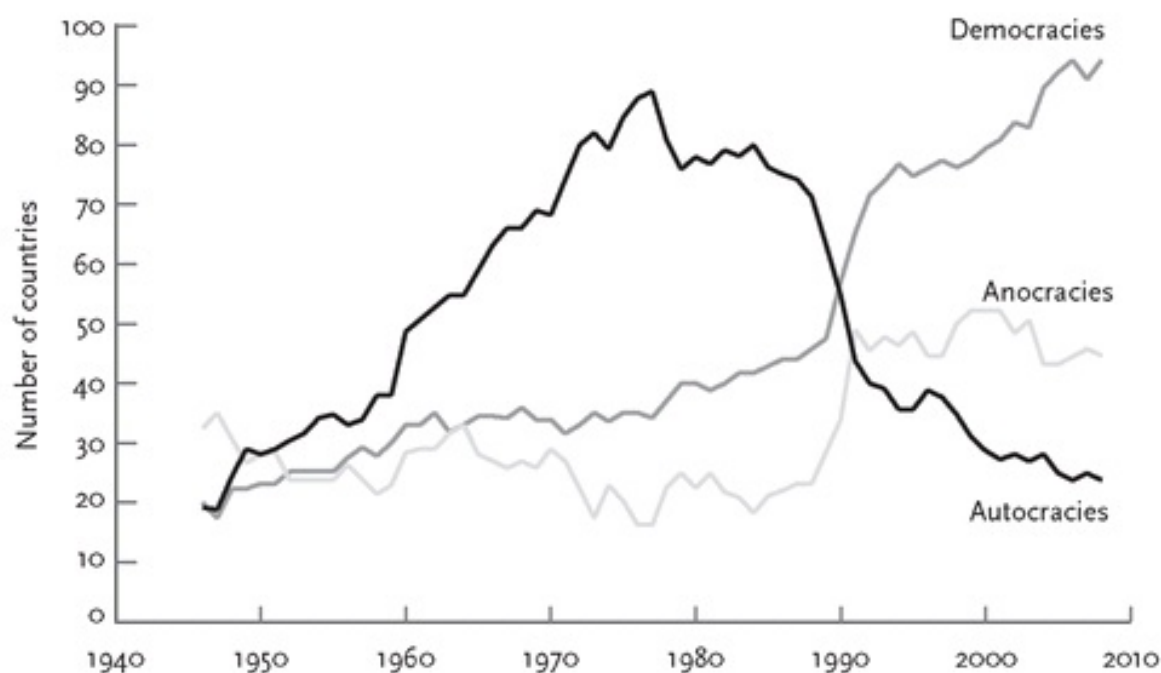
Si la larga paz no es el hijo robusto del terror y el hermano gemelo de la aniquilación, entonces ¿de quién es hijo? ¿Podemos identificar una variable exógena —algún suceso no integrante de la paz propiamente dicha— que floreciese en los años de posguerra y que tengamos razones para creer que es una fuerza que actúa contra la guerra? ¿Existe una historia causal con más músculo explicativo que lo de «los países

desarrollados dejan de pelear porque ahora son menos belicosos»?

En el capítulo 4 vimos una teoría de hace doscientos años que hacía algunas predicciones. En el ensayo *Sobre la paz perpetua*, Immanuel Kant entendía que existían tres condiciones que deberían reducir los alicientes que los líderes nacionales podrían tener para librar guerras sin que ello supusiera que tuviesen que ser más amables ni más moderados.

La primera es la democracia. Un gobierno democrático está concebido para resolver conflictos entre los ciudadanos mediante el imperio de la ley consensual, por lo que las democracias deben externalizar esta ética en sus relaciones con otros estados. Además, cada democracia sabe cómo funcionan las demás democracias, pues todas están construidas con los mismos cimientos racionales, no han surgido de un culto a la personalidad, un credo mesiánico o una misión chauvinista. La confianza resultante entre las democracias corta de raíz el ciclo hobbesiano en el que el miedo a un ataque preventivo tienta a ambos bandos a lanzar un ataque preventivo. Por último, como los dirigentes democráticos rinden cuentas ante su pueblo, deben ser menos susceptibles de emprender guerras estúpidas que incrementan su gloria a costa de la sangre y el bienestar material de sus ciudadanos.

La «paz democrática», como se llama ahora la teoría, tiene dos aspectos que intentan explicar la larga paz. El primero es que las líneas de tendencias van en la dirección correcta. En la mayor parte de Europa, la democracia tiene unas raíces sorprendentemente poco profundas. La mitad oriental del continente estuvo dominada por dictaduras comunistas hasta 1989, y España, Portugal y Grecia fueron dictaduras fascistas hasta la década de 1970. Alemania inició una guerra mundial como monarquía militarista, a la que se sumó la monárquica Austria-Hungría, y otra como dictadura nazi, a la que se unió la Italia fascista. Incluso Francia necesitó cinco intentos para implantar la democracia de forma estable, a lo largo de un período en el que se intercalaron monarquías, imperios y regímenes de Vichy. No hace tanto tiempo, muchos expertos consideraban que la democracia estaba condenada al fracaso. En 1975, Daniel Patrick Moynihan lamentaba que «la democracia liberal basada en el modelo americano se parece cada vez más a la monarquía del siglo XIX: un vestigio de gobierno, que persiste aquí y allá, en sitios aislados o peculiares, y que puede ser bastante útil en circunstancias especiales, pero que simplemente no tiene ninguna importancia para el futuro. La cuestión es dónde estaba el mundo, no adonde va»^[703].



[Figura 5.23. Democracias, autocracias y anocracias, 1946-2008.

Fuente: Gráfica adaptada de Marshall y Colé, 2009. Sólo se incluyen países con una población superior a quinientos mil habitantes en 2008.]

Los científicos sociales nunca deberían predecir el futuro; ya cuesta lo suyo predecir el pasado. La figura 5.23 muestra la trayectoria de democracias, autocracias y «anocracias» (países no del todo democráticos ni del todo autocráticos) del mundo entero en las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial. El año en que Moynihan anunció la muerte de la democracia fue un punto de inflexión en las trayectorias relativas de las distintas formas de gobierno, y resultó que la democracia era exactamente el sitio adonde iba el mundo, sobre todo el mundo desarrollado. En la década de 1970, el sur de Europa llegó a ser totalmente democrático, y en la década de 1990 ocurrió lo propio en la Europa del Este. Actualmente, el único país europeo calificado de autocracia es Bielorrusia, y todos los demás son democracias hechas y derechas. Las democracias predominan también en toda América y están implantadas en importantes países desarrollados del Pacífico, como Corea del Sur y Taiwán^[704]. Aparte de cualquier aportación que pueda hacer a la paz internacional, la democracia es una forma de gobierno que impone el mínimo de violencia a sus ciudadanos, por lo que debemos considerar su ascenso en sí mismo como otro hito en el descenso histórico de la violencia.

El segundo punto fuerte de la paz democrática es un factoide que, a veces, se eleva a la categoría de ley histórica. Lo explicaba el antiguo primer ministro del Reino Unido, Tony Blair, en una entrevista en *The Daily Show* con Jon Stewart en 2008:

Stewart. Nuestro presidente... ¿lo conocen? Es un gran amante de la libertad. Cree que si todo fueran democracias, no habría más enfrentamientos.

Blair. Bueno, si miramos la historia, nunca dos democracias han librado una guerra entre sí.

Stewart. Permítame una pregunta. ¿Argentina es una democracia?

Blair. Bueno, es una democracia. Eligen a su presidente.
Stewart: ¿Inglaterra es una democracia?
Blair. Más o menos. Lo era la última vez que estuve allí.
Stewart. Eh... ustedes combatieron, ¿no?
Blair. En realidad, entonces Argentina no era una democracia.
Stewart. Maldita sea. Creía que ya lo había pillado.

Si los países desarrollados se volvieron democráticos después de la Segunda Guerra Mundial, y si las democracias nunca libran guerras entre sí, ya tenemos la explicación de por qué los países desarrollados dejaron de pelearse tras la Segunda Guerra Mundial.

Como da a entender la escéptica entrevista de Stewart, la teoría de la paz democrática está siendo analizada minuciosamente, sobre todo después de que proporcionase parte de las razones esgrimidas para la invasión de Irak por Bush y Blair en 2003. Diversos aficionados a la historia se han deleitado presentando posibles contraejemplos; he aquí algunos extraídos de una recopilación de White:

- Guerras Griegas, siglo V a. C.: Atenas vs. Siracusa
- Guerras Púnicas, siglos II y III a. C.: Roma vs. Cartago
- Revolución americana, 1775-1783: Estados Unidos vs. Gran Bretaña
- Guerras Revolucionarias francesas, 1793-1799: Francia vs. Gran Bretaña, Suiza, Holanda
- Guerra de 1812, 1812-1815: Estados Unidos vs. Gran Bretaña
- Guerra Franco-Romana, 1849: Francia vs. República Romana
- Guerra Civil americana, 1861-1865: Estados Unidos vs. Estados Confederados
- Guerra Hispano-Americana, 1898: Estados Unidos vs. España
- Guerra Anglo-Bóer, 1899-1901: Gran Bretaña vs. Transvaal y el Estado Libre de Orange
- Primera Guerra entre la India y Pakistán, 1947-1949
- Guerra Civil libanesa, 1978, 1982: Israel vs. el Líbano
- Guerra Croata de Independencia, 1991-1992: Croacia vs. Yugoslavia
- Guerra de Kosovo, 1999: OTAN vs. Yugoslavia
- Guerra de Kargil, 1999: la India vs. Pakistán
- Guerra entre Israel y el Líbano, 2006^[705]

Cada contraejemplo ha dado lugar a un análisis sobre si los países involucrados eran verdaderamente democráticos. Grecia, Roma y la Confederación eran estados esclavistas; Gran Bretaña fue una monarquía con una minúscula franquicia popular hasta 1832. Las otras guerras implicaron en el mejor de los casos a democracias marginales o en ciernes, como el Líbano, Pakistán, Yugoslavia y la Francia y la España del siglo XIX. Y hasta las primeras décadas del siglo XX, las mujeres no tenían derecho al voto; y las mujeres, como veremos, suelen ser más blandas que los hombres a la hora de votar. Casi todos los defensores de la paz democrática están dispuestos a descartar los siglos anteriores al XX, junto con las democracias nuevas e inestables, e insisten en que desde entonces no ha habido dos democracias estables y maduras que se hayan enfrentado en una guerra.

Los críticos de la teoría de la paz democrática señalan que si uno dibuja un círculo de «democracia» lo bastante pequeño, no son muchos los países que quedan dentro, luego según las leyes de la probabilidad no es tan raro que haya pocas guerras

con una democracia en cada bando. Dejando a un lado las grandes potencias, dos países tienden a enfrentarse sólo si comparten una frontera, por lo que, en todo caso, la mayoría de los teóricos emparejamientos quedan descartados por la geografía. No necesitamos recurrir a la democracia para explicar por qué Nueva Zelanda y Uruguay nunca han estado en guerra, igual que Bélgica y Taiwán. Si restringimos más la base de datos deshaciéndonos de épocas tempranas (limitándola, como hacen algunos, al período posterior a la Segunda Guerra Mundial), la larga paz se explica con una teoría más cínica: desde el comienzo de la Guerra Fría, los aliados de la potencia dominante, Estados Unidos, no han luchado entre sí. Otras manifestaciones de la larga paz —como el hecho de que las superpotencias no se enfrentaran jamás— nunca se explicaron por la paz democrática, y, según los críticos, seguramente se debieron a la disuasión mutua, nuclear o convencional^[706].

Un último quebradero de cabeza para la teoría de la paz democrática, al menos cuando se aplica a la propensión global a la guerra, es que las democracias a menudo no se comportan con tan buenos modales como, según Kant, deberían. La idea de que las democracias externalizan el estado de derecho y la resolución pacífica de conflictos no encaja con las numerosas guerras que Gran Bretaña, Francia, Holanda y Bélgica libraron para adquirir y defender sus imperios coloniales —al menos treinta y tres entre 1838 y 1920, y algunas más hasta las décadas de 1950 e incluso de 1960 (como la de Francia en Argelia)—. Para los activistas por la paz democrática, son igualmente desconcertantes las intervenciones americanas durante la Guerra Fría, cuando la CIA ayudó a derrocar gobiernos más o menos democráticos en Irán (1953), Guatemala (1954) y Chile (1973), que se habían decantado demasiado a la izquierda para su gusto. Los defensores replican que el imperialismo europeo, aunque no desapareció inmediatamente, estaba cayendo en picado en el extranjero justo cuando la democracia crecía dentro de sus fronteras, y que las intervenciones americanas resultaban ser más operaciones encubiertas no reveladas públicamente que guerras llevadas a cabo a la vista de todos, por lo que eran excepciones a la regla^[707].

Cuando un debate se convierte en una serie de definiciones ambiguas, ejemplos cuidadosamente escogidos y excusas *ad hoc*, ha llegado la hora de recurrir a las estadísticas de los enfrentamientos mortales. Dos científicos políticos, Bruce Russett y John Oneal, han insuflado nueva vida a la teoría de la paz democrática al concretar las definiciones, controlar las variables enmascaradas y verificar una versión cuantitativa de la teoría: no es que las democracias no vayan *nunca* a la guerra (en cuyo caso cada supuesto contraejemplo se convierte en una cuestión de vida o muerte), sino que, con los demás factores constantes, van a la guerra con *menos frecuencia* que las no democracias^[708].

Russett y Oneal desenredaron el nudo con una técnica estadística que separaba los efectos de las variables enmascaradas: la regresión logística múltiple. Descubrimos, por ejemplo, que los fumadores empedernidos sufren más ataques cardíacos, y queremos confirmar que el mayor riesgo se debe más al tabaco que a la falta de

ejercicio que suele ir asociada al mismo. Primero intentamos dar cuenta de todos los datos de ataques cardíacos que podamos mediante el factor perturbador, los índices de ejercicio físico. Tras observar una muestra amplia de registros de salud en hombres, determinamos que, por término medio, cada hora adicional de ejercicio semanal reduce en cierto grado las probabilidades de sufrir un ataque cardíaco. Con todo, la correlación no es perfecta: hay personas muy sedentarias con un corazón sanísimo y atletas que se desploman en el gimnasio. La diferencia entre el índice de ataques cardíacos que cabría pronosticar, dado un cierto nivel de ejercicio, y el índice real de ataques cardíacos que medimos recibe el nombre de varianza residual. El conjunto de varianzas residuales nos proporciona algunas cifras con las que establecer los efectos de la variable en la que estamos interesados: fumar.

Ahora sacamos provecho de una segunda fuente de margen de maniobra. Como promedio, los fumadores hacen poco ejercicio, pero en algunos casos es al revés, mientras que algunos no fumadores apenas realizan ejercicio físico. Esto nos procura un segundo conjunto de varianzas residuales: las discrepancias entre el índice real de hombres que fuman y el índice que pronosticaríamos a partir de su índice de ejercicio físico. Por último, vemos si las varianzas residuales que quedan de la relación fumar-ejercicio (el grado en que los hombres fuman más o menos de lo que pronosticaríamos partiendo de sus índices de ejercicio físico) guardan correlación con las varianzas residuales que quedan de la relación ejercicio-ataque cardíaco (el grado en que los hombres padecen más o menos ataques cardíacos de lo que pronosticaríamos a partir de sus índices de ejercicio físico). Si unas varianzas residuales se correlacionan con otras, podemos llegar a la conclusión de que fumar guarda correlación con los ataques cardíacos, más allá de su correlación conjunta con el ejercicio. Y si medimos el consumo de tabaco en un momento anterior de la vida de los hombres, y los ataques cardíacos en un momento posterior (para descartar la posibilidad de que los ataques hagan fumar a los hombres y no al revés), nos acercamos lentamente a la afirmación de que fumar provoca ataques cardíacos. La regresión múltiple nos permite hacer esto no sólo con dos pronosticadores «enredados», sino también con un número cualquiera de ellos.

Un problema general de la regresión múltiple es que, cuantos más pronosticadores queramos desenredar, más datos necesitamos, pues cada vez más variación de los datos queda «agotada» cuando cada variable perturbadora absorbe toda la variación que puede y la hipótesis que nos interesa tiene que apañárselas con el resto. Y por suerte para la humanidad, pero por desgracia para los científicos sociales, las guerras entre estados no estallan tan a menudo. Los datos que ofrece Correlates of War Project contabilizan sólo setenta y nueve guerras interestatales (que mataron al menos a mil personas al año) entre 1823 y 1997, y sólo cuarenta y nueve desde 1900; son pocas guerras para las estadísticas. Así pues, Russett y Oneal analizaron una base de datos mucho más amplia que enumera disputas interestatales militarizadas —incidentes en los que un país ponía sus fuerzas en estado de alerta,

lanzaba un disparo de aviso, hacía despegar sus aviones, reñía, bravuconeaba o, como mínimo, flexionaba sus músculos militares—,^[709] Suponiendo que por cada guerra que realmente estalla hay muchas más disputas que no acaban en enfrentamiento, aun teniendo causas similares, dichas disputas, al estar determinadas por las mismas causas que las guerras propiamente dichas, pueden constituir una abundante provisión de sustitutos de aquéllas. Los datos de Correlates of War Project identificaron más de dos mil trescientas disputas interestatales militarizadas entre 1816 y 2001, cifra que puede satisfacer incluso a un científico social ávido de datos^[710].

Russett y Oneal alinearon primero sus unidades de análisis: pares de países que, cada año, desde 1886 a 2001, tenían al menos algún riesgo de ir a la guerra, por ser vecinos o porque uno de ellos era una gran potencia. El dato de interés era si, de hecho, el par había tenido ese año una disputa militarizada. Después examinaron lo democrático que era el miembro menos democrático del par el año anterior, suponiendo que, aunque un país democrático sea reacio a la guerra, todavía puede verse arrastrado a un conflicto por un adversario más beligerante (y quizá menos democrático). No es muy justo penalizar a la democrática Holanda en 1940 por meterse en una guerra contra sus invasores alemanes, de modo que el par Holanda-Alemania de 1940 recibiría la puntuación mínima de democracia para la Alemania de 1939.

Para salvar la tentación de la indagación de datos al decidir si un país es democrático, sobre todo los que se llaman a sí mismos «democracias» sobre la base de elecciones ridículas, Russett y Oneal obtuvieron sus cifras del Polity Project, que asigna a cada país una puntuación democrática de 0 a 10 basándose en lo competitivo de su proceso político, lo abiertamente que eligen a su líder y el número de limitaciones impuestas a su poder. Los investigadores añadieron también algunas variables que, en principio, deberían afectar a las disputas militares mediante pura *realpolitik*: si un par de países tienen una alianza formal (pues es menos probable que los aliados se enfrenten); si uno de ellos es una gran potencia (pues las grandes potencias tienden a buscar problemas); y en el caso de que ninguno sea una gran potencia, si uno es considerablemente más poderoso que el otro (porque los países luchan mucho menos cuando hay desigualdad y el resultado está cantado).

Así pues, ¿es menos probable que las democracias se metan en disputas militarizadas, manteniendo constantes los demás factores? La respuesta es un sí rotundo. Cuando el miembro menos democrático de un par era una autocracia plena, se duplicaban las posibilidades de que peleasen en comparación con un par medio de países en peligro. Cuando ambos países eran plenamente democráticos, las posibilidades de disputa bajaban a más de la mitad^[711].

De hecho, la teoría de la paz democrática superó incluso lo esperado por sus defensores. Las democracias no sólo evitan disputas entre sí, sino que, según varios indicios, tienden a quedarse al margen de cualquier clase de disputas^[712]. Y la razón de que no se peleen entre sí no es sólo que sean tal para cual: no existe una paz

autocrática, una especie de honor entre los ladrones en virtud del cual las autocracias también eviten disputas entre ellas^[713]. La paz democrática se ha mantenido no sólo durante los ciento quince años que abarcan los conjuntos de datos analizados, sino también en los subperíodos de 1900 a 1939 y de 1989 a 2001; lo cual demuestra que no es la consecuencia de una Pax americana durante la Guerra Fría^[714]. De hecho, jamás hubo señal alguna de una Pax americana o de una Pax británica: los años en que uno de esos países ejercía como potencia militar dominante del mundo no eran años más pacíficos que los años en que se trataba sólo de una potencia entre muchas^[715]. Tampoco hay señal alguna de que las nuevas democracias sean excepciones «groseras» con la paz democrática —pensemos sólo en los países de la Europa Central y del Báltico, que abrazaron la democracia tras el desmoronamiento del Imperio soviético, o en los países sudamericanos que se quitaron de encima sus juntas militares en las décadas de 1970 y 1980, ninguno de los cuales fue después a la guerra—^[716]. Russett y Oneal observaron únicamente una restricción en la paz democrática: surtió efecto sólo hacia 1900, como cabía esperar de la plétora de contraejemplos del siglo XIX^[717].

Así pues, la paz democrática salió bien parada de un test riguroso. Sin embargo, esto no significa que todos debamos ser amantes de la libertad con la finalidad de imponer gobiernos democráticos en todas las autocracias que invadamos. La democracia no es algo totalmente exógeno a una sociedad: no es una lista de procedimientos para el funcionamiento del gobierno de la que derive cualquier otro bien. Está entrelazada en una trama de actitudes civilizadas que incluye, de forma especialmente destacada, la renuncia a la violencia política. Recordemos que Inglaterra y Estados Unidos prepararon el terreno para sus democracias cuando sus líderes políticos abandonaron el hábito de matarse entre sí. Sin ese marco, la democracia no ofrece garantía alguna de paz interna. Aunque las democracias nuevas y frágiles no emprenden guerras interestatales, en el siguiente capítulo veremos que tienen más que cubierta su cuota de guerras civiles.

Incluso cuando se trata de la aversión de las democracias a la guerra entre estados, es prematuro ungir a la democracia como la causa principal de la paz. Los países con democracia son beneficiarios del final feliz del efecto Mateo (a quien tiene se le dará y tendrá de más, pero al que no tiene se le quitará aun lo que tiene). Las democracias no sólo están libres de déspotas, sino que son sistemas más ricos, sanos, cultos y abiertos al comercio y a las organizaciones internacionales. Para comprender la larga paz, debemos separar estas influencias.

La larga paz, ¿es una paz liberal?

A veces se considera que la paz democrática es un caso especial de paz liberal. «Liberal» en el sentido del liberalismo clásico, con su énfasis en la libertad política y económica, y no en el del liberalismo de izquierdas^[718]. La teoría de la paz liberal abarca también la tesis del *doux commerce*, según la cual el comercio es una forma de altruismo recíproco que ofrece beneficios de suma positiva a ambas partes y proporciona a cada una cierta participación egoísta en el bienestar de la otra. Robert Wright, que concedió a la reciprocidad el lugar preferente en *Nadie pierde: la teoría de los juegos y la lógica del destino humano*, su tratado sobre la expansión de la cooperación a lo largo de la historia, lo expresó así: «Entre las muchas razones por las que creo que no debemos bombardear a los japoneses está la de que fabrican mi monovolumen».

La palabra de moda, *globalización*, nos recuerda que, en décadas recientes, el comercio internacional ha crecido muchísimo. El comercio es más fácil y barato gracias a numerosos avances exógenos, entre los que se incluyen tecnologías de transporte, como el avión a reacción o el buque portacontenedores; tecnologías de comunicación electrónica, como el télex, el teléfono a larga distancia, el fax, el satélite o Internet; acuerdos comerciales que han reducido tarifas y regulaciones; canales de finanzas internacionales y conversión de divisas que facilitan el flujo del dinero por las fronteras; y el hecho de que las economías modernas dependen más de ideas e informaciones que del trabajo manual y del material físico.

La historia sugiere muchos ejemplos en los que un comercio más libre guarda correlación con más paz. En el siglo XVIII se produjo un paréntesis en la guerra amén de un ascenso del comercio, cuando los monopolios y los fletamentos reales dieron paso a los mercados libres, y la mentalidad mercantilista de empobrecer-al-vecino dejó paso a la mentalidad del comercio internacional de todo-el-mundo-gana. Diversos países que se retiraron del juego de las grandes potencias y sus consiguientes guerras, como Holanda en el siglo XVIII y Alemania y Japón en la segunda mitad del XX, encauzaron a menudo sus aspiraciones nacionales hacia el estatus de potencias comerciales. Las tarifas proteccionistas de la década de 1930 originaron una disminución del comercio mundial y quizás un incremento de las tensiones internacionales. El actual entendimiento entre Estados Unidos y China — que tienen poco en común salvo un enorme caudal de bienes manufacturados en una dirección y de dólares en la otra— nos recuerda los efectos conciliadores del comercio. Y compitiendo con la teoría de la paz democrática como factoides categóricos sobre la prevención de conflictos modernos está la llamada teoría de los arcos dorados: nunca dos países con un McDonald's han librado una guerra entre sí. El único ataque Big Mac inequívoco tuvo lugar en 1999, cuando la OTAN bombardeó brevemente Yugoslavia^[719].

Anécdotas aparte, muchos historiadores se muestran escépticos respecto a que el comercio, como norma general, conduzca a la paz. En 1986, por ejemplo, John Gaddis escribió lo siguiente: «Son cosas agradables en las que creer, pero hay poquísimas evidencias históricas que les den validez»^[720]. Desde luego, las mejoras en la infraestructura de apoyo al comercio en las épocas antigua y medieval no bastaron para traer la paz. Las tecnologías que facilitaron el comercio, como los barcos y las carreteras, facilitaron también el saqueo, en ocasiones entre los mismos elementos itinerantes, que seguían esta regla: «Si son más que nosotros, comercio; si son menos, ataque»^[721]. En siglos posteriores, eran tan tentadores los beneficios potenciales del comercio que éste a veces se imponía con cañoneras en colonias y países débiles dispuestos a ofrecer resistencia; tristemente célebre es el ejemplo de las Guerras del Opio, en las que Gran Bretaña luchó contra China para obligarle a permitir que los traficantes británicos vendiesen la adictiva droga dentro de sus fronteras. Además, las guerras de las grandes potencias solían implicar a países que habían comerciado muchísimo entre sí.

Norman Angelí hizo retroceder, sin querer, la reputación de la conexión comercio-paz cuando afirmó que el libre comercio había conseguido que la guerra fuese algo obsoleto y cinco años después estalló la Primera Guerra Mundial. A los escépticos les gusta refregarlo por las narices al señalar que en los años anteriores a la guerra se alcanzaron niveles sin precedentes de interdependencia financiera, incluyendo un gran volumen de comercio entre Inglaterra y Alemania^[722]. Como el propio Angelí se esforzó en observar, la inutilidad económica de la guerra es una razón para evitarla sólo, de entrada, si los países tienen interés en la prosperidad. Muchos dirigentes están dispuestos a sacrificar un poco de prosperidad (a menudo bastante más que un poco) para aumentar el esplendor nacional, poner en práctica ideologías utópicas o rectificar lo que consideran injusticias históricas. Y puede que sus ciudadanos, incluso en sistemas democráticos, estén de acuerdo y los secunden.

Russett y Oneal, los defensores del procesamiento de datos numéricos de la paz democrática, también intentaron verificar la teoría de la paz liberal, mostrándose escépticos con respecto a los escépticos. Señalaban que, aunque el comercio internacional había alcanzado un pico local justo antes de la Primera Guerra Mundial, seguía siendo una mínima parte del nivel —en cuanto a producto interior bruto— al que se llegaría después de la Segunda Guerra Mundial (figura 5.24).



[Figura 5.24. Comercio internacional en relación con el PIB, 1885-2000.
Fuente: Gráfica de Russett, 2008, basada en los datos de Gleditsch, 2002.]

Además, el comercio puede funcionar como fuerza pacificadora sólo cuando está apuntalado por acuerdos internacionales que impiden que un país se tambalee de pronto hacia el proteccionismo y corte el suministro de aire de sus socios comerciales. Según Gat, a principios del siglo xx Gran Bretaña y Francia hablaban mucho sobre la posibilidad de convertirse en autarquías que vivirían del comercio en el seno de sus imperios coloniales, lo cual sembró el pánico en Alemania e hizo pensar a sus dirigentes que también ellos necesitaban un imperio^[723].

Con ejemplos y contraejemplos en ambos lados y las numerosas confusiones estadísticas entre el comercio y otras cosas buenas (como democracia, pertenencia a organizaciones internacionales, pertenencia a alianzas y prosperidad general), volvía a ser el turno de la regresión múltiple. Por cada par de países en peligro, Russett y Oneal incorporaron la cantidad de comercio (como proporción del PIB) para el miembro más dependiente comercialmente. Y observaron que los países más dependientes en un año determinado eran menos susceptibles de participar en una disputa militarizada al año siguiente, incluso aplicando factores de control para la democracia, la proporción de poder, el estatus de gran potencia y el crecimiento económico^[724]. Según otros estudios, los efectos pacificadores del comercio dependen del nivel de desarrollo de cada país: los que tienen acceso a la infraestructura financiera y tecnológica reductora de costes comerciales tienen más probabilidades de resolver sus disputas sin despliegue de fuerza militar,^[725] lo cual concuerda con las sugerencias de Angelí y Wright en el sentido de que ciertos cambios históricos han alejado los incentivos financieros de la guerra y los han acercado al comercio.

Russett y Oneal observaron que no era sólo el nivel de comercio bilateral entre

los dos países del par lo que contribuía a la paz, sino también la dependencia de cada país del comercio en general: un país abierto a la economía global es menos factible que se vea involucrado en una disputa militarizada;^[726] lo cual invita a una versión más expansiva de la tesis del *doux commerce*. El comercio internacional es sólo una faceta del espíritu comercial de un país. Entre otras se cuentan la actitud abierta ante la inversión extranjera, la libertad de los ciudadanos para firmar contratos ejecutables, y su dependencia de los intercambios financieros voluntarios en contraposición a la autosuficiencia, el trueque o la extorsión. Los efectos pacificadores del comercio en este sentido amplio parecen ser incluso más sólidos que los de la democracia. Una paz democrática es de veras eficaz sólo cuando *los dos* integrantes de un par son democráticos, pero los efectos del comercio son demostrables cuando *cualquier* miembro del par tiene una economía de mercado^[727].

Estos hallazgos han conducido a algunos científicos políticos a proponer la herética idea denominada «paz capitalista»^[728]. En la expresión «paz liberal», la palabra «liberal» hace referencia tanto al carácter político abierto de la democracia como al carácter económico abierto del capitalismo, y según la herejía de la paz capitalista, es el carácter económico abierto lo que más contribuye a la pacificación. Con razonamientos que sin duda dejan a los izquierdistas sin habla, sus defensores afirman que muchos de los planteamientos de Kant sobre la democracia son igualmente aplicables al capitalismo. Éste concierne a una economía que funciona mediante contratos privados entre los ciudadanos más que sometida al control y las órdenes del gobierno, y este principio puede suponer algunas de las mismas ventajas que Kant atribuía a las repúblicas democráticas. La ética de la negociación voluntaria en el seno de un país (como la ética de la transferencia de poder regida por la ley) se externaliza de forma natural a sus relaciones con otros países. La transparencia y la inteligibilidad de un país con una economía de libre mercado pueden tranquilizar a sus vecinos en el sentido de que no va a declararles la guerra, lo cual puede distender una trampa hobbesiana y dificultar la libertad de un líder para implicarse en faroles o políticas arriesgadas. Y en cuanto a si el poder de un líder está limitado o no por las urnas, en una economía de mercado está limitado por partes interesadas (accionistas, etcétera) que controlan los medios de producción y podrían oponerse a un trastorno del comercio internacional que sería perjudicial para los negocios. Estas restricciones frenan las ambiciones personales de gloria, grandeza y justicia cósmica del líder y sus tentaciones de responder a la provocación con una escalada temeraria de la violencia.

La democracia tiende a ser capitalista y el capitalismo a ser democrático, pero la correlación es imperfecta: China, por ejemplo, es capitalista pero autocrática, y la India es democrática pero hasta hace poco muy socialista. Diversos científicos políticos han explotado este desfase para enfrentar a la democracia y el capitalismo en análisis de conjuntos de datos sobre disputas militarizadas u otras crisis internacionales. Como Russett y Oneal, todos advierten un claro efecto pacificador de variables capitalistas como el comercio internacional o la apertura a la economía

global. No obstante, algunos discrepan sobre si la democracia contribuye también a la paz una vez que se ha eliminado estadísticamente su correlación con el capitalismo^[729]. Así, mientras en la actualidad las contribuciones relativas del liberalismo político y económico están experimentando un delicado retroceso, la teoría general de la paz liberal pisa terreno seguro.

La misma idea de paz capitalista es una conmoción para quienes recuerdan la época en que se consideraba a los capitalistas los «mercaderes de la muerte» o los «amos de la guerra». Esta ironía no le pasó por alto al eminente investigador de la paz Nils Petter Gleditsch, que en 2008 concluyó su alocución presidencial en la International Studies Association con una actualización del eslogan de la paz de la década de 1960: «Haz dinero, no la guerra»^[730].

La larga paz, ¿es una paz kantiana?

Tras la Segunda Guerra Mundial, destacados pensadores querían entender desesperadamente qué había salido mal y propusieron varios planes para evitar que algo parecido pudiese repetirse. Mueller explica el más popular:

Algunos científicos occidentales, al parecer abrumados por la culpa de haber participado en el desarrollo de un arma que podía matar con nueva eficiencia [...], sacaron tiempo de sus estudios y de sus investigaciones en el laboratorio para reflexionar sobre los asuntos humanos. Y enseguida llegaron a conclusiones expresadas con una certidumbre evangélica jamás utilizada en las discusiones acerca del mundo físico. Aunque había llevado a cabo su trabajo más importante en el campo de la física siendo ciudadano de la nación soberana suiza, Einstein demostró ser inmune al ejemplo suizo como todos los demás: «Mientras haya naciones soberanas que posean un gran poder —declaró— la guerra es inevitable». [...] Menos mal que él y otros científicos se las ingeniaron para descubrir el único artefacto capaz de resolver el problema. «Sólo la creación de un gobierno mundial puede impedir la inminente autodestrucción de la humanidad»^[731].

Un gobierno mundial parece una simple prolongación de la lógica del Leviatán. Si un gobierno nacional con el monopolio del uso de la fuerza es la solución del problema de las muertes violentas entre individuos y de las guerras privadas y civiles entre facciones, ¿será un gobierno mundial con monopolio del uso legítimo de la fuerza militar la solución del problema de las guerras entre los países? La mayoría de los intelectuales no llegaron tan lejos como Bertrand Russell, que en 1948 propuso que se diera a la Unión Soviética el ultimátum en virtud del cual, si no se sometía de inmediato a un gobierno mundial, Estados Unidos la atacaría con armas

nucleares^[732]. De todos modos, la idea de un gobierno mundial estaba refrendada, entre otros, por Einstein, Wendell Willkie, Hubert Humphrey, Norman Cousins, Robert Maynard Hutchins y William O. Douglas. Muchas personas creían que el gobierno mundial surgiría poco a poco de las Naciones Unidas.

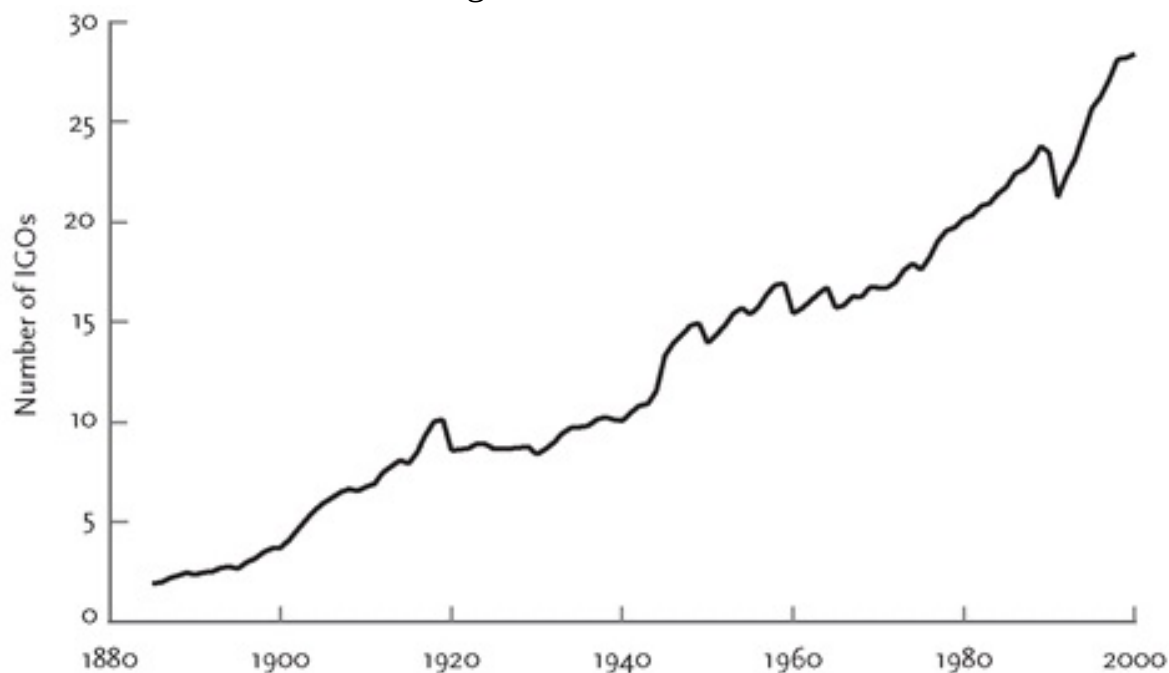
En la actualidad, la campaña por un gobierno mundial perdura sobre todo entre chiflados y aficionados a la ciencia ficción. Un problema es que un gobierno operativo depende de cierto grado de confianza mutua y de valores compartidos entre las personas gobernadas, algo improbable que exista para el conjunto del globo. Otro es que un gobierno mundial no tendría alternativas de las que aprender el oficio, o al que sus ciudadanos descontentos pudieran emigrar, por lo que carecería de controles naturales contra el estancamiento y la arrogancia. Y es improbable que las Naciones Unidas se transformen en un gobierno por el que cualquiera quisiera ser gobernado. El Consejo de Seguridad está atado de pies y manos por el poder de veto en el que las grandes potencias insistieron antes de cederlo a alguna autoridad, y la Asamblea General es más una tribuna para déspotas que un parlamento de los pueblos del mundo.

En *Sobre la paz perpetua*, Kant preveía una «federación de estados libres» que no se parecería demasiado a un Leviatán internacional. Sería un club de repúblicas liberales en expansión gradual más que un megagobierno global, y se apoyaría en el poder blando de la legitimidad moral más que en el monopolio del uso de la fuerza. El equivalente moderno es la Organización Intergubernamental (IGO, por sus siglas en inglés) —una burocracia con un mandato limitado para coordinar las políticas de las naciones participantes en cierta área en la que tienen un interés común—. La entidad internacional con el mejor historial para poner en práctica una paz mundial seguramente no es la ONU sino la Comunidad Europea del Carbón y el Acero, una IGO fundada en 1950 por Francia, Alemania occidental, Bélgica, Holanda e Italia para supervisar un mercado común y regular la producción de las dos materias primas estratégicas más importantes. La organización fue concebida específicamente como un mecanismo para paliar rivalidades y ambiciones históricas —sobre todo de Alemania— en una iniciativa comercial común. La Comunidad del Carbón y el Acero creó el marco para la Comunidad Económica Europea, que a su vez engendraría la Unión Europea^[733].

Según muchos historiadores, estas organizaciones ayudaron a mantener la guerra fuera de la conciencia colectiva de Europa occidental. Al volverse porosas las fronteras nacionales para las personas, el dinero, las mercancías y las ideas, se debilitaba la tentación de los países de caer en rivalidades agresivas; igual que la existencia de Estados Unidos debilita cualquier tentación de que, pongamos por caso, Minnesota y Wisconsin se vean arrastrados a una rivalidad bélica. Al estar diversos países en un club cuyos dirigentes debían socializarse y trabajar juntos, hacían valer ciertas normas de cooperación. Al funcionar como un juez imparcial, podían mediar en disputas entre los países miembros. Y al ofrecer la zanahoria de un mercado

inmenso, podían engatusar a los aspirantes para que abandonasen sus imperios (caso de Portugal) o se comprometieran con la democracia liberal (caso de los antiguos países satélites soviéticos y, quizá pronto, de Turquía)^[734].

Russett y Oneal sugieren que la pertenencia a organizaciones intergubernamentales es el tercer vértice de un triángulo de fuerzas pacificadoras que atribuyen a Kant, siendo los otros dos la democracia y el comercio. (Aunque en *Sobre la paz perpetua* Kant no señalaba el comercio, lo ensalzaba en otras partes, y así Russett y Oneal creyeron que podían tomarse la libertad de dibujar su triángulo). Las organizaciones internacionales no necesitan misiones utópicas, ni siquiera idealistas. Pueden coordinar la defensa, la moneda, el servicio postal, los aranceles, el tráfico fluvial, los derechos de pesca, la contaminación, el turismo, los crímenes de guerra, el sistema de pesos y medidas, las señales de tráfico, todo —siempre y cuando sean asociaciones voluntarias de gobiernos—. En la figura 5.25 apreciamos cómo durante el siglo xx la pertenencia a estas organizaciones aumentó a un ritmo constante, con una cierta discontinuidad tras la Segunda Guerra Mundial.



[Figura 5.25. Promedio de pertenencias a IGO compartidas por un par de países, 1885-2000.
Fuente: Gráfica de Russett, 2008.]

Para verificar si ser miembro de una IGO suponía una aportación importante a la paz o sólo acompañaba sin más a la democracia y el comercio, Russett y Oneal contaron el número de IGO a las que cada par de países pertenecían conjuntamente, y lo añadieron al análisis de regresión junto con las puntuaciones de democracia y comercio y las variables de *realpolitik*. Los investigadores llegaron a la conclusión de que Kant acertaba tres veces de cada tres: la democracia favorece la paz, el comercio favorece la paz y la pertenencia a organizaciones intergubernamentales favorece la paz. Un par de países situados entre los diez primeros con respecto a las tres variables son un 83% menos susceptibles que un par de países promedio de estar implicados en

una disputa militarizada en un año dado; es decir, la probabilidad es muy próxima a cero^[735].

¿Kant podría haber acertado incluso más? Russett y Oneal defendieron el triángulo kantiano con sofisticadas correlaciones. No obstante, una historia causal derivada de datos correlacionales siempre es vulnerable a la posibilidad de que cierta entidad oculta sea la verdadera causa tanto del efecto que estamos intentando explicar como de las variables que usamos para explicarlo. En el caso del triángulo kantiano, cada supuesto agente pacificador quizá dependa de una causa más profunda e incluso más kantiana: la disposición a resolver conflictos por medios aceptables para todas las partes afectadas, y no porque la parte más fuerte imponga su voluntad a la más débil. Los países llegan a ser democracias estables sólo cuando sus facciones políticas se cansan de matar como método de asignación del poder. Se implican en el comercio sólo cuando dan más valor a la prosperidad mutua que a la gloria unilateral. Y se incorporan a organizaciones intergubernamentales sólo cuando están dispuestos a ceder un poco de soberanía a cambio de un poco de beneficio mutuo. En otras palabras, al suscribir las variables de Kant, los países y sus líderes están actuando cada vez más de modo tal que el principio subyacente a sus acciones se torna universal. La larga paz, ¿puede representar el ascendiente del imperativo categórico en la palestra internacional?^[736]

Muchos expertos en relaciones internacionales resoplarían ante la mera idea. Según una influyente teoría tendenciosamente llamada «realismo», la ausencia de un gobierno mundial relega a los países a un estado permanente de anarquía hobbesiana. Esto significa que los líderes deben actuar como psicópatas y tener en cuenta sólo el interés nacional a prueba de pensamientos sentimentales (y suicidas) de moralidad^[737].

A veces se defiende el realismo como una consecuencia de la existencia de la naturaleza humana, a la que subyace la teoría de que los individuos son animales racionales con intereses personales. Sin embargo, como veremos en los capítulos 8 y 9, los seres humanos son también animales «morales»: no en el sentido de que su conducta sea moral a la luz de un análisis ético desinteresado, sino en el sentido de que su conducta está guiada por intuiciones morales respaldadas por emociones, normas y tabúes. Los seres humanos también son animales cognitivos, inventores de creencias que utilizan para orientar sus acciones. Ninguno de estos atributos empuja a nuestra especie hacia la paz por defecto. De todos modos, no es sentimental ni carece de rigor científico imaginar que ciertos momentos históricos concretos engranan las facultades morales y cognitivas de los dirigentes y sus coaliciones en una combinación que los inclina hacia la coexistencia pacífica. Quizá la larga paz es uno de estos momentos.

Así pues, además de las tres causas kantianas inmediatas, la larga paz quizá

dependa de una causa kantiana fundamental. Entre las circunscripciones influyentes de los países desarrollados acaso hayan evolucionado normas que incorporan la convicción de que la guerra es intrínsecamente inmoral debido a sus costes para el bienestar humano y que sólo puede justificarse en las raras ocasiones en que no hay duda de que va a evitar costes aún mayores. En tal caso, las guerras entre países desarrollados seguirían el camino de costumbres como la esclavitud, la servidumbre, la rueda, el destripamiento, el hostigamiento de osos, la quema de gatos, la quema de herejes, el ahogamiento de brujas, el ahorcamiento de ladrones, las ejecuciones públicas, la exhibición de cadáveres putrefactos en la horca, los duelos, la cárcel para los deudores, la flagelación, la quilla y otras prácticas que pasaron, durante la revolución humanitaria, de ser inobjectables a ser polémicas, inmorales, disparatadas e inconcebibles.

¿Podemos identificar causas exógenas de la nueva aversión humanitaria a la guerra entre los países desarrollados? En el capítulo 4, conjeturé que la revolución humanitaria se vio acelerada por las publicaciones, la alfabetización, los viajes, la ciencia y otras fuerzas cosmopolitas que amplían los horizontes morales e intelectuales de las personas. La segunda mitad del siglo xx presenta paralelismos obvios: la aparición de la televisión, los ordenadores, los satélites, las telecomunicaciones, los aviones a reacción, así como una expansión sin precedentes de la ciencia y la educación superior. El gurú de las comunicaciones Marshall McLuhan denominó «aldea global» al mundo de la posguerra. En una aldea, se percibe de inmediato el destino de las demás personas. Si el pueblo tiene el tamaño natural de nuestro círculo de afinidad, quizá cuando se vuelva global sus habitantes experimentarán una mayor preocupación por sus compañeros humanos que cuando abarcaba sólo el clan o la tribu. Un mundo en el que alguien puede abrir el periódico y ver los ojos de una niña desnuda, aterrorizada, corriendo hacia el lector en su huida de un ataque con napalm a quince mil kilómetros no es un mundo en el que se pueda decir que la guerra es «el fundamento de todas las facultades y las virtudes elevadas del hombre» o que «amplía la mente de un pueblo y eleva su carácter».

También se ha vinculado el final de la Guerra Fría y la disolución pacífica del Imperio soviético a la mayor facilidad de movimientos de las personas y las ideas a finales del siglo xx^[738]. En las décadas de 1970 y 1980, el intento de la Unión Soviética de conservar su poder mediante el control totalitario de los medios de comunicación y los viajes constituía un impedimento importante. Para una economía moderna, no sólo era ridículo prescindir de fotocopadoras, máquinas de fax y ordenadores personales (por no hablar del incipiente Internet), sino que para los gobernantes del país resultaba imposible impedir que los científicos y los estudiosos de la política se enterasen de las ideas en el cada vez más próspero Occidente, o evitar que la generación de posguerra supiera acerca de la música rock, los pantalones vaqueros y otras ventajas de la libertad personal. Mijail Gorbachov, hombre de gustos cosmopolitas, incorporó a su administración a muchos analistas que habían viajado y

estudiado en Occidente. Los líderes soviéticos asumieron un compromiso verbal con los derechos humanos en los Acuerdos de Helsinki de 1975, y una red fronteriza de activistas de los derechos humanos intentó que la población los obligara a atenerse a ello. La política de *glasnost* (transparencia, apertura) permitió en 1989 hacer una serie titulada *El archipiélago Gulag* a Alexander Solzhenitsyn y que se televisaran debates en el Congreso de los Diputados del Pueblo, lo que puso al descubierto ante millones de rusos la brutalidad del pasado liderazgo soviético y la ineptitud del actual^[739]. Los chips de silicio, los aviones a reacción y el espectro electromagnético eran ideas nuevas que ayudaban a corroer el Telón de Acero. Aunque la autoritaria China de hoy día quizá parezca poner a prueba la hipótesis de que la tecnología y los viajes son fuerzas liberalizadoras, su liderazgo es incomparablemente menos criminal que el régimen cerrado de Mao, como pondrán de manifiesto las cifras del capítulo siguiente.

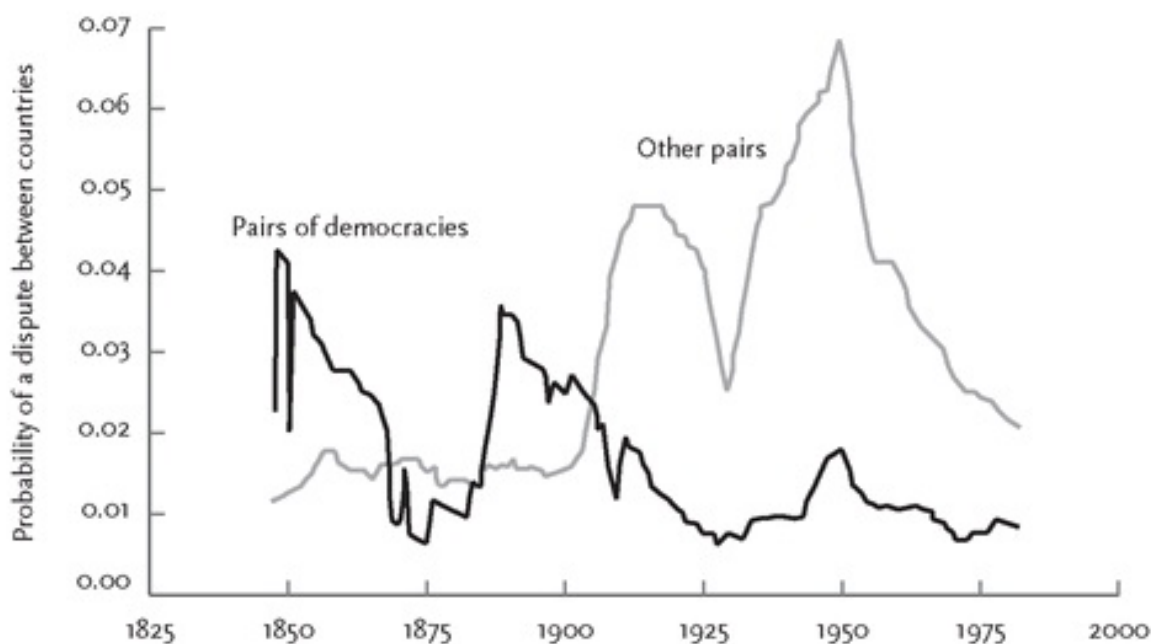
Puede que exista otra razón por la que finalmente se hayan afianzado los sentimientos antibélicos. La trayectoria de las muertes violentas en Europa de la figura 5.18 es un paisaje escarpado en el que tres pináculos —las Guerras de Religión, las Guerras Revolucionarias y Napoleónicas y las dos guerras mundiales— van seguidos de amplias cuencas, cada una de una altura inferior a la precedente. Tras cada hemoclimo, los dirigentes mundiales intentaban, con cierto éxito, reducir las posibilidades de que se repitiese. Sus tratados y acuerdos no duraban eternamente, desde luego, y una lectura histórica que prescinda de las matemáticas podría suscitar la conclusión de que la época de la larga paz está acabándose y que nos espera una guerra aún mayor. Pero el golpeteo bélico de Poisson no muestra ninguna periodicidad, ningún ciclo de aumento y relajación. Nada impide que el mundo aprenda de sus errores y haga disminuir la probabilidad cada vez más.

Lars-Erik Cederman volvió a los ensayos de Kant y descubrió un giro inesperado en su fórmula para la paz perpetua. Kant no se hacía ilusiones en cuanto a que los líderes nacionales fueran lo bastante astutos como para deducir las condiciones de la paz a partir de principios fundamentales; comprendió que deberían aprenderlos de experiencias históricas amargas. En un ensayo titulado *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita*, escribió lo siguiente:

Las guerras, preparativos tensos e infatigables, y la aflicción resultante que cada estado debe sentir en su seno a la larga, incluso en plena paz [...], éstos son los medios en virtud de los cuales la naturaleza empuja a los países a efectuar intentos inicialmente imperfectos, pero al final, tras muchas devastaciones, agitaciones e incluso un completo agotamiento interno de sus poderes, toman la medida que la razón podía haberles sugerido sin tantas experiencias tristes: la de abandonar su estado anárquico de salvajismo^[740].

Cederman sugiere que la teoría de Kant de la paz-mediante-el-aprendizaje debe combinarse con su teoría de la paz-mediante-la-democracia. Aunque todos los países, democracias incluidas, empiezan siendo belicosos (pues muchas democracias fueron inicialmente grandes potencias), y pueden verse sorprendidos por terribles guerras

repentinamente, las democracias están mejor preparadas para aprender de sus catástrofes debido a su transparencia informativa y a que sus dirigentes han de rendir cuentas^[741].



[Figura 5.26. Probabilidad de disputas militarizadas entre pares de democracias y otros pares de países, 1825-1992.

Fuente: Gráfica de Cederman, 2001. Las curvas representan promedios móviles de veinte años para pares de países en peligro.]

Cederman representó la trayectoria histórica de disputas militarizadas desde 1837 a 1992 en pares de democracias y otros pares de países (figura 5.26). Según la inclinación de la gráfica en diente de sierra, las democracias comenzaron siendo belicosas y luego experimentaron sobresaltos periódicos que disparaban el índice de disputas. No obstante, tras cada pico ese índice bajaba enseguida de golpe. Cederman observó también que la curva de aprendizaje era más pronunciada para las democracias maduras que para las más recientes. Las autocracias también volvieron a niveles más pacíficos tras los súbitos impactos de las guerras a gran escala, pero lo hicieron de manera más lenta e irregular. La confusa idea de que, tras el hemocidio del siglo xx, un mundo cada vez más democrático «acabó cansado de la guerra» y «aprendió de sus errores» puede encerrar algo de verdad^[742].

Un tema popular de las baladas antibelicistas de la década de 1960 era que la locura de la guerra siempre había sido evidente pero que la gente se negaba tercamente a verla. «¿Cuántas muertes serán necesarias para que él [el hombre] comprenda que ya ha muerto demasiada gente? La respuesta, amigo mío, está flotando en el viento». «¿Adónde han ido todos los soldados? A los cementerios, todos. ¿Cuándo aprenderán?». Tras medio milenio de guerras de dinastías, de religión, de soberanía, de nacionalismo y de ideologías, de las muchas guerras pequeñas en la columna de la distribución y de las pocas guerras horribles de la cola, los datos dan a entender que quizá, por fin, estamos aprendiendo.

Capítulo 6

LA NUEVA PAZ

Las autojustificaciones de Macbeth eran endebles —y su conciencia lo devoraba—. Sí, incluso Yago era también un poco manso. La imaginación y la fuerza espiritual de los malhechores de Shakespeare no llegaban a la docena de cadáveres. Porque no tenían *ideología*.

ALEXANDER SOLZHENITSYN

Cabía pensar que la desaparición de la peor amenaza de la historia de la humanidad supondría un suspiro de alivio entre los comentaristas de los asuntos mundiales. Contrariamente a las predicciones de los expertos, los tanques soviéticos no invadieron Europa occidental, y las crisis de Cuba, Berlín u Oriente Medio no se intensificaron hasta rozar el holocausto nuclear^[743]. Las ciudades del mundo no se volatilizaron; la atmósfera no estaba envenenada de lluvia radiactiva ni llena de detritos que apagarán el Sol y mandarán al *Homo sapiens* con los dinosaurios. No sólo eso, sino que una Alemania reunificada no se convirtió en un cuarto Reich, la democracia no siguió el mismo camino que la monarquía, y las grandes potencias y los países desarrollados no emprendieron una Tercera Guerra Mundial sino más bien una larga paz que cada vez es más larga. Los expertos llevarán ya unas cuantas décadas admitiendo las mejoras en el destino del mundo.

Pues no. ¡Los entendidos están más apesadumbrados que nunca! En 1989, John Gray previó «un regreso al ámbito clásico de la historia, un ámbito de grandes luchas por el poder [...] y guerras y reclamaciones de territorios irredentos»^[744]. En 2007, un editor del *New York Times* escribió que este regreso ya se había producido: «El torbellino no tardó mucho [después de 1989] en bambolearse hacia atrás en su recorrido ciertamente bañado de sangre, empujado por ráfagas nuevas de absolutismo y violencia ideológica»^[745]. El científico político Stanley Hoffman dijo que se le habían quitado las ganas de dar su curso sobre relaciones internacionales porque después de la Guerra Fría sólo se oye «hablar de terrorismo, atentados suicidas, personas desplazadas y genocidios»^[746]. El pesimismo es bipartidista: en 2007, el escritor conservador Norman Podhoretz publicó un libro titulado *World War IV* (sobre «la larga lucha contra el islamofascismo»), mientras el columnista liberal Frank Rich escribía que el mundo era «un lugar más peligroso que nunca»^[747]. Si Rich está en lo cierto, el mundo fue más peligroso en 2007 que durante las dos guerras mundiales, las crisis de Berlín en 1949 y 1961, la crisis de los misiles cubanos y todas las guerras de Oriente Medio. Preocupante de veras.

¿Por qué tanto pesimismo? En parte, debido a las fuerzas del mercado del negocio de los expertos, que prefieren las Casandras a las Pollyannas.

Y en parte, al temperamento humano; como señalaba David Hume; «La actitud de

culpar al presente y admirar el pasado está muy arraigada en la naturaleza humana, y tiene influencia incluso en personas dotadas del juicio más profundo y de los conocimientos más amplios». Pero sobre todo, creo yo, deriva del analfabetismo aritmético de nuestra cultura periodística e intelectual. El periodista Michael Kinsley escribió hace poco lo siguiente: «Es una decepción apabullante que los *baby boomers* llegaran a la edad adulta con americanos matando y muriendo en todo el mundo y que ahora, llegados a la jubilación o más, nuestro país esté haciendo la misma maldita cosa»^[748]. Esto presupone que la muerte de cinco mil americanos es la misma maldita cosa que la muerte de cincuenta y ocho mil americanos, y que cien mil iraquíes muertos es la misma maldita cosa que varios millones de vietnamitas muertos. Si no atendemos a los números, la política de programación «Si sangra, adelante» alimentará el atajo cognitivo «Cuanto más memorable, más frecuente», y acabaremos con lo que se ha venido en llamar una «falsa sensación de inseguridad»^[749].

Este capítulo trata de tres clases de violencia organizada que han avivado el nuevo pesimismo. Se les prestó escasa atención en el capítulo precedente dedicado a las guerras entre grandes potencias y entre países desarrollados. La larga paz no ha conocido el final de estas otras clases de conflictos, lo cual puede dar la impresión de que el mundo es «un lugar más peligroso que nunca».

El primer tipo de violencia organizada abarca todas las demás categorías de guerra, en especial las guerras civiles y los enfrentamientos entre milicias, guerrillas y paramilitares que devastan el mundo en desarrollo. Se trata de las «nuevas guerras» o «conflictos de baja intensidad», que por lo visto son alimentados por «viejos odios»^[750]. Ciertas imágenes familiares de adolescentes africanos con kalashnikovs refuerzan la sensación de que la carga global de la guerra no ha disminuido; sólo se ha desplazado del hemisferio norte al hemisferio sur.

Se considera que las guerras son especialmente destructivas para los civiles debido al hambre y las enfermedades que dejan a su paso, una cifra que se omite en la mayoría de los recuentos de víctimas. Según una estadística muy conocida, a principios del siglo xx el 90% de las muertes por guerra correspondían a soldados y el 10% a civiles, pero a finales del siglo la proporción se había invertido. En países como la República Democrática del Congo se ha producido un número horripilante de víctimas, equiparable al del Holocausto nazi, a causa de hambrunas y epidemias diversas.

La segunda clase de violencia organizada que analizaré es la que incluye matanzas masivas de grupos étnicos o políticos. El período de cien años del que acabamos de escapar ha sido denominado «época del genocidio» y «siglo de genocidios». Según numerosos comentaristas, la limpieza étnica surgió con la modernidad, fue mantenida a raya por la hegemonía de las superpotencias, regresó con ganas al acabar la Guerra Fría, y en la actualidad está más extendida que nunca.

La tercera es el terrorismo. Desde el atentado del 11 de septiembre de 2001 en

Estados Unidos, el miedo al terrorismo ha dado lugar a una enorme burocracia nueva, dos guerras en el extranjero y una discusión obsesiva en la arena política. Se dice que el terrorismo representa una «amenaza existencial» para Estados Unidos, pues tiene la capacidad de «acabar con nuestro estilo de vida» o poner fin a «la propia civilización»^[751].

Cada uno de estos azotes sigue cobrándose vidas humanas, por supuesto. La cuestión que abordaré en este capítulo es la cifra exacta de víctimas y si en las últimas décadas ha aumentado o disminuido. No hace tanto que algunos científicos políticos han medido estas clases de destrucción, tras lo cual han llegado a una conclusión sorprendente: *todas esas formas de matar están en declive*^[752]. Los descensos son tan recientes —en las dos últimas décadas o menos— que no podemos contar con que vayan a ser duraderos, y debido a su carácter provisional llamaré a este acontecimiento la «nueva paz». De todos modos, las tendencias marcan verdaderos descensos de la violencia y merecen toda nuestra atención. Son considerables en cuanto a magnitud, de signo opuesto a la opinión tradicional, y parecen indicar métodos con los que podemos identificar qué hemos hecho bien y cómo seguir haciéndolo en el futuro.

La trayectoria de la guerra en el resto del mundo

¿Qué estuvo haciendo el resto del mundo durante los seiscientos años en que los países europeos pasaban por sus eras de dinastías, religiones, soberanía, nacionalismo e ideología, sufrían dos guerras mundiales y luego iniciaban una larga paz? Por desgracia, la tendencia eurocéntrica del registro histórico imposibilita trazar curvas fiables. Antes de la llegada del colonialismo, grandes franjas de Africa, las dos Américas y Asia albergaban depredación, contiendas y captura de esclavos que se deslizaban con sigilo bajo el horizonte o se hundían en el bosque sin que ningún historiador se enterase. El propio colonialismo fue instaurado en muchas guerras imperiales libradas por las grandes potencias para apoderarse de sus colonias, reprimir revueltas y rechazar adversarios. Durante toda esa época hubo muchas guerras. Para el periodo que va de 1400 a 1938, el Catálogo de conflictos de Brecke enumera 276 conflictos violentos en el continente americano, 283 en el norte de África y Oriente Medio, 586 en el África subsahariana, 313 en el centro y el sur de Asia, y 657 en el este y el sudeste de Asia^[753]. La miopía histórica nos impide

representar gráficamente tendencias fidedignas en la frecuencia o la mortalidad de las guerras, pero en el capítulo anterior ya vimos que muchas habían sido devastadoras. Entre ellas incluimos guerras civiles e interestatales proporcionalmente (y a veces en términos absolutos) más letales que cualquiera de las producidas en Europa, como la Guerra Civil americana, la Rebelión Taiping en China, la Guerra de la Triple Alianza en Sudamérica o las conquistas de Shaka Zulu en el África meridional.

En 1946, justo cuando Europa, las grandes potencias y el mundo desarrollado empezaban a acumular sus cerros pacíficos, aparece un registro histórico para todo el mundo. Es el primer año estudiado con un meticuloso conjunto de datos recopilados por Bethany Lacina, Nils Petter Gleditsch y sus colegas del Instituto de Investigaciones por la Paz de Oslo (PRIO, por sus siglas en inglés), denominado PRIO Battle Deaths Dataset (Datos de muertos en combate del PRIO)^[754]. El conjunto de datos comprende todos los conflictos armados conocidos en que murieron más de veinticinco personas en un año. Los conflictos que ascienden al nivel de mil muertes al año son elevados a la categoría de «guerras», lo que se ajusta a la definición utilizada en los datos de Correlates of War Project, pero por lo demás no reciben ningún tratamiento especial. (Seguiré utilizando la palabra «guerra» en un sentido no técnico para hacer referencia a conflictos armados de todas las magnitudes).

Los investigadores del PRIO buscan criterios lo más fiables posibles para que los analistas puedan comparar regiones del mundo y representar gráficamente tendencias a lo largo del tiempo mediante un patrón fijo. Sin criterios estrictos —cuando los analistas usan muertes directas en combate en algunas guerras, pero incluyen muertes indirectas a causa de epidemias y hambrunas en otras, o cuando cuentan guerras entre ejércitos en unas regiones pero añaden genocidios en otras—, las comparaciones no significan nada y es fácil usarlas como propaganda para una u otra causa. Los analistas del PRIO rebuscan en historias, relatos de los medios de comunicación e informes de gobiernos y organizaciones de derechos humanos para calcular lo más objetivamente posible las muertes en la guerra. Los cálculos son conservadores; en realidad, son cálculos a la baja, pues omiten todas las muertes meramente conjeturadas o cuyas causas no se pueden establecer con seguridad. Se utilizan criterios similares, y datos parcialmente coincidentes, en otros conjuntos de datos sobre conflictos, incluidos los del Uppsala Conflict Data Project (UCDR), cuyos datos comienzan en 1989; el Instituto Internacional de la Paz de Estocolmo (SIPRI), que trabaja con datos del UCDP ajustados; y el Human Security Report Project (HSRP), que hace uso de conjuntos de datos del PRIO y del UCDR^[755].

Igual que Lewis Richardson, los nuevos contabilizadores de conflictos han de vérselas con fallos de esencia, de modo que dividen los enfrentamientos en categorías mediante criterios obsesivo-compulsivos^[756]. El primer corte distingue tres clases de violencia masiva que varían respecto a sus causas y, con el mismo grado de importancia, respecto al hecho de ser contables. El concepto de «guerra» (y su

versión más suave, «conflicto armado») se aplica de manera totalmente natural a la matanza múltiple organizada y socialmente legitimada. Esto da pie a una definición en la que una «guerra» debe tener al menos un gobierno en un bando, y los dos bandos han de estar disputándose cierto recurso identificable, por lo general un territorio o la maquinaria gubernamental. Para dejarlo claro, los conjuntos de datos denominan a las guerras, en este sentido estricto, «conflictos armados de base estatal», siendo los únicos cuyas cifras se remontan a 1946.

La segunda categoría abarca los conflictos «no estatales» o «intercomunitarios», y enfrenta entre sí a señores de la guerra, milicias o paramilitares (a menudo alineados con grupos étnicos o religiosos).

La tercera categoría tiene el frío nombre de «violencia unilateral» y engloba genocidios, politicidios y otras masacres de civiles desarmados, perpetradas tanto por gobiernos como por milicias. La exclusión de la violencia unilateral de los datos del PRIO es, en parte, una opción táctica para dividir la violencia en categorías con distintas causas, pero también un legado de la vieja fascinación de los historiadores por la guerra a costa del genocidio, que sólo recientemente ha sido reconocido como más destructivo que las guerras, por lo que al número de víctimas se refiere^[757]. Rudolph Rummel, la científica política Barbara Harff y el UCDP han reunido conjuntos de datos de genocidios, que examinaremos en el siguiente apartado^[758].

La primera de las tres categorías, los conflictos armados de base estatal, se subdivide luego según el adversario contra el que lucha el gobierno. La guerra prototípica es la *interestatal*, en la que se enfrentan dos países, como la guerra Irán-Irak de 1980-1988. Después tenemos la guerra *extraestatal* o *extrasistémica*, en la que el gobierno se enfrenta a una entidad situada fuera de sus fronteras que no es un estado reconocido. En general se trata de guerras imperialistas, en las que un país combate contra fuerzas indígenas para hacerse con una colonia, o de guerras coloniales, en las que lucha para conservar una, como Francia en Argelia desde 1954 a 1962.

Por último, hay guerras civiles o *intraestatales*, en las que el gobierno lucha contra una insurrección, una rebelión o un movimiento secesionista. Se subdividen, a su vez, en guerras civiles totalmente internas (como la recientemente concluida en Sri Lanka entre el gobierno y los Tigres tamiles), y guerras *intraestatales internacionalizadas*, en las que interviene un ejército extranjero, normalmente para ayudar a un gobierno a defenderse de los rebeldes. Las guerras de Afganistán e Irak comenzaron siendo conflictos interestatales (Estados Unidos y sus aliados contra el Afganistán controlado por los talibanes, y Estados Unidos y sus aliados contra el Irak controlado por los baasistas), pero después de que los gobiernos fueran derrocados y los ejércitos invasores permanecieran en el país para ayudar a los nuevos gobiernos contra la insurgencia, pasaron a clasificarse de conflictos intraestatales internacionalizados.

Ahora se abre la cuestión de qué muertes contabilizar. Los datos del PRIO y el

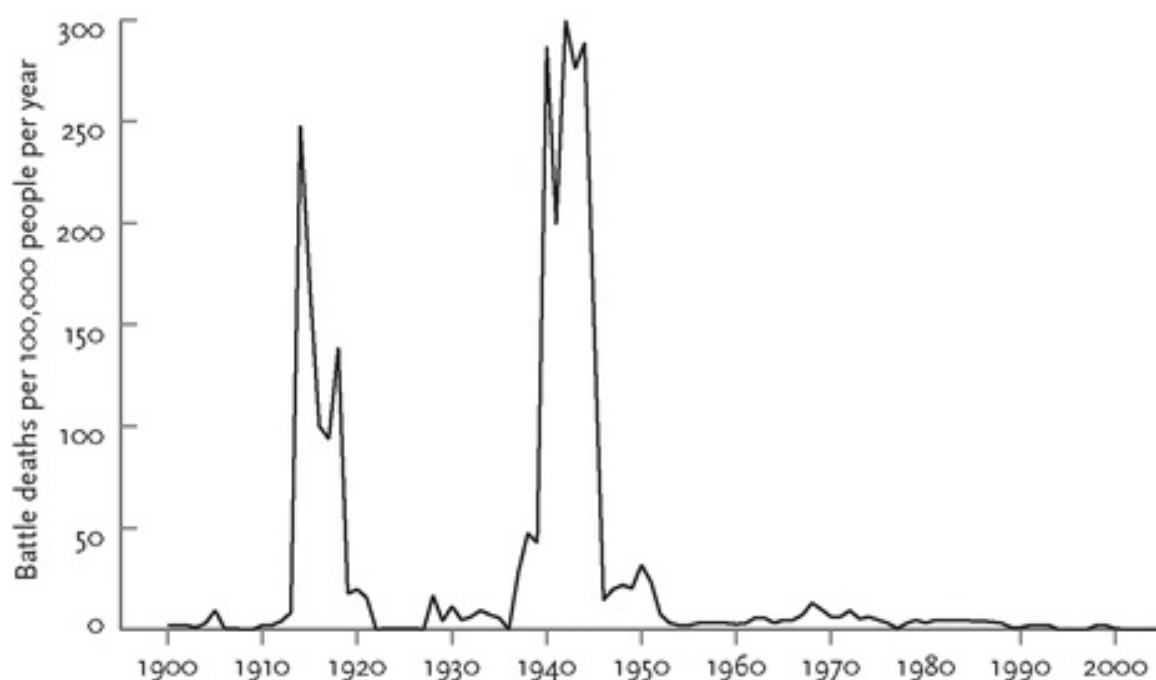
UCDP computan muertes directas o *relacionadas con el combate*: personas a las que se tirotea, apuñala, aporrea, gasea, hace saltar por los aires, ahoga o condena adrede a pasar hambre como parte de una contienda en la que los propios autores han de procurar no resultar heridos^[759]. Las víctimas pueden ser soldados o civiles que se ven atrapados en un fuego cruzado o conceptualizados como «daños colaterales». Las estadísticas de muertes relacionadas con el combate excluyen las *muertes indirectas* derivadas de enfermedades, inanición, estrés o desmoronamiento de infraestructuras. Cuando añadimos las muertes indirectas a las directas para obtener la cifra total de víctimas atribuible a la guerra, la suma recibe el nombre de *mortalidad excesiva*.

¿Por qué los conjuntos de datos excluyen las muertes indirectas? No es para quitar esta clase de sufrimiento de los libros de historia, sino porque las muertes directas son las únicas que se pueden contabilizar con seguridad. Las muertes directas también se avienen a nuestra intuición básica de lo que significa para un agente ser responsable de un efecto que causa, a saber, que el agente prevé el efecto, quiere que se produzca y hace que se produzca mediante una cadena de episodios sin demasiados eslabones intermedios incontrolables^[760]. El problema con la estimación de las muertes indirectas es que nos obliga a realizar el ejercicio filosófico de simular en nuestra imaginación el posible mundo en el que la guerra no tuvo lugar y estimar el número de muertes producidas en dicho mundo, que a continuación se usa como punto de referencia. Y esto requiere algo parecido a la omnisciencia. ¿Habría sucedido una hambruna de posguerra, aunque no hubiera estallado la guerra, debido a la ineptitud del gobierno derrocado? ¿Y si ese año hubiera habido una sequía? ¿Hay que culpar de las muertes por hambre a la guerra o al clima? Si el índice de muertes por hambre estaba bajando en los años anteriores a una guerra, ¿hemos de suponer que habría bajado aún más si la guerra no se hubiera producido, o hemos de dejarlo fijo en su nivel del año previo a la guerra? Si Sadam Husein no hubiera sido depuesto, ¿habría matado a un número de enemigos políticos superior al de personas muertas en la violencia intercomunitaria que sobrevino tras su derrota? ¿Debemos añadir los cuarenta o cincuenta millones de víctimas de la pandemia de gripe de 1918 a los quince millones de muertos en la Primera Guerra Mundial porque el virus no habría adquirido su virulencia si la guerra no hubiera amontonado a tantos soldados en las trincheras?^[761] Estimar muertes indirectas requiere responder a esta clase de preguntas de una manera coherente para centenares de conflictos, lo cual es una tarea imposible.

Por lo general, las guerras tienden a ser destructivas en muchos aspectos a la vez, y las que causan más muertes en el campo de batalla normalmente también causan más muertes por hambre, enfermedades o desbaratamiento de servicios. En la medida en que lo hacen, las tendencias de las muertes en combate pueden servir como sustituto de las tendencias en la destructividad global. Pero no es así en todos los casos; en apartados posteriores del capítulo veremos si los países en desarrollo, con su frágil infraestructura, son más vulnerables a efectos en cadena que los países

avanzados, y si su proporción ha cambiado con el tiempo, con lo que las muertes en combate constituyen un índice engañoso de tendencias en las cifras de víctimas del conflicto.

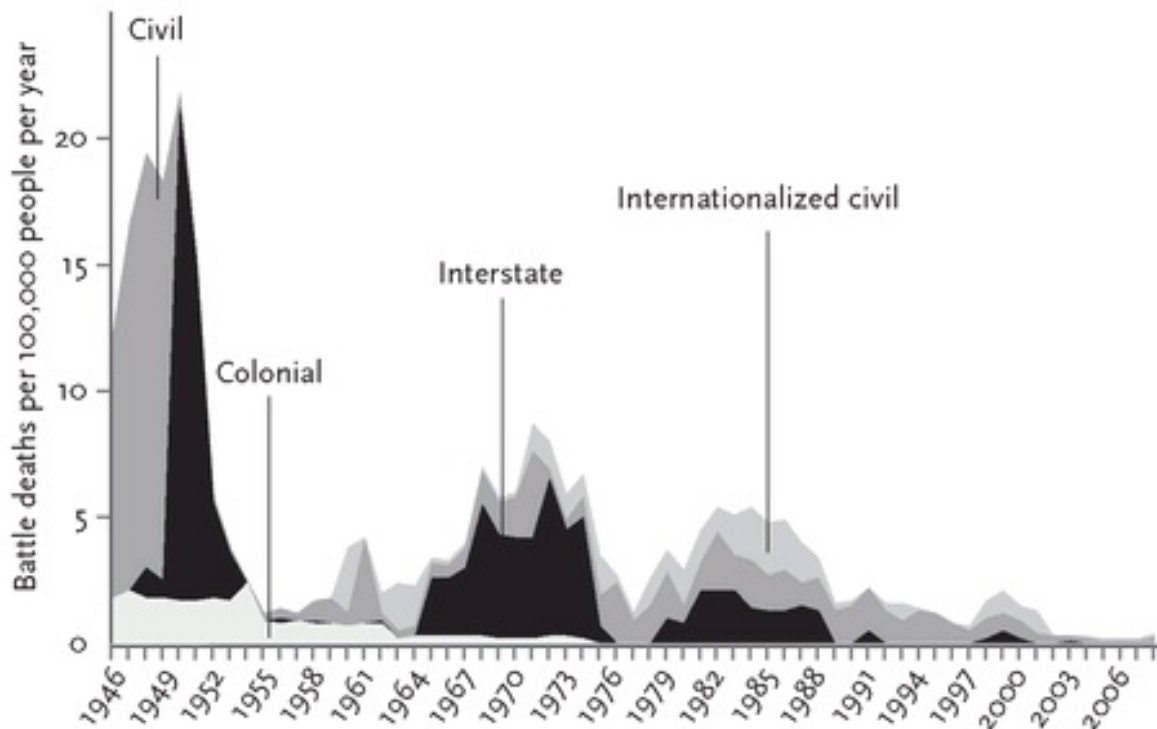
Ahora que contamos con el instrumento de precisión de los conjuntos de datos sobre conflictos, ¿qué nos dicen sobre la reciente trayectoria de la guerra en el conjunto del mundo? Comencemos con la visión panorámica del siglo xx que se aprecia en la figura 6.1, en la cual Lacina, Gleditsch y Russett actualizaban las cifras para 1900 a 1945 de Correlates of War Project con los datos del PRIO de los años 1946 a 2005, y dividían el resultado por el tamaño de la población mundial para obtener el riesgo individual de morir en combate a lo largo del siglo.



[Figura 6.1. Índice de muertes en combate en conflictos armados de base estatal, 1900-2005.
Fuente: Gráfico de Russett, 2008, basado en Lacina, Gleditsch y Russett, 2006.]

La gráfica nos recuerda la anómala destructividad de las dos guerras mundiales. No son peldaños de una escalera, ni oscilaciones de un péndulo, sino picos enormes que asoman en un terreno llano desigual. La disminución en el índice de muertes en combate tras los inicios de la década de 1940 (llegando al nivel máximo de 300 por cada 100.000 personas y año) ha sido brusca; desde entonces el mundo no ha experimentado nada parecido a ese nivel.

Los lectores avisados advertirán un descenso dentro del descenso, desde pequeños picos en la década inmediata de posguerra a los llanos bajos de la actualidad. En la figura 6.2 hacemos un zoom sobre esta tendencia y subdividimos las muertes en combate con arreglo al tipo de guerra que las causó.



[Figura 6.2. Índice de muertes en combate en conflictos armados de base estatal, 1946-2008. Muertes civiles y militares en combate en conflictos armados de base estatal divididas por la población mundial.

Fuentes: UCDP/PRIO Armed Conflict Dataset; véase Human Security Report Project, 2007, basado en datos de Lacina y Gleditsch, 2005, actualizado en 2010 por Tara Cooper. Utilizada la «mejor» estimación cuando estaba disponible; si no, se utiliza la media geométrica de las estimaciones «al alza» y «a la baja». Cifras de la población mundial de la Oficina del Censo de Estados Unidos, 2010c. Los datos de población para 1946-1949 se tomaron de McEvedy y Jones, 1978, y se multiplicaron por 1,01 para que fueran proporcionales al resto.]

Se trata de un gráfico de áreas en el que el grosor de cada capa representa el índice de muertes en combate para cada clase concreta de conflicto de base estatal; y la altura del conjunto de capas, el índice para todos los conflictos combinados. Tomemos primero un momento que contemple la forma global de la trayectoria. Incluso después de haber eliminado el inmenso salto de trampolín desde la Segunda Guerra Mundial, nadie podía pasar por alto otra acusada disminución del índice de mortalidad en combate que ha tenido lugar a lo largo de los últimos sesenta años, con un delgadísimo laminado al final para la primera década del siglo XXI. Este período, incluso con treinta y un conflictos en curso a mediados de la década (incluyendo Irak, Afganistán, Chad, Sri Lanka y Sudán), disfrutó de un índice asombrosamente bajo de muertes en combate, en torno a 0,5 por cada 100.000 personas al año, que cayó por debajo del índice de homicidios incluso de las sociedades más pacíficas del mundo^[762]. De acuerdo, las cifras son estimaciones a la baja, pues incluyen sólo muertes en combate de las que hay constancia, pero esta consideración es cierta para toda la serie temporal. Y aunque multiplicásemos las figuras recientes por cinco, se situarían bastante por debajo del índice global de homicidios de 8,8 por cada 100.000 habitantes al año^[763]. En cifras absolutas, las muertes anuales en combate han disminuido en más de un 90%, desde alrededor de medio millón al año a finales de la década de 1940 a unas treinta mil anuales a principios de la década de 2000. Así que,

aunque parezca mentira, desde una perspectiva global, histórica y cuantitativa, el sueño de las canciones populares de la década de 1960 se ha hecho realidad: el mundo ha puesto (casi) punto final a la guerra.

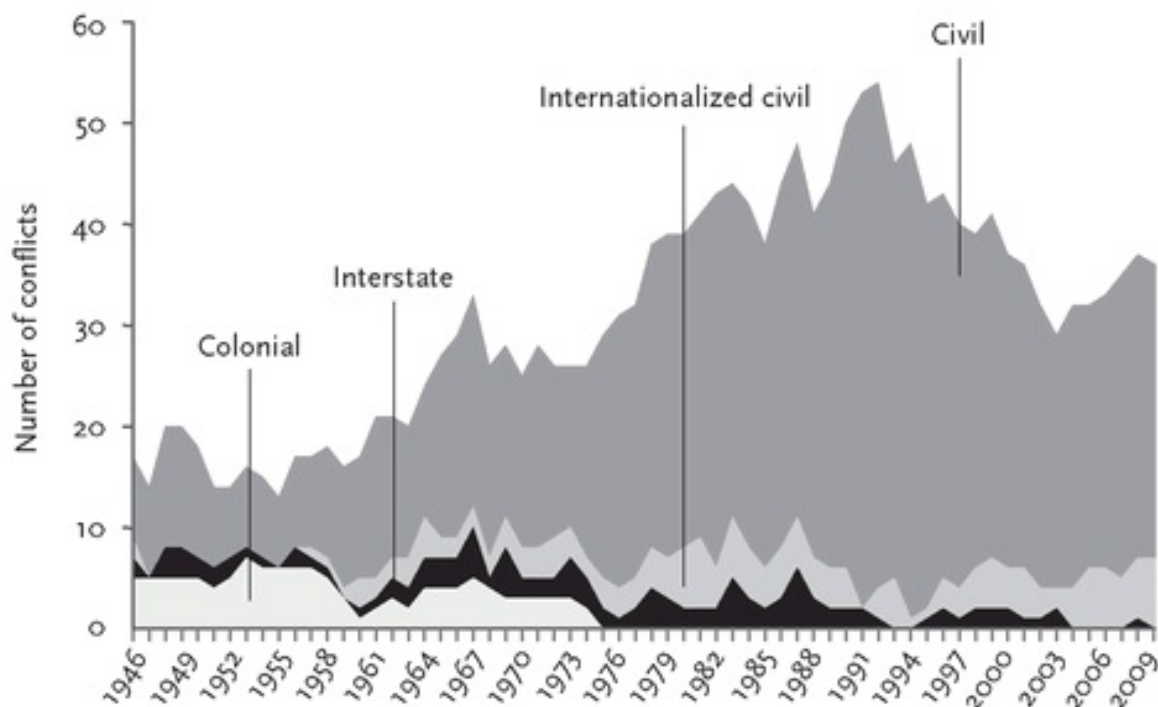
Dejemos de hablar tanto y examinemos más de cerca lo sucedido categoría por categoría. Podemos empezar por la zona pálida de la parte inferior izquierda, que representa una clase de guerra desaparecida de la faz de la Tierra: la colonial o extraestatal. Las contiendas en las que una gran potencia intentaba apoderarse de una colonia podían ser muy destructivas, como cuando Francia trató de conservar Vietnam entre 1946 y 1954 (trescientos setenta y cinco mil muertos en combate) y Argelia entre 1954 y 1962 (ciento ochenta y dos mil quinientos muertos)^[764]. Tras lo que se denominó «la mayor transferencia de poder en la historia mundial», este tipo de guerra ha dejado de existir.

Fijémonos ahora en la capa negra, la de las guerras entre estados. Tiene tres abultamientos, cada uno menor que el anterior: uno incluye la Guerra de Corea de 1950 a 1953 (un millón de muertos en combate repartidos en cuatro años), en otro está la Guerra de Vietnam de 1962 a 1975 (un millón seiscientos mil muertos en combate en catorce años), y otro corresponde a la Guerra Irán-Irak (seiscientos cuarenta y cinco mil muertos en combate en nueve años)^[765]. Desde el final de la Guerra Fría ha habido sólo dos guerras interestatales significativas: la primera Guerra del Golfo, con veintitrés mil muertos, y la de 1998-2000 entre Eritrea y Etiopía, con cincuenta mil. En la primera década del nuevo milenio, las guerras interestatales han sido pocas, la mayoría breves, y con unas cifras de muertos en combate relativamente bajas (la India-Pakistán y Eritrea-Djibouti, ninguna de las cuales cuenta como «guerra» en el sentido técnico de presentar mil muertos al año, y el rápido derrocamiento de los regímenes de Afganistán e Irak). En 2004, 2005, 2006, 2007 y 2009, no hubo ningún conflicto interestatal.

La larga paz —en la que se evitan guerras a gran escala entre grandes potencias y países desarrollados— está extendiéndose al resto del mundo. Las ambiciosas superpotencias ya no sienten la necesidad de alcanzar su grandeza adquiriendo un imperio o metiéndose con países más débiles. China alardea de su «ascenso pacífico» y Turquía de una política que denomina «cero problemas con los vecinos»; el ministro de asuntos exteriores de Brasil sacó pecho hace poco: «No creo que haya muchos países que puedan vanagloriarse de tener diez vecinos y no haber librado una guerra en los últimos ciento cuarenta años»^[766]. Y el este de Asia parece estar adoptando la aversión europea a la guerra. Aunque en las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial era la región más sangrienta del planeta, con contiendas ruinosas en China, Corea e Indochina, en el período comprendido entre 1980 y 1993 el número de conflictos y de víctimas en combates cayó en picado y, desde entonces, ha permanecido en niveles bajos sin precedentes^[767].

Sin embargo, a medida que se iban apagando las guerras interestatales, fueron estallando guerras civiles. Esto se advierte en la enorme cuña gris oscuro de la

izquierda de la figura 6.2, que representa principalmente los 1,2 millones de muertos en combate de la Guerra Civil china de 1946-1950, y en un bulto gris más claro en lo alto de la década de 1980, que contiene los cuatrocientos treinta y cinco mil muertos de la guerra civil afgana intensificada por la Unión Soviética. Y serpenteando por las décadas de 1980 y 1990 encontramos una continuación de la capa gris oscuro con un conjunto de guerras civiles más pequeñas en países como Angola, Bosnia, Chechenia, Croacia, El Salvador, Etiopía, Guatemala, Irak, Liberia, Mozambique, Somalia, Sudán, Tayikistán y Uganda. Sin embargo, incluso este tramo se estrecha en la década de 2000 hasta formar una capa delgada.



[Figura 6.3. Número de conflictos armados de base estatal, 1946-2009.

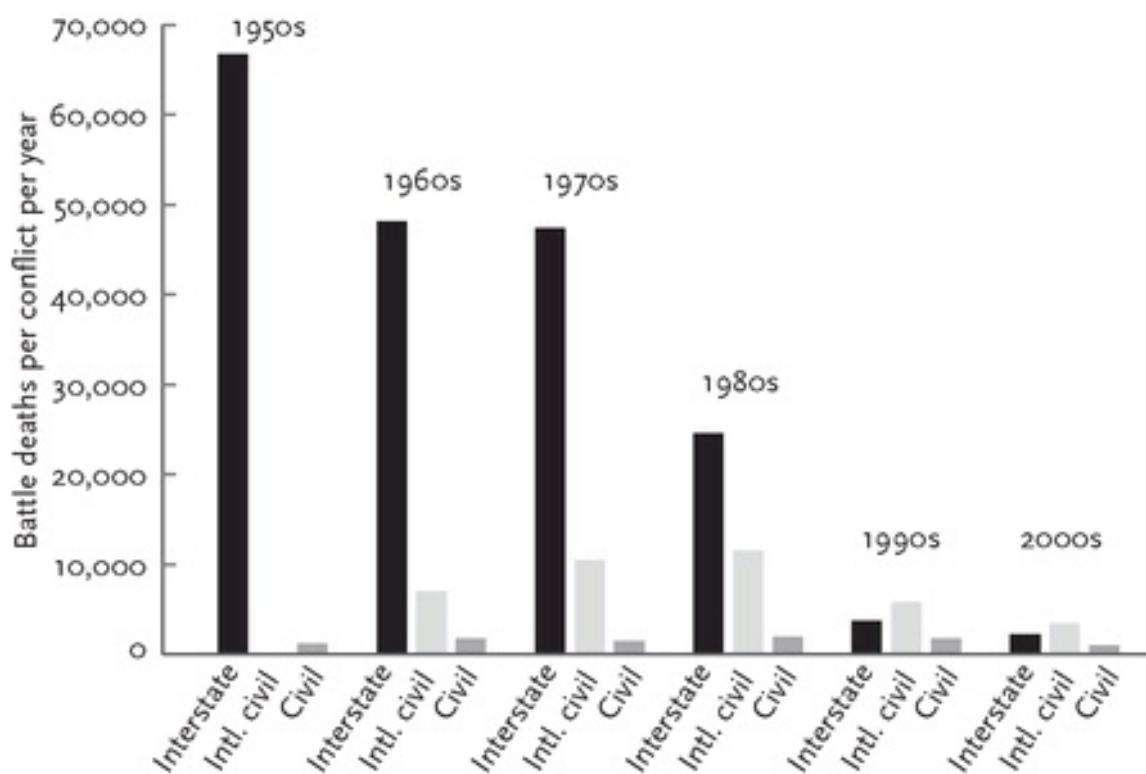
Fuentes: Conjuntos de datos sobre conflictos armados de UCDP/PRIO; véase *Human Security Report Project*, 2007, basado en datos de Lacina y Gleditsch, 2005, actualizados en 2010 por Tara Cooper.]

Para tener una idea más clara de lo que nos aportan aquí los números, resulta de gran ayuda desagregar las cifras de víctimas en las dos principales dimensiones de la guerra: cuántas fueron y lo letal que fue cada una. En la figura 6.3 vemos los totales en bruto de los conflictos de cada clase, con independencia del número de víctimas, que, recordemos, pueden ser sólo veinticinco. Mientras las guerras coloniales desaparecían y las guerras interestatales iban decayendo, las guerras civiles internacionalizadas desaparecieron durante un breve período al final de la Guerra Fría, cuando la Unión Soviética y Estados Unidos dejaron de apoyar a sus «estados clientes», y luego reaparecieron con las guerras de mantenimiento del orden en Yugoslavia, Afganistán, Irak y otras partes. Pero la gran noticia fue una explosión en el número de guerras civiles internas, que comenzaron hacia 1960, alcanzaron su nivel máximo a principios de la década de 1990, y disminuyeron hasta 2003, con un ligero repunte posterior.

¿Por qué los tamaños de las áreas representadas son tan diferentes en las dos

gráficas? Se debe a la distribución de potencia para las guerras, en la que un número pequeño de guerras en la cola de la línea en forma de L es responsable de un elevado porcentaje de muertes. Más de la mitad de los 9,4 millones de caídos en combate en los doscientos sesenta conflictos producidos entre 1946 y 2008 corresponden sólo a cinco guerras, tres entre estados (Corea, Vietnam, Irán-Irak) y dos dentro de estados (China y Afganistán). La mayor parte de la tendencia descendente en el número de víctimas deriva de enrollar esa gruesa cola, con lo que el número de guerras realmente destructivas es menor.

Además de las diferencias en las contribuciones de guerras de distintas magnitudes a la cifra total de víctimas, existen diferencias sustanciales en las contribuciones de las guerras de diferentes *clases*. En la figura 6.4 se aprecia la segunda dimensión de la guerra: cuántas personas mata una guerra por término medio.



[Figura 6.4. Letalidad de guerras civiles e interestatales, décadas de 1950-2005.

Fuente: Conjuntos de datos de conflictos armados de UCDP/PRIO, Lacina y Gleditsch, 2005; adaptado por Human Security Report Project; Centro de Seguridad Humana, 2006.]

Hasta hace poco, la forma más letal de guerra era *con mucho* la guerra entre estados. No hay nada como un par de Leviatanes concentrando carne de cañón, lanzando obuses de artillería y pulverizando cada uno las ciudades del otro para acumular impresionantes cómputos de cadáveres. En segunda y tercera posición se sitúan las guerras en las que el Leviatán proyecta su poder en alguna otra parte del mundo para apoyar a un gobierno asediado o para ejercer el control sobre sus colonias. Luego están las guerras civiles internas, que, al menos desde la carnicería china de finales de la década de 1940, han sido mucho menos mortíferas. Cuando una banda de rebeldes armados con kalashnikovs hostiga al gobierno de un país pequeño

que no preocupa a las grandes potencias, el daño causado es más limitado. E incluso estos índices de víctimas han descendido a lo largo del pasado cuarto de siglo^[768]. En 1950, el conflicto armado medio (de cualquier clase) mataba a treinta y tres mil personas; en 2007, a menos de mil^[769].

¿Cómo podemos interpretar la trayectoria a sacudidas de los conflictos desde el final de la Segunda Guerra Mundial, decreciente hasta el período de calma de la nueva paz? Se ha producido un cambio importante en el escenario del conflicto armado. En la actualidad, las guerras tienen lugar ante todo en países pobres, principalmente en un arco que se extiende desde África central y oriental hacia Oriente Medio, el sudoeste de Asia y norte de la India hasta el sudeste de Asia. En la figura 6.5 aparecen conflictos en curso en 2008 como puntos negros, y sombreados los países con «los mil millones de abajo», las personas con menos ingresos. Aproximadamente la mitad de los conflictos se producen en los países con la sexta parte más pobre de la población mundial. En las décadas anteriores a 2000, los conflictos estaban diseminados también por otras partes del mundo, como Centroamérica y África occidental. Ni las conexiones económicas ni las conexiones geográficas con la guerra son una constante de la historia.



[Figura 6.5. Distribución de los conflictos armados, 2008. Los países en gris oscuro contienen los mil millones de personas más pobres del mundo. Los puntos representan lugares de conflicto armado en 2008.
Fuentes: Datos de Hávard Strand y Andreas Foro Tollefsen, PRIO; adaptado de un mapa por Halvard Buhaug y Siri Rustad en Gleditsch, 2008.]

Recordemos que durante medio milenio los países ricos de Europa estuvieron siempre como el perro y el gato.

En el mundo actual, la relación entre la pobreza y la guerra es fluida pero muy poco lineal. Entre los países ricos del mundo desarrollado, el riesgo de guerra civil es básicamente cero. En los países con una renta *per cápita* de unos 1.500 dólares

anuales (en dólares americanos de 2003), la probabilidad de que estalle un nuevo conflicto en el espacio de cinco años asciende aproximadamente al 3%. Sin embargo, desde aquí hacia abajo el riesgo se dispara: para los países con una renta *per cápita* de 750 dólares es del 6%; para los países cuyos habitantes ingresan 500 dólares, del 8%; y para los que subsisten con 250 dólares, del 15%^[770].

Una interpretación simplista de la correlación es que la pobreza origina la guerra porque, para sobrevivir, los pobres deben luchar por una fuente escasa de recursos. Aunque sin duda algunos conflictos tienen que ver con el acceso al agua o a tierra cultivable, la conexión es mucho más complicada que eso^[771]. Para empezar, la flecha causal siempre va en la otra dirección. La guerra provoca la pobreza, pues resulta difícil generar riqueza cuando las carreteras, las fábricas y los graneros saltan por los aires en cuanto son contruidos, o cuando los técnicos y obreros mejor preparados son continuamente expulsados de sus lugares de trabajo o tiroteados. La guerra ha recibido el nombre de «desarrollo al revés», y el economista Paul Collier ha calculado que una guerra civil típica cuesta al país afectado unos cincuenta mil millones de dólares^[772].

Además, ni la riqueza ni la paz derivan de tener cosas valiosas en la tierra. Muchos países africanos pobres y desgarrados por guerras rebosan de oro, petróleo, diamantes y minerales estratégicos, mientras que países ricos y pacíficos como Bélgica, Singapur y Hong Kong no tienen nada parecido a recursos naturales. Debe de haber una tercera variable, presumiblemente las normas y destrezas de una sociedad comercial civilizada, causante tanto de paz como de riqueza. Y aunque la pobreza provoque efectivamente conflictos, puede que se deba no a la competencia por recursos escasos sino a que lo más importante que un poco de riqueza proporciona a un país es una fuerza policial y un ejército eficaces para mantener la paz interna. Los frutos del desarrollo económico influyen mucho más a un gobierno que a una fuerza guerrillera, y ésta es seguramente una de las razones por las que los tigres económicos del mundo en desarrollo han llegado a disfrutar de un estado de relativa tranquilidad^[773].

Al margen de qué efectos tenga la pobreza, las medidas de ésta y otras «variables estructurales», como la juventud y la proporción de hombres de un país, cambian demasiado despacio para explicar el aumento y la disminución de guerras civiles en el mundo en desarrollo^[774]. Sus efectos, no obstante, interaccionan con la forma de gobierno del país. El agrandamiento de la cuña de las guerras civiles en la década de 1960 tuvo un desencadenante obvio: la descolonización. Puede que los gobiernos europeos trataran a los nativos con crueldad al conquistar colonias y sofocar revueltas, pero en general contaban con una infraestructura policial, judicial y de servicios públicos que funcionaba bastante bien. Y aunque a menudo tenían sus grupos étnicos preferidos, su principal preocupación era controlar el conjunto de la colonia, así que imponían la ley y el orden de una manera bastante amplia y, por lo común, no dejaban que un grupo maltratara a otro con demasiada impunidad. Cuando

los gobiernos coloniales se marcharon, se llevaron consigo la gobernación competente. Estalló una semianarquía parecida en ciertas regiones de Asia central y los Balcanes en la década de 1990, cuando las federaciones comunistas que las habían administrado durante años se deshilaron de pronto. Un bosniocroata explicaba por qué surgió la violencia étnica tras la desintegración de Yugoslavia: «Vivíamos en paz y armonía porque cada cien metros había un policía para cerciorarse de que nos queríamos mucho»^[775].

Muchos de los gobiernos de las nuevas colonias independientes estaban dirigidos por hombres fuertes, cleptócratas y el psicótico ocasional, que dejaban grandes zonas de sus países sumidas en la anarquía, una invitación a la depredación y a la guerra de bandas que vimos en el relato de Polly Wiessner sobre el proceso descivilizador de Nueva Guinea, en el capítulo 3. Además, canalizaban las recaudaciones fiscales hacia ellos y sus clanes, y sus autocracias quitaban a los grupos excluidos toda esperanza de cambio salvo mediante un golpe de estado o una insurrección. Y respondían de manera irregular ante desórdenes sin importancia, dejando que crecieran y mandando luego a escuadrones de la muerte a reprimir cruelmente a pueblos enteros, lo que sólo empeoraba la situación^[776]. Quizás un símbolo de la época fue Jean-Bédél Bokassa, del Imperio Centrafricano, nombre que dio al pequeño país antes llamado República Centrafricana. Bokassa tenía diecisiete esposas, cosía personalmente a puñaladas a sus enemigos políticos (y, según los rumores, a veces se los comía), mandaba matar a golpes a escolares que protestaban contra los caros uniformes obligatorios con la imagen del líder, y se hizo coronar emperador en una ceremonia (trono de oro y corona con incrustaciones de diamantes incluidos) que a uno de los países más pobres del mundo le costó una tercera parte de sus ingresos anuales.

Durante la Guerra Fría, muchos tiranos permanecieron en el cargo con el consentimiento de las grandes potencias, que seguían el razonamiento de Franklin Roosevelt respecto a Anastasio Somoza, dictador de Nicaragua: «Quizá sea un hijo de puta, pero es *nuestro* hijo de puta»^[777]. La Unión Soviética se mostraba favorable a cualquier régimen que, a su juicio, promoviera la revolución comunista mundial, y Estados Unidos simpatizaba con cualquier régimen que se mantuviera fuera de la órbita soviética. Otras grandes potencias como Francia procuraban llevarse bien con cualquier régimen que les suministrara petróleo y minerales. Los autócratas eran armados y financiados por una superpotencia, los insurrectos que luchaban contra ellos por la otra, y a ambos patrocinadores les interesaba más la victoria de su cliente que el final del conflicto. La figura 6.3 pone de manifiesto una segunda expansión de las guerras civiles hacia 1975, cuando Portugal desmanteló su imperio colonial y la derrota americana en Vietnam alentó insurrecciones en otras partes del mundo. El número de guerras civiles alcanzó un valor máximo de cincuenta y una en 1991, que, no por casualidad, es el año en que dejó de existir la Unión Soviética, llevándose consigo los conflictos indirectos —por mediación de terceros— avivados por la Guerra Fría.

No obstante, sólo una quinta parte de la disminución de los conflictos se puede atribuir a la desaparición de las guerras indirectas^[778]. El final del comunismo eliminó otra fuente de alimentación de disputas en el mundo: el último de los credos antihumanistas, exaltadores de la lucha, de la era de las ideologías de Luard (en apartados posteriores de este capítulo analizaremos uno nuevo, el islamismo). Las ideologías, sean religiosas o políticas, empujan las guerras por la cola de distribución de letalidad al enardecer a los líderes para que sobrevivan a sus adversarios en destructivas guerras de desgaste, sin reparar en costes humanos. Los tres conflictos de posguerra más mortíferos fueron auspiciados por regímenes comunistas chinos, coreanos y vietnamitas que tenían una especial y fanática afición a sobrevivir a sus contrincantes. A Mao Tsetung, concretamente, no le daba vergüenza decir que las vidas de sus ciudadanos no significaban nada para él: «Tenemos muchos. Nos podemos permitir el lujo de perder algunos. ¿Qué más da?»^[779]. En una ocasión habló de «unos cuantos» para referirse a trescientos millones de personas, la mitad de la población del país en la época. También declaró que estaba dispuesto a llevarse con él una proporción equivalente de la humanidad en la causa: «Si ocurriera lo peor de lo peor y muriera la mitad de la humanidad, la otra mitad quedaría con vida. Entretanto el imperialismo habría sido arrasado y el mundo entero se volvería socialista»^[780].

En cuanto a los antiguos camaradas de China en Vietnam, muchos —a menudo los escarmentados encargados de tomar decisiones— han escrito sobre los errores de cálculo americanos en esa guerra. Lo más fatídico fue que subestimaron la capacidad de los norvietnamitas y el Vietcong para asimilar sus pérdidas. A medida que se desarrollaba la guerra, estrategias americanos como Dean Rusk y Robert McNamara no podían creerse que un país atrasado como Vietnam del Norte pudiera oponer resistencia al ejército más poderoso de la Tierra, y siempre confiaron en que la siguiente escalada de violencia lo obligaría a capitular. Como escribe John Mueller:

Si el índice de muertes en combate como porcentaje de la población anterior a la guerra se calcula para cada uno de los centenares de países que han participado en guerras internacionales y coloniales desde 1816, es evidente que Vietnam es un caso extremo [...]. El bando comunista aceptaba índices de muertes en combate que eran aproximadamente el doble, por ejemplo, de los aceptados por los japoneses fanáticos, a menudo suicidas, en la Segunda Guerra Mundial. Además, los pocos países combatientes que sí experimentaron índices de pérdidas tan elevados como los de los comunistas vietnamitas eran como los alemanes y soviéticos de la Segunda Guerra Mundial, que luchaban a muerte por su existencia nacional, no por expansión como los norvietnamitas. En Vietnam, al parecer, Estados Unidos se enfrentó a una organización que funcionaba de maravilla —paciente, disciplinadísima, dirigida con tenacidad, y en gran medida libre de corrupción o excesos debilitantes—. Aunque los comunistas solían sufrir enormes reveses militares y períodos de estrés y agotamiento, siempre fueron capaces de recuperarse, rearmarse y volver a intentarlo. Bien puede haber sido, como dijo un general americano, «el peor enemigo al que nos hemos enfrentado en nuestra historia»^[781].

Ho Chi Minh acertó en su vaticinio: «Matad a diez de los nuestros y nosotros mataremos a uno de los vuestros. Al final, seréis vosotros quienes os cansaréis». La democracia americana estaba dispuesta a sacrificar una pequeñísima fracción de las vidas que estaba dispuesto a perder el dictador norvietnamita (nadie preguntó a los

proverbiales diez hombres qué opinaban al respecto), y al final Estados Unidos se dio por vencido en una guerra de desgaste pese a tener todas las ventajas. Pero en la década de 1980, a medida que China y Vietnam iban dejando de ser estados ideológicos para ser estados comerciales y ya no aterrorizaban a sus poblaciones, estuvieron cada vez menos dispuestos a sufrir pérdidas comparables en guerras innecesarias.

Un mundo menos motivado por el honor, la gloria y la ideología y más seducido por los placeres de la vida burguesa es un mundo en el que hay menos víctimas por muerte violenta. Después de que en 2008 Georgia perdiera la guerra de cinco días contra Rusia sobre el control de los pequeños territorios de Abjasia y Osetia del Sur, su presidente, Mijail Saakashvili, explicó a un periodista del *New York Times* por qué decidió no organizar una insurgencia contra la ocupación:

Teníamos que elegir. Podíamos convertir este país en Chechenia —contábamos con suficiente gente y equipamiento para ello— o podíamos no hacer nada y seguir siendo un país europeo moderno. Al final los habríamos expulsado, pero habríamos tenido que echarnos al monte y dejarnos crecer la barba. Lo que habría sido una tremenda carga emocional y filosófica nacional^[782].

La explicación es melodramática, incluso peca de no ser del todo sincera —Rusia no tenía la intención de ocupar Georgia—, pero sí capta una de las opciones en el mundo en desarrollo que subyace a la nueva paz: echarse al monte y dejarse crecer la barba o no hacer nada y seguir siendo un país moderno.

Aparte del final de la Guerra Fría y el declive de la ideología, ¿qué condujo a la ligera reducción del número de guerras civiles en las dos décadas pasadas, y a la acusada reducción del número de muertes en combate en la última? ¿Y por qué persisten los conflictos en el mundo en desarrollo (treinta y seis en 2008, todos menos uno guerras civiles) cuando en el mundo desarrollado básicamente han desaparecido?

Un buen punto de partida es el triángulo kantiano de democracia, economías abiertas y compromiso con la comunidad internacional. Los análisis estadísticos de Russett y Oneal, descritos en el capítulo precedente, abarcan todo el mundo, pero incluyen sólo disputas entre países. La tríada de factores pacificadores, ¿hasta qué punto es aplicable a las guerras civiles en países en desarrollo, donde tienen lugar la mayoría de los conflictos actuales? Resulta que cada variable tiene un importante matiz añadido.

Cabría pensar que si mucha democracia es algo bueno para impedir la guerra, un poco de democracia será mejor que nada. Pero con las guerras civiles no funciona así. Al principio del capítulo (y en el capítulo 3, donde analizamos las muertes violentas en el conjunto del planeta), nos encontramos con el concepto de anocracia, una forma de gobierno que no es del todo democrática ni del todo autocrática^[783]. Entre los científicos políticos, las anocracias también se conocen como semidemocracias, regímenes pretorianos o (mi calificativo preferido, oído por casualidad en una conferencia) «gobiernos de mierda». Se trata de administraciones que no hacen nada

bien. A diferencia de los estados policiales autocráticos, no intimidan a sus poblaciones para volverlas inactivas, pero tampoco cuentan con los sistemas más o menos justos de cumplimiento de la ley propios de una democracia presentable. En lugar de ello, suelen responder a los delitos internos con represalias indiscriminadas contra comunidades enteras. Y conservan las costumbres cleptocráticas de las autocracias de las que evolucionaron, repartiendo los tributos recaudados entre sus clanes, que a su vez sobornan para conseguir protección policial, veredictos judiciales favorables o acceso a los innumerables permisos necesarios para cualquier cosa. Un empleo público es el único billete para salir de la miseria, y tener a alguien del clan en el poder es el único billete para lograr un empleo público. Cuando en unas «elecciones democráticas» el control del gobierno está periódicamente disponible para cualquiera, los intereses son tan notorios como en cualquier lucha por un botín valioso e indivisible. Los clanes, las tribus y los grupos étnicos intentan intimidarse unos a otros ante las urnas y luego se enfrentan para invalidar un resultado que no les resulta favorable. Según el *Global Report on Conflict, Governance, and State Fragility* (Informe global sobre conflictos, gobernación y fragilidad de los estados), las anocracias son «unas seis veces más susceptibles que las democracias, y unas dos veces y media más susceptibles que las autocracias, de experimentar nuevos enfrentamientos sociales», como guerras civiles étnicas, guerras revolucionarias y golpes de estado^[784].

En la figura 5.23 del capítulo anterior entendemos por qué la vulnerabilidad de las anocracias a la violencia ha llegado a ser un problema. Cuando el número de autocracias mundiales empezó a disminuir a finales de la década de 1980, el número de anocracias comenzó a aumentar. Actualmente están distribuidas en una media luna que va desde África central hasta Oriente Medio y el oeste y el sur de Asia, que coincide en buena medida con las zonas de guerra de la figura 6.5^[785].

La vulnerabilidad a la guerra civil de países en los que el gobierno es un ganador-que-se-lo-lleva-todo se multiplica cuando éste controla riquezas como petróleo, oro, diamantes o minerales estratégicos. Lejos de ser una bendición, estas riquezas naturales crean la denominada «maldición del recurso», conocida también como «la paradoja de la abundancia» y «el oro del tonto». Países con abundantes recursos no renovables y fácilmente monopolizados tienen un crecimiento económico más lento, gobiernos más de mierda y más violencia. Como dijo el político venezolano Juan Pérez Alfonzo: «El petróleo es el excremento del diablo»^[786]. Un país puede acabar peor debido a esos recursos, pues concentran el poder y la riqueza en las manos de quien los monopoliza, normalmente una élite gobernante, aunque a veces se trata de un caudillo regional. El líder acaba obsesionado con la neutralización de sus rivales en lucha por ese producto tan rentable y no tiene aliciente alguno para fomentar las redes de comercio que enriquecen una sociedad y la unen en obligaciones recíprocas. Collier, la economista Dambisa Moyo y otros analistas políticos han puesto de manifiesto una paradoja relacionada con lo que acabamos de comentar. La ayuda

extranjera, tan querida por celebridades en campaña, puede ser otro cáliz envenenado, pues, en vez de dedicarse a crear una infraestructura económica sostenible, suele enriquecer y dar más poder a los dirigentes a través de los cuales se canaliza. Una tercera maldición la constituyen ciertos tráficos caros como los de coca, opio y diamantes, pues crean un nicho para señores de la guerra y políticos feroces que protegen los enclaves ilegales y los canales de distribución.

Collier señala que «los países de abajo coexisten con el siglo XXI, pero su realidad es la del siglo XIV: guerra civil, plagas, ignorancia»^[787]. Es oportuna la analogía con este siglo calamitoso, que puso en peligro el proceso de la civilización antes de la consolidación de gobiernos eficaces. En *The Remnants of War*, Mueller señala que el conflicto más armado del mundo actual ya no son las campañas por el territorio a cargo de ejércitos profesionales, sino el saqueo, la intimidación, la venganza y la violación por bandas de jóvenes desahuciados al servicio de caudillos o políticos locales, prácticamente como la escoria reunida por los barones medievales para sus guerras privadas. Como dice Mueller:

Muchas de estas guerras han sido denominadas «nueva guerra», «conflicto étnico» o, de modo más grandilocuente, «choque de civilizaciones». Pero de hecho, la mayoría, aunque no todas, se parecen más a acciones depredadoras oportunistas de manadas, a menudo bastante pequeñas, de criminales, bandidos y matones. Estos participan en conflictos armados como mercenarios contratados por gobiernos desesperados, o bien como señores de la guerra independientes o semiindependientes, o como bandas de forajidos. El daño infligido por estos empresarios de la violencia, que habitualmente utilizan una retórica étnica, nacionalista, «civilizacional» o religiosa, puede ser considerable, sobre todo entre los ciudadanos que son su presa principal, pero apenas es distinguible del crimen^[788].

Mueller cita informes de testigos presenciales para confirmar que los infames genocidios y las guerras civiles de la década de 1990 fueron protagonizados por grupos de vándalos drogados o borrachos, por ejemplo, en Bosnia, Colombia, Croacia, Timor Oriental, Kosovo, Liberia, Ruanda, Sierra Leona, Somalia, Zimbabue y otros países de la media luna africano-asiática en conflicto. Y describe algunos de los «soldados» de la guerra civil liberiana de 1989-1996:

Como rutina, los combatientes se arreglaban igual que héroes de películas de acción americanas como *Rambo*, *Terminator* o *Jungle Killer*, y muchos se ponían nombres de guerra extravagantes, como Coronel Acción, Capitán Misión Imposible, General Asesinato, joven Coronel Asesino, General Rey de la Selva, Coronel Asesino Malvado, General Jefe Guerrero III, General Jesús, Comandante Camorra, General Culo Desnudo y, por supuesto, General Rambo. Sobre todo en los primeros años, los rebeldes se engalanaban con atuendos estrafalarios, demenciales: vestidos de mujer, pelucas o pantis; adornos compuestos de huesos humanos; uñas pintadas; incluso (quizá sólo en un caso) sombreros hechos con asientos de váter floreados^[789].

Los científicos políticos James Fearon y David Laitin han reforzado estas estampas con datos que confirman que en las guerras civiles actuales combaten pequeños números de hombres no muy bien armados que aprovechan su conocimiento del terreno local para eludir a las fuerzas nacionales e intimidar a los

informantes y los simpatizantes gubernamentales. Estas guerras de guerrillas e insurgencias rurales pueden tener diversos pretextos, pero en el fondo no son tanto contiendas étnicas, religiosas o ideológicas como enfrentamientos por el territorio entre mafiosos o bandas callejeras. En un análisis de regresión de ciento veintidós guerras civiles entre 1945 y 1999, Fearon y Laitin observaron que, manteniendo constantes los ingresos *per cápita* (que toman como criterio de los recursos del gobierno), *no* era más probable que estallaran guerras civiles en países étnica o religiosamente diversos, con políticas discriminadoras de religiones o lenguas minoritarias, o con niveles altos de desigualdad en cuanto a rentas. Era más probable que estallasen guerras civiles en países con mucha población, terreno montañoso, gobiernos nuevos o inestables, exportaciones de petróleo importantes y (quizás) una proporción elevada de hombres jóvenes. Fearon y Laitin llegaron a la siguiente conclusión: «Nuestra interpretación teórica es más hobbesiana que económica. Cuando los estados son relativamente débiles e inseguros, tanto los temores como las oportunidades alientan el ascenso de aspirantes a gobernantes que implantan una justicia rudimentaria mientras se arrojan el derecho de “cobrar impuestos” para sí mismos y, con frecuencia, para una causa mayor»^[790].

Igual que se incrementaron las guerras civiles a partir de la anarquía descivilizadora de la descolonización, el reciente descenso acaso refleje un proceso recivilizador en el que diversos gobiernos competentes han comenzado a proteger y servir a sus ciudadanos en vez de aprovecharse de ellos^[791]. Muchos países africanos han cambiado sus psicópatas al estilo Bokassa por demócratas responsables, como en el caso de Nelson Mandela, uno de los grandes estadistas de la historia^[792].

La transición requería también un cambio ideológico, no sólo en los países afectados sino también en la comunidad internacional en su sentido más amplio. El historiador Gérard Prunier ha señalado que, en la década de 1960, independizarse del dominio colonial en África se convirtió en un ideal mesiánico. Para las nuevas naciones era una prioridad adoptar los símbolos de la soberanía, como líneas aéreas, palacios o instituciones de marca nacional. Muchas estuvieron influidas por «teóricos de la dependencia», defensores de que los países del Tercer Mundo se desvincularan de la economía global y fomentaran industrias y sectores agrarios autosuficientes, lo que para la mayoría de los economistas es un billete para la miseria. El nacionalismo económico se combinaba a menudo con un militarismo romántico que ensalzaba la revolución violenta, simbolizada en dos iconos de la década de 1960: el retrato de colores suaves de un radiante Mao y el de trazos gruesos de un apuesto Che. Cuando las dictaduras dirigidas por revolucionarios gloriosos hubieron perdido su caché, las elecciones democráticas se convirtieron en el nuevo elixir. Nadie veía ningún atractivo en las anticuadas instituciones del proceso de la civilización; a saber, un gobierno competente, una fuerza policial y una infraestructura fiable para la industria

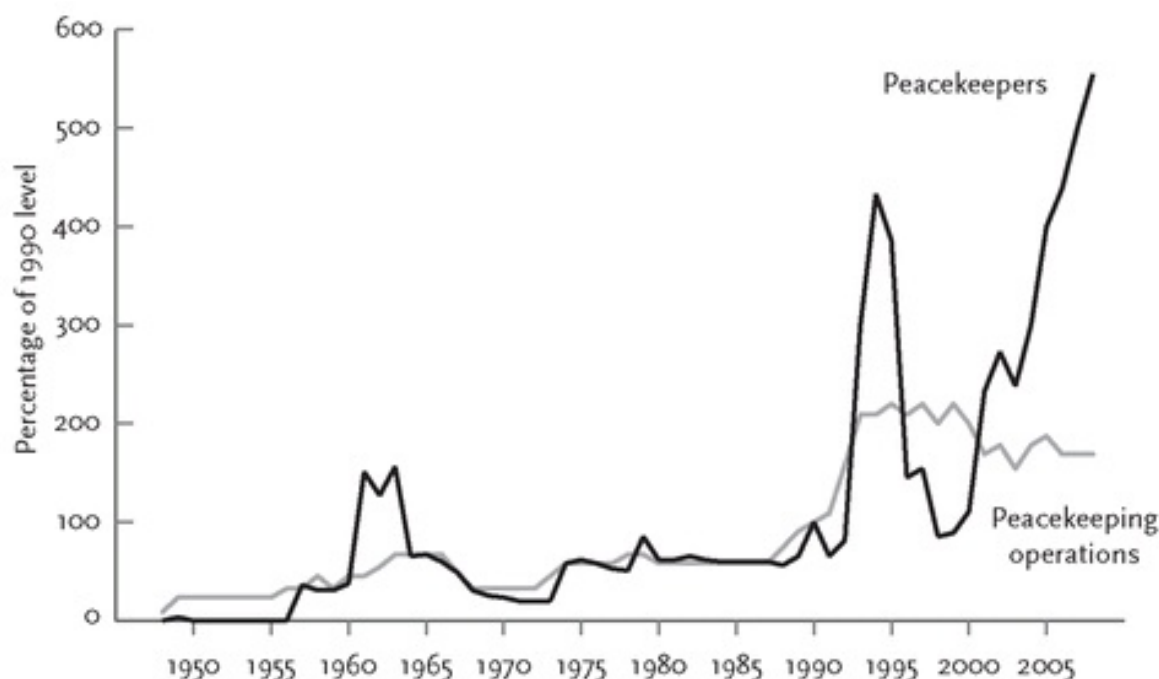
y el comercio. Sin embargo, la historia sugiere que hacen falta estas instituciones para reducir la violencia crónica, condición *sine qua non* para cualquier otro bien social.

Durante las dos décadas pasadas, las grandes potencias, los países donantes y las organizaciones internacionales (como la Unión Africana) han comenzado a hacer hincapié en esta cuestión. Han aislado, penalizado, avergonzado, y en algunos casos invadido, países que estaban bajo el control de tiranos incompetentes^[793]. Las medidas para localizar y luchar contra la corrupción gubernamental son ahora mucho más frecuentes, así como la identificación de las barreras que perjudican el comercio de los países en vías de desarrollo en el mercado global. La combinación de estas medidas sin *glamour* ha empezado a revocar las patologías gubernamentales y sociales que, desde la década de 1960 hasta principios de la de 1990, habían desatado numerosas guerras civiles en el mundo en desarrollo.

Por un lado, los gobiernos «decentes» tienden a ser razonablemente democráticos y a orientarse hacia los mercados; por otro lado, varios estudios de regresión han analizado conjuntos de datos sobre conflictos civiles en busca de indicios de una paz liberal como la que ayuda a explicar que se eviten guerras entre países desarrollados. Ya hemos comentado que la primera pata de la paz, la democracia, no reduce el número de conflictos civiles, en especial cuando adopta la destartalada forma de la anocracia. No obstante, sí parece reducir su *gravedad*. La científica política Bethany Lacina ha observado que, manteniendo constantes los factores habituales, las guerras civiles de las democracias causan menos de la mitad de muertes en combate que las de las no democracias. En su estudio de 2008 sobre la paz liberal, Gleditsch llegó a la conclusión de que «las democracias casi nunca sufren guerras civiles a gran escala»^[794]. La segunda pata que sostiene la paz liberal es aún más consistente. Parece que la apertura a la economía global —incluyendo el comercio, la inversión extranjera, la ayuda con condiciones y el acceso a los medios electrónicos— hace disminuir tanto la probabilidad como la gravedad de los conflictos civiles^[795].

La teoría de la paz kantiana supone que el peso de la paz se apoya en tres patas, siendo la tercera las organizaciones internacionales. Hay un tipo de organización internacional en concreto que puede reivindicar gran parte del mérito de haber reducido las guerras civiles: las fuerzas internacionales de paz^[796]. En las décadas poscoloniales, se acumularon diversas guerras civiles, no porque empezaran a un ritmo muy acelerado sino porque su ritmo de inicio era superior a su ritmo de conclusión (2,2 inicios anuales por 1,8 finalizaciones)^[797]. En 1999, ¡una guerra civil promedio habría durado quince años! Esto comenzó a cambiar a finales de la década de 1990 y en la de 2000, cuando las guerras civiles quedaban en nada antes de que otras les tomaran el relevo. Asimismo, en vez de librarse hasta el final, solían concluir con acuerdos negociados, sin un vencedor claro. Antes estos rescoldos ardían un par de años y luego llameaban de nuevo, pero ahora lo más probable es que

se extingan para siempre.



[Figura 6.6. Progresos en el mantenimiento de la paz, 1948-2008.

Fuente: Gráfica de Gleditsch, 2008, basado en investigaciones de Siri Rustad.]

Esta eclosión de la paz coincide con una eclosión de pacificadores. En la figura 6.6 vemos que, a finales de la década de 1980, la comunidad internacional intensificó sus operaciones de paz y, lo que es más importante, las dotó cada vez de un mayor número de efectivos para que pudieran llevar a cabo su labor como es debido. El final de la Guerra Fría fue un punto de inflexión, porque, al final, las grandes potencias tenían más interés en que terminara un conflicto que en que ganara su aliado^[798]. El incremento de las operaciones de paz es también un signo de la época humanista. Cada vez más se considera que la guerra es repugnante, e incluimos también las que matan a negros y personas de tez oscura.

El mantenimiento de la paz es una de las cosas que la ONU, pese a todos sus puntos flacos, hace bien. (No le sale tan bien lo de evitar guerras). En *Does Peacekeeping Work?*, la científica política Virginia Page Fortna responde a la pregunta del título con un «sí claro y rotundo»^[799]. Fortna reunió datos de ciento quince casos de alto el fuego en guerras civiles desde 1944 hasta 1997 y analizó si la presencia de fuerzas pacificadoras reducía las posibilidades de que la contienda se reavivara. En los conjuntos de datos se incluían misiones de la ONU, de organizaciones permanentes como la OTAN y la Unión Africana, y de coaliciones de países *ad hoc*. Fortna advirtió que la presencia de pacificadores reducía en un 80% el riesgo de recaída en otra guerra, lo cual no significa que las misiones pacificadoras tengan siempre éxito —los genocidios de Bosnia y Ruanda son dos ejemplos notorios de ello—, sino sólo que, en general, impiden que los enfrentamientos se reinicien. Las fuerzas pacificadoras no tienen por qué ser necesariamente ejércitos bien provistos. Igual que un árbitro canijo puede separar a jugadores de hockey

enganchados en una pelea, misiones poco armadas o incluso desarmadas pueden separar milicias e inducirles a deponer las armas. Y aunque no lo consigan, pueden servir de dispositivo de seguridad contra la introducción de armas más potentes. Los pacificadores tampoco tienen por qué ser cascos azules. Son también de gran importancia los funcionarios que inspeccionan elecciones, reforman la policía, controlan los derechos humanos y verifican las actuaciones de gobiernos ineficaces.

¿Por qué funciona el mantenimiento de la paz? La primera explicación viene directamente del Leviatán: las misiones mayores y mejor armadas pueden tomar represalias directamente contra violadores de los acuerdos de paz de ambos bandos, lo que eleva los costes de la agresión. Los costes y los beneficios impuestos pueden estar ligados tanto a lo material como a la reputación. Respecto a lo que llevó a Afonso Dhlakama y a su fuerza rebelde RENAMO a firmar un acuerdo de paz con el gobierno de Mozambique, un miembro de una misión comentaba lo siguiente: «Para Dhlakama significaba mucho que lo tomasen en serio, ir a fiestas y ser tratado con respeto. Gracias a la ONU consiguió que el gobierno dejase de llamar a la RENAMO “bandidos armados”. Ser cortejado le sentaba bien»^[800].

También las misiones pequeñas son capaces de mantener la paz de forma efectiva, pues pueden liberar a los adversarios de una trampa hobbesiana en la que cada bando está tentado de atacar por miedo a ser atacado primero. Cuesta aceptar a pacificadores entrometidos, señal verosímil, por tanto, de que cada parte habla en serio de no atacar. En cuanto han llegado, los pacificadores pueden reforzar esta seguridad verificando una conformidad con el acuerdo, lo que les permite tranquilizar de manera creíble a cada bando porque les asegura que el otro no está rearmándose en secreto. También pueden hacerse cargo de actividades policiales cotidianas, que evitan los pequeños actos de violencia que tienen el peligro de intensificarse y convertirse en ciclos de venganza. Y pueden identificar a los exaltados y pendencieros que quieren echar a perder el acuerdo. Aunque uno de ellos lance efectivamente un ataque provocador, los pacificadores pueden calmar a la víctima convenciéndole de que fue una acción criminal y no el pistoletazo de salida de una reanudación de la agresión.

Las iniciativas pacificadoras tienen otros modos de influir. Pueden intentar acabar con el contrabando que financia a rebeldes y señores de la guerra, que a menudo son los mismos; o pueden ofrecer a los líderes dinero bajo mano para que se atengan a la paz, potenciando así su poder y su popularidad electoral. Como decía un candidato presidencial de Sierra Leona: «Si Kabbah se va, el hombre blanco se va, la ONU se va, el dinero se va»^[801]. Además, dado que a los soldados del Tercer Mundo (como a los de la época premoderna) se les suele pagar con oportunidades para robar, el dinero se puede invertir en programas de «desmovilización, desarme y reintegración» cuyo objetivo sea que el General Culo Desnudo y sus camaradas regresen a la sociedad civil. Con guerrillas que no sólo tienen una agenda ideológica, el hecho de que los sobornos procedan de un elemento neutral y no de un enemigo despreciado

les permite sentir que no se han vendido. También se puede utilizar esa clase de influencia para obligar a los dirigentes políticos a abrir sus gobiernos a grupos étnicos y políticos rivales. Como pasa con los sobornos financieros, el hecho de que las concesiones se hagan a un grupo neutral y no al odiado enemigo brinda la oportunidad de guardar las apariencias. Desmond Malloy, trabajador de la ONU en Sierra Leona, observaba que «los pacificadores crean un ambiente propicio para las negociaciones. Las concesiones llegan a ser una cuestión de orgullo —es un rasgo humano—. Así que hace falta un mecanismo que permita negociar sin menoscabo del orgullo y la dignidad»^[802].

Pese a estas alentadoras estadísticas, los lectores de noticias familiarizados con las carnicerías de la República Democrática del Congo, Irak, Sudán y otros sitios peligrosos quizá no se queden tranquilos. Los datos de PRIO/UCDP examinados son limitados en dos aspectos. Incluyen sólo conflictos de base estatal —guerras en las que al menos uno de los bandos es un gobierno— y muertes en combate, es decir, las causadas por armas. ¿Qué pasa con las tendencias analizadas cuando empezamos a buscar las llaves que no han caído junto a esas farolas?

La primera exclusión consiste en los conflictos no estatales (la denominada violencia intercomunitaria), en los que los señores de la guerra, las milicias, las mafias, y las organizaciones rebeldes o paramilitares, a menudo vinculados a grupos étnicos, andan a la greña. Por lo común, estos conflictos se producen, casi por definición, en estados fallidos. Una guerra que no se toma siquiera la molestia de invitar al gobierno a luchar representa el fracaso supremo del monopolio de la violencia por parte del estado.

El problema de los conflictos no estatales es que hasta hace poco a los aficionados a la guerra simplemente no les interesaban. Nadie les seguía la pista, por lo que no había nada que computar, y no se podía representar gráficamente ninguna tendencia. Incluso las Naciones Unidas, cuya misión es impedir el «azote de la guerra», se niegan a realizar estadísticas sobre violencia intercomunitaria (o de cualquier otra forma de conflicto armado) porque sus estados miembros no quieren que los científicos sociales vayan a husmear dentro de sus fronteras y a sacar a la luz la violencia provocada por gobiernos asesinos o por gobiernos incapaces de evitar enfrentamientos entre sus ciudadanos^[803].

De todos modos, una mirada retrospectiva a la historia sugiere que los conflictos no estatales actuales deben de ser muchos menos que los de décadas y siglos pasados, cuando los estados controlaban una porción menor de la superficie del planeta. Las batallas tribales, las incursiones en pos de esclavos, el pillaje de asaltantes y tribus a caballo, los ataques de piratas, y las guerras privadas libradas por nobles y caudillos —todo ello no estatal— fueron azotes de la humanidad durante milenios. En la era de los «señores de la guerra» en China, sólo en doce años, de 1916 a 1928, más de

novecientas mil personas murieron violentamente a manos de jefes militares enfrentados^[804].

No fue hasta 2002 cuando se empezaron a recoger los conflictos no estatales. Desde entonces, el UCDP ha mantenido una base de datos sobre conflictos no estatales que contiene tres revelaciones. Primera, hay años en que los conflictos no estatales son tan numerosos como los de base estatal —lo que dice más sobre la escasez de guerras que sobre el predominio de los combates intercomunitarios—. La mayoría de ellos, como cabe suponer, se producen en al Africa subsahariana, aunque hay cada vez más en Oriente Medio (sobre todo en Irak). Segunda, en los conflictos no estatales mueren muchas menos personas que en los conflictos en los que hay algún gobierno implicado, quizás una cuarta parte. Tampoco resulta sorprendente, pues los gobiernos están en el negocio de la violencia casi por definición. Tercera, la tendencia del número de víctimas mortales desde 2002 a 2008 (el año más reciente que abarca el conjunto de datos) ha sido en buena medida descendente pese a que, en Irak, 2007 fue el año más mortífero debido a la violencia intercomunitaria^[805]. Así pues, parece del todo improbable que los conflictos no estatales maten suficiente gente como para constituir un contraejemplo del descenso de la cifra mundial de conflictos armados que constituye la «nueva paz».

Un desafío más serio es el número de muertes indirectas de civiles a causa del hambre, las enfermedades y el desorden exacerbados por la guerra. A menudo leemos que hace un siglo sólo el 10% de las muertes en las guerras correspondían a civiles, pero que en la actualidad esta cifra asciende al 90%. Avalan esta afirmación diversos estudios de epidemiólogos que revelan horrendas cifras de «muertes excesivas» (directas e indirectas) entre los civiles. En vez de contar cadáveres de informes de los medios de comunicación y organizaciones no gubernamentales, los autores preguntan a una muestra de personas si conocen a alguien víctima de una muerte violenta, y después extrapolan la proporción al conjunto de la población. Uno de estos estudios, publicado en la revista médica *Láncet* en 2006, calculaba que entre 2003 y 2006 murieron en la guerra de Irak seiscientas mil personas —muchísimas más que los ochenta o noventa mil caídos en combate contabilizados para ese período por el PRIO y el Iraq Body Count (cómputo de muertos en Irak), una respetada organización no gubernamental—,^[806] Otro estudio realizado en la República Democrática del Congo situó la cifra de muertos debidos a su guerra civil en cinco millones cuatrocientas mil personas; unas treinta y cinco veces más que la estimación de muertes en guerra del PRIO, y más de la mitad del total de *todas* las muertes en combate que ha registrado en todas las guerras desde 1946^[807]. Incluso reconociendo que las cifras del PRIO pretenden ser límites inferiores (debido al requisito estricto de que las muertes han de ser atribuidas a una causa), es una diferencia más que notable, y plantea dudas sobre si, en un marco más amplio, podemos de veras considerar que la disminución de

víctimas en las guerras es un avance hacia la paz.

Las cifras de víctimas siempre nos permiten extraer conclusiones moralizadoras; y no resulta sorprendente que las cifras correspondientes al siglo xx, la invasión de Irak por Bush y la indiferencia del mundo hacia África se hayan difundido ampliamente. Pero una mirada objetiva a las fuentes sugiere que los cálculos revisionistas no son creíbles (lo cual, huelga decirlo, no supone que debamos mostrarnos indiferentes ante la muerte de civiles en tiempos de guerra).

En primer lugar, la citadísima inversión de la proporción del 10 al 90% con respecto a las víctimas civiles resulta ser totalmente falaz. Los científicos políticos Andrew Mack (del HSRP), Joshua Goldstein y Adam Roberts han intentado, cada uno por su lado, localizar la fuente de este meme, pues todos sabían que los datos necesarios para sustentarlo no existen^[808]. También sabían que la afirmación no superaba comprobaciones de validez básicas. Durante gran parte de la historia humana, los campesinos han subsistido gracias a lo que cultivaban, produciendo poco excedente. Una horda de soldados viviendo a costa de la tierra podía fácilmente empujar a una población rural al hambre. En la Guerra de los Treinta Años, por ejemplo, hubo numerosas masacres de civiles, pero la destrucción deliberada de casas, cosechas, ganado y abastecimientos de agua incrementó muchísimo las cifras de esas masacres. La Guerra Civil americana, con sus bloqueos, incendios de cosechas y campañas de tierra quemada, provocó un número enorme de víctimas civiles (ésta es la realidad histórica que subyace al juramento de Escarlata O'Hara en *Lo que el viento se llevó*: «Pongo a Dios por testigo que nunca más volveré a pasar hambre»)^[809]. Durante la Primera Guerra Mundial, el frente de batalla atravesó zonas pobladas, con lo que llovieron obuses de artillería sobre pueblos y ciudades, y cada bando intentó hacer pasar hambre a los civiles del otro bando mediante bloqueos. Además, si consideramos —como ya he mencionado— que las víctimas de la epidemia de gripe de 1918 son muertes indirectas debidas a la guerra, hemos de multiplicar varias veces el número de víctimas civiles durante la Primera Guerra Mundial. La Segunda Guerra Mundial, también en la primera mitad del siglo xx, diezmó civiles con un holocausto, un *Blitz*, bombas incendiarias tipo *Matadero cinco* en Alemania y Japón, y no una sino dos explosiones atómicas. No parece probable que las guerras actuales, por destructivas que resulten para los civiles, sean sustancialmente peores.

Goldstein, Roberts y Mack localizaron el meme en una cadena de embrollados relatos nuevos en los que se amasaban diferentes clases de cómputos de víctimas: se comparaban muertes en combate de una época con muertes en combate, muertes indirectas, heridos y refugiados de otra. Mack y Goldstein estiman que los civiles suponen aproximadamente la mitad de los muertos en combate, y que la proporción varía de una guerra a otra pero no ha aumentado con el tiempo. De hecho, veremos que hace poco ha descendido de forma considerable.

El más conocido de los cálculos epidemiológicos recientes es el estudio *Lancet*

sobre los muertos de Irak^[810]. Un equipo de ocho trabajadores sanitarios iraquíes recorrieron dieciocho regiones puerta por puerta preguntando a la gente sobre muertes recientes en la familia. Los epidemiólogos restaron el índice de mortalidad correspondiente a los años anteriores a la invasión de 2003 del índice de mortalidad de los años posteriores, suponiendo que la diferencia podía atribuirse a la guerra, y multiplicaron esa proporción por el tamaño de la población de Irak. Esta operación aritmética indicaba que murieron seiscientos cincuenta y cinco mil iraquíes más que si la invasión no se hubiera producido. Y el 92% de estas muertes «extras» — señalaban las familias— se debían a disparos, ataques aéreos y coches bomba; no eran por tanto muertes indirectas como consecuencia del hambre o las enfermedades. En tal caso, los cálculos estándar de cadáveres resultarían menores de la cuenta según un factor de aproximadamente siete.

No obstante, sin criterios meticulosos para seleccionar una muestra, las extrapolaciones a una población entera pueden ser absolutamente erróneas. Un equipo de estadistas dirigido por Michael Spagat y Neil Johnson consideraron increíbles esos cálculos y descubrieron que un número desproporcionado de las familias encuestadas vivían en calles importantes y cruces, precisamente los lugares donde los tiroteos y los bombardeos son más probables^[811]. Un estudio mejorado llevado a cabo por la Organización Mundial de la Salud propuso una cifra equivalente a una cuarta parte de la de *Lancet*, y requería hinchar la estimación original mediante un factor de margen de error del 35% para compensar mentiras, movimientos o fallos de memoria. Su cifra no ajustada, en torno a ciento diez mil, está mucho más cerca de los cálculos de muertes en combate^[812].

Otro equipo de epidemiólogos extrapoló los datos extraídos a partir de estudios retrospectivos sobre las muertes en guerras en trece países y puso en entredicho la conclusión de que las bajas en combate hayan disminuido desde mediados del siglo xx^[813]. Spagat, Mack, y sus colaboradores los examinaron y pusieron de manifiesto que las estimaciones se salen por la tangente y no sirven para seguir la trayectoria de las muertes en guerra a lo largo del tiempo^[814].

¿Y qué pasa con el informe de 5,4 millones de muertos (el 90% a causa de hambre y enfermedades) en la guerra civil de la República Democrática del Congo (RDC)?^[815] También es una cifra hinchada. El Comité de Rescate Internacional (IRC, por sus siglas en inglés) obtuvo el número tomando un cálculo del índice de mortalidad anterior a la guerra que era demasiado bajo (pues procedía del conjunto del África subsahariana, en mejor situación que la RDC) y restándolo de una estimación del índice durante la guerra que era demasiado alto (pues procedía de áreas en las que el IRC proporcionaba ayuda humanitaria, precisamente las que sufrían el mayor impacto de la guerra). El HSRP, aun admitiendo que el número de víctimas indirectas de la RDC es elevado —probablemente más de un millón—, aconseja no aceptar cálculos de muertes excesivas a partir de datos de estudios

retrospectivos, ya que, además de todas sus dificultades de muestreo, requieren conjeturas discutibles sobre qué habría pasado si una guerra no hubiera tenido lugar^[816].

Curiosamente, el HSRP ha reunido pruebas de que los índices de mortalidad a causa del hambre y las enfermedades han tendido a *bajar*, no a subir, durante las guerras de las tres últimas décadas^[817]. Quizá suene a que, a fin de cuentas, la guerra es saludable para los niños y otros seres vivos, pero la cuestión no es ésta. Lo que sí está documentado es que, en el mundo en desarrollo, las muertes por desnutrición y hambre han estado bajando continuamente con los años, y que las guerras civiles de hoy día, libradas por bandas de insurgentes en regiones limitadas de un país, no han sido lo bastante destructivas para invertir el sentido de dicha tendencia. De hecho, cuando se manda rápidamente ayuda médica y alimentaria a una zona de guerra, normalmente durante períodos de alto el fuego humanitario, se acelera el progreso.

¿Cómo es posible? Muchas personas no conocen lo que la UNICEF llama «Revolución por la Supervivencia Infantil». (La revolución concierne también a la supervivencia adulta, aunque los niños de menos de 5 años constituyen la población más vulnerable, de ahí que sean los primeros en recibir ayuda). La ayuda humanitaria ha aprendido de la experiencia. En vez de limitarse a dar dinero para un problema, las organizaciones de asistencia han adaptado descubrimientos de las ciencias de salud pública sobre qué calamidades matan a más personas y qué acción contra cada una es más rentable. La mayoría de las muertes infantiles del mundo en desarrollo se deben a cuatro causas: la malaria; enfermedades diarreicas como el cólera y la disentería; infecciones respiratorias como la neumonía, la gripe y la tuberculosis; y el sarampión. Todas se pueden evitar y tratar, a menudo con un coste notablemente bajo. Las mosquiteras, los fármacos antipalúdicos, los antibióticos, los purificadores de agua, la terapia de rehidratación oral (un poco de sal y azúcar en agua limpia), las vacunas y la lactancia materna (que reduce las enfermedades diarreicas y respiratorias) pueden salvar muchísimas vidas. Durante las tres últimas décadas, sólo las vacunas (que en 1974 protegían sólo al 5% de los niños del mundo y actualmente protegen al 75%) han salvado veinte millones de vidas^[818]. Determinados alimentos terapéuticos listos para usar como el saquito salvavidas denominado Plumpy'nut, un pegote de mantequilla de cacahuete, minerales y vitaminas en un paquete de papel de aluminio que, al parecer, gusta a los niños, pueden hacer mella en el hambre y la desnutrición.

Estas medidas han rebajado drásticamente los costes humanos de la guerra y desmentido la preocupación de que un aumento de las muertes indirectas haya anulado o neutralizado la disminución de muertes en combate. El HSRP estima que, durante la Guerra de Corea, alrededor de un 4,5% de la población murió de hambre y enfermedades en cada uno de los cuatro años de conflicto. En la guerra civil de la República Democrática del Congo, aunque aceptemos la demasiado pesimista estimación de cinco millones de muertes indirectas, ello equivaldría al 1% de la población del país, cuatro veces menos que en Corea^[819].

No es fácil ver el lado bueno del mundo en vías de desarrollo, donde los restos de la guerra siguen provocando un tremendo sufrimiento. El esfuerzo por reducir los números que cuantifican el drama acaso parezca cruel, sobre todo cuando sirve de propaganda para conseguir atención y dinero. De todos modos, existe el imperativo moral de exponer los hechos con claridad, y no sólo para mantener la credibilidad. El descubrimiento de que muere menos gente en las guerras en todo el mundo quizá frustre el cinismo entre los lectores cansados de compasión que, de lo contrario, pensarían que los países pobres son lugares horribles sin remedio. Y un mejor conocimiento de qué hizo bajar las cifras quizá nos empuje a hacer cosas para que la gente esté mejor en vez de congratularnos por lo altruistas que somos. La estadística nos depara sorpresas. Algunas cosas que parecen emocionantes, como la independencia inmediata, los recursos naturales, el marxismo revolucionario (cuando es eficaz) y la democracia electoral (cuando no lo es), pueden incrementar las muertes violentas, y en cambio otras cosas que parecen aburridas, como la aplicación efectiva de la ley, la apertura a la economía mundial, los pacificadores de la ONU y el Plumpy nut, pueden reducirlas.

La trayectoria del genocidio

De todas las variedades de violencia de la que es capaz nuestra lamentable especie, el genocidio se diferencia de las demás, no sólo por ser la más abyecta sino también la más difícil de asimilar. Es fácil entender por qué de vez en cuando la gente participa en enfrentamientos mortales por dinero, honor o amor; por qué se castiga a los malhechores en exceso, o por qué se toman las armas para luchar contra otros que también han tomado las armas. Sin embargo, que alguien quiera masacrar a millones de inocentes, incluidos viejos, mujeres y niños, parece un insulto a cualquier pretensión de comprender a nuestros semejantes. Se llame genocidio (matar personas por razones de raza, religión, etnia o pertenencia a otro grupo indeleble), politicidio (matar personas por su credo político) o democidio (cualquier matanza masiva de civiles por un gobierno o milicia), matar conforme a categorías selecciona a los individuos por lo que *son* y no por lo que *hacen*, de tal modo que parecen eludirse las razones habituales de beneficio, miedo y venganza^[820].

El genocidio también escandaliza por la mera cifra de víctimas. Rummel, uno de los primeros historiadores en contabilizarlas, hizo la memorable estimación de que, en el siglo xx, ciento sesenta y nueve millones de personas murieron de forma

violenta por acciones emprendidas por sus gobiernos^[821]. La cifra es, sin duda, un cálculo al alza, si bien la mayoría de los atrocitólogos coinciden en que, en el siglo XX, murieron más personas en democidios que en guerras^[822]. Matthew White, en una visión general exhaustiva de las estimaciones publicadas, considera que murieron ochenta y un millones de personas en democidios y otros cuarenta millones a causa de hambrunas causadas por el hombre (sobre todo por Stalin y Mao), lo que hace un total de ciento veintiún millones. Y las guerras mataron a treinta y siete millones de soldados y veintisiete millones de civiles en combate, y a otros dieciocho millones en las hambrunas resultantes, lo que equivale a un total de ochenta y dos millones de muertos^[823]. (No obstante, White añade que en torno a la mitad de las muertes por democidios tuvieron lugar durante el transcurso de guerras, sin las cuales quizá no se habrían producido)^[824].

Para matar a tantas personas en tan poco tiempo hacen falta métodos de «producción masiva de muerte» que agregan más horror al horror. Los crematorios y las cámaras de gas nazis quedarán para siempre como los símbolos visuales más espeluznantes del genocidio. De todos modos, las vías férreas y la química ya no son ni mucho menos necesarias para matar con un alto rendimiento. Cuando los revolucionarios franceses reprimieron la revuelta de la Vendée en 1793, tuvieron la idea de meter a los presos en barcas, que hundían por debajo de la superficie del agua el tiempo suficiente para ahogar la carga humana; barcas que reflataban para que albergasen la siguiente tanda de víctimas^[825]. Incluso durante el Holocausto, las cámaras de gas no eran la forma más eficiente de matar. De hecho, los nazis mataron más gente con sus *Einsatzgruppen*, o escuadrones de ejecución itinerantes, formados por grupos de soldados armados que se desplazaban rápidamente de un lugar a otro; como antes habían hecho los asirios en cuadrigas y los mongoles a caballo^[826]. En el genocidio de los hutus por los tutsis en Burundi en 1972 (precedente del genocidio inverso en Ruanda veintidós años después), uno de los autores explicaba lo siguiente:

Varias técnicas, varias, varias. En una podemos juntar a dos mil personas en una casa... una prisión, digamos. Algunos salones son grandes. La casa está cerrada. Se deja a los hombres quince días sin comer, sin beber. Luego abrimos. Encontramos cadáveres. Sin haber sido golpeados, nada. Muertos^[827].

El anodino término militar «siege» (sitio) oculta el hecho de que privar de alimento a una ciudad y acabar con los debilitados supervivientes es una forma de exterminio rentable y de larga tradición. Como señalan Frank Chalk y Kurt Jonassohn en *The History and Sociology of Genocide*, «los autores de libros de texto de historia casi nunca informaban de lo que arrasar una ciudad antigua significaba para sus habitantes»^[828]. Una excepción la constituye el Libro del Deuteronomio, que incluye una profecía basada en la conquista asiría o babilónica:

En la desesperada situación a la que te reduce el sitio del enemigo, comerás el fruto de tu vientre, la carne de tus hijos e hijas que el Señor tu Dios te ha dado. Incluso el hombre más refinado y discreto de

entre vosotros envidiará la comida de su propio hermano, de la esposa que abraza, del último de sus hijos vivos, y no dará a ninguno de ellos nada de la carne de los hijos que está comiéndose, pues no le queda nada más, en la situación desesperada a la que te reduce el asedio del enemigo en todas las ciudades. Ella, la más refinada y discreta de entre vosotros, tan discreta y refinada que no se atreve a poner la planta del pie en el suelo, envidiará la comida del marido al que abraza, de su propio hijo, de su propia hija, envidiando incluso la placenta que le sale entre los muslos, y a los hijos que da a luz, y se los comerá en secreto por falta de otra cosa, en la desesperada situación a la que te reduce el asedio enemigo en las ciudades^[829].

Aparte de las cifras y los métodos, los genocidios abrasan la imaginación moral debido al sadismo gratuito de los perpetradores. Relatos de testigos presenciales de todas las décadas y de todos los continentes explican cómo se hostiga, tortura y mutila a las víctimas antes de matarlas^[830]. En *Los hermanos Karamazov*, Dostoievsky habla de las atrocidades de los turcos en Bulgaria durante la guerra ruso-turca de 1877-1878, cuando aquéllos arrancaban los fetos del vientre de sus madres y mantenían a los presos clavados por las orejas a una cerca durante la noche antes de colgarlos: «A veces se habla de la crueldad “animal” del hombre, pero esto es tremendamente injusto y ofensivo para los animales. Ningún animal será jamás tan cruel como un hombre, tan ingeniosa y artísticamente cruel. Un tigre se limita a roer y desgarrar, es todo lo que puede hacer. Jamás se le ocurriría tener a alguien clavado por las orejas toda la noche, aunque fuera capaz de hacerlo»^[831]. Mi lectura de las historias sobre genocidios me ha dejado imágenes que pueden alterarle a uno el sueño para toda la vida. Contaré dos que tengo grabadas en la memoria, no por su carácter sangriento (estos relatos son bastante comunes) sino por su carácter despiadado y cruel.

Ambas proceden del libro *Humanidad e inhumanidad: una historia moral del siglo xx*, del filósofo Jonathan Glover.

Durante la Revolución Cultural china de 1966-1975, Mao animó a las pandillas de guardias rojos a aterrorizar a los «enemigos de clase», incluidos profesores, administradores y descendientes de terratenientes y «campesinos ricos»; mataron a unos siete millones de personas^[832]. Un episodio transcurrió como sigue:

Unos jóvenes que registraban la casa de una pareja de ancianos encontraron cajas de valiosísimo cristal francés. Cuando el viejo les rogó que no lo destruyeran, uno del grupo le golpeó en la boca con un garrote, con lo que el hombre escupió sangre y dientes. Los estudiantes hicieron añicos el cristal y dejaron a la pareja llorando arrodillada^[833].

Durante el Holocausto, Christian Wirth estaba al mando de los campos de trabajos forzados en Polonia, donde los judíos se mataban trabajando, clasificando la ropa de sus compatriotas asesinados. Les habían arrebatado a sus hijos, que habían sido enviados a campos de exterminio.

Wirth permitía una excepción [...] A un niño judío se le daban caramelos y se le vestía como si fuera un pequeño oficial de las SS. Wirth y él paseaban entre los prisioneros, Wirth montando un caballo blanco y el chico un poni, ambos provistos de ametralladoras para matar presos de cerca (incluida la madre del

chico)^[834].

Glover se permite un comentario: «Ante esta manifestación suprema de burla y odio, no hay ninguna reacción de repugnancia e indignación que sea remotamente suficiente».

¿Cómo podía la gente hacer esas cosas? Para comprender la idea de matar conforme a categorías, en la medida en que seamos capaces de hacerlo, hemos de empezar con la psicología de las categorías^[835].

Unas personas clasifican a otras en casillas mentales con arreglo a sus filiaciones, costumbres, aspectos y creencias. Aunque es tentador considerar que este encasillamiento es una especie de defecto mental, para la inteligencia la categorización es indispensable. Las categorías nos permiten hacer inferencias partiendo de unas cuantas cualidades observadas hasta llegar a un gran número de otras cualidades no observadas. Si observo el color y la forma de una fruta y la clasifico como frambuesa, puedo deducir que será dulce, satisfará mi hambre y no me envenenará. Ciertas sensibilidades políticamente correctas acaso se molesten por la sugerencia de que un grupo de personas, como una variedad de fruta, pueden tener rasgos en común, pero si no fuera así, no habría diversidad cultural que celebrar ni peculiaridades étnicas de las que sentirse orgulloso. Determinados grupos de personas forman una unidad porque realmente comparten rasgos, aunque sea desde el punto de vista estadístico. Así pues, una mente que generaliza sobre personas de su categoría no es *ipso facto* defectuosa. Los afroamericanos actuales tienen realmente más probabilidades de recibir asistencia social, los judíos perciben realmente ingresos medios superiores a los de los WASP, y los estudiantes de empresariales son realmente más conservadores que los de historia del arte —por lo general^[836].

El problema de la categorización es que, a menudo, va más allá de la estadística. Para empezar, cuando las personas están presionadas, distraídas o inmersas en un estado emocional, olvidan que una categoría es una aproximación y actúan como si un estereotipo fuera aplicable a todos los hombres, mujeres y niños^[837]. Por otro lado, las personas tienden a «moralizar» sus categorías, y asignan rasgos loables a sus aliados y rasgos condenables a sus enemigos. Durante la Segunda Guerra Mundial, por ejemplo, los americanos creían que los rusos tenían cualidades más positivas que los alemanes, y durante la Guerra Fría pensaban que era al revés^[838]. Por último, las personas suelen «esencializar» los grupos. Cuando son pequeños, los niños explican a los investigadores que un bebé cuyos padres hayan sido reemplazados por otros al nacer hablará la lengua de los biológicos antes que la de los padres adoptivos. Al hacerse mayores, los individuos tienden a pensar que los miembros de grupos étnicos y religiosos determinados comparten una esencia cuasi biológica, por lo que son homogéneos, inalterables, previsibles y distintos de otros grupos^[839].

El hábito cognitivo de tratar a las personas como ejemplos de una categoría llega a ser realmente peligroso cuando hay un conflicto, y hace que el trío de Hobbes de motivos que incitan a la violencia —beneficio, seguridad y disuasión— pase de ser la manzana de la discordia de una pelea individual a ser el *casus belli* de una guerra étnica. Según algunos estudios históricos, los genocidios se deben a esta tríada de motivos, con, como veremos, dos toxinas añadidas al brebaje^[840].

Algunos genocidios comienzan como cuestiones de conveniencia. Los nativos están ocupando un territorio apetecible o monopolizando una fuente de agua, alimento o minerales, que los invasores querrían para sí. Eliminar gente es como desbrozar o exterminar insectos, una acción posible gracias a algo tan simple de nuestra psicología como el hecho de que la compasión humana puede estar activada o desactivada en función de cómo se categoriza a otra persona. Muchos genocidios de pueblos indígenas son poco más que robos oportunos de tierra o esclavos, sin que las víctimas alcancen la consideración de seres humanos. Entre estos genocidios se incluyen las numerosas expulsiones y masacres de indios americanos por colonos o gobiernos en las dos Américas, el trato cruel de tribus africanas por el rey Leopoldo de Bélgica en el Estado Libre del Congo, el exterminio de los herero por colonos alemanes en el sudoeste de Africa, y los ataques sobre los habitantes de Darfur por milicias janjaweed en la década de 2000^[841].

Cuando los conquistadores juzgan conveniente dejar que los nativos vivan para que puedan pagar impuestos y tributos, el genocidio puede tener una segunda función más práctica. La fama de estar dispuesto a cometer un genocidio le viene muy bien a un conquistador, pues le permite presentar un ultimátum de rendición. Y para que la amenaza sea creíble, el invasor ha de estar preparado para hacerla realidad. Ésa era la lógica subyacente a la aniquilación de las ciudades de Asia occidental por Gengis Kan y sus hordas mongolas.

Cuando los conquistadores han incorporado una ciudad o un territorio a un imperio, se aseguran de su buen comportamiento bajo la amenaza de caer sobre cualquier revuelta a sangre y fuego. En 68 d. C., el gobernador de Alejandría mandó llamar a las tropas romanas para aplastar una rebelión de judíos contra el dominio de Roma. Según el historiador Flavio Josefo: «En cuanto [los judíos] se vieron obligados a retroceder, fueron destruidos de forma total y despiadada. A unos los atraparon en campo abierto, a otros los metieron a la fuerza en sus casas, que luego fueron saqueadas e incendiadas. Los romanos no mostraron clemencia alguna con los niños pequeños, ni consideración con los ancianos, y mataron salvajemente a personas de todas las edades hasta que todo el lugar estuvo inundado de sangre y hubo en él cincuenta mil judíos muertos»^[842]. Se han utilizado tácticas similares en campañas contrainsurgentes del siglo xx, como las de los soviéticos en Afganistán o los gobiernos militares de derechas en Indonesia y Centroamérica.

Cuando un pueblo deshumanizado está en condiciones de defenderse o de darle la vuelta a la situación, se puede crear una trampa hobbesiana de miedo recíproco entre

grupos. Cada bando quizá vea al otro como una amenaza existencial que hay que eliminar de manera preventiva. Tras el desmembramiento de Yugoslavia en la década de 1990, el genocidio de los nacionalistas serbios en Bosnia y Kosovo estuvo alimentado en parte por el miedo a ser ellos mismos víctimas de masacres^[843].

Si los miembros de un grupo han visto que trataban injustamente a sus compañeros, han escapado por poco de un trato discriminatorio o están paranoicamente preocupados por la posibilidad de haber sido seleccionados como víctimas, puede que se avive en ellos una furia moralista e intenten vengarse de las personas que perciben como a sus agresores. Como cualquier forma de venganza, una masacre por represalia no tiene sentido en cuanto tiene que ser llevada a cabo, pero acaso la evolución, las normas culturales o ambas cosas hayan programado en el cerebro de la gente un impulso implacable y bien anunciado para ejecutarla, al margen de los costes, como medio para hacer creíble la disuasión.

Estos motivos hobbesianos no explican del todo por qué la depredación, el ataque preventivo o la venganza han de estar dirigidos contra «grupos» enteros de personas y no contra los individuos que se inmiscuyen o generan problemas. El hábito cognitivo del encasillamiento puede ser una razón; otra se explica en *El Padrino II*, cuando la madre del joven Vito Corleone pide a un *don* siciliano que le perdone la vida a su hijo:

Viuda: Don Francesco. Usted mató a mi esposo porque no cedía. Y a su hijo mayor, Paolo, porque juró venganza. Pero Vitone sólo tiene 9 años y es retrasado. No habla nunca.

Francesco: No tengo miedo de sus palabras.

Viuda: Es débil.

Francesco: Se hará fuerte.

Viuda: El niño no puede hacerle daño.

Francesco: Será un hombre y vendrá a vengarse.

Y se venga, en efecto. En un momento de la película, Vito regresa a Sicilia, solicita audiencia con el don, susurra su nombre al oído del viejo y lo raja como si fuera un esturión.

La solidaridad entre los miembros de una familia, un clan o una tribu —concretamente su determinación para vengar asesinatos— convierte en presa fácil a todo aquel que quiera ajustar cuentas con uno de ellos. Aunque los grupos de igual tamaño en contacto frecuente tienden a limitar su venganza a una reciprocidad del tipo «ojo por ojo», las infracciones reiteradas pueden convertir el enfado episódico en odio crónico. Como decía Aristóteles: «El hombre enojado quiere que el objeto de su enojo sufra a cambio; el odio desea que su objeto no exista»^[844]. Cuando un bando tiene cierta ventaja sobre otro, ya sea una ventaja numérica o táctica, quizá la aproveche para imponer una solución definitiva. Las tribus enemistadas son muy conscientes de las ventajas prácticas del genocidio. El antropólogo Rafael Karsten trabajó con los jíbaros del Ecuador amazónico (una tribu que contribuía a una de las barras largas del gráfico sobre índices de mortalidad en guerras de la figura 2.2) y

explica así sus métodos bélicos:

Mientras las pequeñas contiendas dentro de las subtribus tienen el carácter de venganza de sangre, basada en el principio de la represalia justa, las guerras entre diferentes tribus son, en principio, guerras de exterminio. En estas guerras, no es cuestión de compensar una vida con otra; el objetivo es aniquilar por completo a la tribu enemiga [...]. El grupo victorioso está de lo más ansioso por no dejar viva ni una sola persona del pueblo enemigo, ni siquiera niños pequeños, por miedo a que más adelante éstos quieran vengarse de los vencedores^[845].

En el otro extremo del mundo, la antropóloga Margaret Durham mostró una estampa similar de una tribu de Albania cuyos miembros, en general, se atenían a normas de venganza moderada:

En febrero de 1912 me informaron de un asombroso caso de justicia al por mayor [...]. Una familia de los fandi bairak [subtribu] era famosa por sus maldades: robaban, disparaban... eran una plaga para la tribu. En una reunión de todos los jefes se condenó a muerte a todos los hombres de la familia. Se les dijo que esperasen en casa un día determinado y se los llevaron; y ese mismo día mataron a tiros a los diecisiete. Uno tenía sólo 5 años y otro 12. Protesté por el hecho de que hubieran matado a niños que debían ser inocentes, y me dijeron: «Era mala sangre y no debe propagarse más». Era tal la creencia en la herencia, que alguien propuso matar a una desdichada mujer que estaba embarazada por miedo a que pariera un varón y se renovara el mal^[846].

La idea esencialista de la «mala sangre» es una de las diversas metáforas biológicas inspiradas en un temor a la venganza de la cuna. Las personas prevén que, si dejan vivos aunque sólo sea a unos cuantos enemigos derrotados, se multiplicarán y crearán problemas en el futuro. La cognición humana suele funcionar por analogía, y el concepto de conjunto fastidioso de seres que procrean repetidamente evoca el concepto de alimaña^[847]. Los autores de genocidios de todo el mundo siguen redescubriendo las mismas metáforas hasta llegar al tópico. Los individuos despreciados son ratas, serpientes, gusanos, piojos, moscas, parásitos, cucarachas o (en partes del mundo donde constituyen plagas) monos, babuinos y perros^[848]. «Mata las liendres y no tendrás piojos», escribió un comandante inglés en Irlanda, en 1641, para justificar la orden de matar a miles de católicos irlandeses^[849]. «Una liendre se convertirá en piojo», recordaba un líder de colonos californianos en 1856, antes de matar a doscientos cuarenta yuki para vengar la muerte de su caballo^[850]. «Las liendres se vuelven piojos», dijo el coronel John Chivington antes de la masacre de Sand Creek de 1864, en la que murieron centenares de indios cheyenne y arapaho^[851]. Ulceras, cánceres, bacilos y virus son otros agentes biológicos insidiosos que, en la poética del genocidio, se prestan a ser figuras de dicción. Cuando se trataba de los judíos, Hitler mezclaba metáforas, pero eran siempre de carácter biológico: los judíos eran virus; los judíos eran parásitos chupasangre; los judíos eran una raza mestiza; los judíos tenían la sangre ponzoñosa^[852].

La mente humana ha desarrollado una defensa contra la contaminación por agentes biológicos: el sentimiento de asco^[853]. Desencadenado normalmente por secreciones corporales, partes de animales, gusanos e insectos parasitarios, y

portadores de enfermedades, el asco impulsa a las personas a expulsar la sustancia contaminante y cualquier cosa que se le parezca o haya estado en contacto con ella. Fácilmente, se establece un paralelismo con el ámbito moral. Se define un continuo en el que un extremo se identifica con la espiritualidad, la pureza, la castidad y la limpieza, y el otro con la animalidad, la corrupción, la contaminación y la carnalidad^[854]. Por eso hay agentes repugnantes que no sólo son físicamente repelentes sino también moralmente deleznable. Muchas metáforas aplicadas a personas traicioneras se valen de portadores de enfermedades, como las ratas, los piojos, los gusanos o las cucarachas. El término de la década de 1990, de infausta memoria, para los genocidios y los desplazamientos forzosos fue «limpieza étnica».

El pensamiento metafórico va en ambas direcciones. No sólo aplicamos metáforas repugnantes a pueblos infravalorados desde el punto de vista moral, sino que tendemos a infravalorar moralmente a personas físicamente asquerosas (un fenómeno que ya comentamos en el capítulo 4 al analizar la teoría de Lynn Hunt de que un incremento de la higiene en Europa provocó una disminución de los castigos crueles). En un extremo del continuo, los ascetas vestidos de blanco que realizan rituales de purificación son venerados como mujeres y hombres sagrados. En el otro, los individuos que viven en la degradación y la inmundicia son vilipendiados como infrahumanos. El químico y escritor Primo Levi describió esta espiral durante el transporte de judíos a los campos de exterminio de Alemania:

La escolta de las SS no disimulaba su diversión al ver a hombres y mujeres acucillados donde podían, en las plataformas y en medio de las vías, y los pasajeros alemanes expresaban su asco descaradamente: «La gente así merece su destino, mira cómo se comportan. No son *Menschen*, seres humanos, sino animales, está claro como el agua»^[855].

Las vías emocionales hacia el genocidio —enfado, miedo y asco— pueden darse en distintas combinaciones. En *Peor que la guerra*, una historia de los genocidios del siglo xx, Daniel Goldhagen señala que no todos los genocidios tienen las mismas causas, y los clasifica en función de si las víctimas son «deshumanizadas» (objetivo de asco moralizado), «demonizadas» (objetivo de enfado moralizado), ambas cosas o ninguna^[856]. Un grupo deshumanizado puede ser exterminado como si se tratara de alimañas: eso eran los hereros para los colonos alemanes, los armenios para los turcos, los negros de Darfur para los sudaneses musulmanes, y muchos pueblos indígenas para los colonizadores europeos. En cambio, se cree que un grupo demonizado está dotado de las facultades normales de razonamiento humano, por lo que sus miembros son más culpables de abrazar una herejía o rechazar la única fe verdadera. Entre estos herejes modernos se contaron las víctimas de las autocracias comunistas y las de sus homólogos, las dictaduras de extrema derecha de Chile, Argentina, Indonesia o El Salvador. Luego están los demonios consumados y acérrimos: grupos que se las ingenian para ser a la vez repulsivamente infrahumanos y vilmente malvados. Así es cómo veían los nazis a los judíos, y cómo se veían unos

a otros los tutsis y los hutus. Por último, puede haber grupos no denigrados como malvados o infrahumanos pero a los que se teme como depredadores potenciales y se elimina en ataques preventivos, como ocurrió en la anarquía balcánica tras la desintegración de Yugoslavia.

Hasta ahora he intentado explicar el genocidio de la siguiente manera: el hábito mental del esencialismo puede clasificar a las personas en categorías, y de este modo se les pueden aplicar los sentimientos morales en su totalidad. La combinación puede transformar la competencia hobbesiana entre individuos o ejércitos en competencia hobbesiana entre pueblos. Pero el genocidio tiene otro componente fatídico. Como decía Solzhenitsyn, para matar a millones de personas hace falta una *ideología*,^[857] Ciertos credos utópicos que clasifican a los individuos en «categorías moralizadas» quizás arraiguen en regímenes poderosos y se engranen en su capacidad destructiva. Por eso, son las ideologías las que generan valores atípicos o aberrantes en la distribución de las víctimas mortales de genocidio. Entre este tipo de ideologías que dividen encontramos el cristianismo durante las Cruzadas y las Guerras de Religión (y, en una rama, la Rebelión Taiping de China); el romanticismo revolucionario en los politocidios de la Revolución francesa; el nacionalismo en los genocidios de la Turquía otomana y los Balcanes; el nazismo en el Holocausto; y el marxismo en las purgas, expulsiones y hambrunas a causa del terror en la Unión Soviética de Stalin, la China de Mao y la Camboya de Pol Pot.

¿Por qué las ideologías utópicas desembocan tan a menudo en genocidios? A primera vista, parece no tener sentido. Aunque una verdadera utopía sea inalcanzable, la búsqueda de un mundo perfecto ¿no debería procurarnos al menos un mundo mejor, uno que fuera perfecto en un 60%, pongamos, o incluso en un 15%? A fin de cuentas, para lograr lo que vale la pena hay que intentar lo imposible. ¿No hemos de apuntar más alto, soñar el sueño irrealizable, imaginar cosas que nunca fueron y decir: «Por qué no»?

Las ideologías utópicas incitan al genocidio por dos razones. Una es que crean un cálculo utilitario pernicioso. En una utopía, todos son felices para siempre, por lo que su valor moral es infinito. La mayoría de nosotros coincidimos en que es éticamente aceptable desviar un tranvía descontrolado que amenaza con atropellar a cinco personas a una vía muerta donde mataría sólo a una. Pero supongamos que fueran cien millones de vidas las que pudiéramos salvar desviando el tranvía, o mil millones, o —proyectándonos en un futuro indefinido— infinitamente más. ¿Cuántas personas sería aceptable sacrificar para conseguir un bien infinito? Unos cuantos millones parece algo bastante razonable.

Y no sólo eso. Pensemos en las personas que se enteran de la promesa de un mundo perfecto pero que aun así se oponen a ello. Son sólo obstáculos en un plan que puede conducir a la bondad infinita. ¿Hasta qué punto son malvadas? Que cada uno

haga sus cálculos.

El segundo riesgo genocida de una utopía es que debe ajustarse a un plan de acción ordenado. En una utopía, todo está ahí por alguna causa. ¿Y qué hay de las personas? Bueno, los grupos de personas son diversos. Algunos se aferran de forma obstinada, acaso esencial, a valores que en un mundo perfecto están fuera de lugar. Quizá sean emprendedores en un mundo comunitario donde todo se comparte, o les guste leer en un mundo marcado por el trabajo manual, o tengan mucho desparpajo en un mundo regulado por la piedad, o sean partidarios de los clanes en un mundo unitario, o urbanos y comerciales en un mundo que ha vuelto a sus raíces en la naturaleza. Si diseñamos la sociedad perfecta en una hoja de papel en blanco, ¿por qué no descartar a esos engendros desde el principio?

En *Blood and Soil: A World History of Genocide and Extermination from Sparta to Darfur*, el historiador Ben Kiernan señala otro aspecto curioso de las ideologías utópicas. Una y otra vez rememoran un paraíso agrario desaparecido, que quieren recuperar como saludable sustituto de la preponderante decadencia urbana. En el capítulo 4 vimos, efectivamente, que tras surgir la Ilustración del bazar intelectual de las ciudades cosmopolitas, la Contrailustración alemana idealizó el vínculo de la gente con la tierra, la sangre y el suelo (*blood and soil*) del título de Kiernan. La ingobernable metrópolis, con su población incierta y sus enclaves étnicos y ocupacionales, es una afrenta para una mentalidad que prevé un mundo de armonía, pureza y totalidad orgánica. Muchos de los nacionalismos de los siglos XIX y XX estaban guiados por imágenes utópicas de grupos étnicos que prosperaban en sus patrias natales, imágenes basadas a menudo en mitos de tribus ancestrales que poblaron el territorio en los albores de los tiempos^[858]. Este utopismo agrario subyacía a las obsesiones duales de Hitler: su odio a los judíos, que asociaba al comercio y las ciudades, y su desquiciado plan de despoblar el este de Europa para conseguir tierras de cultivo para los habitantes de las ciudades alemanas. Otros ejemplos son las inmensas comunas agrarias de Mao y la política de Pol Pot consistente en expulsar a la gente de las ciudades camboyanas y trasladarla a campos de exterminio rurales.

Las actividades comerciales, que suelen concentrarse en las ciudades, pueden desencadenar también odio moralista. Como analizaremos en el capítulo 9, la intuición de los individuos respecto a la economía está arraigada en la idea de intercambios equitativos de servicios o bienes concretos de valor equivalente —pongamos, tres pollos por un cuchillo—. Esto no encaja fácilmente en el engranaje matemático abstracto de una economía moderna, que incluye el dinero, el beneficio, el interés y la renta^[859]. En la economía intuitiva, los agricultores y los artesanos producen artículos de valor palpable. Los comerciantes y otros intermediarios, que se llevan un beneficio al trasladar bienes sin que del proceso surja nada nuevo, son considerados parásitos pese al valor que crean al permitir transacciones entre productores y consumidores que no se conocen o están separados por grandes

distancias. Los prestamistas, que entregan una suma y luego exigen dinero adicional a cambio, aún son más odiados, pese a la labor que realizan al proporcionar a la gente dinero en momentos en que pueden darle un uso óptimo. No se suelen tener en cuenta las aportaciones intangibles de los comerciantes y los prestamistas, a los que se considera unas sanguijuelas. (Una vez más la metáfora procede de la biología). La antipatía hacia los intermediarios puede canalizarse fácilmente hacia los grupos étnicos. En las ocupaciones de los intermediarios, el capital necesario para prosperar consiste ante todo en pericia y conocimientos más que en tierra o fábricas, por lo que se comparte con facilidad entre parientes y amigos, y es muy fácil de transportar. Por ello, es habitual que grupos étnicos concretos se especialicen en el nicho de los intermediarios y se desplacen a las comunidades que carezcan de ellos, donde tienden a convertirse en minorías pujantes —y por consiguiente en objeto de envidia y resentimiento—,^[860] Muchas víctimas de discriminación, expulsión, agresión colectiva y genocidio han sido grupos sociales o étnicos especializados en nichos de intermediarios. Entre ellos se incluyen varias minorías burguesas de la Unión Soviética, China y Camboya, los indios de Africa oriental, los ibos en Nigeria, los armenios en Turquía, los chinos en Indonesia, Malasia y Vietnam, y los judíos en Europa^[861].

Los democidios se suelen preparar de antemano en el clímax de un relato escatológico, un espasmo final de violencia que será el preludio de una felicidad milenaria. Diversos historiadores del genocidio han advertido a menudo los paralelismos entre las ideologías utópicas de los siglos XIX y XX y las visiones apocalípticas de las religiones tradicionales. En un libro conjunto con el psicólogo social Clark McCauley, Daniel Chirot observa lo siguiente:

La escatología marxista imitaba realmente la doctrina cristiana. Al principio había un mundo perfecto sin propiedad privada, clases sociales, explotación ni alienación: el Jardín del Edén. Luego llegó el pecado, el descubrimiento de la propiedad privada y la creación de los explotadores. La humanidad fue expulsada del Edén para sufrir la desigualdad y la necesidad. A continuación los seres humanos experimentaron con una serie de modos de producción, el esclavista, el feudal y el capitalista, siempre en pos de la solución sin encontrarla. Por último, llegó un verdadero profeta con un mensaje de salvación, Karl Marx, que predicaba la verdad de la Ciencia. Prometió la redención, pero no le hicieron caso a excepción de sus discípulos más íntimos, que difundieron la buena nueva. Al final, de todos modos, el proletariado, portador de la fe verdadera, será convertido por los elegidos religiosos, los líderes del partido, y se unirá para crear un mundo más perfecto. Una revolución final y terrible acabará con el capitalismo, la alienación, la explotación y la desigualdad. Después de eso, la historia terminará porque en la Tierra reinará la perfección y los verdaderos creyentes se habrán salvado^[862].

En la obra de los historiadores Joachim Fest y George Mosse, también encontramos comentarios sobre la escatología nazi:

No es casual que Hitler prometiera un Reich de Mil Años, un milenio de perfección, similar al reinado de la bondad prometido en la Revelación antes del regreso de la maldad, la gran batalla entre el bien y el mal, y el triunfo final de Dios sobre Satanás. Toda la imaginería de su régimen y su Partido Nazi era profundamente mística, estaba envuelta en simbolismo religioso, a menudo cristiano, litúrgico, y apelaba a una ley superior, a una misión decretada por el destino y encomendada al profeta Hitler^[863].

Finalmente están los requisitos del puesto de trabajo. ¿Querría el lector el estrés y la responsabilidad de dirigir un mundo perfecto? El liderazgo utópico selecciona crueldad y narcisismo monumentales^[864]. Los dirigentes están poseídos de la certeza sobre la rectitud de su causa y de la impaciencia por realizar reformas crecientes o ajustes a la carrera guiados por el *feedback* de las consecuencias humanas de sus planes grandiosos. Mao, que había empapelado toda China con su imagen y repartido su libro rojo de refranes a todos los ciudadanos, fue descrito por su médico y único confidente, Li Zhisui, como alguien que ansiaba la adulación, exigía servicios sexuales de concubinas y carecía de compasión y calidez^[865]. En 1958 tuvo la revelación de que el país podía duplicar la producción de acero en un año si las familias campesinas contribuían a la producción nacional operando fundiciones en el patio trasero de sus casas. Bajo pena de muerte si no satisfacían las cuotas, los campesinos fundían sus woks, cuchillos, palas y pomos para convertirlos en terrones de metal inútil. También le fue revelado que China podía cultivar enormes cantidades de cereal en parcelas pequeñas de tierra, liberando el resto para pastos y huertas, si los agricultores plantaban las plantas de semillero a gran profundidad y muy juntas para que gracias a la solidaridad de clase crecieran fuertes y cargadas^[866]. Se apiñó a los campesinos en comunas de cincuenta mil miembros para poner en práctica esta visión, y cualquiera que se mostrase renuente o señalara lo obvio era ejecutado como enemigo de clase. Impermeable a las señales de la realidad de que su Gran Salto Adelante era un gran salto hacia atrás, Mao planeó y organizó una hambruna en la que murieron entre veinte y treinta millones de personas.

Los motivos de los dirigentes son cruciales para entender el genocidio, pues los ingredientes psicológicos —el modo de pensar del esencialismo; la dinámica hobbesiana de la codicia, el miedo y la venganza; la moralización de emociones como el asco; y el atractivo de las ideologías utópicas— no se apoderan de repente de una población entera para incitarla al asesinato masivo. Grupos que se evitan, desconfían unos de otros o incluso se desprecian pueden coexistir indefinidamente sin genocidio alguno^[867]. Pensemos, por ejemplo, en los afroamericanos en el segregacionista Sur americano, en los palestinos de Israel y los territorios ocupados, o en los negros de Sudáfrica durante el *Apartheid*. Incluso en la Alemania nazi, donde el antisemitismo llevaba siglos consolidado, no hay indicios de que nadie, salvo Hitler y unos cuantos secuaces fanáticos, considerase una buena idea el exterminio de los judíos^[868]. Cuando se lleva a cabo un genocidio, realmente sólo comete los asesinatos una mínima parte de la población, por lo general una fuerza policial, una unidad militar o la milicia^[869].

En el siglo I d. C., Tácito escribió lo siguiente; «Se cometió un crimen espeluznante por la iniciativa sin escrúpulos de unos cuantos individuos, la aprobación de otros y la pasiva aquiescencia de todos». Según el científico político Benjamín Valentino, en *Final Solutions*, esa división del trabajo es aplicable también

a los genocidios del siglo xx^[870]. Un líder o una pequeña camarilla deciden que ha llegado el momento del genocidio; a tal fin, dan luz verde a una fuerza relativamente reducida de hombres armados, una mezcla de verdaderos creyentes, seguidistas y matones (a menudo reclutados, como pasaba en los ejércitos medievales, entre las filas de los criminales, vagabundos y otros jóvenes desahuciados). Cuentan para ello con que el resto de la población no se interpondrá, y gracias a ciertos rasgos de psicología social que analizaremos en el capítulo 8, así es en general. Los colaboradores psicológicos del genocidio, como el esencialismo, la moralización y las ideologías utópicas, están articulados en distintos grados en cada uno de esos grupos. Devoran la mente de los líderes y los verdaderos creyentes, pero deben también incitar a los otros lo suficiente para permitir a los primeros hacer realidad sus planes. La evidencia de que los dirigentes eran indispensables en los genocidios del siglo xx se pone de manifiesto en el hecho de que, cuando se morían o eran destituidos, se interrumpían las matanzas^[871].

Si este análisis está bien enfocado, los genocidios pueden surgir de reacciones tóxicas entre la naturaleza humana (incluyendo el esencialismo, la moralización y la economía intuitiva), los dilemas hobbesianos de la seguridad, las ideologías milenarias y las oportunidades disponibles para los líderes. Ahora la pregunta es ésta: ¿cómo ha cambiado esta interacción en el transcurso de la historia?

No es una pregunta fácil de responder, pues a los historiadores los genocidios nunca les han parecido especialmente interesantes. Desde la Antigüedad, las estanterías de las bibliotecas han estado llenas de obras eruditas sobre la guerra, pero casi no existen trabajos de especialistas sobre los genocidios, pese a que en ellos murieron muchas más personas. Como dicen Chalk y Jonassohn sobre las historias antiguas: «Sabemos que desaparecieron los imperios y fueron destruidas muchas ciudades, y nos imaginamos que algunas guerras fueron genocidas en cuanto a los resultados; pero no sabemos qué le pasó al grueso de las poblaciones involucradas en estos acontecimientos. Su destino era, sin más, demasiado insignificante. Cuando se las mencionaba, normalmente aparecían agrupadas con los rebaños de bueyes, ovejas y otros animales»^[872].

En cuanto uno se da cuenta de que los saqueos, la devastación y las masacres de los siglos pasados son lo que hoy denominamos genocidio, resulta absolutamente claro que éste no es un fenómeno exclusivo del siglo xx. Los familiarizados con la historia clásica saben que los atenienses destruyeron Melos durante la Guerra del Peloponeso del siglo v a. C.; según Tucídides, «acto seguido, los atenienses mataron a todos los que estaban en edad militar e hicieron esclavos a las mujeres y los niños». Otro conocido ejemplo es la destrucción de Cartago y el exterminio de su población por los romanos durante la Tercera Guerra Púnica, en el siglo III a. C., una guerra tan

total que, al parecer, los romanos echaron sal en la tierra para que no fuera cultivable nunca más. Entre otros genocidios históricos se cuentan los baños de sangre en la vida real que inspiraron los narrados en la *Iliada*, la *Odisea* y la Biblia hebrea; las matanzas y los saqueos durante las Cruzadas; la represión contra la herejía albigense; las invasiones mongolas; la caza de brujas y las Guerras de Religión en Europa.

Los autores de historias recientes sobre matanzas masivas se mantienen firmes en la idea de que un «siglo de genocidios» sin precedentes (el xx) es un mito. En su primera página, Chalk y Jonassohn escriben que «el genocidio se ha practicado en todas las regiones del mundo y durante todos los períodos de la historia», y añaden que sus once estudios de casos de genocidios anteriores al siglo xx «no pretenden ser exhaustivos ni representativos»^[873]. Kiernan está de acuerdo: «Una conclusión importante de este libro es que, en efecto, antes del siglo xx se producían genocidios de forma habitual». Vemos lo que quiere decir si echamos un vistazo a la primera página del índice de materias de su estudio:

PRIMERA PARTE

1. Genocidio clásico y memoria moderna temprana
2. La conquista española del Nuevo Mundo, 1492-1600
3. Armas y genocidios en el este de Asia, 1400-1600
4. Masacres genocidas en el sudeste de Asia a principios de la era moderna

SEGUNDA PARTE

5. La conquista inglesa de Irlanda, 1565-1603
6. La Norteamérica colonial, 1600-1776
7. Violencia genocida en la Australia del siglo XIX
8. Genocidio en Estados Unidos
9. Genocidios de colonos en África, 1830-1910^[874]

Rummel, en la conclusión de su estudio, aporta un número de «los asesinatos masivos que emperadores, reyes, sultanes, kanes, presidentes, gobernadores, generales y otros soberanos llevaron a cabo entre sus propios ciudadanos o quienes estuvieran bajo su control o protección y que forman parte a todas luces de nuestra historia». Rummel contabiliza 133.147.000 víctimas de dieciséis democidios antes del siglo xx (por ejemplo en la India, Irán, el Imperio otomano, Japón y Rusia) y conjetura que el número total de víctimas de democidios asciende a 625.716.000^[875].

Estos autores no recopilaron sus datos amontonando indiscriminadamente todos los episodios históricos en los que murió mucha gente. Hacen hincapié, por ejemplo, en que la población de indios americanos resultó diezmada por las enfermedades más que debido a un plan de exterminio, aunque ciertos incidentes concretos fueron claramente genocidas. En un suceso temprano de 1638, los puritanos de Nueva Inglaterra exterminaron a la tribu de los pequot, tras lo cual el pastor Increase Mather pidió a su congregación que diera gracias a Dios «pues en este día hemos enviado al infierno a seiscientas almas paganas»^[876]. Esta celebración del genocidio no perjudicó su carrera. Tiempo después llegó a ser presidente de la Universidad de

Harvard, y la residencia en la que me alojo actualmente lleva su nombre (lema: ¡Espíritu de Increase Mather!).

Mather no fue el primero ni el último en dar gracias a Dios por un genocidio. Como vimos en el capítulo 1, Yavhé ordenó a las tribus hebreas que llevasen a cabo docenas de ellos, y en el siglo IX a. C., los moabitas devolvieron el favor masacrando a los habitantes de varias ciudades hebreas en nombre de *su* dios, Ashtar-Chemosh^[877]. En un pasaje del Bhagavad-Gita (escrito hacia 400 d. C.), el dios hindú Krishna reprende al mortal Arjuna por mostrarse reacio a dar muerte a una facción enemiga en la que estaba su abuelo y tutor: «No hay mayor compromiso para ti que luchar en base a principios religiosos; de modo que no ha lugar para las dudas [...]. El alma nunca será cortada en pedazos por ningún arma, ni arderá en ninguna hoguera, [por tanto] estás lamentándote por algo que no merece la pena»^[878]. Inspirado en las conquistas de Josué, Oliver Cromwell mató a todos los hombres, mujeres y niños de una ciudad irlandesa durante la reconquista de Irlanda, y explicó así sus acciones ante el parlamento: «Complacido, Dios ha bendecido nuestra actuación en Drogheda. Los enemigos eran unos tres mil y se habían hecho fuertes en la ciudad. Creo que pasamos a cuchillo a todos»^[879]. El parlamento inglés aprobó por unanimidad una moción en la que se leía: «La Cámara aprueba la ejecución llevada a cabo en Drogheda como acto tanto de justicia para ellos como de misericordia para otros que habrán recibido el aviso»^[880].

La espantosa verdad es que hasta hace poco la mayoría de las personas no creían que el genocidio tuviera nada de malo siempre y cuando no los afectara. Una excepción fue el sacerdote español del siglo XVI Antonio de Montesinos, que se quejaba del trato atroz que daban los españoles a los indios americanos en el Caribe —y era, según sus propias palabras, una «voz que clamaba en el desierto»—,^[881] Había, sin duda, códigos militares de honor, algunos de la Edad Media, que intentaban inútilmente prohibir las matanzas de civiles en la guerra, y ocasionales protestas de pensadores de la modernidad temprana como Erasmo y Hugo Grotius. Sin embargo, sólo a finales del siglo XIX, cuando muchos ciudadanos comenzaban a manifestar su oposición a la crueldad contra los pueblos del Oeste americano y del Imperio británico, llegaron a ser habituales las objeciones al genocidio^[882]. Incluso nos encontramos a Theodore Roosevelt, futuro presidente «progresista» y premio Nobel de la Paz, diciendo en 1886 lo siguiente: «No llegaré al extremo de pensar que los únicos indios buenos son los indios muertos, pero creo que es el caso de nueve de cada diez, y me gustaría estudiar a fondo el caso del décimo»^[883]. El crítico John Carey documenta que, bien entrado el siglo XX, la intelectualidad literaria británica deshumanizaba ferozmente a las muchedumbres, a las que consideraba tan vulgares e impersonales que su vida no merecía la pena ser vivida. Las fantasías genocidas no eran infrecuentes. En 1908, por ejemplo, D. H. Lawrence escribió lo siguiente:

Si me dejasen, construiría una cámara letal, grande como el Crystal Palace, con una banda militar

tocando suavemente y un cinematógrafo funcionando a toda marcha; luego iría a los barrios pobres y a las calles principales y traería a los enfermos, los lisiados y los tullidos, los haría entrar amablemente, y ellos me sonreirían con un «gracias» cansado, y de la banda brotaría dulcemente el «coro del aleluya»^[884].

Durante la Segunda Guerra Mundial, cuando en una serie de encuestas de opinión se preguntó a los americanos qué habría que hacer con los japoneses tras la victoria, entre un 10 y un 15% propuso la solución del exterminio^[885].

El punto de inflexión se produjo después de la guerra. El idioma inglés ni siquiera contó con una palabra para el genocidio hasta 1944, cuando el abogado polaco Raphael Lemkin la acuñó en un informe sobre el dominio nazi en Europa que utilizarían un año después los fiscales en el Juicio de Nuremberg^[886]. En el período subsiguiente a la destrucción de la judería europea, el mundo se quedó atónito ante el número bárbaro de víctimas y las tremendas imágenes de los campos liberados: crematorios y cámaras de gas en cadena, montañas de gafas y zapatos, cadáveres amontonados como troncos. En 1948, Lemkin consiguió que la ONU aprobase una Convención para la prevención y la sanción del delito de genocidio, y por primera vez en la historia el genocidio fue un crimen con independencia de quiénes fueran las víctimas. James Payne hace notar un signo siniestro del progreso. Los que hoy niegan el Holocausto al menos se sienten empujados a negar que se produjera. En siglos anteriores, los responsables de los genocidios y sus simpatizantes se enorgullecían de ello^[887].

La nueva conciencia sobre los horrores del genocidio se debe en buena medida a la disposición de los supervivientes del Holocausto a contar sus historias. Chalk y Jonassohn señalan que estas memorias son inusuales desde el punto de vista histórico^[888]. Los supervivientes de genocidios anteriores las habían considerado derrotas humillantes y consideraban que hablar de ellas sólo recalcaría el duro veredicto de la historia. Con la nueva sensibilidad humanitaria, los genocidios se convertían en crímenes contra la humanidad, y los supervivientes eran testigos de la acusación. El diario de Anne Frank, que registraba su vida escondida en el Amsterdam ocupado por los nazis antes de ser deportada a la muerte en Bergen-Belsen, fue publicado por su padre poco después de terminada la guerra. En la década de 1960 se publicaron memorias de deportaciones y campos de exterminio de Elie Wiesel y Primo Levi, y en la actualidad el *Diario* de Frank y *La noche* de Wiesel figuran entre los libros más leídos del mundo. En años posteriores, Alexander Solzhenitsyn, Anchee Min y Dith Pran dieron a conocer sus desgarradoras experiencias de la pesadilla comunista en la Unión Soviética, China y Camboya. Pronto, otros supervivientes —armenios, ucranianos, gitanos— empezaron a aportar sus relatos, a los que se han sumado recientemente bosnios, tutsis y darfuríes. Estas memorias constituyen una parte de la reorientación de nuestra concepción de la historia. «Durante la mayor parte de la historia —comentan Chalk y Jonassohn— sólo han generado noticias los gobernantes; en el siglo xx, por primera vez, las

noticias las generan los gobernados^[889]».

Quien haya crecido con supervivientes del Holocausto sabe lo que debieron superar para contar sus relatos. Después de la guerra, durante décadas trataron sus experiencias como secretos vergonzosos. Además de la ignominia por el sufrimiento, la situación desesperada que vivieron en determinados casos tal vez había eliminado sus últimos rastros de humanidad, de tal modo que era comprensible su deseo de olvidar. En la década de 1990, en una fiesta familiar, conocí a un pariente político que había estado en Auschwitz. Al cabo de pocos segundos, me agarró de la muñeca y me contó su historia. «Unos hombres habían estado comiendo en silencio cuando uno de ellos se desplomó muerto. Los otros se echaron encima del cuerpo, aún cubierto de diarrea, y le arrancaron de los dedos un trozo de pan. Mientras se separaban, estalló una feroz discusión porque algunos tenían la impresión de que su parte tenía unas imperceptibles migas menos que las de otros». Para explicar una historia tan degradante hace falta un valor extraordinario, respaldado por la confianza en que su interlocutor la entenderá como una descripción de las circunstancias, no de la personalidad de los hombres.

Aunque los numerosos genocidios a lo largo de los milenios contradicen la expresión de «siglo de los genocidios», todavía cabe preguntarse por su trayectoria antes, durante y a partir del siglo xx. Rummel fue el primer científico político que intentó reunir algunas cifras. En su duología *Death by Government* (1994) y *Statistics of Democide* (1997), analizaba ciento cuarenta y un regímenes que cometieron democidios en el siglo xx hasta 1987, y un grupo control de setenta y tres que no los cometieron. Recopiló todas las estimaciones independientes del número de víctimas que pudo (también de fuentes pro y antigubernamentales, cuyas tendencias, suponía él, se compensarían) y, con ayuda de comprobaciones de validez, escogió un valor justificable cerca del centro del intervalo^[890]. Su definición de «democidio» corresponde aproximadamente a la «violencia unilateral» del UCDP y a nuestro concepto cotidiano de «asesinato», pero siendo el autor un gobierno y no un individuo; además las víctimas han de estar desarmadas, y el crimen ha de ser deliberado. Así pues, entre los democidios se incluyen los etnocidios, los policidios, las purgas, las acciones terroristas, los asesinatos de civiles por escuadrones de la muerte (incluidos los cometidos por milicias privadas ante los que el gobierno hace la vista gorda), las hambrunas provocadas por bloqueos y confiscación de alimentos, las muertes en campos de internamiento y los bombardeos seleccionados de civiles como los de Dresde, Hamburgo, Hiroshima y Nagasaki^[891]. Rummel excluyó de sus análisis de 1994 el Gran Salto Adelante, partiendo de la base de que fue provocado por la estupidez y la insensibilidad más que por la maldad^[892].

En parte debido a que la expresión «asesinado por el gobierno» figuraba en la definición de Rummel de democidio y en el título de su libro (*Death by Government*),

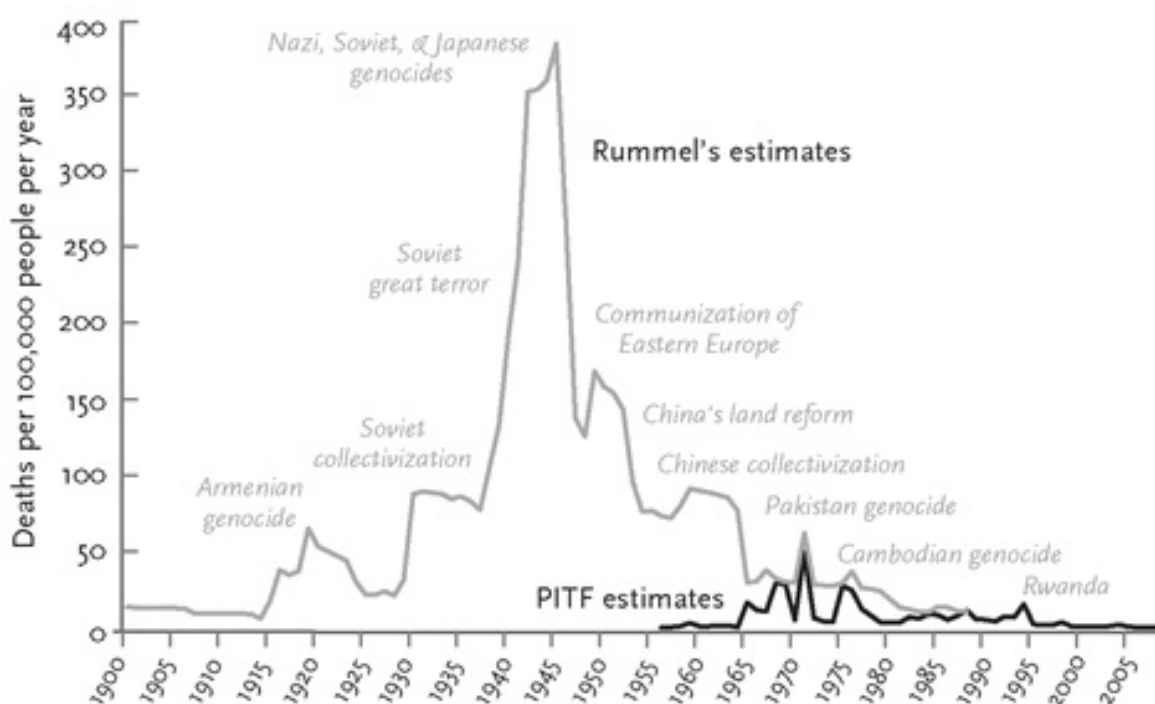
su conclusión de que durante el siglo xx los gobiernos mataron a casi ciento setenta millones de personas ha llegado a ser un popular meme entre los anarquistas y los libertarios radicales. Sin embargo, por varias razones, «los gobiernos son la principal causa de muertes evitables» no es la lección adecuada que hay que extraer de los datos de Rummel. Para empezar, su definición de «gobierno» es imprecisa, pues abarca milicias, paramilitares y señores de la guerra, lo que más bien podría interpretarse como una señal de poco gobierno, no de demasiado. White examinó los datos en bruto de Rummel y calculó que el número medio de víctimas de democidios llevados a cabo por los veinticuatro pseudogobiernos de su lista era unas cien mil, mientras que el número medio de víctimas debidas a gobiernos reconocidos de estados soberanos era treinta y tres mil. Cabría, por tanto, llegar a la conclusión de que los gobiernos, como promedio, provocan tres veces *menos* muertes que las formas alternativas^[893]. Además, la mayoría de los gobiernos de períodos recientes no cometen ningún tipo de democidios e impiden muchas más muertes de las que causan los gobiernos democidas, al promover la vacunación, los servicios sanitarios, la seguridad vial o el mantenimiento del orden^[894].

No obstante, el principal problema de la interpretación anarquista es que no son los gobiernos en general los que matan a un gran número de personas sino unos cuantos de un tipo específico. Para ser exactos, tres cuartas partes de todas las muertes de los ciento cuarenta y un regímenes democidas fueron responsabilidad sólo de cuatro gobiernos, que Rummel denomina «decamegaasesinos»: la Unión Soviética con sesenta y dos millones, la República Popular China con treinta y cinco, la Alemania nazi con veintiuno, y la China nacionalista de 1928-1949 con diez^[895]. 11% del total de muertes corresponden a once megaasesinos, entre los que se incluyen el Japón imperial con seis millones, Camboya con dos y la Turquía otomana con 1,9. El 13% restante de las muertes se repartían entre ciento veintiséis regímenes. Los genocidios no siguen exactamente una distribución de potencia, pero sólo porque las masacres más pequeñas que entrarían en la columna alta no suelen ser consideradas «genocidios». De todos modos, la distribución es muy desigual, ajustada a una relación 80/4: el 80% de las muertes provocadas por el 4% de los regímenes.

Además, las muertes por democidios se debían en su inmensa mayoría a gobiernos totalitarios: regímenes comunistas, nazis, fascistas, militaristas o islamistas que intentaban controlar todos los aspectos de las sociedades que dominaban. Los sistemas totalitarios fueron culpables de ciento treinta y ocho millones de muertes, el 82% del total, de los que ciento diez (65% del total) correspondían a los regímenes comunistas^[896]. Los sistemas autoritarios —autocracias que toleran instituciones sociales independientes como empresas e iglesias— iban en segundo lugar con veintiocho millones de muertes. Las democracias, que Rummel define como gobiernos abiertos, competitivos, elegidos y con poder limitado, mataron a dos millones (sobre todo en sus imperios coloniales, junto con bloqueos alimentarios y

bombardeos civiles durante las guerras mundiales). El sesgo de la distribución no sólo refleja el mero número de víctimas potenciales que monstruos totalitarios como la Unión Soviética o China tuvieron a su disposición. Cuando Rummel analizó porcentajes en vez de números, observó que los gobiernos totalitarios del siglo xx acumulaban una cifra de víctimas que equivalía al 4% de sus poblaciones. Los gobiernos autoritarios mataban al 1%, y las democracias, a cuatro décimas partes del 1%^[897].

Rummel fue uno de los primeros defensores de la teoría de la paz democrática, que, según él, es aún más aplicable a los democidios que a las guerras. «En los extremos del Poder —escribe Rummel— los gobiernos comunistas totalitarios matan a su gente por decenas de *millones*; en cambio, muchas democracias no tienen el valor siquiera de ejecutar a los asesinos en serie^[898]». Las democracias cometen menos democidios porque su forma de gobierno, por definición, está comprometida con medios inclusivos y no violentos de resolución de conflictos. Y lo que es más importante: el poder de un gobierno democrático está limitado por una maraña de restricciones institucionales, de modo que un líder no puede movilizar ejércitos y milicias a su antojo para que se desplieguen por el país y se pongan a matar ciudadanos en masa. Mediante una serie de regresiones en su conjunto de datos sobre regímenes del siglo xx, Rummel puso de manifiesto que la incidencia de democidios guarda correlación con la falta de democracia, incluso manteniendo constantes la diversidad étnica, la riqueza, el grado de desarrollo, la densidad de población y la cultura (africana, asiática, latinoamericana, musulmana, anglosajona, etcétera) del país^[899]. Las lecciones, afirma, están claras: «El problema es el Poder. La solución es la democracia. El procedimiento que debe seguirse consiste en promover la libertad»^[900].



[Figura 6.7. Índice de mortalidad en genocidios, 1900-2008.

Fuentes: Datos para la línea gris, 1900-1987, de Rummel, 1997. Datos para la línea negra, 1955-2008, del Political Instability Task Force (PUF) State Failure Problem Set, 1955-2008, Marshall, Gurr y Harff, 2009; Center for Systemic Peace, 2010. Las víctimas mortales de la segunda eran medias geométricas de los intervalos de la tabla 8.1 de Harff, 2005, distribuidas por años según las proporciones de la base de datos Excel. Las cifras de la población mundial se tomaron de la Oficina del Censo de Estados Unidos, 2010c. Las cifras de población de los años 1900-1949 se tomaron de McEvedy y Jones, 1978, y se multiplicaron por 1,01 para que fueran proporcionales al resto.]

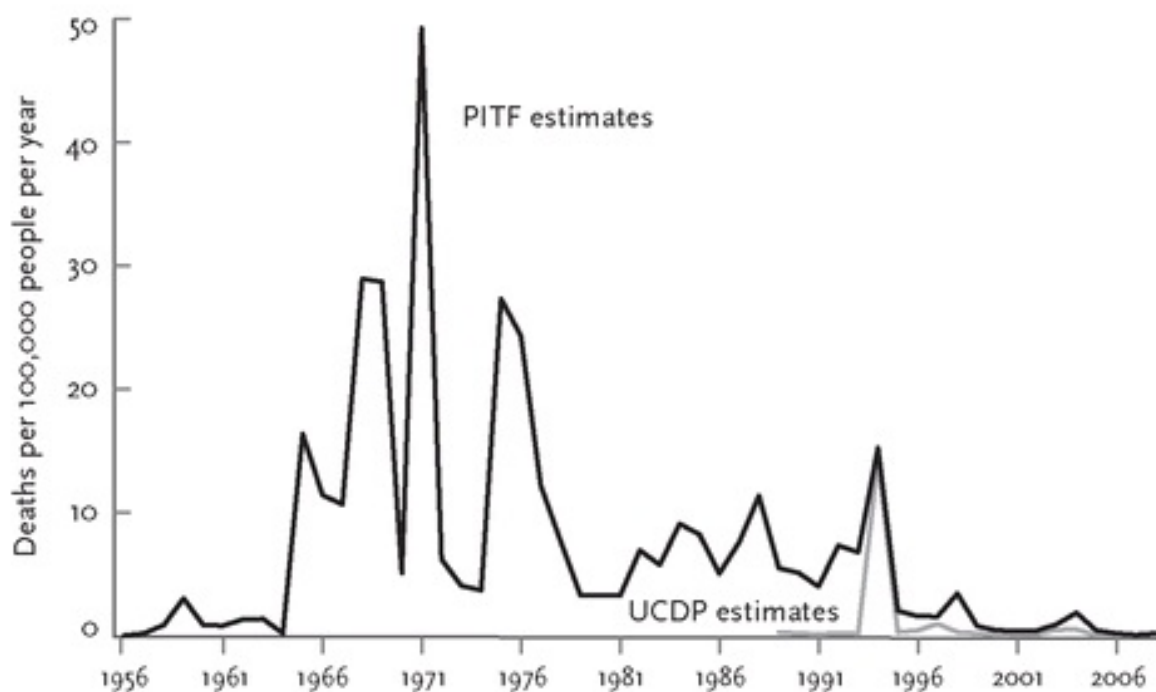
¿Y qué hay de la evolución histórica? Rummel trató de descomponer sus democidios del siglo xx por años, y yo he reproducido sus datos, reducidos a escala según la población mundial, en la línea gris superior de la figura 6.7. Igual que las muertes en las guerras, las de los democidios se concentraban en una explosión violenta, el hemocismo de mediados de siglo^[901]. Este baño de sangre abarcó el Holocausto nazi, las purgas de Stalin, el expolio japonés de China y Corea, y las bombas incendiarias lanzadas sobre Europa y Japón durante la guerra. La pendiente izquierda también incluye el genocidio armenio durante la Primera Guerra Mundial y la campaña de colectivización soviética, que mató a millones de ucranianos y kulaks, los denominados campesinos ricos. La pendiente derecha comprende la matanza de millones de personas de etnia alemana en Polonia, Checoslovaquia y Rumania, recién convertidas al comunismo, y las víctimas de la colectivización forzosa en China. Resulta violento decir que hay algo positivo en las tendencias de la gráfica, pero en un aspecto importante así es. En el mundo no ha vuelto a haber nada parecido a la orgía de sangre de la década de 1940; en las cuatro décadas siguientes, el índice (y el número) de muertes a causa de genocidios descendió bruscamente, aunque con bandazos. (Las aristas más pequeñas corresponden a las matanzas de las fuerzas pakistaníes en la guerra de independencia de Bangladesh en 1971 y a los jemeres rojos de Camboya a finales de la década de 1970). Rummel atribuye la disminución de democidios desde la Segunda Guerra Mundial al declive del totalitarismo y al ascenso de la democracia^[902].

El conjunto de datos de Rummel llega hasta 1987, justo cuando las cosas vuelven a ponerse interesantes. Pronto cayó el comunismo y proliferaron las democracias —y el mundo tuvo la desagradable sorpresa de los genocidios de Bosnia y Ruanda—. A juicio de numerosos observadores, estas «nuevas guerras» revelan que, pese a todo lo que deberíamos haber aprendido, todavía vivimos en una era de genocidio.

Hace poco, la científica política Barbara Harff ha extendido la línea histórica de las estadísticas de genocidios. Durante el genocidio de Ruanda, unos setecientos mil tutsis fueron asesinados en sólo cuatro meses por unos diez mil hombres provistos de machetes, muchos de ellos borrachos, drogadictos, vagabundos y miembros de bandas reclutados a toda prisa por los dirigentes hutus^[903]. Según muchos analistas, esta pequeña partida de *génocidaires* podía fácilmente haber sido neutralizada por una intervención militar de las grandes potencias mundiales^[904]. Concretamente, Bill Clinton estaba obsesionado por haber sido incapaz de actuar, y en 1998 encargó a Harff que analizara los factores de riesgo y las señales de aviso del genocidio^[905].

Harff reunió datos de cuarenta y un genocidios y politicidios acontecidos entre 1955 (poco después de que muriera Stalin y se iniciara el proceso de descolonización) y 2004. Sus criterios eran más restrictivos que los de Rummel y más próximos a la definición original de genocidio de Lemkin: episodios de violencia en los que un estado o una autoridad armada intenta aniquilar, en su totalidad o en parte, a un grupo identificable. Sólo cinco de los episodios resultaron ser «genocidios» en el sentido en que normalmente entendemos el término, a saber, etnocidio, en el que se escoge a un grupo al que hay que destruir por motivos étnicos. La mayoría de ellos eran politicidios, o politicidios combinados con etnocidios, en los cuales se creía que los miembros de un grupo étnico estaban alineados con una facción política concreta.

En la figura 6.7 he representado gráficamente datos del PITF de Harff en los mismos ejes que los de Rummel. En general, las cifras de Harff caen muy por debajo de las de Rummel, sobre todo a finales de la década de 1950, donde ella incluyó muchas menos víctimas de ejecuciones durante el Gran Salto Adelante. Pero a partir de entonces las curvas muestran tendencias similares, que son descendentes desde su valor máximo en 1971. Como a partir de la segunda mitad del siglo xx los genocidios son mucho menos destructivos que los del hemocismo, he hecho un zoom en la curva de Harff de la figura 6.8. La gráfica también revela los índices de mortalidad en una tercera recopilación, los datos de violencia unilateral de UCDP, que comprenden cualquier caso en el que un gobierno u otra autoridad armada mate al menos a veinticinco civiles en un año; los autores no necesitan destruir el grupo *per se*^[906].



[Figura 6.8. Índice de mortalidad en genocidios, 1956-2008.

Fuentes: Estimaciones del PITF, 1955-2008; lo mismo que para la figura 6.7. UCDP, 1989-2007: cálculos de «letalidad elevada» de <<http://www.pcr.uu.se/research/ucdp/datasets/>> (Kreutz, 2008; Kristine y Hultman, 2007) divididos por la población mundial, de la Oficina del Censo de Estados Unidos, 2010c.]

La gráfica pone de manifiesto que en las dos décadas transcurridas desde el final

de la Guerra Fría *no* se ha observado un recrudecimiento del genocidio. Al contrario; el valor máximo de las matanzas masivas (dejando a un lado China en la década de 1950) está situado entre mediados de la década de 1960 y finales de la de 1970. En estos quince años hubo un politicidio contra los comunistas en Indonesia (1965-1966, «el año que vivimos peligrosamente», con setecientos mil muertos), la Revolución Cultural china (1966-1975, con unos seiscientos mil), los tutsis contra los hutus en Burundi (1965-1973, ciento cuarenta mil muertos), la masacre de Pakistán en Bangladesh (1971, alrededor de 1,7 millones), la violencia norte-sur en Sudán (1956-1972, unos quinientos mil), el régimen de Idi Amin en Uganda (1972-1979, unos ciento cincuenta mil), la locura camboyana (1975-1979, dos millones y medio de muertos), y una década de masacres en Vietnam que culminó con la expulsión de los *boat people* (1965-1975, en torno a medio millón)^[907]. Las dos décadas transcurridas desde el final de la Guerra Fría han estado marcadas por los genocidios de Bosnia desde 1992 a 1995 (doscientos veinticinco mil muertos), Ruanda (setecientos mil) y Darfur (trescientos setenta y tres mil desde 2003 a 2008). Se trata de cifras tremendas, pero, como muestra la gráfica, son picos en una tendencia a todas luces descendente. (Según recientes estudios, puede que algunas de las cifras se hayan calculado al alza, pero me mantendré fiel a los datos.)^[908] La primera década del nuevo milenio es la que tiene menos genocidios de los últimos cincuenta años. Los números del UCDP se limitan a un período más corto y, como todos los cálculos aproximados, son más conservadores, si bien presentan un patrón similar: el genocidio de Ruanda de 1994 destaca de entre todos los demás episodios de matanzas unilaterales, y desde entonces no ha sucedido nada parecido en el mundo.

Harff tenía el encargo no sólo de recopilar genocidios sino también de identificar sus factores de riesgo. En esta tesitura, observó que prácticamente todos tenían lugar tras el fracaso de un estado, como pasa en una guerra civil, una revolución o un golpe. Así pues, formó un grupo control con noventa y tres casos de estado fallido que *no* se tradujeron en genocidio, emparejados lo más estrechamente posible con los que sí lo provocaron, y llevó a cabo un análisis de regresión logística para averiguar qué aspectos de la situación del año anterior marcaban la diferencia.

Algunos factores que parecían ser importantes resultaron no serlo. La diversidad étnica no importaba, lo que refutaba la opinión ortodoxa de que los genocidios representan la irrupción de viejos odios que estallan inevitablemente cuando diversos grupos étnicos viven juntos. Tampoco importaba el desarrollo económico. Los países pobres tienen más probabilidades de sufrir crisis políticas, que son condiciones necesarias para que se produzcan genocidios, pero entre los países que sufrieron crisis, los más pobres no eran más propicios que otros a padecer verdaderos genocidios.

Harff sí descubrió seis factores de riesgo que distinguían las crisis genocidas de las no genocidas en tres cuartas partes de los casos^[909]. Uno era la historia genocida previa de un país, seguramente porque, al margen de cuáles fueran los factores de

riesgo la primera vez, no desaparecían de la noche a la mañana. El segundo pronosticador era la historia inmediata de inestabilidad política del país —para ser más exactos, el número de crisis del régimen o guerras étnicas o revolucionarias sufridas en los quince años anteriores—. Los gobiernos que se sienten amenazados están tentados de eliminar o vengarse de grupos que perciben como subversivos o contaminantes, y es más probable que se aprovechen del caos en curso para alcanzar esos objetivos antes de que la oposición sea capaz de movilizarse^[910]. Un tercer factor era si la élite gobernante procedía de una minoría étnica, porque eso probablemente multiplica las preocupaciones de los líderes sobre la precariedad de su dominio.

Los otros tres elementos que parecen favorecer el genocidio tienen que ver con la teoría de la paz liberal. Harff reivindicaba la insistencia de Rummel en que la democracia es un factor clave para evitar genocidios. Desde 1955 a 2008, las autocracias, manteniendo constante todo lo demás, provocaron tres veces y media más genocidios que las democracias plenas o parciales. Para la democracia, esto supone un *hat-trick*: es menos probable que las democracias libren guerras interestatales, que sufran guerras civiles a gran escala y que cometan genocidios. Las democracias parciales (anocracias) tienen mayor facilidad que las autocracias de padecer crisis políticas violentas, como vimos en el análisis de las guerras civiles de Fearon y Laitin, pero cuando se produce efectivamente una crisis, esas democracias parciales tienen menos probabilidades que las autocracias de ser genocidas.

La apertura al comercio consigue otro pleno. Harff observó que los países más dependientes del comercio internacional es menos probable que cometan genocidios, como también es menos probable que libren guerras contra otros países y se vean divididos por guerras civiles. Los efectos protectores del comercio respecto del genocidio no pueden depender, como ocurre en el caso de la guerra interestatal, de los beneficios de suma positiva del comercio propiamente dicho, pues las transacciones de las que estamos hablando (importaciones y exportaciones) no consisten en intercambios con los grupos políticos o étnicos vulnerables. Entonces, ¿por qué es importante? Una posibilidad es que el país A tenga interés comunitario o moral en un grupo que vive dentro del país B. Si B quiere comerciar con A, debe resistir la tentación de exterminar a ese grupo. Otra es que el deseo de participación comercial requiere ciertas actitudes pacíficas, incluida la disposición a atenerse a normas internacionales y al imperio de la ley, así como el propósito de mejorar el bienestar material de los ciudadanos en vez de poner en práctica una visión de pureza, gloria y justicia perfecta.

El último factor que favorece el genocidio es una ideología excluyente. Si las élites gobernantes se hallan bajo el hechizo de una visión que identifica a un cierto grupo como obstáculo para una sociedad ideal, colocándolo «fuera del universo sancionado de la obligación», son muchísimo más susceptibles de cometer genocidio que las élites con una filosofía de gobierno más ecléctica o pragmática. En la

clasificación de Harff, entre las ideologías excluyentes se cuentan el marxismo, el islamismo (en concreto, la aplicación estricta de la sharia), el anticomunismo militarista y ciertas formas de nacionalismo que demonizan a rivales étnicos o religiosos.

Harff resume así las vías por las cuales estos factores de riesgo desembocan en genocidio:

Casi todos los genocidios y politocidios del último medio siglo fueron o bien ideológicos, como en el caso camboyano, o bien retributivos, como en Irak [la campaña de Sadam Husein de 1988-1991 contra los kurdos iraquíes]. El escenario que conduce al «genocidio ideológico» comienza cuando llega al poder una nueva élite, por lo general tras una guerra civil o una revolución, con una transformadora visión de una nueva sociedad libre de elementos no deseados o amenazadores. Los «genocidios retributivos» se producen durante una guerra interna prolongada [...] cuando un bando, normalmente el gobierno, se propone destruir la base de apoyo de su adversario después de haber sido derrotado militarmente un desafío rebelde^[911].

Por tanto, la pista del declive de los genocidios a lo largo del último tercio del siglo xx nos lleva hasta el alza de algunos de los mismos factores que hicieron bajar las guerras civiles y las guerras interestatales: gobierno estable, democracia, apertura al comercio y filosofías de gobierno humanistas que elevan los intereses del individuo por encima de las peleas entre grupos.

Pese a todo el rigor que ofrece una regresión logística, es en esencia una picadora de carne que coge un conjunto de variables como *input* y obtiene una probabilidad como *output*. Lo que esto esconde es la distribución enormemente sesgada de los costes humanos de diferentes genocidios —el modo en que un número reducido de hombres, bajo el influjo de un número aún menor de ideologías, emprendieron acciones, en momentos concretos de la historia, que provocaron cifras de muertos altísimas—. Determinados cambios en los niveles de los factores de riesgo influyeron sin duda en la posibilidad de que se produjeran genocidios con miles, decenas de miles e incluso centenares de miles de muertes. En todo caso, los genocidios verdaderamente monstruosos, los que cuentan las víctimas por millones, no dependieron tanto de fuerzas políticas gradualmente cambiantes como de episodios e ideas contingentes.

La aparición de la ideología marxista en particular fue un tsunami histórico, algo realmente impresionante por su impacto para la humanidad en su conjunto. Dio lugar a los megaasesinatos de los regímenes marxistas de la Unión Soviética y de China y, de forma más indirecta, contribuyó al cometido por el régimen nazi de Alemania. Hitler leyó a Marx en 1913 y, aunque detestaba el socialismo marxista, su nacionalsocialismo sustituyó clases por razas en su ideología de una lucha dialéctica hacia la utopía, razón por la cual algunos historiadores consideran que las dos ideologías son «mellizas»^[912]. El marxismo también desencadenó reacciones que condujeron a politocidios llevados a cabo por regímenes furiosamente anticomunistas

en Indonesia y Latinoamérica, así como a las destructivas guerras civiles de las décadas de 1960, 1970 y 1980 avivadas por las superpotencias de la Guerra Fría. La cuestión no es que haya que culpar moralmente al marxismo por estas consecuencias no deseadas, sino sólo que cualquier relato histórico debe admitir las amplísimas repercusiones de esta ideología. Valentino señala que el declive de los genocidios corresponde en buena medida al declive del comunismo, por lo que «la causa individual más importante de matanzas masivas en el siglo xx parece estar desvaneciéndose en la historia»^[913]. Tampoco es probable que vuelva a ponerse de moda. En su apogeo, la violencia de los regímenes marxistas se justificaba con el dicho de que «no se puede hacer una tortilla sin cascar huevos»^[914]. El historiador Richard Pipes resumió el veredicto de la historia: «Aparte del hecho de que los seres humanos no son huevos, el problema es que de una matanza jamás ha surgido una tortilla»^[915]. Valentino llega a la conclusión de que «acaso sea prematuro celebrar el “fin de la historia”, pero si ninguna idea de radicalismo semejante alcanza la generalizada aplicabilidad y la aceptación del comunismo, quizá quepa ilusionarse con la posibilidad de que en el próximo siglo haya bastantes menos matanzas masivas que en el pasado»^[916].

Además de esta ideología excepcionalmente destructiva estuvieron las catastróficas decisiones de unos cuantos hombres que atrajeron la atención sobre sí mismos. Ya he mencionado que muchos historiadores se han sumado al coro que dice «sin Hitler no hay Holocausto»^[917]. Sin embargo, Hitler no era el único tirano cuyas obsesiones mataron a decenas de millones de personas. El historiador Robert Conquest, una autoridad en politicidios de Stalin, llegó a la conclusión de que «la naturaleza del conjunto de la Purga depende, a fin de cuentas, de los impulsos políticos y personales de Stalin»^[918]. En cuanto a China, la hambruna sin precedentes del Gran Salto Adelante es inconcebible salvo en los planes descabellados de Mao; sobre el subsiguiente politicidio en el país, el historiador Harry Harding hizo notar que «el principal responsable de la Revolución Cultural —un movimiento que afectó a decenas de millones de chinos— es un solo hombre. Sin un Mao, no habría habido una Revolución Cultural»^[919]. Si son tan pocos los datos que explican gran parte de la devastación ocurrida en el siglo xx, nunca sabremos realmente cómo explicar los acontecimientos más calamitosos de dicho siglo. Las ideologías prepararon el terreno y atrajeron a los hombres, la ausencia de democracia les dio la oportunidad; pero, en última instancia, decenas de millones de muertes dependieron de las decisiones de sólo tres individuos.

La trayectoria del terrorismo

El terrorismo es una categoría peculiar de violencia, ya que se caracteriza por generar un temor desproporcionado a sufrir un daño. En comparación con el número de muertes a causa de homicidio, guerra y genocidio, la cifra mundial de víctimas del terrorismo es insignificante: menos de cuatrocientos muertos al año debidos al terrorismo internacional (cuando ciudadanos de un país causan algún daño en otro país) desde 1968, y unos dos mil quinientos desde 1998 debidos al terrorismo nacional^[920]. Las cifras que hemos estado manejando hasta ahora en este capítulo son superiores, al menos, en dos órdenes de magnitud.

Sin embargo, tras los atentados del 11 de septiembre de 2001, el terrorismo se convirtió en una obsesión. Los políticos y entendidos subieron su retórica al máximo volumen: desde la época de Sartre y Camus no se había oído tanto la palabra «existencial» (en general acompañando a *amenaza* o *crisis*). Según muchos expertos, el terrorismo había convertido a Estados Unidos en un país «vulnerable» y «frágil» y amenazaba con eliminar el «ascendimiento del estado moderno», «nuestro estilo de vida» o «la propia civilización»^[921]. En un artículo de 2005 en *The Atlantic*, por ejemplo, un antiguo funcionario antiterrorista de la Casa Blanca profetizaba con un tono de gran seguridad que, en el décimo aniversario de los atentados del 11 de septiembre, la economía americana se paralizaría debido a atentados en casinos, metros y centros comerciales, a la regular destrucción de aviones comerciales por lanzamisiles portátiles, y a acciones de sabotaje catastrófico en plantas químicas^[922]. De la noche a la mañana se creó la inmensa burocracia del Departamento de Seguridad Nacional para tranquilizar al país con un «teatro de la seguridad», como las alertas terroristas codificadas con colores, los anuncios para proveerse de bolsas de plástico y cinta adhesiva, la comprobación obsesiva de los documentos de identidad (pese a la abundancia de las falsificaciones, hasta el punto que la propia hija de George W. Bush fue detenida por usar uno para pedir un margarita), la confiscación de los cortaúñas en los aeropuertos, el levantamiento de muros de hormigón en torno a las oficinas de correos rurales, o la designación de ochenta mil ubicaciones como «potenciales dianas terroristas», incluido Weeki Wachee Springs, centro turístico de Florida en el que mujeres bonitas vestidas de sirenas se bañan en grandes tanques de cristal.

Todo ello en respuesta a una amenaza que ha matado a un número insignificante de americanos. Los casi tres mil muertos a causa de los atentados del 11 de septiembre estaban literalmente fuera de la gráfica: en niveles muy inferiores de la cola de distribución de potencia en la que se sitúan los ataques terroristas^[923]. Según los datos sobre terrorismo global del National Consortium for the Study of Terrorism and Responses to Terrorism (el principal conjunto de datos públicamente disponible sobre atentados terroristas), entre 1970 y 2007 sólo otro ataque terrorista en el mundo

entero ha llegado a matar a quinientas personas^[924]. En Estados Unidos, el atentado de Timothy McVeigh en 1995 contra un edificio federal de oficinas en Oklahoma City causó la muerte de ciento sesenta y cinco personas; en un tiroteo indiscriminado de dos adolescentes en un instituto de Columbine en 1999 murieron diecisiete; y en ningún otro suceso parecido han muerto más de una docena. Dejando aparte el 11 de septiembre, durante estos treinta y ocho años sólo trescientas cuarenta personas fueron asesinadas por terroristas en suelo americano, y sólo once después del 11 de septiembre, fecha que inauguró la denominada «era del terror». Aunque el Departamento de Seguridad Nacional frustró algunos complots adicionales, muchas de sus afirmaciones han resultado ser como el consabido repelente de elefantes: cada día sin elefantes constituye una prueba de su eficacia^[925].

Comparemos el número de víctimas mortales americanas, con o sin el 11-S, con otras causas evitables de muerte. Cada año mueren más de cuarenta mil americanos en accidentes de tráfico, veinte mil en caídas, dieciocho mil en homicidios, tres mil ahogados (trescientos de ellos en bañeras), tres mil en incendios, veinticuatro mil por intoxicación accidental, dos mil quinientos por complicaciones quirúrgicas, trescientos asfixiados en la cama, trescientos por inhalación de contenidos gástricos, y diecisiete mil debido a «otros accidentes no especificados ajenos al transporte y sus secuelas»^[926]. De hecho, cada año, menos en 1995 y 2001, han muerto más americanos a causa de rayos, ciervos, alergias a los cacahuetes, picaduras de abeja o «por arder o derretirse la ropa de dormir» que por atentados terroristas^[927]. El número de muertes a raíz de atentados terroristas es tan pequeño que incluso medidas de poca importancia para evitarlos pueden incrementar el riesgo de morir. El psicólogo cognitivo Gerd Gigerenzer ha calculado que, durante el año transcurrido desde el atentado del 11-S, murieron mil quinientos americanos en accidentes automovilísticos porque prefirieron ir en coche a volar a su destino por miedo a morir en un avión secuestrado o sabotado, sin ser conscientes de que el riesgo de morir en un vuelo desde Boston a Los Angeles es el mismo que en un desplazamiento en coche de veinte kilómetros. En otras palabras, la cifra de personas que murieron por evitar el viaje en avión era seis veces superior a la de personas que murieron en los aviones del 11 de septiembre^[928]. Y, además, los atentados conllevaron que Estados Unidos entrara en dos guerras que se han cobrado más vidas americanas y británicas de las que segaron los secuestradores, por no hablar de las vidas de afganos e iraquíes.

La discrepancia entre el pánico generado por el terrorismo y las muertes que genera no es ninguna casualidad. El pánico es el punto clave del terrorismo, la propia palabra ya lo deja claro. Aunque las definiciones varían (como en el tópico «Para unos terrorista, para otros guerrillero»), en general se entiende que el terrorismo es una violencia premeditada perpetrada por un actor no estatal contra no combatientes (civiles o soldados fuera de servicio) en pos de un objetivo político, religioso o social, concebida para coaccionar a un gobierno o transmitir un mensaje a un público

amplio. Puede que los terroristas quieran extorsionar a un gobierno a fin de que capitule ante una exigencia, debilitar la confianza de las personas en la capacidad de su gobierno para protegerlas, o provocar una represión masiva que ponga a la gente en contra de su gobierno o provoque un caos violento en el que la facción terrorista espera imponerse. Los terroristas son altruistas en el sentido de que están motivados más por una causa que por un beneficio personal. Actúan por sorpresa y en secreto; de ahí el consabido apelativo de «cobardes». Y saben comunicar, buscan publicidad y atención, que consiguen gracias al miedo.

El terrorismo es una forma de guerra asimétrica —la táctica del débil contra el fuerte— que saca provecho de la psicología del miedo para causar un daño emocional desproporcionado con respecto al daño en vidas y bienes materiales. Psicólogos cognitivos como Tversky, Kahneman, Gigerenzer y Slovic han puesto de manifiesto que el peligro percibido de un riesgo depende de dos duendes mentales^[929]. El primero es la comprensibilidad; mejor relacionarse con el diablo conocido que con el diablo por conocer. Las personas tienen miedo de los riesgos nuevos, imperceptibles, de efectos demorados, y que la ciencia actual no entiende del todo. El segundo colaborador es el temor. Las personas se preocupan por los que serían los peores panoramas, los que son incontrolables, catastróficos, involuntarios y no equitativos (las personas expuestas al riesgo no son las que sacan provecho de él). Los psicólogos sugieren que las ilusiones son un legado de viejos circuitos cerebrales que evolucionaron para protegernos contra riesgos naturales como los depredadores, los venenos, los enemigos o las tormentas. Quizás estas ilusiones fueran la mejor guía para distribuir la vigilancia en sociedades sin capacidad aritmética, que son las que predominaron en la historia humana hasta la recopilación de bases de datos estadísticas durante el siglo pasado. Además, en una época de ignorancia científica, estas aparentes singularidades de la psicología del peligro pueden haber reportado un beneficio añadido: exagerar las amenazas de los enemigos permitía arrancarles compensaciones, reclutar aliados en su contra o justificar su eliminación preventiva (las matanzas supersticiosas analizadas en el capítulo 4)^[930].

Se sabe que las falacias en la percepción de riesgos distorsionan la política pública. Se han utilizado leyes y dinero para evitar aditivos en los alimentos y residuos químicos en el agua que suponen riesgos mínimos para la salud, mientras se opone resistencia a medidas que a todas luces salvan vidas, como la de reducir la velocidad máxima en las carreteras^[931]. A veces, un accidente muy publicitado se convierte en una alegoría profética, un mal augurio sobre un peligro apocalíptico. El accidente de 1979 en la planta nuclear de Three Mile Island no mató a nadie, pero interrumpió el desarrollo de la energía nuclear en Estados Unidos, lo que contribuirá al calentamiento global debido a la utilización de combustibles fósiles en el futuro inmediato.

Los atentados del 11-S también desempeñaron un papel importantísimo en la conciencia de Estados Unidos como nación. Los complots terroristas a gran escala

eran novedosos, imperceptibles, catastróficos (en comparación con lo que había habido antes) y no equitativos, por lo que maximizaban tanto la falta de comprensión como el temor. La capacidad de los terroristas para obtener un gran rédito psicológico a cambio de una pequeña inversión en daños pasó inadvertida al Departamento de Seguridad Nacional, que se superó a sí mismo al agudizar el miedo y el temor con una declaración inicial de objetivos que rezaba así: «Hoy los terroristas pueden actuar en cualquier lugar y en cualquier momento, y prácticamente con cualquier clase de arma». El rédito no le pasó inadvertido a Osama bin Laden, que se regodeaba diciendo que «América rebosa miedo de Norte a Sur y de Este a Oeste», y que los quinientos mil dólares que él había gastado en los atentados del 11/9 le costarían al país unas pérdidas económicas de más de medio billón de dólares en el período inmediatamente posterior^[932].

De vez en cuando, algunos dirigentes responsables captan la aritmética del terrorismo. En un momento de descuido de la campaña presidencial de 2004, John Kerry dijo a un entrevistador del *New York Times* lo siguiente: «Hemos de volver adonde estábamos, cuando los terroristas no eran el centro de atención de nuestra vida sino sólo un fastidio. Como antiguo encargado del cumplimiento de la ley, sé que nunca vamos a acabar con la prostitución. Jamás acabaremos con las apuestas ilegales. Pero vamos a reducir el crimen organizado a un nivel a partir del cual no se incrementa. No está amenazando la vida diaria de las personas, y básicamente es algo contra lo que hemos de seguir luchando, pero que no está poniendo en peligro el tejido de nuestra existencia»^[933]. Confirmando la definición de *metedura de pata* en Washington como «algo dicho por un político que es cierto», George Bush y Dick Cheney se abalanzaron sobre el comentario diciendo que Kerry «no era apto para liderar el país», y éste enseguida dio marcha atrás.

Así pues, los altibajos del terrorismo son un aspecto crítico de la historia de la violencia, no por su cifra de víctimas sino por su impacto en la sociedad mediante la psicología del miedo. En el futuro, naturalmente, el terrorismo podría causar un número catastrófico de muertes si llegara a producirse un ataque con armas nucleares. En el próximo apartado analizaré el terrorismo nuclear; de momento me atenderé a formas de violencia que, realmente, se han producido.

El terrorismo no es nuevo. Tras la conquista romana de Judea hace dos mil años, un grupo de luchadores de la resistencia apuñalaban sigilosamente a funcionarios romanos y a los judíos que colaboraban con ellos, esperando echar así a los ocupantes. En el siglo XI, una secta de musulmanes chiítas perfeccionó un método temprano de terrorismo suicida que consistía en acercarse a los líderes que, a su juicio, se habían desviado de la fe y acuchillarlos en público sabiendo que la escolta los mataría al instante. Desde el siglo XVII al XIX, una secta india estranguló a decenas de miles de viajeros como sacrificio a la diosa Kali. Estos grupos no realizaron

ningún cambio político, pero dejaron un legado en los nombres de ciertas organizaciones: los *celotas*, los *asesinos* y los *matones*^[934]. Y si asociamos la palabra *anarquista* a un lanzador de bombas vestido de negro, estamos recordando un movimiento que, a principios del siglo xx, practicaba la «propaganda de los hechos» colocando bombas en cafés, parlamentos, consulados y bancos, y asesinando a montones de líderes políticos, entre ellos el zar Alejandro II de Rusia, el presidente Sidi Carnot de Francia, el rey Humberto I de Italia o el presidente William McKinley de Estados Unidos. La permanencia de estos epónimos e imágenes es un indicio de la capacidad del terrorismo para calar en la conciencia cultural.

Quien crea que el terrorismo es un fenómeno del nuevo milenio tiene mala memoria. La violencia política romántica de las décadas de 1960 y 1970 incluyó centenares de atentados con bombas, secuestros y asesinatos a cargo de diversos ejércitos, ligas, coaliciones, brigadas, facciones y frentes^[935]. En Estados Unidos había el Ejército de Liberación de los Negros, la Liga de Defensa de los Judíos, los Weather Underground —que tomaron el nombre de una canción de Bob Dylan: «You don't need a weatherman to know wich way the wind blows» (No te hace falta un hombre del tiempo para saber en qué dirección sopla el viento)—, las FALN (Fuerzas Armadas de Liberación Nacional, un grupo independentista puertorriqueño) y, desde luego, el Ejército Simbiótico de Liberación (SLA, por sus siglas en inglés). El SLA protagonizó uno de los episodios más surrealistas de la década de 1970 cuando en 1974 secuestró a Patty Hearst, rica heredera del magnate de la prensa William Randolph Hearst, a la que hicieron un lavado de cerebro y convencieron para que se uniese al grupo, tras lo cual adoptó «Tanya» como nombre de guerra; les ayudó a robar un banco y posó para una fotografía en posición de combate con boina y ametralladora frente a su bandera con la cobra de siete cabezas, lo que nos dejó una de las imágenes icónicas de la década (junto con el saludo de victoria de Richard Nixon desde el helicóptero que se lo llevaba de la Casa Blanca por última vez, o los Bee Gees con el pelo recién salido de la secadora y trajes blancos de poliéster).

Durante esa época, Europa contó con el Ejército Republicano Irlandés y los Luchadores por la Libertad del Ulster en el Reino Unido, las Brigadas Rojas en Italia, la Banda Baader-Meinhof en Alemania, y ETA (grupo separatista vasco) en España, mientras Japón tenía el Ejército Rojo Japonés, y Canadá, el Front de Libération du Québec (FLQ). El terrorismo fue un telón de fondo de la vida europea hasta el punto de que en 1977 le sirvió a Luis Buñuel, en la historia de amor *Ese oscuro objeto del deseo*, para generar una situación cómica en la que los coches y las tiendas explotan al azar y los personajes apenas se enteran.

¿Dónde están ahora? En la mayor parte de los países desarrollados, el terrorismo interno ha seguido los pasos de los trajes de poliéster. Es un hecho poco conocido que casi todos los grupos terroristas fracasan y que todos desaparecen^[936]. Por si esto resulta difícil de creer, reflexionemos sobre el mundo que nos rodea. Israel sigue existiendo, Irlanda del Norte aún forma parte del Reino Unido y Cachemira pertenece

a la India. No hay estados soberanos en Kurdistán, Palestina, Quebec, Puerto Rico, Chechenia, Córcega, Tamil Eelam o el País Vasco. Filipinas, Argelia, Egipto y Uzbekistán no son teocracias islamistas; y Japón, Estados Unidos, Europa y Latinoamérica tampoco se han convertido en utopías religiosas, marxistas, anarquistas o *new age*.

Las cifras confirman las impresiones. En su artículo de 2006 «Why Terrorism Does Not Work» (¿Por qué el terrorismo no funciona?), el científico político Max Abrahms examinó los veintiocho grupos que en 2001 el Departamento de Estado de Estados Unidos consideraba organizaciones terroristas, la mayoría de las cuales llevaban décadas activas. Dejando a un lado victorias meramente tácticas (como atención mediática, nuevos apoyos, presos liberados o cobro de rescates), observó que sólo tres de ellas (el 7%) habían alcanzado sus objetivos: en 1984 y 2000 Hezbolá expulsó a los pacificadores internacionales y a las fuerzas israelíes del sur del Líbano, y en 1990 los Tigres tamiles lograron el control de la costa nordeste de Sri Lanka, si bien esta victoria fue revocada por la aplastante derrota de los Tigres en 2009, con lo que el índice de éxitos terroristas queda en dos de cuarenta y dos, menos del 5%. El índice de éxito está muy por debajo de otras formas de presión política como las sanciones económicas, que surten efecto aproximadamente una tercera parte de las veces. Al revisar la historia reciente, Abrahms advirtió que de vez en cuando el terrorismo sale bien cuando se propone objetivos territoriales limitados, como en el caso de desalojar a una potencia extranjera de una zona ya cansada de la ocupación, por ejemplo, cuando en las décadas de 1950 y 1960 las potencias extranjeras se retiraron de sus colonias en masa, con terrorismo o sin él^[937]. Sin embargo, nunca alcanza sus fines maximalistas, como imponer una ideología en un estado o aniquilarlo directamente. Abrahms observó también que los escasos éxitos correspondían a campañas en las que los grupos seleccionaban como diana fuerzas militares en vez de civiles, con lo que se acercaban más a la condición de guerrillas que a la de terroristas puros. Las campañas que seleccionaban ante todo civiles fracasaban siempre.

En su libro *How Terrorism Ends*, la científica política Audrey Cronin analizó un conjunto de datos más amplio: cuatrocientas cincuenta y siete campañas terroristas que habían estado activas desde 1968. Como Abrahms, observó que el terrorismo casi nunca es efectivo. Los grupos terroristas se van muriendo exponencialmente con el tiempo y duran, por término medio, entre cinco y nueve años. Cronin señala que «los estados tienen un cierto grado de inmortalidad en el sistema internacional, los grupos no»^[938].

Tampoco consiguen lo que se proponen. Ninguna organización terrorista pequeña se ha apoderado jamás de un estado, y el 94% no alcanzan *ninguno* de sus objetivos estratégicos^[939]. Las campañas terroristas terminan cuando matan o capturan a sus líderes, cuando los estados las erradican, o cuando se metamorfosean en guerrillas o movimientos políticos. Muchos grupos se atrofian debido a luchas internas, a la

incapacidad de los fundadores para dar el relevo a otros, o a la defección de activistas jóvenes que optan por los placeres de la vida civil y familiar.

Los grupos terroristas se autoinmolan también de otra manera. Como se sienten frustrados debido a la falta de avances y sus seguidores empiezan a cansarse, intensifican su táctica. Comienzan a seleccionar víctimas de más interés mediático por ser famosas, respetadas o, simplemente, más numerosas, lo cual sin duda atrae la atención de la gente, pero no del modo que pretenden los terroristas. Los seguidores rechazan la «violencia sin sentido» y retiran su dinero y sus refugios seguros y son menos reticentes a colaborar con la policía. Por ejemplo, las Brigadas Rojas de Italia se autodestruyeron en 1978 tras secuestrar al querido antiguo primer ministro Aldo Moro, mantenerlo dos meses cautivo, dispararle once veces y abandonar su cadáver en el maletero de un coche. Antes, al FLQ se le fue la mano en la crisis de octubre de 1970, cuando secuestró al ministro de Trabajo Pierre Laporte, lo estranguló con su rosario y dejó también el cadáver en un maletero. La matanza de ciento sesenta y cinco personas (incluidos diecinueve niños) perpetrada en 1995 por McVeigh en el atentado contra un edificio federal de Oklahoma City debilitó el movimiento de milicias antigubernamentales de derecha en Estados Unidos. Como dice Cronin: «La violencia tiene un lenguaje internacional, pero también lo tiene la decencia»^[940].

Los ataques contra civiles pueden condenar a los terroristas no sólo porque alejan a simpatizantes potenciales sino también porque impulsan a la gente a respaldar una ofensiva total en su contra. Abrahms analizó la opinión pública durante diversas campañas terroristas en Israel, Rusia y Estados Unidos y observó que, tras un atentado importante contra civiles, las opiniones sobre el grupo empeoraban bruscamente. Se desvanecía cualquier disposición a hacerle concesiones o a reconocer la legitimidad de sus pretensiones; la gente creía que los terroristas constituían una amenaza existencial y apoyaban medidas que acabaran con ellos para siempre. Lo que pasa con la guerra asimétrica es que un bando es, por definición, mucho más fuerte que el otro. Como dice el refrán, quizá la carrera no sea para el más rápido, ni la batalla para el más fuerte, pero así es como se apuesta.

Aunque las campañas terroristas dibujan un arco natural que se inclina hacia el fracaso, pueden surgir campañas terroristas nuevas tan pronto como fracasan las viejas. El mundo alberga un número ilimitado de agravios, y mientras la percepción de los terroristas sea ajena a la realidad, su meme tal vez siga infectando a los agraviados.

La trayectoria histórica del terrorismo es escurridiza. Las estadísticas sólo empiezan hacia 1970, cuando unos cuantos organismos se ponen a reunir datos, y difieren en cuanto a los criterios de registro y a su cobertura. Puede ser difícil, incluso en el mejor de los casos, distinguir atentados terroristas de accidentes, homicidios e individuos contrariados que han perdido la chaveta, y en zonas de guerra la línea

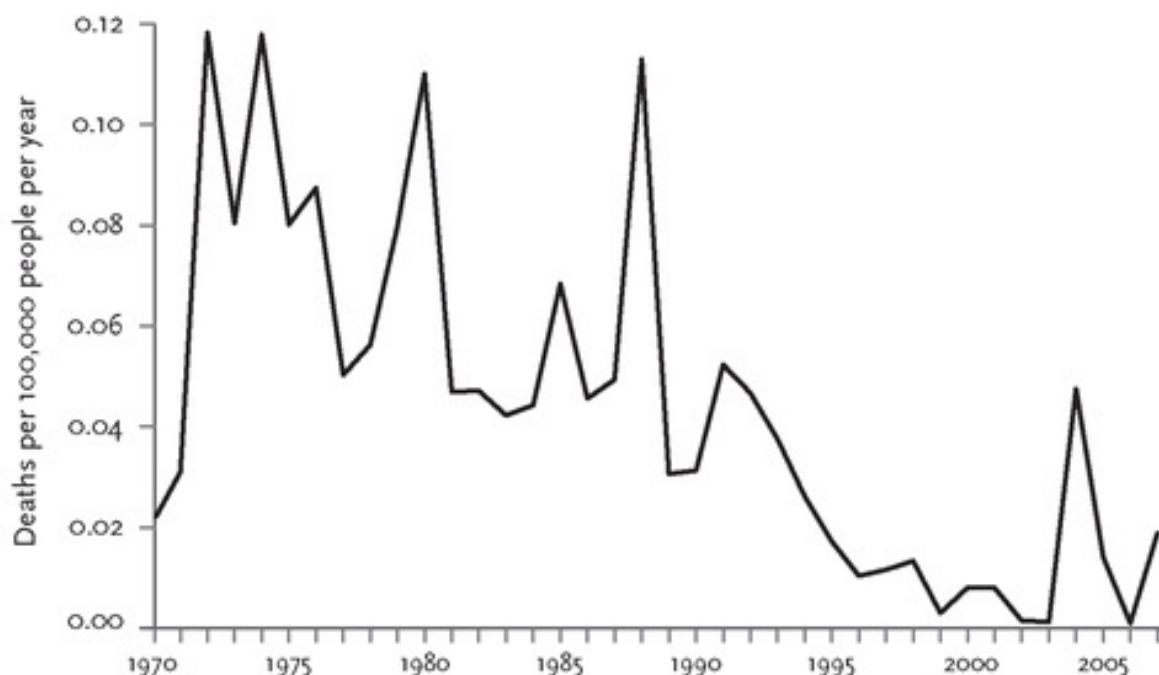
entre terrorismo e insurgencia puede ser difusa. Las estadísticas también están muy politizadas: a veces se intenta maquillar los números, que pueden ser más altos para sembrar miedo al terrorismo, o más pequeños, para pregonar a los cuatro vientos los éxitos en la lucha antiterrorista. Y aunque el terrorismo internacional preocupa al mundo entero, los gobiernos suelen considerar que en el terrorismo interno, que mata a un número de personas siete veces superior, nadie debe meter las narices. Los datos públicos más exhaustivos con que contamos son los de Global Terrorism Database (Base de datos sobre terrorismo global) (GTD), una fusión de numerosos conjuntos de datos anteriores. Pese a que no podemos interpretar cada zigzag de las gráficas en sentido literal, pues algunos quizá representen solapamientos entre conjuntos de datos con distintos criterios de codificación, podemos llegar a tener una impresión general de si el terrorismo ha aumentado en la denominada «era del terror»^[941].



[Figura 6.9. Índice de mortalidad por terrorismo, Estados Unidos, 1970-2007.

Fuente: Global Terrorism Database, START (National Consortium for the Study of Terrorism and Responses to Terrorism, 2010, <<http://www.start.umd.edu/gtd/>>), acceso el 6 de abril de 2010. La figura para 1993 se sacó de los datos de National Consortium for the Study of Terrorism and Responses to Terrorism, 2009. Como el logaritmo de 0 no existe, los años sin muertes se representan con el valor arbitrario de 0,0001.]

Los registros más seguros son los correspondientes a atentados terroristas en suelo americano, aunque sólo sea porque, al ser tan escasos, es posible analizar cada uno de ellos con detenimiento. En la figura 6.9 aparecen todos desde 1970, representados en una escala logarítmica porque, si no, la línea sería un pico altísimo para el 11-S, que destacaría en una alfombra apenas arrugada. En la escala logarítmica, las cifras inferiores están extendidas, por lo que podemos discernir con facilidad los picos de Oklahoma City en 1995 y Columbine en 1999 (que es un ejemplo discutible de «terrorismo», pero, con una sola excepción que indicaré más adelante, nunca cuestiono *a posteriori* los datos al representar las gráficas). Aparte de este trío de picos, la tendencia desde 1970 es más descendente que ascendente.

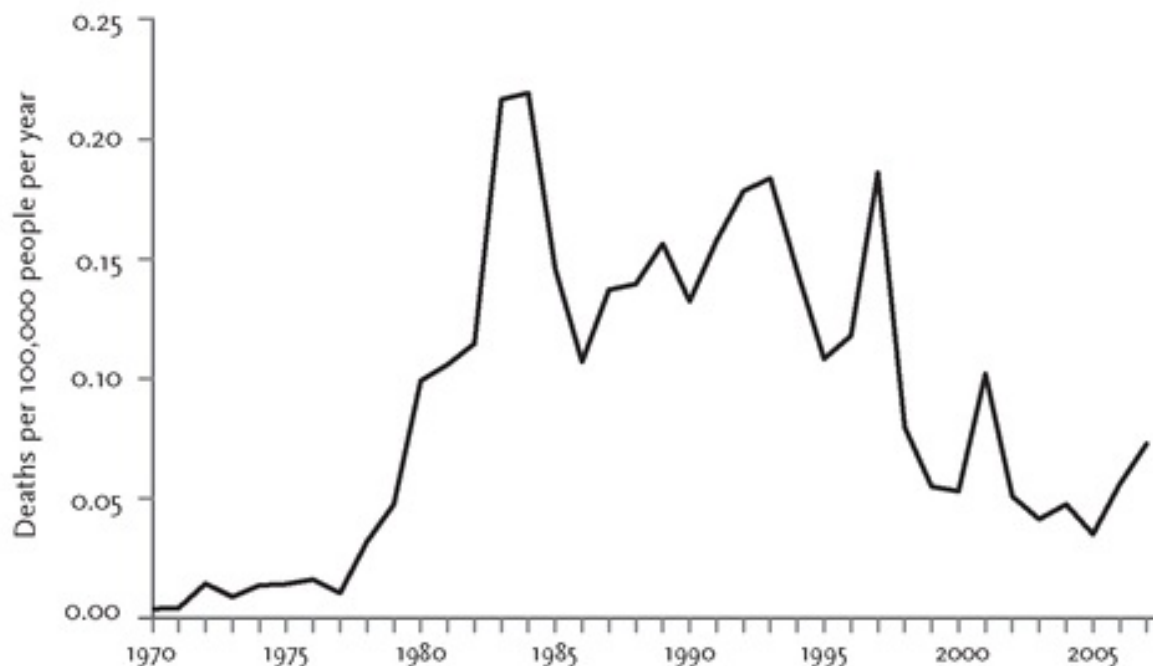


[Figura 6.10. Índice de mortalidad por terrorismo, Europa occidental, 1970-2007.

Fuente: Global Terrorism Database, START (National Consortium for the Study of Terrorism and Responses to Terrorism, 2010, <<http://www.start.umd.edu/gtd/>>), acceso el 6 de abril de 2010. Los datos para 1993 están interpolados. Cifras de población de Perspectivas de población mundial de la ONU (Naciones Unidas, 2008), acceso el 23 de abril de 2010; se interpolan las cifras correspondientes a los años que no acaban en 0 o en 5.]

La trayectoria del terrorismo en Europa occidental (figura 6.10) ilustra cómo la mayoría de las organizaciones terroristas fracasan y todas desaparecen. Ni siquiera el pico de los atentados de Madrid en 2004 oculta el descenso desde los años de esplendor de las Brigadas Rojas y la Banda Baader-Meinhof.

¿Y qué hay del mundo en su conjunto? Aunque las estadísticas de la administración Bush dadas a conocer en 2007 parecían avalar sus advertencias sobre un aumento global del terrorismo, el equipo del HSRP observó que sus datos incluían muertes civiles de las guerras de Irak y Afganistán, las cuales habrían sido víctimas de guerra si se hubieran producido en otra parte del mundo. El cuadro es distinto cuando se mantienen constantes los criterios y se excluyen estas muertes. En la figura 6.11 se aprecia el índice anual mundial de mortalidad por terrorismo (por cada 100.000 personas, como de costumbre) sin esas muertes. Hay que interpretar con cautela la cifra de víctimas mortales para todo el mundo, pues procede de un conjunto de datos híbrido y puede oscilar, con diferencias respecto a cuántas fuentes de noticias fueron consultadas en cada conjunto de datos concurrente. No obstante, las formas de las curvas coinciden cuando abarcan sólo los sucesos terroristas de mayor magnitud (con al menos veinticinco víctimas mortales), puesto que, debido al interés periodístico que suscitan, probablemente han sido incluidos en todos los subconjuntos de datos.



[Figura 6.11. Índice de mortalidad por terrorismo en todo el mundo excepto Afganistán 2001 e Irak 2003. Fuente: Global Terrorism Database, START (National Consortium for the Study of Terrorism and Responses to Terrorism, 2010, <<http://www.start.umd.edu/gtd/>>), acceso el 6 de abril de 2010. Los datos para 1993 están interpolados. Cifras de población mundial de la Oficina del Censo de Estados Unidos, 2010c; se ha extrapolado el cálculo de la población para 2007.]

Como las gráficas que hemos visto sobre guerras interestatales, guerras civiles y genocidios, éste encierra una sorpresa. La primera década del nuevo milenio —el despertar de la era del terror— no muestra una curva ascendente, ni un nuevo período de estancamiento, sino una disminución desde los picos de las décadas de 1980 y 1990. El terrorismo global subió a finales de la década de 1970 y descendió en la de 1990 por las mismas razones que durante esas décadas aumentaron y disminuyeron las guerras civiles y los genocidios. Los movimientos nacionalistas brotaron tras la descolonización, obtuvieron respaldo indirecto de las superpotencias que libraban la Guerra Fría, y se extinguieron con el hundimiento del Imperio soviético. El bulto de finales de la década de 1970 y principios de la de 1980 es obra, sobre todo, de terroristas latinoamericanos (El Salvador, Nicaragua, Perú y Colombia), responsables del 61% de las muertes por terrorismo entre 1977 y 1984. (Muchos de sus objetivos eran fuerzas militares o policiales, que el GTD incluye en su base de datos siempre que con el incidente se pretenda llamar la atención del público más que infligir daño directo)^[942]. Latinoamérica mantuvo su aportación en el segundo incremento, de 1985 a 1992 (aproximadamente un tercio de las muertes), y se le sumaron los Tigres tamiles de Sri Lanka (15%) y grupos de la India, Filipinas y Mozambique. Aunque parte de la actividad terrorista de la India y Mozambique correspondía a grupos musulmanes, en los países islámicos tuvo lugar sólo una pequeña proporción de las muertes: en torno al 2% en el Líbano y el 1% en Pakistán. El descenso del terrorismo desde 1997 estuvo interrumpido por los picos del 11-S y un reciente aumento en Pakistán, principalmente como extensión de la guerra de Afganistán a lo largo de su

imprecisa frontera.

Así pues, las cifras revelan que no estamos viviendo en una nueva era de terrorismo. Si acaso, aparte de las guerras de Irak y Afganistán, estamos disfrutando de un declive que desde hace décadas no era tan notorio en nuestra conciencia colectiva. Además, hasta hace poco el terrorismo no era un fenómeno específicamente musulmán.

Pero en la actualidad lo es. ¿Cabe esperar que los terroristas suicidas de Al Qaeda, Hamás y Hezbolá tomen el relevo? ¿Y qué estamos ocultando al quitar de las cuentas las muertes civiles de Irak y Afganistán, muchas de ellas víctimas de terroristas suicidas? Para responder a estas preguntas hará falta un examen más detallado del terrorismo en el mundo islámico, sobre todo del terrorismo suicida.

Aunque el 11-S no inició una nueva era de terror, sí se podría decir que anunció una era de terrorismo suicida islamista. Los secuestradores del 11 de septiembre no habrían podido llevar a cabo los atentados si no hubieran estado dispuestos a morir, y desde entonces el índice de ataques suicidas se ha disparado, desde menos de cinco al año en la década de 1980 y dieciséis en la de 1990, a los ciento ochenta anuales entre 2001 y 2005. La mayoría de estos atentados fueron llevados a cabo por grupos islamistas cuyos motivos expresados eran, al menos en parte, religiosos^[943]. Según los datos más recientes del National Counterterrorism Center, en 2008 los extremistas islámicos sunnitas fueron responsables de casi dos terceras partes de las muertes atribuibles a un grupo terrorista^[944].

Como método para matar a civiles, el terrorismo suicida es una táctica de diabólico ingenio. Combina lo último en armas quirúrgicas —los manipuladores de precisión y los sistemas locomotores denominados «manos y pies», controlados por los ojos y el cerebro humanos— con lo último en disimulo —una persona que se parece a millones de personas—. En cuanto a sofisticación tecnológica, ningún robot de combate llega a tanto. Y las ventajas no sólo son teóricas. Aunque el terrorismo suicida da cuenta de una minoría de atentados, es responsable de la mayoría de las desgracias^[945].

Este gran rendimiento es irresistible para los líderes de un movimiento terrorista. Como explicaba un funcionario palestino, para tener éxito en una misión sólo se necesita «un hombre dispuesto [...], clavos, pólvora, un interruptor y un cable corto, mercurio (fácil de obtener de los termómetros), acetona [...]. Lo más caro es el transporte a una ciudad israelí»^[946]. El único obstáculo tecnológico verdadero es la disposición del joven. Por lo general, un ser humano no está dispuesto a morir, es el legado de quinientos mil años de selección natural. ¿Cómo han superado este escollo los dirigentes terroristas?

Las personas se han expuesto al peligro de morir en la guerra desde que hay guerras, pero la palabra clave es *riesgo*. La selección natural funciona con arreglo a promedios, de modo que, a lo largo de la evolución, quizá se favorece la disposición a aceptar una pequeña probabilidad de morir como parte de una coalición agresiva que ofrece muchas probabilidades de gran beneficio —más tierra, más mujeres o más seguridad—^[947]. Lo que no se puede favorecer es la disposición a morir con certeza, pues con el cadáver desaparecerían los genes que posibilitaran esa disposición. No es de extrañar que las misiones suicidas sean infrecuentes en la historia de la guerra. Las bandas recolectoras prefieren la seguridad de las incursiones y las emboscadas a los peligros de las batallas preparadas, e incluso entonces los guerreros son muy capaces de afirmar haber tenido sueños o haber sentido presagios que oportunamente les evitan encontronazos arriesgados planeados por sus camaradas^[948].

Los ejércitos modernos introducen alicientes para que los soldados incrementen el riesgo asumido, como la estima de que serán objeto o las condecoraciones por valentía, y elementos desincentivadores respecto a reducirlo, como la vergüenza, el castigo a los cobardes o la ejecución de los desertores. En ocasiones, un tipo especial de soldado denominado «cierra-filas» se incrusta en una unidad con órdenes de matar a cualquier soldado que no avance. Los conflictos de interés entre los líderes de la guerra y los soldados de a pie desembocan en la conocida hipocresía de la retórica militar. Así de extasiado hablaba un general británico sobre la carnicería de la Primera Guerra Mundial: «Ningún hombre se negó a atravesar la durísima descarga de artillería, o a enfrentarse al fuego de ametralladoras y fusiles que finalmente los eliminaba a todos [...]. No he visto nunca, de hecho no habría podido imaginarlo, una exhibición tan extraordinaria de resolución, disciplina y valor». Un sargento lo describió de otra manera: «Sabíamos que era absurdo, ya antes de ir —cruzar a campo abierto así—. Pero teníamos que hacerlo. Estábamos entre la espada y la pared. Si avanzábamos, lo más probable es que nos mataran a tiros. Si retrocedíamos, nos formarían un consejo de guerra y nos matarían a tiros. ¿Qué podíamos hacer?»^[949].

Los guerreros pueden aceptar el riesgo de morir en combate por otra razón. Cuando se preguntó al biólogo evolutivo J. B. S. Haldane si daría la vida por su hermano, contestó lo siguiente: «No, pero sí por dos hermanos u ocho primos». Estaba invocando el fenómeno que más adelante se conocería como «selección por parentesco», «aptitud inclusiva» o «altruismo nepotista». La selección natural favorece cualquier gen que predisponga a un organismo a sacrificarse por un pariente consanguíneo, siempre que el beneficio para el pariente, descontado el grado de parentesco, sea superior al coste para el organismo. La explicación es que los genes ayudarían a conseguir copias *de sí mismos* en los cuerpos de estos parientes y tendrían una ventaja a largo plazo respecto a sus alternativas cerradamente egoístas. Los críticos decididos a malinterpretar esta teoría imaginan que hace falta que los organismos calculen conscientemente el solapamiento genético con su pariente y

prevean el bien que le harán al ADN^[950]. Desde luego sólo hace falta que estén predispuestos a plantearse objetivos que ayuden a organismos susceptibles, estadísticamente hablando, de ser sus parientes genéticos. En entidades complejas como los seres humanos, esta inclinación se pone en práctica en forma de «emoción del amor fraternal».

Los grupos de tamaño reducido en los que los seres humanos han pasado buena parte de su historia evolutiva se mantenían unidos por el parentesco, y las personas tendían a emparentarse con sus vecinos. Entre los yanomami, por ejemplo, dos individuos escogidos al azar en un pueblo están emparentados casi tan estrechamente como los primos hermanos, y los que se consideran parientes entre sí tienen, en general, un parentesco aún más íntimo^[951]. El solapamiento genético inclina la balanza del beneficio evolutivo a favor de asumir más riesgos por la vida si el acto arriesgado puede beneficiar a guerreros que son compañeros de uno. Una de las razones por las que los chimpancés, a diferencia de otros primates, participan en incursiones cooperativas es porque las hembras, más que los machos, abandonan el grupo al llegar a la madurez sexual, por lo que los machos suelen estar emparentados entre sí^[952].

Como pasa con todos los aspectos de nuestra psicología iluminados por la teoría evolutiva, lo importante no es el parentesco genético *real* (no es como si los cazadores-recolectores, por no hablar de los chimpancés, enviaran muestras bucales a un servicio de genotipos), sino la percepción de *parentesco*, siempre que la percepción guarde correlación con la realidad a lo largo de períodos de tiempo lo bastante prolongados^[953]. Entre los elementos que contribuyen a la percepción del parentesco están la experiencia de haber crecido juntos o de haber visto a la propia madre cuidar a la otra persona, las comidas comunitarias, los mitos de antepasados colectivos, las intuiciones esencialistas de la carne y la sangre comunes, las pruebas duras y los rituales compartidos, el parecido físico (a menudo potenciado por peinados, tatuajes, escarificaciones y mutilaciones) y metáforas como fraternidad, hermandad, familia, patria y sangre^[954]. Los jefes militares se valen de cualquier truco para que sus soldados se sientan parientes genéticos y asuman los riesgos biológicamente previsibles de ello. Shakespeare lo dejó claro en el discurso motivador más famoso de la historia literaria de la guerra, cuando Enrique V se dirige a sus hombres el día de San Crispín:

Desde este día hasta el fin del mundo, la fiesta de San Crispín Crispiano nunca llegará sin que a ella vaya asociado nuestro recuerdo, el recuerdo de nuestro pequeño ejército, de nuestro feliz ejército, de nuestro bando de hermanos; porque el que vierta hoy su sangre conmigo será mi hermano.

Los militares modernos también se esfuerzan por agrupar a los soldados en bandos de hermanos: destacamentos, pelotones y escuadrones de entre media docena y varias docenas de soldados que funcionan como crisol del principal sentimiento que mueve a los hombres a luchar en un ejército, el amor fraternal. Según diversos

estudios sobre psicología militar, los soldados combaten ante todo por lealtad hacia sus compañeros de pelotón^[955]. El escritor William Manchester rememora su experiencia como marine en la Segunda Guerra Mundial:

Esos hombres de la fila eran mi familia, mi hogar. Estaban más unidos a mí que nadie, eran más íntimos que cualquier amigo del pasado o del futuro. Nunca me habían fallado, y yo no podía fallarles a ellos. [...] Tenía que estar a su lado, jamás dejarlos morir y seguir yo con vida sabiendo que podía haberlos salvado. Los hombres, entonces lo supe, no luchan por la bandera o el país, por el Cuerpo de Marines o cualquier otra abstracción. Luchan unos por otros^[956].

Dos décadas después, otro marine convertido en escritor, William Broyles, exponía una reflexión parecida sobre su experiencia en Vietnam:

La perdurable emoción de la guerra, cuando todo lo demás se ha desvanecido, es la camaradería. En la guerra, un camarada es un hombre al que le puedes confiar cualquier cosa, pues le confías la vida. [...] Pese a su imagen de extrema derecha, la guerra es la única experiencia utópica que la mayoría llegamos a tener. Las ventajas y las posesiones individuales no cuentan nada: el grupo lo es todo. Lo que tienes lo compartes con tus amigos. No es un proceso particularmente selectivo, sino un amor que no precisa razones, que va más allá de la raza, la personalidad y la educación —cosas que serían importantes en la paz^[957].

Aunque *in extremis* un hombre puede dar la vida por salvar a un pelotón de hermanos virtuales, es más raro que haga planes para suicidarse en su nombre en una fecha futura. Si lo hiciera, la gestión de la guerra sería muy diferente. Para evitar el pánico y la huida en desbandada (al menos en ausencia de una retaguardia), en general los planes de batalla se elaboran de tal manera que un soldado individual no sabe si ha sido escogido para una muerte segura. En una base de bombarderos de la Segunda Guerra Mundial, por ejemplo, los estrategas calcularon que los pilotos tenían más probabilidades de supervivencia si unos cuantos, que hubieran sacado la pajita más corta, volasen a una muerte segura en salidas sólo de ida que si todos tentasen la suerte en aviones cargados con el combustible necesario para hacer viajes de ida y vuelta. Sin embargo, los pilotos preferían el riesgo superior de una muerte imprevisible al riesgo inferior de una muerte que iría precedida de un largo período de espera consciente^[958]. ¿Cómo superan este obstáculo los ingenieros del terrorismo suicida?

Desde luego, la ideología sobre la otra vida ayuda, como pasó con la Mansión Playboy prometida a los secuestradores del 11-S. (Los kamikazes japoneses tenían que conformarse con la imagen menos vívida de ser absorbidos en un gran reino del espíritu). En todo caso, el terrorismo suicida moderno fue perfeccionado por los Tigres tamiles, cuyos miembros se criaban en el hinduismo con la promesa de la reencarnación, aunque la ideología del grupo era laica: el habitual cocido de nacionalismo, militarismo romántico, marxismo-leninismo y antiimperialismo que en el siglo xx animó a los movimientos de liberación del Tercer Mundo. Y en relatos que hacían los aspirantes a terroristas suicidas sobre lo que los empujaba a alistarse, la

previsión de otra vida, con o sin las vírgenes, apenas figura de forma destacada. Así pues, pese a que es cierto que la expectativa de una vida eterna agradable puede decantar la percepción de la relación coste-beneficio (con lo que es más difícil imaginar a un terrorista suicida ateo), no puede ser éste el único impulso psicológico.

Mediante entrevistas con terroristas suicidas fallidos y futuros, el antropólogo Scott Atran refutó muchas ideas falsas que, frecuentemente, se tienen sobre ellos. Lejos de ser ignorantes, pobres, nihilistas o enfermos mentales, los terroristas suicidas suelen ser personas cultas, de clase media, con un compromiso moral y que no presentan psicopatologías obvias. Atran llegó a la conclusión de que muchas de las explicaciones se pueden encontrar en el altruismo nepotista^[959].

El caso de los Tigres tamiles es relativamente fácil de explicar. Utilizan el equivalente terrorista de las retaguardias, seleccionando individuos para misiones suicidas y amenazando con matar a sus familias si se echan atrás^[960]. Sólo algo menos sutiles son los métodos de Hamás y otros grupos terroristas palestinos, que ante la familia del terrorista, en vez de un palo, ofrecen una zanahoria en forma de generosos estipendios mensuales, pagos únicos y enorme prestigio en la comunidad^[961]. Aunque en general no sería necesario esperar que fuera necesaria una conducta extrema para conceder una compensación en aptitud biológica, los antropólogos Aaron Blackwell y Lawrence Sugiyama han revelado que puede ser esto lo que ocurre en el caso del terrorismo suicida palestino. En Cisjordania y Gaza, a muchos hombres les cuesta encontrar esposa porque sus familias no pueden pagar los costos de una novia, por lo que tienen que casarse con primas paralelas, y muchas mujeres dejan la soltería aceptando una relación polígama o casándose con árabes prósperos de Israel. Blackwell y Sugiyama señalan que el 99% de los terroristas suicidas palestinos son hombres, el 86% no están casados y el 81% tienen al menos seis hermanos, lo cual supone una familia de tamaño superior al promedio palestino. Al introducir estos y otros números en un modelo demográfico simple, han observado que, cuando un terrorista suicida salta por los aires, la compensación económica puede pagar suficientes novias para sus hermanos, de modo que, desde el punto de vista reproductor, su sacrificio merece la pena.

Atran ha señalado también que es posible reclutar terroristas suicidas sin estos incentivos directos. Seguramente el motivo más eficaz para aceptar el martirio es la oportunidad de unirse a un bando feliz de hermanos. Las células terroristas suelen comenzar siendo pandillas de jóvenes solteros desempleados que se juntan en los cafés, las residencias de estudiantes, los clubes de fútbol, las barberías o las tertulias de Internet, y de repente el compromiso con un nuevo pelotón da significado a su vida. Jóvenes de todas las sociedades hacen estupideces para demostrar su valentía y su entrega, sobre todo en grupo, pues en grupo es posible que los individuos hagan algo que saben estúpido porque creen que los demás lo consideran estupendo^[962]. (En el capítulo 8 volveremos sobre este fenómeno). El compromiso con el grupo se ve intensificado por la religión, respecto no sólo a la promesa literal del paraíso, sino

también al sentimiento de sobrecogimiento espiritual que deriva de sumergirse en una cruzada, una vocación, la búsqueda de una visión o una yihad. La religión puede transformar asimismo un compromiso con la causa en un valor sagrado, un bien que no se puede intercambiar por nada más, incluida la vida^[963]. El compromiso puede ser atizado por la sed de venganza, que en el caso del islamismo militante adopta la forma de desquite por las humillaciones y los perjuicios sufridos por cualquier musulmán en cualquier lugar del planeta en cualquier momento de la historia, o por afrentas simbólicas como la presencia de soldados infieles en suelo sagrado. Atran resumió su investigación en una declaración ante un subcomité del Senado de Estados Unidos:

Cuando examinas a jóvenes como los que crecieron para hacer explotar los trenes de Madrid en 2004, llevaron a cabo la matanza en el metro de Londres en 2005, deseaban hacer estallar aviones de pasajeros rumbo a Estados Unidos en 2006 y 2009, y viajaron lejos para matar infieles en Irak, Afganistán, Pakistán, Yemen o Somalia; cuando examinas a quiénes idolatran, cómo se organizan, qué les une y qué les impulsa, entonces ves que lo que en el mundo actual inspira a los terroristas más mortíferos no son tanto las enseñanzas religiosas o coránicas como una causa emocionante y un llamamiento a la acción que promete gloria y estima entre sus amigos, y, a través de los amigos, respeto y recuerdo eternos en el amplio mundo en el que no vivirán para disfrutarlo. [...] La yihad es una empresa igualitaria, que promueve la igualdad de oportunidades: [...] fraternal, vertiginosa, excitante, gloriosa y admirable. Se da la bienvenida a cualquiera que quiera cortarle la cabeza a Goliath con un cúter^[964].

Los imanes locales no pintan gran cosa en esta radicalización, pues los jóvenes que quieren armarla casi nunca recurren a los ancianos de la comunidad en busca de consejo. Y Al Qaeda ha llegado a ser una marca global inspiradora de una red social difusa más que una organización centralizada de reclutamiento.

Al principio, este análisis minucioso de los terroristas suicidas parece bastante deprimente, pues da a entender que estamos luchando contra una hidra de múltiples cabezas que no puede ser decapitada matando a sus dirigentes ni invadiendo su base de operaciones. De todos modos, recordemos que todas las organizaciones terroristas siguen un arco que conduce al fracaso. ¿Hay algún indicio de que el terrorismo islamista esté empezando a apagarse?

La respuesta es un sí rotundo. En Israel, los continuos ataques contra civiles han conseguido lo mismo que en todas partes: eliminar la solidaridad con el grupo y toda disposición a comprometerse con él^[965]. Tras el inicio de la Segunda Intifada, poco después de que en 2000 Yasir Arafat rechazara los acuerdos de Camp David, las perspectivas políticas y económicas de los palestinos empeoraron a un ritmo constante. A largo plazo, añade Cronin, el terrorismo suicida es una táctica sumamente idiota, pues hace que el país diana no esté dispuesto a tolerar en su seno a miembros de la comunidad minoritaria, al no saber nunca cuál de ellos puede ser una bomba ambulante. Israel ha sufrido la condena internacional por haber construido una barrera de seguridad, pero otros países afectados por el terrorismo suicida, señala Cronin, han tomado medidas similares^[966]. Hace poco, los dirigentes palestinos de Cisjordania han renegado de la violencia y han dirigido sus energías hacia un modo

de gobernar competente, mientras los grupos de activistas han recurrido a los boicots, la desobediencia civil, las protestas pacíficas y otras formas de resistencia no violenta^[967]. Han conseguido incluso el apoyo simbólico de Rajmohan Gandhi (nieto de Mohandas) y de Martin Luther King III. Es demasiado pronto para saber si esto es un punto de inflexión en la táctica palestina, pero, desde el punto de vista histórico, un abandono del terrorismo no debería sorprender a nadie.

De todos modos, lo más importante es el destino de Al Qaeda. Marc Sageman, antiguo funcionario de la CIA que ha estado vigilando atentamente este movimiento, contó en 2004 diez tramas importantes sobre objetivos occidentales (muchas inspiradas en la invasión de Irak), pero sólo tres en 2008^[968]. No sólo se ha desmantelado la base de Al Qaeda en Afganistán y se ha eliminado a muchos de sus dirigentes (incluido el propio Bin Laden en 2011), sino que en el mundo musulmán las opiniones favorables al movimiento llevan tiempo perdiendo peso, mientras que las opiniones negativas crecen^[969]. En los últimos seis años, los musulmanes han llegado a ser rechazados por lo que se considera cada vez más un salvajismo nihilista, lo cual concuerda con la observación de Cronin de que no sólo la violencia tiene un lenguaje internacional, también lo tiene la decencia. Los objetivos estratégicos del movimiento —un califato panislámico, la sustitución de regímenes represivos y teocráticos por regímenes aún más teocráticos y represivos, la matanza genocida de infieles— comienzan a perder atractivo en cuanto la gente se pone a pensar en lo que realmente significan. Y Al Qaeda ha sucumbido a la fatal tentación de todos los grupos terroristas: seguir chupando cámara al llevar a cabo atentados cada vez más sangrientos contra víctimas cada vez más inocentes, que en el caso de Al Qaeda se incluyen decenas de miles de compañeros musulmanes. Los atentados de mediados de 2000 en un club nocturno de Bali, en una boda jordana, en un centro turístico egipcio, en el metro de Londres y en diversos cafés de Estambul y Casablanca mataron a musulmanes y a no musulmanes por igual, sin ninguna finalidad clara. La franquicia del movimiento conocida como Al Qaeda en Irak (AQI) ha resultado ser aún más depravada al atacar contra mezquitas, mercados, hospitales, canchas de voleibol o entierros, y tratar cruelmente a los resistentes con amputaciones y decapitaciones.

La yihad contra los yihadistas se libra a muchos niveles. Países islámicos como Arabia Saudí e Indonesia, que en otro tiempo consentían a los extremistas islamistas, han decidido que ya basta, y han empezado a tomar medidas enérgicas. Los propios gurús del movimiento se han vuelto en su contra. En 2007, uno de los mentores de Bin Laden, el clérigo saudí Salman al-Odah, escribió una carta abierta en la que le acusaba «de fomentar una cultura de atentados suicidas que ha provocado sufrimiento y baño de sangre y llevado la ruina a familias y comunidades enteras de musulmanes»^[970]. No le dio miedo ser más directo: «Hermano Obama, ¿cuánta sangre se ha derramado? ¿Cuántas personas inocentes, niños, ancianos, han sido asesinadas... en nombre de Al Qaeda? ¿Te alegrará encontrarte con Dios

Todopoderoso con la carga de estos cientos de miles o millones a tu espalda?»^[971]. Esta acusación tocó una fibra sensible: dos terceras partes de las opiniones en páginas web de organizaciones y cadenas de televisión islamistas fueron favorables a ella. Salman se ha dirigido además a multitudes entusiastas de jóvenes musulmanes británicos^[972]. El gran mufti de Arabia Saudí, Abdulaziz al Ash-Sheikh, le dio carácter oficial a la carta al hacer pública, en 2007, una *fatwa* que prohibía a los saudíes incorporarse a yihads extranjeras y condenaba a Bin Laden y sus compinches por «convertir a nuestros jóvenes en bombas ambulantes para alcanzar sus fines políticos y militares»^[973]. Ese mismo año, otro sabio de Al Qaeda, el erudito egipcio Sayyid Imam Al Sharif (conocido también como doctor Fadl), publicó un libro titulado *Rationalization of jihad*, en el que, según explicaba, «en los últimos años la yihad ha estado manchada por graves violaciones de la *sharia* [...]. Ahora están los que asesinan a centenares de personas, entre ellos mujeres y niños, musulmanes y no musulmanes, ¡en nombre de la yihad!»^[974].

La opinión en las calles árabes está de acuerdo con este punto de vista. En 2008, en una sección de preguntas y respuestas *online* de una página web yihadista con Ayman al-Zawahiri, portavoz habitual de Al Qaeda, un participante preguntó lo siguiente: «Perdone, señor Zawahiri, pero ¿quiénes son los que están matando, con el consentimiento de su Excelencia, a los inocentes de Bagdad, Marruecos y Argelia?»^[975]. Las encuestas en el conjunto del mundo islámico han hecho aflorar la indignación. Entre 2005 y 2010, el número de personas de Jordania, Pakistán, Indonesia, Arabia Saudí y Bangladesh que aprobaban los atentados suicidas y otras clases de violencia contra civiles cayeron en picado, a menudo en torno a un 10%. Por si esta cifra parece demasiado alta, el científico político Fawaz Gerges (que recopiló los datos) nos recuerda que no menos del 24% de los americanos dicen a los encuestadores que «los atentados con bombas y otros ataques dirigidos adrede contra civiles a menudo o a veces están justificados»^[976].

Más importante aún es tener en cuenta la opinión pública en las zonas de guerra donde los terroristas cuentan con el apoyo de la población^[977]. En la provincia fronteriza del noroeste de Pakistán, a finales de 2007 el respaldo a Al Qaeda bajó en picado desde el 70 al 4% en sólo cinco meses, en parte como reacción al asesinato de la antigua primera ministra Benazir Bhutto por un terrorista suicida. En las elecciones de ese año, los islamistas consiguieron un 2% de los votos —cinco veces menos que en 2002—. Según una encuesta realizada en 2007 por ABC/BBC en Afganistán, el respaldo a los militantes yihadistas había caído al 1%^[978]. En Irak, en 2006, una gran mayoría de sunnitas y una abrumadora mayoría de kurdos y chiítas rechazaban a AQI, y en diciembre de 2007 la oposición a sus ataques contra civiles había llegado al cien por cien^[979].

La opinión pública está muy bien, pero ¿se traduce esto en una disminución de la violencia? Es probable que sí, toda vez que los terroristas dependen del apoyo

popular. En el año 2007, el punto de inflexión en las actitudes hacia el terrorismo en el mundo islámico fue también un punto de inflexión en los atentados suicidas en Irak. Según el Iraq Body Count, los coches bomba y los ataques suicidas disminuyeron desde veintiuno al día en 2007 hasta menos de ocho en 2010 —aún demasiados, pero ya es un indicio de progreso—,^[980] Ciertos cambios en las actitudes de los musulmanes no deben llevarse todo el mérito; también ayudaron la oleada de soldados americanos en la primera mitad de 2007 y otros reajustes que se produjeron. No obstante, algunos de los avances militares propiamente dichos dependían de un cambio en las actitudes. El ejército de Muqtada al-Sadr's Mahdi, una milicia chiíta, declaró un alto el fuego en 2007 y, en lo que se ha venido en llamar el Despertar Sunnita, decenas de miles de hombres han abandonado la insurgencia contra el gobierno sustentado por los americanos y están ayudando a acabar con Al Qaeda en Irak^[981].

El terrorismo es una táctica, no una ideología ni un régimen, de modo que nunca ganaremos la «Guerra contra el Terror», como tampoco alcanzaremos el gran objetivo de George W. Bush, anunciado en el discurso posterior al 11-S, de «librar al mundo del mal». En una época de medios globales, siempre habrá en algún sitio algún ideólogo abrigando un agravio, tentado por el espectacular rendimiento de la inversión en terrorismo —un enorme beneficio obtenido mediante un nimio desembolso en violencia—, y siempre habrá bandos de hermanos dispuestos a arriesgarlo todo por la camaradería y la gloria que ello promete. Cuando el terrorismo acaba siendo una táctica en una insurgencia a gran escala, puede causar un daño tremendo a las personas y a la vida civil; por otro lado, la hipotética amenaza del terrorismo nuclear (que abordaré en el último apartado) dota de nuevo significado a la palabra «terror». Pero en las demás circunstancias, la historia nos enseña —y los sucesos recientes así lo confirman— que los movimientos terroristas llevan consigo las semillas de su propia destrucción.

Donde los ángeles no se atreven

La nueva paz es la disminución cuantitativa de la guerra, el genocidio y el terrorismo, que ha avanzado a trancas y barrancas desde el final de la Guerra Fría, hace más de dos décadas. No ha sido tan larga como la larga paz, no ha sido tan revolucionaria como la revolución humanitaria, y no ha barrido una civilización como sí hiciera el proceso de la civilización. Una pregunta obvia es si durará. Aunque tengo una

confianza razonable en que en el transcurso de mi vida no voy a ver a Francia y Alemania en guerra, que no regresará la rueda ni la quema de gatos, y que en una mesa los comensales no se acuchillarán unos a otros ni se cortarán mutuamente la nariz, ninguna persona prudente podría manifestar una confianza parecida si habláramos de un conflicto armado en el conjunto del mundo.

A veces me hago la siguiente pregunta: «¿Cómo sabes que mañana no habrá una guerra (un genocidio o una acción terrorista) que refute tu tesis?». Pero la pregunta no capta la idea del libro. La cuestión no es si hemos entrado en la era de Acuario, en la que hasta el último terrícola ha sido pacificado para siempre, sino comprender que se han producido considerables reducciones en los niveles de violencia, y que es importante entenderlas. Este descenso de la violencia se debe a circunstancias políticas, económicas e ideológicas que prenden en culturas concretas y en momentos concretos. Si las circunstancias cambian radicalmente, la violencia puede volver a aumentar.

Además, en el mundo hay mucha gente. La estadística de la distribución de potencia y los sucesos de los dos últimos siglos coinciden en decirnos que un pequeño número de personas puede causar muchísimo daño. Si entre los seis mil millones de personas del planeta hubiera un celota que se hiciera con una bomba nuclear perdida, sería capaz él solito de disparar las estadísticas. Pero, aunque lo hiciera, seguiría haciéndonos falta una explicación de por qué los índices de homicidio bajaron hasta una centésima parte, por qué desaparecieron los mercados de esclavos y la cárcel para los deudores, o por qué los soviéticos y los americanos no fueron a la guerra a raíz de lo de Cuba, por no hablar de España y Canadá en el asunto del fletan.

La finalidad de este libro es explicar los hechos del pasado y el presente, no augurar los hechos hipotéticos del futuro. Pero ¿no está en la esencia de la ciencia hacer predicciones verificables? Cualquier reivindicación acerca de la comprensión del pasado, ¿no debería evaluarse con arreglo a su capacidad para poder extrapolarse al futuro? De acuerdo. Pronostico que la probabilidad de que en la próxima década estalle un episodio importante de violencia —un conflicto con cien mil muertes anuales o un millón en total— es del 9,7%. ¿Cómo he llegado a esta cifra? Bueno, es lo bastante pequeña como para expresar la intuición de: «Probablemente no», pero no tanto como para que, en el caso de que en efecto se produjera, se revelase como rotundamente errónea. A mi juicio, el concepto de predicción científica carece de sentido si se trata de un suceso individual, desde luego —en este caso, un brote de violencia de masas en la próxima década—. Sería diferente si pudiéramos observar el despliegue de muchos mundos y anotar si un episodio se produjo o no, pero éste es el único mundo que tenemos.

A decir verdad, no sé qué pasará en el mundo en las próximas décadas, nadie lo sabe. Sin embargo, no todos comparten mi reticencia. Una búsqueda en Internet de la secuencia de caracteres «la próxima guerra» tiene dos millones de visitas: por

ejemplo, «con el islam», «con Irán», «con China», «con Rusia», «en Pakistán», «entre Irán e Israel», «entre la India y Pakistán», «contra Arabia Saudí», «por Venezuela», «en América», «dentro de Occidente», «por recursos de la Tierra», «por el clima», «por el agua» y «con Japón» (la última data de 1991, lo que induce a pensar que todos deberían ser un poco más humildes en esta clase de cosas). Libros con títulos como *El choque de civilizaciones*, *World on Fire* (Mundo en llamas), *World War IV* (Cuarta Guerra Mundial) y (mi preferido) *We Are Doomed* (Estamos condenados) alardean de una confianza similar.

¿Quién sabe? Quizá tienen razón. En el resto del capítulo, mi objetivo será señalar que acaso estén equivocados. No es la primera vez que nos avisan de alguna zozobra. Los expertos han pronosticado ataques aéreos con gas que acaban con la civilización, una guerra termonuclear global, que los soviéticos invaden Europa occidental, que China arrasa media humanidad, docenas de potencias nucleares, una Alemania revanchista, un sol naciente en Japón, ciudades invadidas por superdepredadores adolescentes, una guerra mundial por la escasez de petróleo, una guerra nuclear entre la India y Pakistán, y atentados semanales del nivel del 11-S^[982]. En este apartado analizaré cuatro amenazas para la nueva paz —un choque de civilizaciones con el islam, el terrorismo nuclear, un Irán nuclear y el cambio climático—, en cada una de las cuales abogaré por la idea de «puede que sí, pero también puede que no».

Según todo parece indicar, el mundo musulmán no participa en el declive de la violencia. Los occidentales llevan más de dos décadas horrorizados con titulares sobre actos de barbarie en nombre del islam. Entre ellos, la amenaza clerical de 1989 contra Salman Rushdie por hacer aparecer a Mahoma en una novela; la sentencia de 2002 que condenaba a una nigeriana soltera embarazada a morir lapidada; el apuñalamiento mortal en 2004 del cineasta Theo van Gogh por dirigir la película con guión de Ayaan Hirsi Ali sobre el trato a las mujeres en los países islámicos; los gravísimos disturbios tras unos chistes gráficos en un periódico danés que eran irreverentes hacia el profeta; el encarcelamiento y la amenaza de flagelación a una profesora británica en Sudán que permitió a los niños de su clase que llamaran Mahoma a un oso de peluche; y, por supuesto, los atentados terroristas del 11 de septiembre, en los que diecinueve musulmanes mataron a casi tres mil civiles.

La impresión de que el mundo musulmán consiente ciertas clases de violencia que Occidente ha dejado atrás no es un síntoma de islamofobia ni orientalismo, sino una realidad confirmada por las estadísticas. Aunque aproximadamente una quinta parte del mundo es musulmana, y más o menos una cuarta parte de los países del mundo tienen mayoría musulmana, en más de la mitad de los conflictos armados de 2008 estuvieron envueltos insurgencias o países musulmanes^[983]. Los países islámicos obligan a incorporarse al ejército a una proporción de ciudadanos mayor que en el caso de los países no islámicos —manteniendo constantes otros factores—,

[984] Dos terceras partes de los puestos de la lista de movimientos terroristas extranjeros del Departamento de Estado de Estados Unidos eran grupos musulmanes, y (como se ha mencionado) en 2008 los terroristas sunnitas mataron a casi dos terceras partes de las víctimas de terrorismo en el mundo en acciones en las que se pudo identificar a los autores[985].

Haciendo caso omiso de la creciente marea de democracia, eligen a sus gobiernos sólo alrededor de una cuarta parte de los países islámicos, la mayoría de los cuales son democráticos con reservas[986]. Sus dirigentes reciben porcentajes de voto ridículamente altos, y su ejercicio del poder incluye encarcelar a adversarios políticos, ilegalizar partidos de la oposición, suspender el parlamento o anular elecciones[987]. No es sólo que los países islámicos alberguen factores de riesgo para la autocracia, como ser grandes, ser pobres o tener petróleo. Incluso en un análisis de regresión que mantenga constantes estos factores, en los países con mayores proporciones de musulmanes hay menos derechos políticos[988]. Los derechos políticos son realmente una cuestión relacionada con la violencia, desde luego, pues equivalen a la posibilidad de hablar, escribir y reunirse sin ser encarcelado por ello.

Las leyes y las costumbres de numerosos países musulmanes parecen haberse perdido la revolución humanitaria. Según Amnistía Internacional, casi tres cuartas partes de los países musulmanes ejecutan a sus criminales, en comparación con una tercera parte de los no musulmanes, y en muchos se aplican castigos crueles, como lapidar, marcar a hierro, dejar ciego, amputar lenguas o manos, e incluso crucificar[989]. Cada año, más de cien millones de chicas de países islámicos sufren la mutilación de los genitales, y si ya adultas contrarían a sus padres, a sus hermanos o a los maridos que se han visto obligadas a aceptar, puede que acaben desfiguradas con ácido[990]. Los países islámicos fueron los últimos en abolir la esclavitud (sólo en 1962 en Arabia Saudí y en 1980 en Mauritania), y la mayoría de los países en los que sigue habiendo tráfico de personas son musulmanes[991]. En muchos de estos países, la brujería es un delito comúnmente perseguido. En 2009, por ejemplo, Arabia Saudí condenó a un hombre por llevar un folleto telefónico con caracteres alfabéticos de su Eritrea natal, que para la policía eran símbolos ocultistas. Recibió trescientos latigazos y estuvo encarcelado más de tres años[992].

En el mundo islámico se tolera la violencia no sólo debido a la superstición religiosa, sino también a una hiperdesarrollada cultura del honor. Los científicos políticos Khaled Fattah y K. M. Fierke han documentado que la ideología de las organizaciones islamistas está marcada por un «discurso de humillación»[993]. Una larga letanía de afrentas —las Cruzadas, la historia de la colonización occidental, la existencia de Israel, la presencia de tropas americanas en suelo árabe, el pobre rendimiento de los países islámicos— se toman como insultos al islam y se usan para autorizar venganzas indiscriminadas contra miembros de la civilización considerada por ellos responsable, así como contra líderes musulmanes de insuficiente pureza

ideológica. El sector radical del islam ampara una ideología que es genocida en un sentido clásico: se entiende que la historia es una lucha violenta que culmina en la gloriosa subyugación de los individuos irremediabilmente malvados. Los portavoces de Al Qaeda, Hamás, Hezbolá y el régimen iraní han demonizado a los grupos enemigos (sionistas, infieles, cruzados, politeístas), han hablado de un cataclismo milenario que sería el preludio de una utopía, y han justificado la matanza de categorías enteras de personas como los judíos, los americanos y los que, para ellos, injurian al islam^[994].

El historiador Bernard Lewis no es el único que ha preguntado «qué ha salido mal». En 2002, un comité de intelectuales árabes bajo los auspicios de las Naciones Unidas publicó el imparcial y objetivo *Informe sobre desarrollo humano árabe*, del que se decía que estaba «escrito por árabes para árabes»^[995]. Los autores documentaban que los países árabes estaban asolados por la represión política, el atraso económico, la opresión de las mujeres, el analfabetismo generalizado y un autoimpuesto aislamiento respecto al mundo de las ideas. En el momento del informe, el conjunto del mundo árabe exportaba menos productos manufacturados que Filipinas, tenía peores conexiones con Internet que el África subsahariana, registraba al año el 2% de las patentes de Corea, y traducía al árabe tantos libros como los que los griegos traducen al griego^[996].

No siempre fue así. Durante la Edad Media, la civilización islámica fue indudablemente más refinada que la cristiandad. Mientras los europeos aplicaban su ingenio al diseño de instrumentos de tortura, los musulmanes preservaban la cultura clásica griega, absorbían los conocimientos de las civilizaciones china e india, y realizaban progresos en astronomía, arquitectura, cartografía, medicina, química, física y matemáticas. Entre los legados simbólicos de esta época tenemos los «números árabes» (adaptados de la India) y palabras prestadas como «alcohol», «álgebra», «alquimia», «álcali», «azimut», «alambique» o «algoritmo». Occidente no sólo estaba rezagado respecto al islam en el campo de la ciencia sino también en materia de derechos humanos. Lewis señala lo siguiente:

En la mayoría de los test de tolerancia, el islam, tanto en la teoría como en la práctica, sale perdiendo en la comparación con las democracias occidentales desarrolladas en los dos o tres últimos siglos, pero sale ganando si hablamos de la mayoría de los demás regímenes y sociedades cristianos y poscristianos. En la historia islámica no hay nada comparable con la emancipación, la aceptación y la integración en Occidente; pero tampoco hay en la historia islámica nada comparable a la expulsión de los judíos y musulmanes de España, la Inquisición, *los Auto da fés* y las guerras de religión, por no hablar de crímenes más recientes de obra y omisión^[997].

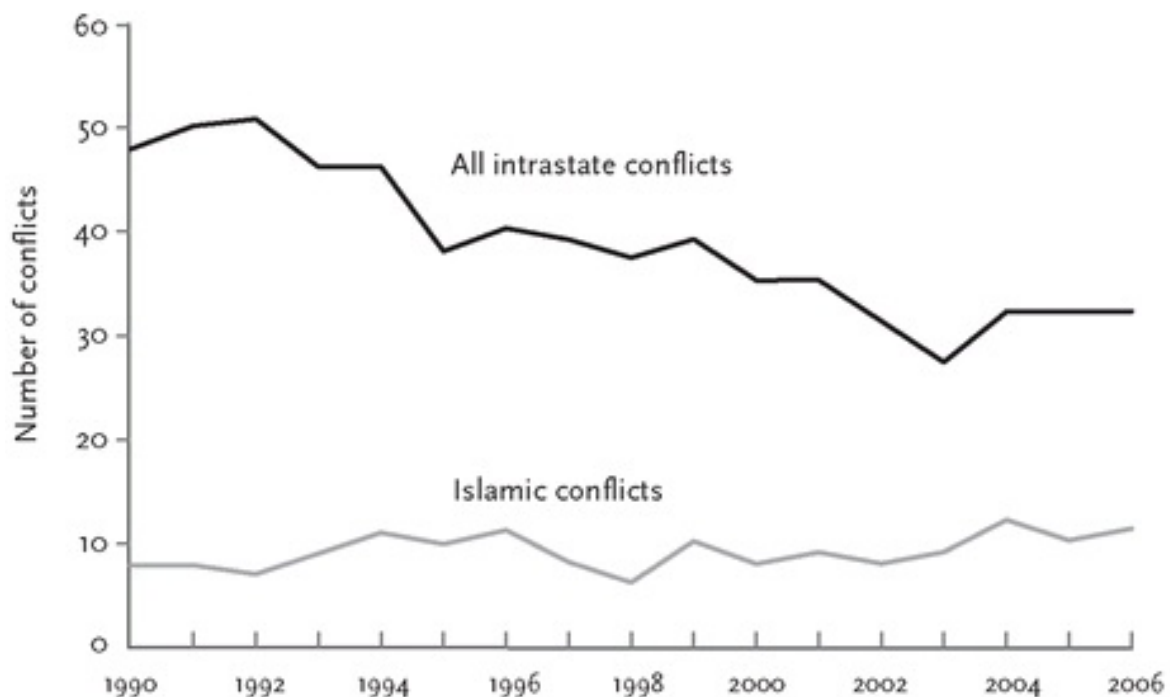
¿Por qué el islam echó a perder su liderazgo y no tuvo una Era de la Razón, una Ilustración y una revolución humanitaria? Algunos historiadores apuntan a ciertos pasajes belicosos del Corán que no resisten la comparación con nuestras escrituras genocidas; sin embargo, mediante exégesis ingeniosas y normas progresivas se podrían interpretar sin duda bajo una luz más favorable.

Lewis apunta, en cambio, a la no separación histórica entre mezquita y estado. Mahoma no era un jefe únicamente espiritual sino también político y militar, y sólo desde hace poco hay algún estado islámico que tiene el concepto de distinción entre lo laico y lo sagrado. Con todas las potenciales aportaciones intelectuales filtradas por los espectáculos religiosos, se perdieron las oportunidades para absorber y combinar ideas nuevas. Lewis explica que, aunque numerosas obras de filosofía y matemáticas habían sido traducidas del griego clásico al árabe, no ocurrió lo mismo con las de poesía, teatro e historia. Y aunque los musulmanes tenían un relato muy bien construido de su civilización, se mostraban indiferentes respecto a sus vecinos asiáticos, africanos y europeos y a sus antepasados paganos. Los herederos otomanos de la civilización islámica clásica opusieron resistencia a la adopción de los relojes mecánicos, los pesos y medidas estandarizados, la ciencia experimental, la filosofía moderna, las traducciones de obras poéticas y de ficción, los instrumentos financieros del capitalismo y, quizá lo más importante, la imprenta. (El Corán estaba escrito en árabe, por lo que imprimirlo en otra lengua se consideraba un acto de profanación)^[998]. En el capítulo 4, conjeturé que la revolución humanitaria europea fue catalizada por un cosmopolitismo culto, que amplió el círculo de empatía de las personas y creó un mercado de ideas del que podría surgir un humanismo liberal. Quizás el peso muerto de la religión obstaculizó el flujo de nuevas ideas a los centros de civilización islámica, que quedaron atrapados en una fase de desarrollo relativamente intolerante. Como para demostrar el acierto correcto de la conjetura, en 2010 el gobierno iraní limitó el número de alumnos universitarios que serían admitidos en carreras de humanidades porque, según el jefe supremo, el ayatolá Ali Kamenei, el estudio de las humanidades «favorece el escepticismo y la duda respecto a las creencias y los principios religiosos»^[999].

Con independencia de las razones históricas, actualmente parece que un gran abismo separa las culturas occidental e islámica. Según una famosa teoría del científico político Samuel Huntington, este abismo nos ha llevado a una nueva era histórica mundial: el choque de civilizaciones. «En Eurasia, las grandes líneas de ruptura históricas entre las civilizaciones arden nuevamente —escribió—. Esto es particularmente cierto en el bloque islámico, que, como una media luna, se extiende desde África hasta Asia Central. También hay violencia entre los musulmanes, por un lado, y los serbios ortodoxos de los Balcanes, los judíos de Israel, los hinduistas de la India, los budistas de Birmania y los católicos de Filipinas, por otro. Las fronteras del islam están teñidas de sangre^[1000]».

Aunque la dramática idea del choque de civilizaciones alcanzó cierta popularidad, pocos expertos en estudios internacionales la toman en serio. Una gran proporción del derramamiento de sangre tiene lugar dentro de países islámicos y entre ellos (por ejemplo, la guerra de Irak contra Irán de la década de 1980, y la invasión por parte de la primera de Kuwait en 1990), pero también una gran proporción se produce dentro de países no islámicos y entre ellos, por lo cual resulta difícil que una línea de

división entre civilizaciones sea un resumen preciso de la violencia en el mundo actual. Además, tal como han señalado Nils Petter Gleditsch y Halvard Buhaug, si una creciente proporción de los conflictos armados del planeta ha involucrado a insurgencias y países islámicos a lo largo de las dos últimas décadas (del 20 al 38%), no es porque los conflictos sean más «numerosos». Como se aprecia en la figura 6.12, los conflictos islámicos prosiguieron aproximadamente al mismo ritmo mientras el resto del mundo se volvía más pacífico, fenómeno que venimos denominando la nueva paz.



[Figura 6.12. Conflictos islámicos y mundiales, 1990-2006.

Fuente: Datos de Gleditsch, 2008. Los «conflictos islámicos» corresponden a países musulmanes, a movimientos de oposición islámicos o ambos. Datos reunidos por Halvard Buhaug a partir del conjunto de datos de conflictos armados de UCDP/PRIO y su propia codificación de conflictos islámicos.]

Lo más importante es que el concepto de «civilización islámica» hace un flaco favor a los mil trescientos millones de hombres y mujeres que se llaman a sí mismos musulmanes y viven en países tan diversos como Malí, Nigeria, Marruecos, Turquía, Arabia Saudí, Bangladesh o Indonesia. Y si cruzamos la línea divisoria del mundo islámico entre continentes y países, aparece otra línea divisoria aún más crítica. Los occidentales suelen tener dos modelos discutibles de musulmán: los fanáticos que aparecen en los titulares con sus *fatwas* y yihads, y los autócratas que los gobiernan, malditos por el petróleo. Las creencias de la hasta ahora mayoría silenciosa (y con frecuencia silenciada) contribuyen poco en la formación de nuestros estereotipos. ¿Pueden realmente mil trescientos millones de personas no verse afectados por la marea liberalizadora que ha barrido el resto del mundo en las décadas recientes?

Tal vez hallemos parte de la respuesta en una amplísima encuesta Gallup, llevada a cabo entre 2001 y 2007, sobre actitudes de los musulmanes en treinta y cinco países que representan el 90% de la población islámica mundial^[1001]. Los resultados

confirman que casi todos los países islámicos tardarán todavía mucho en convertirse en democracias liberales laicas. La mayoría de los musulmanes de Egipto, Pakistán, Jordania y Bangladesh dijeron a los encuestadores que la sharia, los principios subyacentes al derecho islámico, debe ser la única fuente legisladora, y en la mayoría de los países casi todos decían que debía ser al menos una de las fuentes. No hay que olvidar que la mayoría de los americanos creen que la Biblia ha de ser una de las fuentes que inspire la legislación, y seguramente no quieren decir con ello que se tenga que matar a pedradas a quienes trabajen en domingo. La religión se desarrolla a partir de alegorías imprecisas, compromisos emocionales con textos que no lee nadie y otras formas de hipocresía benigna. Como el compromiso de los americanos con la Biblia, el de los musulmanes con la sharia es más una afiliación simbólica a ciertas actitudes morales asociadas a lo mejor de su cultura que un deseo literal de que se apedree a las adúlteras hasta la muerte. En la práctica, las lecturas creativas y prudentes de la sharia con fines liberales han prevalecido a menudo sobre las fundamentalistas y opresivas. (Por ejemplo, la mujer nigeriana no llegó a ser ejecutada). Probablemente, por eso la mayoría de los musulmanes no ven ninguna contradicción entre la sharia y la democracia. De hecho, pese a su querencia por la idea de sharia, casi todos consideran que los líderes religiosos no han de desempeñar ningún papel directo en la redacción de la constitución de su país.

Aunque la mayoría de los musulmanes desconfían de Estados Unidos, quizá no se deba a una animadversión general hacia Occidente o a una hostilidad hacia los principios democráticos. Muchos musulmanes tienen la sensación de que Estados Unidos *no* quiere difundir la democracia en el mundo musulmán, y no les falta razón: a fin de cuentas, los americanos han respaldado regímenes autocráticos en Egipto, Jordania, Kuwait y Arabia Saudí; han rechazado la victoria electoral de Hamás en los territorios palestinos; y en 1953 ayudaron a derrocar a Mossadegh, elegido democráticamente en Irán. Se tiene mejor opinión de Francia y Alemania, y entre el 20 y el 40% dicen admirar el «sistema político equitativo, el respeto por los valores humanos, la libertad y la igualdad» de la cultura occidental. Más del 90% incluirían la libertad de expresión en la constitución de su país, y muchos apoyarían también la libertad de culto y de reunión. Para mayorías significativas de ambos sexos de todos los países musulmanes importantes, las mujeres han de poder votar sin la influencia masculina, ejercer cualquier empleo, disfrutar de los mismos derechos que los hombres y acceder a todos los niveles del gobierno. Y como hemos visto, en el mundo musulmán hay una abrumadora mayoría que rechaza la violencia de Al Qaeda. En la encuesta Gallup, sólo el 7% de los encuestados aprobaban los atentados del 11-S, y eso fue antes de que la popularidad de Al Qaeda tocara fondo en 2007.

¿Y qué pasa con las movilizaciones a favor de la violencia política? Un equipo de la Universidad de Maryland analizó los objetivos de ciento dos organizaciones musulmanas de base en el norte de Africa y Oriente Medio y observaron que, entre 1985 y 2004, la proporción de entidades que justificaban la violencia había

descendido de un 54 a un 14%^[1002]. Se había triplicado la proporción de la población comprometida con las protestas no violentas y duplicado la implicada en política electoral. Estos cambios ayudaron a hacer bajar la curva de mortalidad del terrorismo de la figura 6.11, y se reflejan en los titulares, en los que aparece mucha menos violencia terrorista en Egipto y Argelia que hace unos años.

También ayudan al aislamiento islámico una serie de fuerzas liberalizadoras: cadenas independientes como Al-Jazeera; campus de universidades americanas en los países del Golfo; la penetración de Internet, incluyendo las redes sociales; las tentaciones de la economía global; y la presión por los derechos de las mujeres desde la contenida demanda interna, las organizaciones no gubernamentales y los aliados de Occidente. Quizá las ideologías conservadoras sean capaces de oponer resistencia a estas fuerzas y mantengan a sus sociedades en la Edad Media para siempre. Pero quizá no.

A principios de 2011, cuando este libro iba camino de la imprenta, un creciente movimiento de protesta derrocaba a los presidentes de Túnez y Egipto y amenazaba a los regímenes de Jordania, Bahrein, Libia, Siria y Yemen. El resultado es imprevisible, pero los manifestantes eran casi todos no violentos y no islamistas, y los animaba un deseo de democracia, buen gobierno y vitalidad económica, no la yihad global, el restablecimiento del califato o la muerte a los infieles. Aun con todos estos vientos de cambio, cabe imaginar que un tirano islamista o un grupo revolucionario radical arrastren a una guerra catastrófica a una población reticente. Sin embargo, parece más probable que «la próxima guerra con el islam» no llegue a producirse nunca. Es improbable que los países islámicos se unan y desafíen a Occidente; son demasiado diferentes, y como civilización no tienen hacia nosotros ninguna animosidad. Algunos países musulmanes, como Turquía, Indonesia y Malasia, van camino de convertirse en democracias realmente liberales. Otros seguirán gobernados por hijos de puta, pero serán nuestros hijos de puta. Y aún otros intentarán arreglárselas con el oxímoron de una democracia con sharia. Casi seguro que ninguno estará regido por la ideología de Al Qaeda. Con lo cual a la nueva paz le quedan tres peligros bastante previsibles: el terrorismo nuclear, el régimen de Irán y el cambio climático.

Aunque, según la metedura de pata de John Kerry, el terrorismo convencional es un fastidio que debemos controlar y no una amenaza para la estructura social, el terrorismo con armas de destrucción masiva sería algo completamente distinto. Un ataque que mataría a millones de personas no es sólo teóricamente posible sino que también concuerda con las estadísticas del terrorismo. Los ingenieros informáticos Aaron Clauset y Maxwell Young y el científico político Kristian Gleditsch representaron las víctimas mortales de once mil atentados terroristas en una gráfica logarítmica y observaron que se formaba una línea recta perfecta^[1003]. Los atentados

terroristas siguen una distribución de potencia, es decir, están generados por mecanismos que hacen que los episodios extremos sean improbables, pero no exageradamente improbables.

El trío sugirió un modelo sencillo un tanto parecido al que Jean-Baptiste Michel y yo propusimos para las guerras, recurriendo a algo tan extravagante como una combinación de exponentes. Cuando los terroristas invierten más tiempo en urdir su atentado, la cifra de víctimas puede aumentar de manera exponencial: una preparación que tarde el doble de tiempo puede matar, pongamos, a un número de personas cuatro veces mayor. Concretemos. Un atentado de un terrorista suicida individual, que por lo general mata conforme a cifras de un solo dígito, puede ser planeado en unos días o unas semanas. Para planear el atentado de Madrid en 2004, en el que murieron unas doscientas personas, se tardaron seis meses; y el del 11 de septiembre, en el que murieron tres mil, requirió dos años^[1004]. No obstante, los terroristas viven un tiempo prestado: cada día que una trama se alarga supone la posibilidad de que sea desbaratada, o abortada, o de que se ejecute de forma prematura. Si la probabilidad es constante, las duraciones de los planes se distribuirán de manera exponencial. (Cronin, recordémoslo, puso de manifiesto que las organizaciones terroristas caen como moscas con el tiempo, integrándose en una curva exponencial). Si combinamos el daño exponencialmente creciente con una posibilidad de éxito exponencialmente decreciente, tenemos una ley de potencia, con su cola desconcertantemente gruesa. Dada la presencia de armas de destrucción masiva en el mundo real, y de fanáticos religiosos dispuestos a causar un daño incalculable por una causa superior, una conspiración prolongada que provoque una cifra horrenda de víctimas no es algo impensable.

Un modelo estadístico no es una bola de cristal, por supuesto. Aunque pudiéramos extrapolar la línea de puntos de datos existentes, los gravísimos atentados terroristas en la cola siguen siendo sumamente (aunque no exageradamente) improbables. Es más, *no podemos* extrapolarlos. En la práctica, cuando llegamos a la cola de una distribución de potencia, los puntos de datos comienzan a portarse mal, dispersándose en torno a la línea o torciéndola hacia abajo, hasta las probabilidades más bajas. El espectro estadístico del daño terrorista nos recuerda que no debemos rechazar el peor de los panoramas, pero no nos dice nada de su probabilidad.

Entonces, ¿cuán probables son? ¿Cuáles creemos que son las posibilidades de que, en el espacio de los próximos cinco años, se produzca cada uno de los escenarios siguientes? 1) Será asesinado un jefe de estado de un país desarrollado importante. 2) Se usará un arma nuclear en una guerra o una acción terrorista. 3) Venezuela y Cuba unirán fuerzas y auspiciarán movimientos de insurrección marxista en uno o más países latinoamericanos. 4) Irán proporcionará armas nucleares a un grupo terrorista, que utilizará una de ellas contra Israel o Estados Unidos. 5) Francia renunciará a su arsenal nuclear.

Di quince escenarios parecidos a éstos a ciento setenta y siete usuarios de Internet

en una única página web, y les pedí que calcularan aproximadamente la probabilidad de cada uno. La estimación media de que se utilizaría un arma nuclear (escenario 2) era 0,20; la de que un grupo terrorista lanzaría sobre Estados Unidos o Israel una bomba proporcionada por Irán (escenario 4) era 0,25. Más o menos la mitad de los participantes considerabann que el segundo escenario tenía más probabilidades que el primero. Y de este modo cometían un error elemental en las matemáticas de la teoría de la probabilidad. La probabilidad de una conjunción de episodios (que sucedan A y B) no puede ser mayor que la de que uno u otro sucedan solos. La probabilidad de sacar una jota roja debe ser inferior a la de sacar una jota sin más, pues algunas no son rojas.

No obstante, Tversky y Kahneman han revelado que la mayoría de las personas, incluidos estadísticos e investigadores médicos, caen habitualmente en ese error^[1005]. Veamos el caso de Bill, un hombre de 34 años inteligente pero también sin imaginación, compulsivo y bastante torpe. En la escuela, era bueno en matemáticas pero mediocre en artes y humanidades. ¿Qué probabilidades tiene Bill de tocar el saxo? ¿Cuáles son las probabilidades de que sea un contable que toque el saxo? Muchas personas otorgan más posibilidades a la segunda opción, pero es absurdo, pues hay menos contables que toquen el saxo que gente que toque el saxo. Al valorar las probabilidades, las personas, en vez de pensar en las leyes, se basan en la intensidad de su imaginación. Bill da el perfil de contable pero no de saxofonista, y nuestras intuiciones van con el estereotipo.

La falacia de la conjunción, como la llaman los psicólogos, «infecta» muchas clases de razonamiento. Los jurados tienen más tendencia a creer que un hombre con negocios turbios mató a un empleado para que éste no lo denunciara a la policía que a creer que mató al empleado sin más. (Los abogados explotan esta falacia, y añaden detalles coyunturales a un escenario para que al jurado le parezca más gráfico, pese a que cada detalle añadido, hablando en términos matemáticos, debería restar posibilidades). Los vaticinadores profesionales dan más probabilidades a un resultado improbable presentado junto a una causa verosímil (los precios del petróleo subirán, por lo que el consumo de petróleo bajará) que al mismo resultado tal cual (el consumo de petróleo bajará)^[1006]. Y la gente está dispuesta a pagar más por un seguro de vuelo contra el terrorismo que por un seguro de vuelo a todo riesgo^[1007].

El lector ya ve adonde voy. Es muy fácil representar en nuestra imaginación la película mental de un grupo terrorista islamista que compra una bomba en el mercado negro o la obtiene de un estado delincuente y luego la hace detonar en un área poblada. Y por si no lo fuera, la industria del entretenimiento ya la ha representado para nosotros en dramas como *Mentiras arriesgadas*, *Pánico nuclear* y *24*. El relato es tan cautivador que tendemos a otorgarle una probabilidad mayor que si estudiáramos detenidamente todos los pasos que deberían salir bien para que se produjera el desastre con las posibilidades multiplicadas. Por eso, muchos de los encuestados consideraban que un atentado terrorista nuclear auspiciado por Irán era

más probable que un atentado nuclear sin más. La cuestión no es si el terrorismo nuclear es imposible, o incluso exageradamente improbable, sino sólo que la probabilidad asignada al mismo por cualquiera —salvo por un analista metódico de riesgos— seguramente será demasiado elevada.

¿Qué quiero decir con que seguramente será «demasiado elevada»? «Con certeza» y «más probable que lo contrario» me parecen posibilidades demasiado elevadas. En 1974, el físico Theodore Taylor declaró que 1990 ya sería tarde para evitar que algún grupo terrorista llevara a cabo un atentado nuclear^[1008]. En 1995, el activista mundial más destacado sobre los riesgos del terrorismo nuclear, Graham Allison, escribió que, dadas las circunstancias imperantes, era probable un ataque nuclear contra objetivos americanos antes de que terminase la década^[1009]. En 1998, el experto antiterrorista Richard Falkenrath dijo que «sin duda cada vez más actores sin estado serán capaces de adquirir y utilizar armas químicas, biológicas y nucleares»^[1010]. En 2003, el embajador en la ONU John Negroponte consideraba que existía una «elevada probabilidad» de un atentado con un arma de destrucción masiva en el espacio de dos años. Y en 2007, el físico Richard Garwin estimaba que las posibilidades de un atentado terrorista nuclear eran de un 20% al año, o aproximadamente de un 50% en 2010 y casi del 90% en el espacio de una década^[1011].

Como los meteorólogos de la televisión, los entendidos, los políticos y los especialistas en terrorismo tienen multitud de alicientes para hacer hincapié en el peor de los panoramas. Desde luego es sensato asustar a los gobiernos para que tomen medidas adicionales a fin de reducir las existencias de armas y materiales fisibles y controlar e infiltrarse en grupos que pudieran tener la tentación de adquirirlos. Así pues, exagerar el riesgo es más seguro que subestimarlos —aunque sólo hasta cierto punto, como demuestra la costosa invasión de Irak en busca de armas de destrucción masiva inexistentes—. La reputación profesional de ciertos expertos parece inmune a las predicciones de desastres que nunca se producen, aunque casi nadie quiere arriesgarse a decir que ha pasado el peligro y acabar teniendo un huevo radiactivo en la cara^[1012].

Unos cuantos analistas valientes, como Mueller, John Parachini y Michael Levi, han asumido el riesgo analizando los escenarios de desastres elemento a elemento^[1013]. Para empezar, de las cuatro supuestas armas de destrucción masiva, tres son mucho menos destructivas que los buenos explosivos anticuados^[1014]. Las bombas radiológicas o «sucias», que son explosivos convencionales envueltos en material radiactivo (obtenido, por ejemplo, de desechos médicos), provocarían sólo aumentos de radiación efímeros y de poca importancia, comparables a desplazarse a una ciudad situada a mayor altitud. Las armas químicas, a menos que se usen en un espacio cerrado como el metro (donde aun así no causan tanto daño como los explosivos convencionales), se disipan enseguida, el viento las dispersa y el sol las

descompone. (Recordemos que el gas tóxico fue responsable sólo de una minúscula fracción de las víctimas de la Primera Guerra Mundial). El desarrollo y la utilización de armas biológicas capaces de originar epidemias tendría un coste prohibitivo, y serían peligrosas para los laboratorios *amateurs*, típicamente torpes, que intentasen fabricarlas. No es de extrañar que en treinta años las armas biológicas y químicas, aunque sean más accesibles que las nucleares, sólo se hayan usado en tres ataques terroristas^[1015]. En 1984, la secta religiosa Rajneeshee contaminó con salmonella la ensalada de diversos restaurantes de una ciudad de Oregón, lo que hizo enfermar a setecientas cincuenta y una personas, y no mató a ninguna. En 1990, los Tigres tameses estaban quedándose sin munición en el ataque a un fortín y abrieron algunos cilindros de cloro que se habían encontrado en una fábrica de papel, lo que causó daños a sesenta personas y no mató a ninguna antes de que el gas se les echara encima y los convenciera de no volver a intentarlo. La secta religiosa japonesa Aum Shinrikyo fracasó en diez ocasiones en su intento de usar armas biológicas antes de soltar gas sarín en el metro de Tokio con el resultado de doce muertos. Un cuarto ataque, los correos de ántrax de 2001 que mataron a cinco americanos que trabajaban en medios de comunicación y oficinas del gobierno, resultó ser una matanza indiscriminada y no una acción terrorista.

En realidad, sólo las armas nucleares merecen el acrónimo WMD (*weapons of mass destruction*, armas de destrucción masiva). Mueller y Parachini han verificado datos de diversos informes sobre terroristas que «estuvieron a punto» de conseguir una bomba nuclear y han observado que eran apócrifos. Algunos informes sobre cierto «interés» en conseguir armas en el mercado negro se convertían en negociaciones reales, esbozos genéricos metamorfoseados en proyectos detallados, y diversas pistas endebles (como los tubos de aluminio comprados por Irak en 2001) se malinterpretaban como indicios de un programa de desarrollo de armas de destrucción masiva.

Cuando se examinan con cuidado, resulta que cada una de las vías hacia el terrorismo nuclear presenta montones de improbabilidades. Quizás haya existido una ventana de vulnerabilidad en la protección de las armas nucleares en Rusia, pero actualmente la mayoría de los expertos coinciden en que está cerrada y que no se está traficando con armas sueltas en ningún bazar. Stephen Younger, antiguo director de investigaciones con armas nucleares en el Laboratorio Nacional de Los Álamos, ha dicho lo siguiente: «Con independencia de lo que digan los noticiarios, todos los países nucleares se toman muy en serio la seguridad de sus armas»^[1016]. Rusia tiene un enorme interés en que sus armas no caigan en manos de los chechenos y otros grupos separatistas, y a Pakistán le preocupa igualmente su archienemigo: Al Qaeda. Y contrariamente a lo que se rumorea, para los expertos en seguridad la probabilidad de que el gobierno y el alto mando militar pakistaní caigan bajo el control de los extremistas islamistas es básicamente nula^[1017]. Las armas nucleares tienen complejos engranajes concebidos para impedir el despliegue no autorizado, y, si no

hay mantenimiento, la mayoría de ellas se convierten en «chatarra radiactiva»^[1018]. Por eso, la Cumbre sobre Seguridad Nuclear de cuarenta y siete países convocada por Barack Obama en 2010 para impedir el terrorismo nuclear se concentró en la seguridad del material fisible, como el plutonio y el uranio altamente enriquecido, más que en armas ya terminadas.

Los peligros del material fisible birlado son reales, y las medidas recomendadas en la cumbre son a todas luces atinadas, responsables y urgentes. Con todo, no debemos dejarnos llevar tanto por la imagen de bombas nucleares en garajes y pensar que esos peligros son inevitables o incluso sumamente probables. Gracias a las salvaguardas que se aplican o que pronto se aplicarán, será más difícil robar o pasar de contrabando los materiales fisibles, y si se perdiera algo, se desencadenaría una búsqueda internacional. Para crear un arma nuclear viable hace falta ingeniería de precisión y técnicas de fabricación que exceden las capacidades de los aficionados. La comisión Gilmore, que asesora al presidente y al Congreso en materia de terrorismo con WMD, calificó de «hercúleo» el desafío, y Allison ha descrito las armas como «grandes, pesadas e incómodas, inseguras, poco fiables, imprevisibles e ineficientes»^[1019]. Además, para que llegue a funcionar el conjunto de instalaciones, materiales y expertos hay que recorrer un camino minado, lleno de peligros de detección, traiciones, agujones, meteduras de pata y mala suerte. En su libro *On Nuclear Terrorism*, Levi exponía todas las cosas que tenían que salir bien para que un atentado terrorista nuclear tuviera éxito, y establecía la «Ley de Murphy del terrorismo nuclear: lo que puede salir mal sale mal»^[1020]. Mueller contabiliza veinte obstáculos en ese camino y observa que, aunque un grupo terrorista tuviera el 50% de posibilidades de salvarlos todos, las probabilidades totales de éxito serían una entre un millón. Levi analiza el intervalo desde el otro extremo estimando que, aunque en el camino sólo hubiera diez obstáculos y la probabilidad de quitarlos todos de en medio fuera del 80%, las probabilidades totales de éxito de un grupo terrorista nuclear serían una entre diez. Y éstas no son nuestras probabilidades de ser víctimas de un atentado de esta naturaleza. Un grupo terrorista que sopesa sus opciones, incluso basándose en cálculos aproximados demasiado optimistas, podría muy bien llegar a la conclusión de que sería mucho mejor dedicar sus recursos a proyectos con mayores posibilidades de éxito. Pero, repito, nada de esto significa que el terrorismo nuclear sea imposible, sino sólo que no es, como dicen muchos con insistencia, inminente, inevitable o muy probable.

Si hay que creer a los entendidos actuales, mientras leemos estas palabras una contienda a gran escala, quizás una guerra nuclear con Irán, estará ya haciendo añicos la nueva paz. En el momento de escribir este libro, están aumentando las tensiones respecto al programa de energía nuclear de Irán. Actualmente, Irán está enriqueciendo suficiente uranio como para crear un arsenal nuclear, y ha desafiado

las exigencias internacionales de que permita inspecciones y acate otras disposiciones del Tratado de No Proliferación Nuclear. El presidente de Irán, Mahmoud Ahmadinejad, se ha burlado de los líderes occidentales, ha apoyado a grupos terroristas, acusado a Estados Unidos de organizar los atentados del 11-S, negado el Holocausto, pedido que «Israel sea borrado del mapa», y rezado por la reaparición del Duodécimo Imán, el sabio musulmán que marcaría el comienzo de una era de paz y justicia. En algunas interpretaciones del islam chiíta, este mesías llegaría tras un brote de guerra y caos.

Todo esto es, cuando menos, desconcertante, y muchos escritores han llegado a la conclusión de que Ahmadinejad es otro Hitler que pronto contará con armas nucleares para utilizar contra Israel o suministrarlas a Hezbolá para tal fin. Incluso en escenarios menos graves, podría chantajear a los países de Oriente Medio para que asumieran la hegemonía iraní. Esta perspectiva quizá no dejaría a Estados Unidos e Israel otra opción que bombardear sus instalaciones nucleares de forma preventiva, aunque ello propiciara años de guerra y terrorismo como respuesta. Un editorial de 2009 del *Washington Times* lo explicaba con detalle: «La guerra con Irán ahora es inevitable. La única duda es si se producirá antes o después»^[1021].

Este espeluznante escenario de un ataque nuclear a cargo de fanáticos iraníes es posible, desde luego. Pero ¿es inevitable, o incluso muy probable? Podemos desdeñar a Ahmadinejad, o mostrarnos escépticos acerca de sus motivos, mientras imaginamos alternativas menos funestas para el futuro del planeta. John Mueller, Thomas Schelling y otros muchos analistas de asuntos exteriores han pensado en ello por nosotros y han llegado a la conclusión de que el programa nuclear iraní no es el fin del mundo^[1022].

Irán es signatario del Tratado de No Proliferación Nuclear, y Ahmadinejad ha declarado una y otra vez que su programa nuclear está pensado sólo para la energía y la investigación médica. En 2005, Kamenei, el jefe supremo (con más poder que Ahmadinejad), hizo pública una *fatwa* donde declaraba que el islam prohíbe las armas nucleares^[1023]. En todo caso, si el gobierno siguiera adelante y desarrollase las armas, no sería la primera vez en la historia que algún dirigente nacional miente con descaro. Pero tras haberse metido en un callejón sin salida, la perspectiva de perder toda credibilidad ante el mundo (incluidas las potencias de las que depende, como Rusia, China, Turquía y Brasil) podría hacerle reflexionar.

Las reflexiones de Ahmadinejad sobre el regreso del Duodécimo Imán no significan necesariamente que esté planeando adelantarlo con un holocausto nuclear. Dos de los plazos con arreglo a los cuales algunos escritores predijeron, convencidos, que se desencadenaría el apocalipsis (2007 y 2009) son agua pasada^[1024]. Y por si sirve de algo, he aquí cómo explicaba sus ideas en 2009, en una entrevista para la televisión con la corresponsal de la NBC Ann Curry:

Curry: Ha dicho usted que vería con sus ojos su llegada, el apocalipsis. ¿Cree que debe adelantarla?

Ahmadinejad: Nunca he dicho tal cosa [...]. Yo hablaba de la paz [...]. Lo que se está diciendo sobre una guerra apocalíptica, la guerra global, cosas de este estilo... Esto es lo que afirman los sionistas. El imán [...] llegará con lógica, con cultura, con ciencia. Vendrá y así no habrá más guerra. Ni enemistad, ni odio. Ni conflictos. Invitará a todos a practicar el amor fraternal. Regresará con Jesucristo, naturalmente. Y, trabajando juntos, llenarán el mundo de amor. Las historias que se han divulgado por el mundo sobre la guerra a gran escala, la guerra apocalíptica, etcétera, son falsas^[1025].

Como ateo judío, no diré que estos comentarios me tranquilicen del todo. Sin embargo, con un cambio obvio, no son perceptiblemente distintos de los de los cristianos devotos; de hecho, son más suaves, pues muchos cristianos sí creen en una guerra apocalíptica y han fantaseado con ella en novelas superventas. En cuanto al discurso con la expresión traducida como «que Israel sea borrado del mapa», el periodista del *New York Times* Ethan Bronner consultó con traductores persas y analistas de la retórica del gobierno iraní sobre el significado de la frase en su contexto, y todos coincidieron en que Ahmadinejad estaba soñando despierto con un cambio de régimen a largo plazo, no con un genocidio inmediato^[1026]. Los peligros de traducir la ampulosidad extranjera traen a la memoria la fanfarronada de Kruschew cuando dijo: «Os enterraremos»; que no significaba «Os mandaremos a la tumba» sino «Os sobreviviremos».

Para la conducta de Irán hay una explicación alternativa mezquina. En 2002, George W. Bush calificó a Irak, Corea del Norte e Irán como el «eje del mal» y procedió a invadir Irak y a derrocar a su líder. Los dirigentes de Corea del Norte de inmediato desarrollaron cierta capacidad nuclear, que (como sin duda preveían) puso punto final a toda cavilación sobre si Estados Unidos iba a invadirlos. Poco después, Irán aceleró su programa nuclear procurando crear la suficiente ambigüedad acerca de si poseía armas nucleares, o podía montarlas con rapidez, para sofocar cualquier idea de invasión que tuviera en mente el Gran Satán.

Si Irán llega efectivamente a ser una potencia nuclear confirmada o presunta, la historia de la era nuclear sugiere que el resultado más probable sería nulo. Como hemos visto, las armas nucleares han acabado siendo inútiles para todo salvo para la disuasión contra la aniquilación, razón por la cual las potencias nucleares se han visto una y otra vez desafiadas por sus adversarios no nucleares. El episodio más reciente de proliferación lo confirma. En 2004, se solía pronosticar que si Corea del Norte llegaba a tener capacidad nuclear, a finales de la década la compartiría con terroristas y provocaría una carrera de armas nucleares con Corea del Sur, Japón y Taiwan^[1027]. Pero lo cierto es que Corea del Norte alcanzó cierta capacidad nuclear —el final de la década ya queda lejos—, y no ha pasado nada. También es improbable que algún país proporcione munición nuclear a los cañones sueltos de una banda terrorista, puesto que perdería el control sobre su uso y, en cambio, sufriría las consecuencias^[1028].

En el caso de Irán, antes de que decidiera bombardear Israel (o autorizar a Hezbolá a hacerlo en una coincidencia incriminatoria), sin ningún beneficio imaginable para sí, sus dirigentes habrían previsto una represalia nuclear de los

comandantes israelíes, igual de exaltados que ellos, junto con la invasión de una coalición de potencias furiosas por la violación del tabú nuclear. Aunque el régimen de Irán es abominable y en muchos aspectos irracional, cabe preguntarse si a sus responsables les importa tan poco seguir manteniendo el poder como para decidir autoaniquilarse en pos de la justicia perfecta en una Palestina radiactiva o de la llegada del Duodécimo Imán, con Jesucristo a su lado o no. Ya lo dijo Thomas Schelling en su discurso de aceptación del premio Nobel de 2005: «¿Qué otra cosa puede conseguir Irán, salvo quizá la destrucción de su propio sistema, con unas cuantas cabezas nucleares? Las armas nucleares son demasiado valiosas para regalarlas o venderlas, demasiado valiosas para desperdiciarlas matando gente cuando, guardadas, podrían hacer que Estados Unidos, Rusia o cualquier otro país se lo pensara bien antes de plantearse una acción militar»^[1029].

Aunque acaso parezca peligroso contemplar alternativas al peor de los panoramas, los peligros van en ambas direcciones. En otoño de 2002, George W. Bush avisó al país: «América no debe pasar por alto la amenaza que se prepara en nuestra contra. Frente a indicios claros de peligro, no podemos aguardar a la prueba final —la pistola humeante—, que podría aparecer en forma de hongo nuclear». Los «indicios claros» desembocaron en una guerra que ha costado más de cien mil vidas y casi un billón de dólares y no ha conseguido un mundo más seguro. La certeza petulante de que Irán utilizará armas nucleares, a despecho de sesenta años de historia en que las predicciones serias de catástrofes inevitables se han revelado una y otra vez equivocadas, podría conducir a aventuras con costes aún mayores.

Actualmente, otro escenario sombrío ha hecho su aparición. La temperatura global está aumentando, lo que en las próximas décadas podría originar un aumento del nivel de los mares, desertización, sequías en unas regiones y huracanes e inundaciones en otras. Las economías se verán afectadas, lo que originará una fuerte competencia por los recursos, y las poblaciones emigrarán desde las regiones deprimidas, debido a lo cual habrá roces con los anfitriones poco hospitalarios. Una página de opinión de 2007 del *New York Times* hacía esta advertencia: «Las tensiones climáticas pueden muy bien suponer un desafío para la seguridad internacional, tan peligroso —y más peliagudo— que la carrera armamentística entre Estados Unidos y la Unión Soviética durante la Guerra Fría o la proliferación de armas nucleares entre estados delincuentes en la actualidad»^[1030]. Ese mismo año, Al Gore y el Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC, por sus siglas en inglés) recibían el premio Nobel de la Paz por su llamamiento a la acción contra el calentamiento global, porque «el cambio climático es una amenaza para la seguridad internacional». Un miedo creciente pone las pilas a todo el mundo. Tras llamar al calentamiento global «fuerza multiplicadora de inestabilidad», un grupo de oficiales del ejército escribieron que «el cambio climático generará las condiciones que

extenderán la guerra contra el terror»^[1031].

Una vez más me parece que la respuesta adecuada es: «Puede que sí, pero también puede que no». Aunque el cambio climático puede provocar mucho sufrimiento y merece ser mitigado ya sólo por esa razón, no conducirá necesariamente a ningún conflicto armado. Los científicos políticos que siguen la trayectoria de la guerra y la paz, como Halvard Buhaug, Idean Salehyan, Ole Theisen y Nils Gleditsch, se muestran escépticos respecto a la generalizada idea de que se librarán guerras por recursos escasos^[1032]. El hambre y la falta de recursos son trágicamente habituales en países subsaharianos como Malawi, Zambia y Tanzania, pero no involucran guerras. Por lo general, los huracanes, las inundaciones, las sequías y los tsunamis (como el catastrófico del océano Índico de 2004) no dan lugar a conflictos armados. Por poner otro ejemplo, el *dust bowl* (literalmente, cuenco de polvo) americano de la década de 1930 causó muchísimas privaciones pero ninguna guerra civil. Y aunque durante los últimos quince años en África las temperaturas han estado subiendo de manera continua, las guerras civiles y la mortalidad a causa de la guerra han disminuido. Sin duda, ciertas presiones sobre el acceso a la tierra y el agua pueden originar escaramuzas locales, pero una guerra de verdad requiere que las fuerzas hostiles estén organizadas y armadas, lo cual depende más de la influencia de malos gobiernos, economías cerradas e ideologías militantes que de la mera disponibilidad de agua y tierra. Desde luego, cualquier conexión con el terrorismo está en la imaginación de los guerreros contra el terror; los terroristas suelen ser hombres desempleados de clase media-baja, no agricultores que luchan para subsistir^[1033]. En cuanto al genocidio, el gobierno sudanés considera oportuno culpar de la violencia en Darfur a la desertización para desviar la atención y que no se conozca su responsabilidad a la hora de tolerar o alentar la limpieza étnica.

En un análisis de regresión sobre conflictos armados desde 1980 a 1992, Theisen observó que éstos eran más probables si un país era pobre, altamente poblado, políticamente inestable, y tenía petróleo en abundancia, pero no si había sufrido sequías, escasez de agua o degradación leve de la tierra (la grave sí tenía un pequeño efecto). Tras revisar diversos análisis sobre un gran número de países (N) en vez de seleccionar cuidadosamente uno o dos, llegó a la siguiente conclusión: «Los que prevén fatalidad debido a la relación entre la escasez de recursos y el conflicto interno violento cuentan con poco respaldo en la bibliografía N». Salehyan añade que ciertos progresos, hasta cierto punto baratos, relativos al uso del agua y a las prácticas agrícolas en el mundo en vías de desarrollo pueden dar lugar a enormes aumentos de productividad en un terreno de dimensiones constantes o incluso menguantes, y que una mejor gobernación puede mitigar los costes del daño ambiental, como sucede en las democracias desarrolladas. Puesto que la situación del medio ambiente es, en el mejor de los casos, un ingrediente más en una mezcla que depende sobre todo de la organización política y social, las guerras por los recursos distan mucho de ser inevitables, incluso en un mundo afectado por el cambio climático.

Ninguna persona razonable profetizaría que la nueva paz va a ser una paz larga, por no decir una paz perpetua. En las próximas décadas, sin duda habrá guerras y atentados terroristas, quizás incluso importantes. Además de los desconocidos ya conocidos —islamismo militante, terroristas nucleares, degradación ambiental—, habrá seguramente muchos desconocidos aún no conocidos. Tal vez los nuevos dirigentes chinos decidan tragarse Taiwán de una vez por todas, provocando así una respuesta por parte de Estados Unidos. A lo mejor sale de Venezuela un chavismo agresivo que alienta insurgencias marxistas y contrainsurgencias brutales en todo el mundo en desarrollo. Quizás en este mismo momento unos terroristas de no sabemos qué movimiento de liberación del que nadie ha oído hablar están preparando un atentado de un potencial destructivo sin precedentes, o una ideología escatológica está fermentando en la mente de un fanático astuto que asumirá el poder en un país importante y volverá a llevar al mundo a la guerra. Como señalaba la analista Roseanne Roseannadanna, del *Saturday Night Live*: «Siempre hay algo; si no es una cosa, es otra».

De todos modos, es igualmente estúpido dejar que nuestra imaginación morbosa determine nuestro sentido de la probabilidad. Quizás haya siempre algo, pero puede que no haya tantas cosas de esas, y las que ocurran no tienen por qué ser tan malas. Las cifras nos dicen que, a lo largo de las dos décadas pasadas, la guerra, el genocidio y el terrorismo han disminuido, no hasta cero, pero sí mucho. Un constructo mental en el que el mundo tiene una cuota constante de violencia, de manera que para cada alto el fuego la violencia se reencarna en otro sitio bajo la forma de una nueva guerra y cada interludio de paz es sólo un intervalo en el que las tensiones marciales se acrecientan y quieren liberarse, es objetivamente erróneo. En la actualidad, hay millones de personas que están vivas porque no se produjeron guerras civiles y genocidios, pero que sí se habrían producido si el mundo hubiera seguido siendo el mismo de las décadas de 1960, 1970 y 1980. No está garantizado que las condiciones que favorecieron este final feliz —democracia, prosperidad, gobierno decente, mantenimiento de la paz, economías abiertas y declive de las ideologías antihumanas— duren eternamente. Pero tampoco es probable que se desvanezcan de la noche a la mañana.

Vivimos en un mundo peligroso, por supuesto. Como he subrayado, una valoración estadística de la historia nos dice que quizá las catástrofes violentas sean improbables, pero no exageradamente improbables. No obstante, esto también se puede expresar de una forma más optimista. Las catástrofes violentas tal vez no sean exageradamente improbables, pero sí son improbables.

Capítulo 7

LAS REVOLUCIONES POR LOS DERECHOS

Sueño que un día esta nación se levantará
y vivirá el verdadero significado de su credo:
«Afirmamos que estas verdades son evidentes:
que todos los hombres son creados iguales».

MARTIN LUTHER KING, JR.

Cuando era un niño, no era especialmente fuerte, ágil ni rápido, por lo que los deportes suponían para mí numerosas humillaciones. Baloncesto significaba lanzar una y otra vez la pelota al aire en la dirección general del tablero. Si trepaba por la cuerda, me quedaba suspendido apenas a dos palmos del suelo como un montón de algas en un sedal. El béisbol equivalía para mí a pasar largos ratos en una cancha abrasada por el sol rezando para que no viniera hacia mí ninguna bola.

Sin embargo, una habilidad me salvó de mi condición de paria entre los compañeros: no tenía miedo al dolor. Mientras los golpes se propinaban con limpieza, de acuerdo a unas reglas de juego y sin humillación ad hominem, podía pelearme con los mejores. La cultura infantil que floreció en un universo paralelo al de los profesores de gimnasia y supervisores de campamento me ofreció muchas oportunidades de compensación.

Había partidos de hockey y fútbol americano (sin casco ni hombreras), donde podía aplastar a los demás contra las vallas —también ser aplastado— o zambullirme a ciegas en una melé de cuerpos. Estaba la «pelota asesina», en la que un chico agarraba una bola de voleibol y contaba los segundos mientras los otros le aporreaban hasta que la soltaba. Estaba el «churro», o «caballo» (prohibido explícitamente por los supervisores, sin duda por orden de los abogados), en el que un niño gordo («la almohada») se apoyaba en un árbol, un compañero se inclinaba y lo agarraba por la cintura, y los demás del equipo formaban una hilera de espaldas agarrando cada uno la cintura del de delante. Entonces, cada miembro del otro equipo corría, daba un salto y se estrellaba contra la espalda del «caballo» hasta que éste o bien se desmoronaba en el suelo, o bien aguantaba a los jinetes durante tres segundos. Y durante la noche había los «nudillos», el prohibido juego de cartas en el que se golpeaba al perdedor en los nudillos con la baraja, y en el que el número de golpes con el borde o con la parte plana de las cartas estaba determinado por la dispersión puntual —o respuesta de impulsos— y restringido por una compleja serie de reglas acerca de resistirse, abandonar o usar una fuerza excesiva. Las madres nos inspeccionaban regularmente los nudillos en busca de costras o magulladuras como pruebas incriminatorias.

Ninguna actividad organizada por las personas mayores podía compararse con

aquellos placeres delirantes. A lo más que se acercaban era al juego de «matar», con su frenético caos de esconderse tras compañeros agresivos, esquivar proyectiles, tirarse al suelo y burlar a la muerte hasta el último impacto mortal de la goma en la piel. Era el único deporte de la asignatura, orwellianamente llamada «educación física», que yo tenía realmente ganas de practicar.

Pero ahora los niños han perdido otra batalla en su vieja guerra contra los supervisores de campo, los profesores de educación física, los abogados y las madres. El juego de matar ha sido prohibido en un distrito escolar tras otro de Estados Unidos. Un comunicado de la Asociación Nacional para el Deporte y la Educación Física (NASPE, por sus siglas en inglés), escrito por alguien que nunca fue niño y seguramente no conoció jamás a ninguno, explica los motivos:

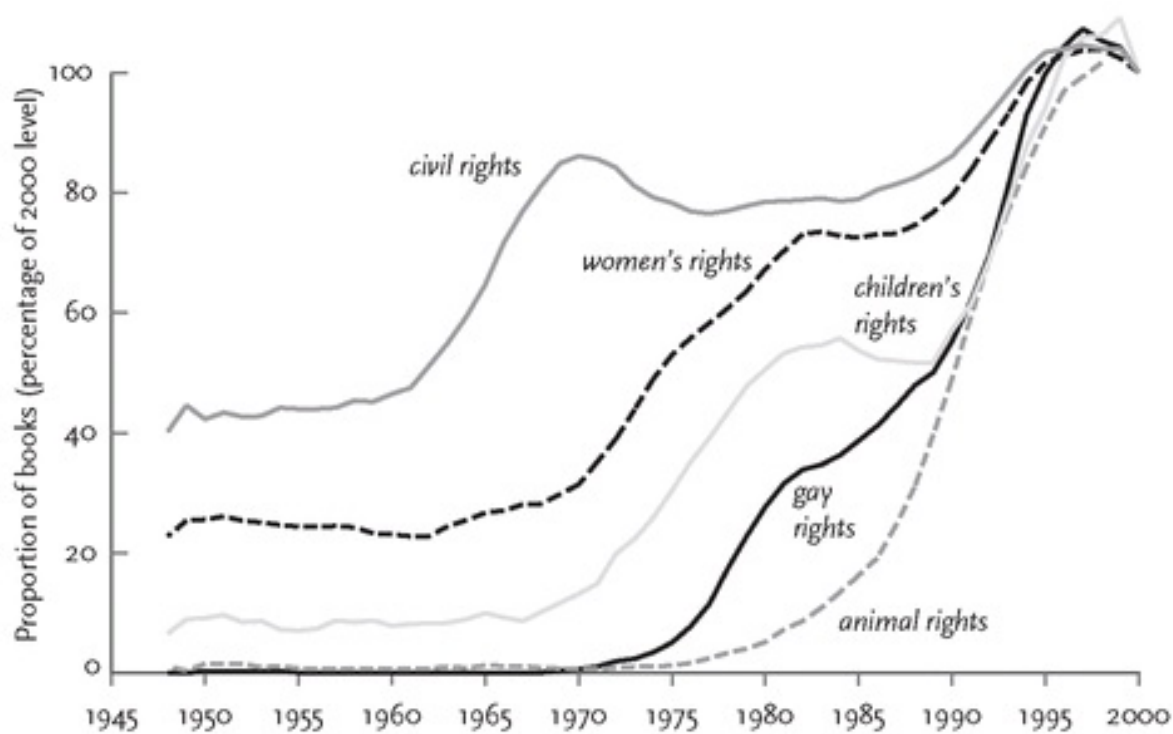
La NASPE cree que jugar a «matar» no es una actividad apropiada para los programas de educación física de la K-12, primaria y secundaria. A algunos chicos quizá les guste —los más habilidosos, los más seguros de sí mismos—, ¡pero a la mayoría no! Desde luego no al alumno que recibe un fuerte golpe en el estómago, la cabeza o la entrepierna. Y no es apropiado enseñar a nuestros niños que uno gana haciendo daño a los demás.

Sí, el destino de este juego es otra señal del declive histórico de la violencia. La violencia recreativa tiene en nuestro linaje una larga ascendencia. Pelear en broma es común entre los machos jóvenes de los primates, y los juegos bruscos constituyen una de las diferencias sexuales más sólidas en los seres humanos^[1034]. La canalización de estos impulsos hacia diversiones y deportes extremos ha sido habitual en todas las culturas a lo largo de la historia. Además de los combates romanos de gladiadores y las justas medievales, la historia sangrienta de las actividades lúdicas incluye las peleas recreativas con palos afilados en la Venecia renacentista (con la participación de nobles y clérigos); el pasatiempo de los indios sioux en el que los niños intentaban agarrar a sus adversarios del pelo y pegarles un rodillazo en la cara; las batallas irlandesas de grupos con macizos garrotes de roble llamados *shillelaghs*; el «pateo en la canilla» (popular en la Sudamérica del siglo XIX), en que los participantes se trababan los antebrazos y se propinaban mutuamente patadas hasta que uno cedía; y las numerosas formas de peleas a puñetazo limpio, cuyas tácticas típicas pueden deducirse de las reglas actuales del boxeo (nada de embestir con la cabeza, ni de golpear por debajo del cinturón, etcétera),^[1035]

Sin embargo, en el pasado medio siglo la oposición hacia estos juegos ha ido de lleno contra los chicos de todas las edades. Aunque las personas no han perdido en absoluto su afición a consumir violencia simulada y voluntaria, han fraguado una vida social en la que los tipos más tentadores de violencia real están prohibidos, lo cual forma parte de una corriente en la que la cultura occidental ha llevado su aversión a la violencia cada vez más lejos. La repugnancia durante la posguerra hacia formas de violencia que mataban a miles y millones de personas, como la guerra y el genocidio, se ha extendido a formas que matan por centenares, decenas y unidades,

como los disturbios, los linchamientos o los crímenes por odio. Se ha pasado de la muerte violenta a otras clases de daño, como la violación, la agresión, la intimidación o las palizas. Su efecto ha alcanzado a grupos vulnerables de víctimas que en épocas anteriores se situaban fuera del círculo de protección social, como las minorías raciales, las mujeres, los niños, los homosexuales y los animales. La prohibición del juego de «matar» es una veleta que nos indica la dirección de estos vientos de cambio.

Los esfuerzos por estigmatizar, y en muchos casos criminalizar, las tentaciones de la violencia han sido promovidos en una serie de campañas a favor de los «derechos» civiles, de las mujeres, de los niños, de los gais o de los animales. Los movimientos están muy agrupados en la segunda mitad del siglo xx, y me referiré a ellos como «las revoluciones por los derechos». La difusión de los derechos en esta época se puede apreciar en la figura 7.1, que representa la proporción de libros en inglés (como porcentaje de las proporciones en 2000) que contienen las expresiones «derechos civiles», «derechos de las mujeres», «derechos de los niños», «derechos de los gais» y «derechos de los animales» entre 1948 (que inauguró simbólicamente la era con la firma de la Declaración de los Derechos Humanos) y 2000.



[Figura 7.1. Uso de los términos «derechos civiles», «derechos de las mujeres», «derechos de los niños», «derechos de los gais» y «derechos de los animales» en libros en lengua inglesa, 1948-2000.

Fuente: Cinco millones de libros digitalizados por Google Books, analizados por el programa Bookworm, Michel y otros, 2011. Bookworm es una versión más potente del Google Ngram Viewer (ngrams.googlelabs.com), que puede analizar la proporción de libros, además de la proporción del corpus, en los que se observa una serie de búsqueda. Representada como porcentaje de la proporción de libros que contenían este término en el año 2000, con un promedio de cinco años.]

Cuando empieza el período, los términos «derechos civiles» y «derechos de las mujeres» ya tenían cierta presencia, pues las ideas estaban en la conciencia de la nación desde el siglo xix. Los derechos civiles experimentaron un gran impulso entre

1962 y 1969, la época de las victorias legales más espectaculares en el movimiento americano a favor de los derechos civiles. Cuando empezó a estabilizarse la situación, empezaron su ascenso los derechos de las mujeres, a los que se sumaron enseguida los derechos de los niños; a continuación, en la década de 1970, aparecieron en escena los derechos de los gais, seguidos poco después por los derechos de los animales.

Estos aumentos escalonados revelan algo. Cada movimiento tomó nota del éxito de sus predecesores y adoptó parte de su táctica, su retórica y, lo más significativo, de su lógica moral. Durante la revolución humanitaria de dos siglos atrás, se produjo un torrente de reformas una tras otra, instigadas por la reflexión intelectual sobre costumbres arraigadas y conectadas con un humanismo que elevaba el florecimiento y el sufrimiento de las mentes individuales por encima del color, la clase o la nacionalidad de los cuerpos que las albergaban. Entonces y ahora, el concepto de derechos individuales no tiene la connotación de período estable sino de escalera mecánica. Si los derechos a la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad de un ser sensible no pueden ponerse en peligro debido al color de su piel, ¿por qué van a ponerse en peligro a causa de otros rasgos irrelevantes como el género, la edad, la orientación sexual, o incluso la especie? Los hábitos embotados o la fuerza bruta quizás impidieran a personas de otras épocas seguir esta argumentación hasta cada una de sus conclusiones lógicas, pero en una sociedad abierta la tendencia parece imparable.

Las revoluciones por los derechos volvieron a plantear algunos de los temas de la revolución humanitaria, pero también un aspecto importante del proceso de civilización. Durante la transición a la modernidad, la gente no entendió del todo que estaba experimentando cambios dirigidos a la disminución de la violencia, y tan pronto como los cambios se afianzaron, el proceso cayó en el olvido. Cuando los europeos estaban aplicando normas de autocontrol, se sentían como si estuvieran volviéndose más civilizados y corteses, no que formaran parte de una campaña para conseguir bajar las estadísticas de muertes violentas. En la actualidad, no damos mucha importancia a la lógica subyacente a las costumbres que hemos dejado atrás por el cambio, como ocurre con la aversión a las agresiones con puñales en la mesa, que nos ha legado el rechazo a comer guisantes con la ayuda de un cuchillo. Del mismo modo, la santidad de la religión y los «valores familiares» en la América conservadora ya no se evoca como una táctica para pacificar a hombres camorristas en ciudades de vaqueros y campamentos mineros.

Prohibir el juego de «matar» representa la superación de otra campaña satisfactoria contra la violencia: el movimiento durante más de un siglo para evitar el maltrato y la desatención a la infancia. Todo esto nos recuerda cómo una ofensiva civilizadora puede dejar un legado cultural de costumbres desconcertantes, deslices y tabúes. El código de etiqueta que nos ha dejado en herencia ésta y las demás revoluciones por los derechos es lo bastante generalizado como para haberse hecho

con un nombre. Lo llamamos «corrección política».

Las revoluciones por los derechos presentan otro legado curioso. Como están impulsadas por una sensibilidad creciente hacia nuevas formas de violencia, borran sus propias huellas y nos dejan amnésicos respecto a sus éxitos. Como veremos, las revoluciones han conseguido descensos mensurables y sustanciales en numerosas categorías de violencia. No obstante, muchas personas se resisten a admitir las victorias, en parte porque ignoran las estadísticas, y en parte debido a la voluntad que anima a los activistas a ir siempre más allá, con lo cual se mantiene la presión negando que se haya producido progreso alguno. La opresión racial que inspiró a las primeras generaciones del movimiento a favor de los derechos civiles se manifestó en linchamientos, incursiones nocturnas, pogromos contra los negros o intimidaciones físicas ante las urnas. Una disputa actual típica giraría en torno a si se hace parar más a menudo a los conductores afroamericanos en las carreteras. (Cuando Clarence Thomas describió la exitosa aunque polémica vista de ratificación del Tribunal Supremo de 1991 como «linchamiento de alta tecnología», fue una sinopsis de mal gusto pero también una señal de lo lejos que hemos llegado). La opresión de las mujeres solía incluir leyes que permitían a los maridos violarlas, golpearlas y recluirlas; en la actualidad este término se aplica a universidades de élite en cuyos departamentos no hay paridad de hombres y mujeres en el profesorado. La lucha por los derechos de los homosexuales ha progresado desde la revocación de leyes que los ejecutaban, mutilaban o encarcelaban hasta la revocación de leyes que definen el matrimonio como un contrato entre un hombre y una mujer. Todo esto no significa que debamos estar satisfechos con el *statu quo* actual o menospreciar los esfuerzos que se siguen realizando para combatir las discriminaciones y los malos tratos que aún se producen. Simplemente debemos recordar que el primer objetivo de cualquier movimiento a favor de los derechos es impedir que se agreda o se mate a sus beneficiarios. Estas victorias, aunque parciales, son momentos que debemos reconocer, saborear e intentar comprender.

Los derechos civiles y la disminución de los linchamientos y los pogromos raciales

Cuando la mayoría de las personas piensan en el movimiento americano por los derechos civiles, recuerdan un período de veinte años con sucesos de gran interés

periodístico. Comenzó en 1948, cuando Harry Truman puso punto final a la segregación en las fuerzas armadas de Estados Unidos; se aceleró durante la década de 1950, cuando el Tribunal Supremo prohibió la segregación en las escuelas, Rosa Parks fue detenida por negarse a ceder su asiento en el autobús a un hombre blanco, y Martin Luther King organizó un boicot; llegó a su punto culminante a principios de la década de 1960, cuando doscientas mil personas se manifestaron en Washington y escucharon a King pronunciar quizás el discurso más importante de la historia; y terminó con la aprobación de la Ley de Derecho al Voto en 1965 y las Leyes de Derechos Civiles de 1964 y 1968.

De todos modos, estos triunfos estaban anunciados por otros más discretos aunque no por ello menos importantes. King empezó su discurso de 1963 señalando que «hace cien años, un gran estadounidense, cuya simbólica sombra nos cobija hoy, firmó la Proclama de la emancipación [...], un gran rayo de luz y de esperanza para millones de esclavos negros». Sin embargo, «cien años después, el negro aún no es libre». Los afroamericanos no ejercieron sus derechos en ese siglo porque la amenaza de la violencia los intimidaba. No sólo el gobierno utilizaba la fuerza al administrar leyes discriminatorias y segregacionistas, sino que los afroamericanos estaban paralizados debido a la categoría de violencia denominada «conflicto intercomunitario», en virtud del cual un grupo de ciudadanos —definidos por la raza, la tribu, la religión o la lengua— selecciona a otro grupo como objetivo. En muchas partes de Estados Unidos, las familias afroamericanas vivían aterrorizadas por matones organizados como los del Ku Klux Klan, y en miles de incidentes, una turba torturaba y ejecutaba públicamente a un individuo —linchamiento— o llevaba a cabo una orgía de vandalismo y asesinatos en una comunidad —un pogromo racial, que también se conocía como «disturbios étnicos mortales».

En su insuperable libro sobre los disturbios étnicos mortales, el científico político Donald Horowitz estudió informes sobre ciento cincuenta episodios de esta forma de violencia intercomunitaria en cincuenta países y expuso sus rasgos comunes^[1036]. Un disturbio étnico combina aspectos de genocidio y terrorismo con características propias. A diferencia de estas otras dos formas de violencia colectiva, no ha sido planeado, no tiene una ideología articulada y no está dirigido por un líder ni ejecutado por un gobierno o una milicia, aunque sí depende de que el gobierno simpatice con los autores y mire hacia otro lado. De todos modos, sus raíces psicológicas son las mismas que las del genocidio. Un grupo esencializa a los miembros de otro grupo, a quienes considera infrahumanos, intrínsecamente malvados, o ambas cosas. Se forma una turba que se abalanza sobre su objetivo, sea de manera preventiva, en respuesta al miedo hobbesiano de que el otro ataque primero, sea de manera punitiva, en venganza por un crimen abyecto. Por lo general, la amenaza o el crimen instigador se rumorean, se adornan o se inventan del todo. Los alborotadores están consumidos por el odio y golpean con furia desenfrenada a las víctimas. Queman y destruyen bienes en vez de robarlos, y matan, violan, torturan y mutilan al azar a miembros del grupo

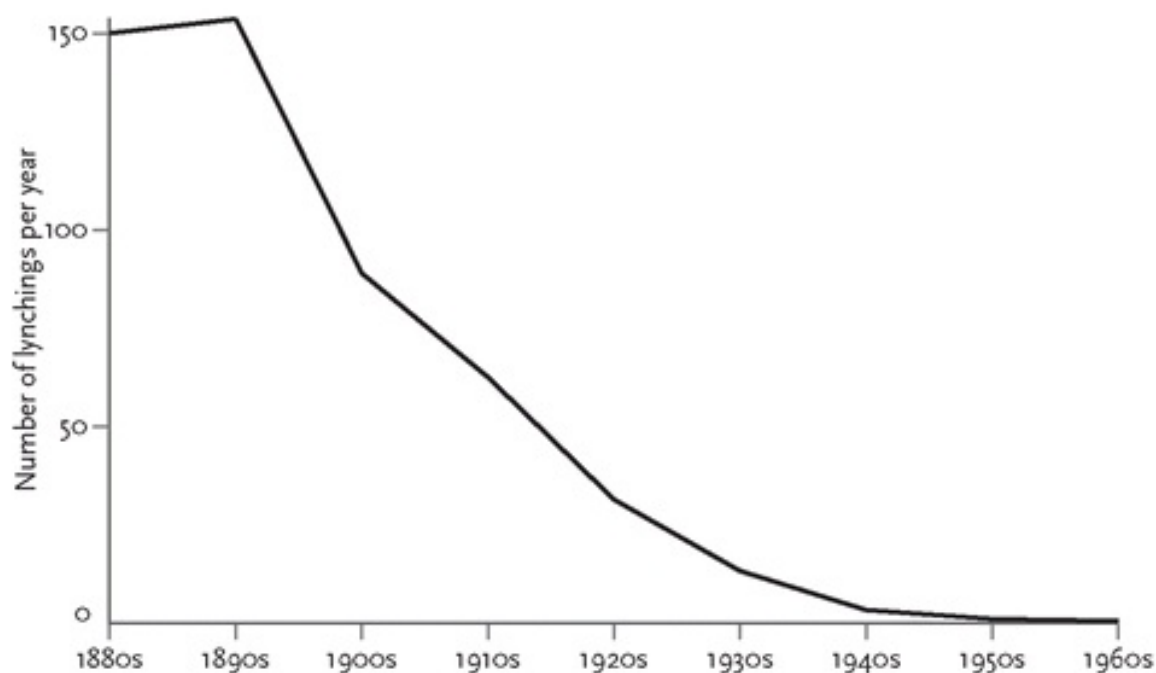
despreciado en vez de buscar a los supuestos malhechores. Por lo general, persiguen a sus víctimas con armas blancas y otros instrumentos manuales más que con armas de fuego. Los perpetradores (sobre todo hombres jóvenes, desde luego) llevan a cabo sus atrocidades con un frenesí eufórico y después no sienten remordimiento alguno por lo que consideran una respuesta justificada ante una provocación intolerable. Un disturbio étnico no destruye al grupo escogido, pero mata a muchas más personas que el terrorismo; el promedio de víctimas mortales gira alrededor de una docena, pero puede llegar a cientos, a miles, o a cientos de miles (como en 1947, en los desórdenes a escala nacional tras la partición de la India y Pakistán). Los disturbios étnicos mortales son eficaces medios de limpieza étnica, pues el miedo a morir empuja a millones de personas a abandonar sus casas. Y, al igual que el terrorismo, pueden suponer enormes costes en dinero y miedo, lo que desemboca en la implantación de la ley marcial, la abolición de la democracia, golpes de estado y guerras secesionistas^[1037].

Los disturbios étnicos mortales no son ni mucho menos una innovación del siglo xx. «Pogromo» es una palabra rusa que se aplicaba a los frecuentes tumultos antijudíos en la Zona de Residencia en el siglo xix, que fue precisamente la última oleada del milenio de matanzas intercomunitarias de judíos en Europa. En los siglos xvii y xviii, Inglaterra fue asolada por centenares de algaradas contra los católicos, y de ahí surgió una ley que un magistrado recitó públicamente a una multitud, a cuyos integrantes amenazó con ejecutar si no se dispersaban de inmediato. Recordamos esta medida de control de muchedumbres en la expresión: *To read them the Riot Act* (leerles la Ley de Orden Público, o sea, «Leerles la cartilla»)^[1038].

Estados Unidos también posee una larga historia de violencia intercomunitaria. En los siglos xvii, xviii y xix, fueron agredidos en disturbios mortales prácticamente todos los grupos religiosos, entre ellos los peregrinos, los puritanos, los cuáqueros, los católicos, los mormones o los judíos, junto con comunidades de inmigrantes como los alemanes, los polacos, los italianos, los irlandeses o los chinos^[1039]. Y, como vimos en el capítulo 6, la violencia intercomunitaria contra algunas tribus de indios americanos fue tan completa que se puede encuadrar en la categoría de genocidio. Aunque el gobierno federal no cometió abiertamente genocidio alguno, llevó a cabo varias acciones de limpieza étnica. La expulsión forzosa, a lo largo del Sendero de Lágrimas, de «cinco tribus civilizadas» de su tierra natal, en el sudeste, hasta la Oklahoma actual se tradujo en la muerte de decenas de miles de personas por hambre, frío y enfermedades. Todavía en la década de 1940, cien mil americanos de origen japonés fueron encerrados en campos de concentración por ser de la misma raza que los del país con el que se estaba en guerra.

Sin embargo, la violencia intercomunitaria y consentida por el gobierno más duradera fue la ejercida sobre los afroamericanos^[1040]. Aunque solemos considerar el linchamiento como un fenómeno del sur de Estados Unidos, dos de los incidentes

más atroces tuvieron lugar en la ciudad de Nueva York, donde en 1741, hubo saqueos y destrozos generalizados ante los rumores de una revuelta de esclavos y muchos afroamericanos fueron quemados en la hoguera; y en 1863, se registraron disturbios contra el reclutamiento (descritos en la película de 2002 *Gangs of New York*) en los que se linchó al menos a cincuenta personas. Después de la Guerra Civil, algunos años se asesinaban en el Sur a miles de afroamericanos, y a principios del siglo xx se produjeron disturbios raciales en los que se dio muerte a docenas de personas de golpe en más de veinticinco ciudades^[1041].



[Figura 7.2. Linchamientos en Estados Unidos, décadas de 1882-1969.

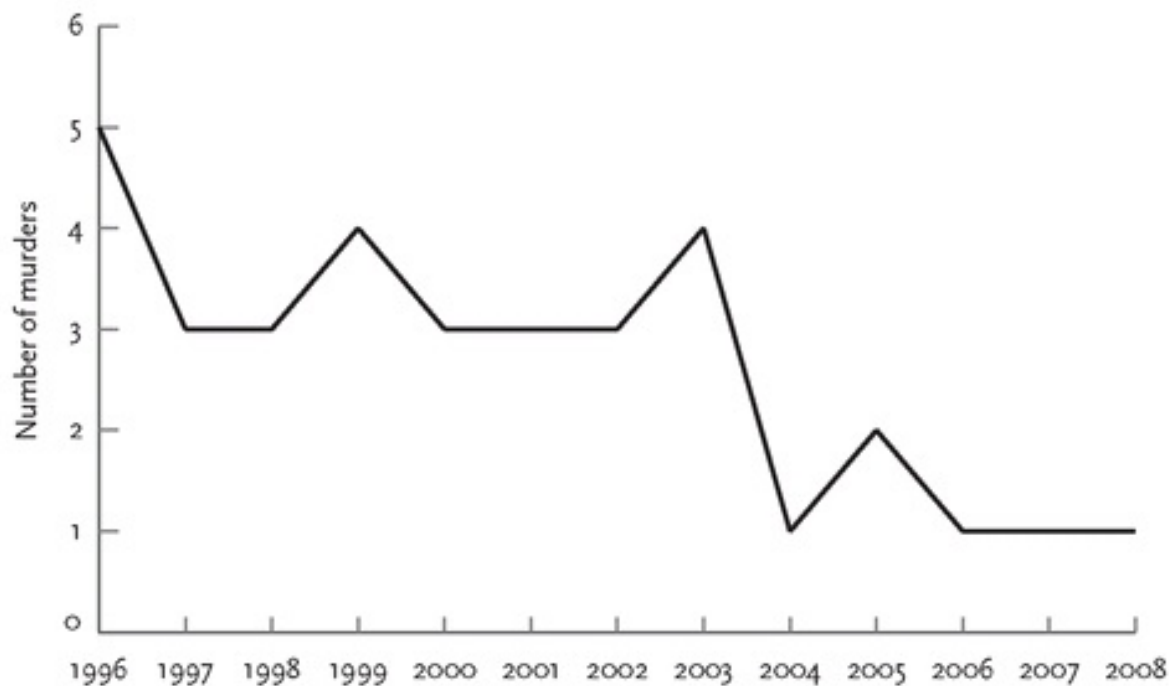
Fuente: Gráfico de Payne, 2004, pág. 182.]

A mediados del siglo XIX, en Europa comenzaron a disminuir las algaradas de todas clases. En Estados Unidos, los disturbios mortales empezaron a descender a finales de siglo, y hacia la década de 1920 ya se había entrado en un declive terminal^[1042]. A partir de las cifras de la Oficina del Censo de Estados Unidos, James Payne tabuló el número de linchamientos desde 1882 y observó que había disminuido bruscamente desde 1890 hasta la década de 1940 (figura 7.2). Durante estas décadas, siguieron siendo noticia linchamientos espantosos y en los periódicos se publicaron fotografías espeluznantes de cuerpos ahorcados y quemados que circulaban entre los activistas, en especial los de la Asociación Nacional por el Progreso de las Personas de Color. Una foto de 1930 en la que aparecen dos hombres colgados en Indiana inspiró a un maestro llamado Abel Meeropol a escribir un poema como protesta:

Los árboles del Sur dan una fruta extraña,
sangre en las hojas y sangre en las raíces,
cuerpos negros se mecen en la brisa sureña,
fruta extraña cuelga de los álamos.

(Más adelante, Meeropol y su esposa Arme adoptaron a los hijos huérfanos de Julius y Ethel Rosenberg, después de que la pareja fuera ejecutada porque él había filtrado secretos nucleares a la Unión Soviética). Cuando Meeropol puso música al poema, se convirtió en la sintonía de Billie Holiday, y en 1999 la revista *Time* la denominó la canción del siglo^[1043]. Sin embargo, en una de estas paradojas de sincronización con que a veces nos topamos, la protesta más notoria se produjo en un momento en que el crimen ya llevaba tiempo disminuyendo. El último caso famoso de linchamiento del que se tiene noticia se produjo en 1955, cuando Emmett Till, de 14 años, fue secuestrado, golpeado, mutilado y asesinado en Misisipi tras, según se dijo, haber silbado a una mujer blanca. Sus asesinos fueron absueltos por un jurado con todos sus integrantes blancos en un juicio rutinario.

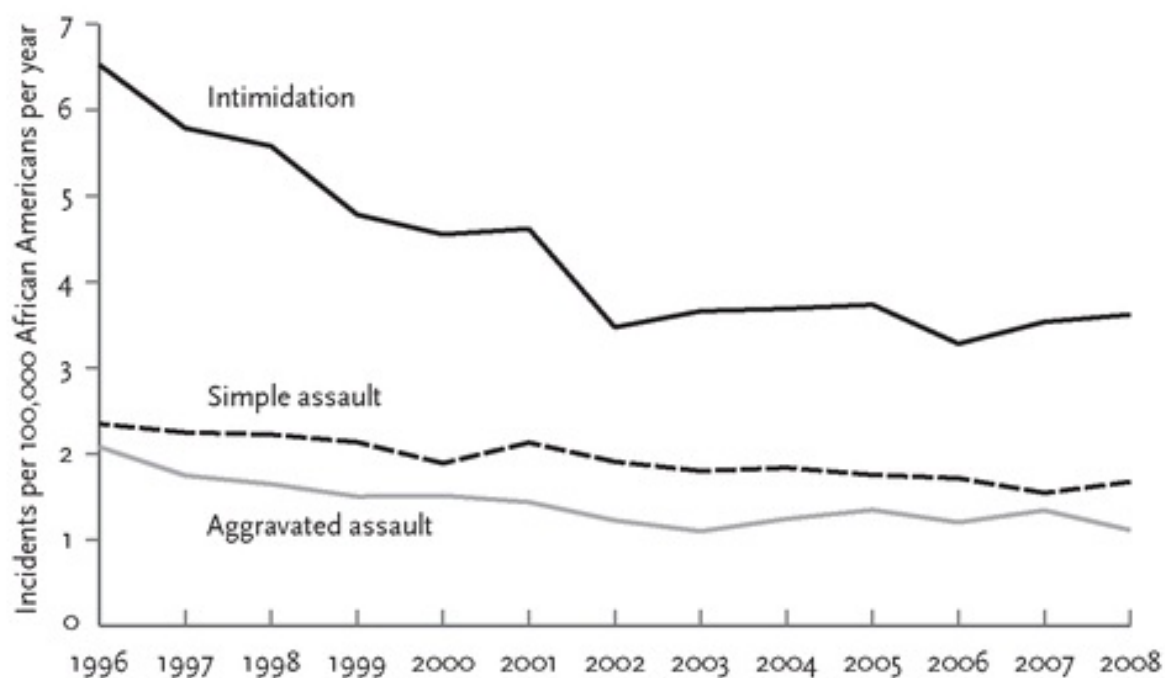
Aumentaron los temores a una reaparición de los linchamientos a finales de la década de 1990, cuando un feroz asesinato dejó atónito al país. En 1998, tres racistas de Texas secuestraron a un hombre afroamericano, James Byrd, Jr., lo golpearon hasta dejarlo sin sentido, lo encadenaron por los tobillos a su camioneta, y lo arrastraron a lo largo de cinco kilómetros por la calzada hasta que el cuerpo dio en una alcantarilla y se hizo pedazos. Aunque el asesinato clandestino era muy distinto de los linchamientos de hacía un siglo, en los que una comunidad entera ejecutaba a un negro en un ambiente de carnaval, al crimen se le aplicó comúnmente la palabra *linchamiento*. El asesinato tuvo lugar unos años después de que el FBI hubiera empezado a reunir estadísticas sobre los denominados «crímenes de odio», a saber, actos de violencia que seleccionan como objetivo a una persona debido a la raza, la religión o la orientación sexual. Desde 1966, el FBI ha publicado estos datos en informes anuales, lo cual nos permite ver si el asesinato de Byrd formaba parte de una inquietante tendencia nueva^[1044]. En la figura 7.3 aparece el número de afroamericanos asesinados por motivo de su raza durante los últimos doce años. Los números del eje vertical no representan los homicidios por cada cien mil personas, sino el número absoluto de homicidios. Cinco afroamericanos fueron asesinados por razón de su raza en 1996, el primer año en que se publicaron registros, y desde entonces el número ha bajado hasta llegar a uno al año. En un país con diecisiete mil muertes violentas anuales, los crímenes de odio se han convertido en ruido estadístico.



[Figura 7.3. Crímenes de odio contra afroamericanos, 1996-2008.

Fuente: Datos de los Informes anuales del FBI de las Estadísticas de crímenes de odio (<http://www.fbi.gov/hq/cid/civilrights/hate.htm>); véase U.S. Federal Bureau of Investigation (FBI), 2010a.]

Desde luego son mucho más comunes las formas menos graves de violencia, como la agresión con agravantes (en las que el agresor utiliza un arma o causa un daño), la agresión simple y la intimidación (cuando la víctima siente su seguridad personal en peligro). Aunque las cifras absolutas de incidentes con motivación racial son preocupantes —varios cientos de agresiones, varios cientos de agresiones con agravantes, y mil acciones de intimidación al año—, han de situarse en el contexto de las cifras de delitos americanos durante buena parte de este período, que incluía un millón de agresiones con agravantes al año. El índice de agresiones con agravantes y motivación racial era aproximadamente la mitad del 1% del índice de todas las agresiones con agravantes (322 al año por cada 100.000 personas), e inferior al índice según el cual una persona de cualquier raza sería asesinada por cualquier razón. Como muestra la figura 7.4, desde 1996 han estado disminuyendo los tres tipos de crimen de odio.



[Figura 7.4. Crímenes de odio no letales contra afroamericanos, 1996-2008.

Fuente: Datos de los informes anuales del FBI de las Estadísticas de crímenes de odio

(<<http://www.fbi.gov/hq/cid/civilrights/hate.htm>>): véase U.S. Federal Bureau of Investigation (FBI), 2010a. El número de incidentes se divide por la población que abarcan los organismos que recogen los datos y se multiplica por 0,129, que es la proporción de afroamericanos en la población según el censo de 2000.]

A medida que los linchamientos iban cayendo en desuso, lo mismo pasaba con los pogromos contra los negros. Horowitz descubrió que, en Occidente, en la segunda mitad del siglo xx, dejó de existir su *leitmotiv*, los disturbios étnicos^[1045]. Los denominados disturbios raciales de mediados de la década de 1960 en Los Ángeles, Newark, Detroit y otras ciudades americanas eran un fenómeno completamente distinto: los afroamericanos fueron los alborotadores, no las víctimas; hubo pocos muertos (casi todos revoltosos a manos de la policía), y prácticamente todos los objetivos fueron bienes materiales, no personas^[1046]. Después de 1950, en Estados Unidos no hubo disturbios que seleccionaran una raza o un grupo étnico; tampoco en otras zonas de Occidente con roces étnicos, como Canadá, Bélgica, Córcega, Cataluña o el País Vasco^[1047].

A finales de la década de 1950 y principios de la de 1960, sí surgió cierta violencia contra los negros, pero adoptó una forma distinta. Los ataques rara vez reciben el nombre de «terrorismo», pero es exactamente lo que eran: iban dirigidos contra civiles, causaban pocas víctimas, conseguían un gran impacto publicitario, pretendían intimidar y se planteaban un objetivo político, a saber, impedir la abolición de la segregación racial en el Sur. Y, al igual que pasaba en otras campañas terroristas, el terrorismo segregacionista cavó su propia tumba cuando cruzó la línea de la depravación y todas las simpatías públicas de que gozaba recayeron en las víctimas. En algunos incidentes muy divulgados, multitudes furiosas gritaban obscenidades y

amenazas de muerte a niños negros por intentar matricularse en escuelas para blancos. Hubo un episodio que dejó una profunda huella en la memoria cultural; en Nueva Orleans, Ruby Nell Bridges, de 6 años, tuvo que ser acompañada por varios policías federales en su primer día de escuela. John Steinbeck, mientras conducía por América escribiendo su libro de memorias *Viajes con Charley*, se encontraba a la sazón en Nueva Orleans:

Cuatro enormes policías salieron de cada coche y desde algún rincón sacaron a la negrita más pequeña jamás vista, vestida de brillante blanco almidonado, con zapatos blancos nuevos en unos pies tan pequeños que eran casi redondos. La cara y las piernecitas eran muy negras en contraste con el blanco.

Los enormes policías la dejaron en el bordillo, y desde las barricadas se alzó un ruido discordante de abucheos. La pequeña no miró a la chillona multitud, pero, de perfil, el blanco de sus ojos revelaba a un cervato asustado. Los hombres le hicieron dar la vuelta como a una muñeca, y acto seguido el extraño desfile enfiló el ancho paseo hacia la escuela, y la niña se veía aún más chiquitina al ser los hombres tan grandes. Luego hizo un salto curioso; creo que sé lo que era. Me parece que en toda su vida no había dado diez pasos sin saltar, pero ahora, en mitad de su primer paso, el peso la aplastaba y sus piecitos redondos daban pasos medidos, renuentes, entre los altos guardias^[1048].

El incidente también quedó inmortalizado en un cuadro aparecido en 1964 en la revista *Look*, que llevaba por título *El problema con el que todos vivimos*. Lo pintó Norman Rockwell, el artista cuyo nombre se suele asociar a imágenes sentimentales de una América idealizada. En 1963 tuvo lugar otro episodio impactante: cuatro niñas negras, que asistían a la escuela dominical, murieron al explotar una bomba en una iglesia de Birmingham, que recientemente se había utilizado para celebrar reuniones por los derechos civiles. Ese mismo año, el activista de los derechos civiles Medgar Evers fue asesinado por miembros del Ku Klux Klan, igual que James Chaney, Andrew Goodman y Michael Schwerner al año siguiente. Junto a la violencia de turbas y terroristas estaba la violencia del gobierno. La admirable Rosa Parks y Martin Luther King acabaron en la cárcel, y los manifestantes pacíficos fueron agredidos con mangueras, perros, látigos y porras; todo transmitido por la televisión nacional.

Después de 1965, la oposición a los derechos civiles estaba casi moribunda, las algaradas contra los negros eran un recuerdo lejano y el terrorismo contra ellos ya no recibía apoyo de ninguna comunidad importante. En la década de 1990, hubo algunas crónicas sobre una serie de incendios provocados en varias iglesias negras del Sur, pero resultaron ser de autoría dudosa^[1049]. Así, pese a toda la publicidad que reciben los crímenes de odio, actualmente en Estados Unidos se han convertido en un fenómeno por fortuna poco común.

Los linchamientos y los disturbios raciales han disminuido también con respecto a otros grupos étnicos y en otros países. Los atentados del 11-S, de Londres y de Madrid fueron precisamente la clase de provocación simbólica que en décadas anteriores habría podido provocar disturbios antimusulmanes en el mundo occidental.

Sin embargo, no hubo desorden alguno, y un análisis de 2008 realizado por una organización de derechos humanos sobre la violencia contra los musulmanes no recogía en Occidente una sola víctima mortal motivada por el odio antimusulmán^[1050].

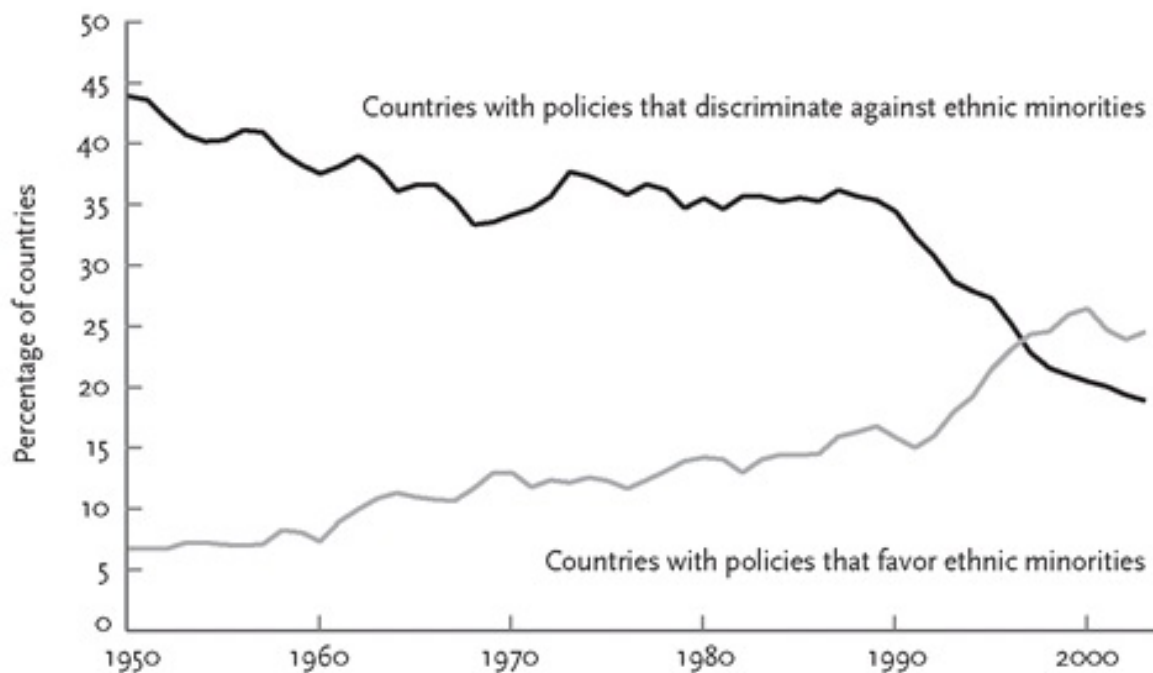
Horowitz identifica diversas razones que explican la desaparición de los disturbios étnicos mortales en Occidente. Una es la gobernación. Pese al desenfreno al agredir a sus víctimas, los alborotadores son sensibles a su propia seguridad y saben cuándo la policía va a hacer la vista gorda. Imponer el cumplimiento de la ley puede acabar con los disturbios y cortar de raíz los ciclos de venganza entre grupos, pero hay que planear los procedimientos con antelación. Como la policía local suele pertenecer al mismo grupo étnico que los agresores y acaso simpatice con sus odios, una milicia nacional profesionalizada es más efectiva que los polis de barrio. Y como la policía antidisturbios puede causar muertes en vez de evitarlas, en la dispersión de una muchedumbre ha de estar preparada para aplicar la fuerza necesaria en su grado mínimo^[1051].

La otra causa de desaparición de los disturbios étnicos mortales es más imprecisa: un creciente aborrecimiento de la violencia e incluso del menor indicio de una mentalidad que pueda provocarla. Recordemos que el principal factor de riesgo de los genocidios y los disturbios étnicos mortales es una psicología esencialista que califica a todos los miembros de un grupo de estorbos insensibles, alimañas repugnantes o villanos codiciosos, malignos y heréticos. Estas actitudes pueden formalizarse en políticas gubernamentales que Daniel Goldhagen denomina «eliminacionistas», y Barbara Harff «exclusivistas». Las medidas políticas pueden materializarse en forma de *Apartheid*, asimilación forzosa y, en casos extremos, deportación o genocidio. Ted Robert Gurr ha demostrado que incluso determinadas políticas discriminatorias —que se sitúan lejos de los extremos— son un factor de riesgo que propicia conflictos de violencia étnica, como guerras civiles o disturbios mortales^[1052].

Imaginemos ahora políticas concebidas para ser diametralmente opuestas a las políticas exclusivistas. No sólo borrarían de los libros cualquier ley que escogiera a una minoría étnica para darle un trato desfavorable, sino que se irían al polo opuesto y autorizarían medidas *anti* exclusivistas y *no* eliminacionistas, como la integración en las escuelas, ventajas educativas para los más desfavorecidos, y cuotas y preferencias raciales o étnicas en el gobierno, las empresas y la educación. Por lo general, estas medidas se denominan discriminación compensatoria, aunque en Estados Unidos responden también al nombre de discriminación positiva. Estas políticas —independientemente de si les corresponde o no el mérito de que los países desarrollados no hayan recaído en el genocidio y los pogromos— obviamente están diseñadas como el negativo fotográfico de las medidas exclusivistas que provocaron o toleraron la violencia en el pasado. Y han gozado de popularidad en todo el mundo.

En un informe titulado «El declive de la discriminación política étnica, 1950-2003», los científicos políticos Victor Asal y Amy Pate analizaron un conjunto de

datos que registran la situación de trescientas treinta y siete minorías étnicas de ciento veinticuatro países desde 1950^[1053]. (Se solapa con el conjunto de datos de Harff sobre genocidios, que examinamos en el capítulo 6.) Asal y Pate representaron gráficamente el porcentaje de países con políticas que discriminaban a una minoría étnica junto a los que la favorecían. En 1950, como muéstrala figura 7.5, el 44% de los gobiernos practicaban políticas discriminatorias injustas; en 2003 sólo eran el 19%, muchos menos que los que aplicaban medidas compensatorias.



[Figura 7.5. Políticas discriminatorias y de discriminación positiva, 1950-2003.

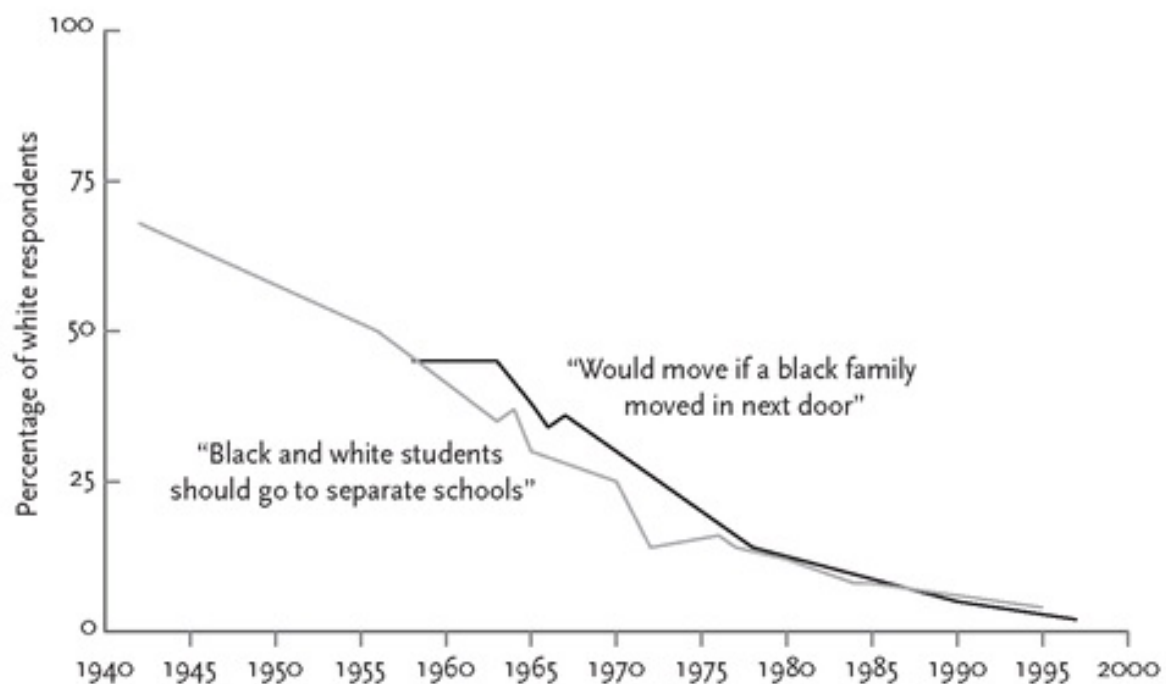
Fuente: Gráfica de Asal y Pate, 2005.]

Cuando Asal y Pate desglosaron las cifras por regiones, observaron que a las minorías les va especialmente bien en las dos Américas y Europa, donde persisten pocas discriminaciones oficiales. Los grupos minoritarios todavía sufren discriminación legal en Asia, el norte de Africa, el África subsahariana y especialmente en Oriente Medio, aunque en cada caso ha habido mejoras desde el final de la Guerra Fría^[1054]. Los autores llegan a la siguiente conclusión: «En todas partes ha disminuido el peso de la discriminación oficial. Aunque esta tendencia se inició en las democracias occidentales a finales de la década de 1960, en la de 1990 ha llegado ya a todos los rincones del mundo»^[1055].

No es menor sólo la discriminación oficial gubernamental, sino también la mentalidad deshumanizadora y demonizadora en los individuos. Esta afirmación les parece increíble a los numerosos intelectuales que insisten en que Estados Unidos es racista hasta la médula. Sin embargo, como hemos visto a lo largo del libro, ante cada avance moral de la historia humana ha habido críticos sociales dispuestos a insistir en que nunca habíamos estado tan mal. En 1968, el científico político Andrew Hacker

predijo que los afroamericanos pronto se levantarían y se pondrían a «dinamitar puentes y cañerías de agua, incendiar edificios, asesinar funcionarios públicos y lumbreras particulares; y desde luego habría saqueos y destrozos ocasionales»^[1056]. Sin inmutarse ante el escaso número de edificios dinamitados o la cifra ridícula de saqueos, en 1992 continuó con *Two Nations: Black and White, Separate, Hostile, Unequal*, cuyo mensaje era el siguiente: «Sigue habiendo un enorme abismo racial, y se perciben pocas señales de que vayamos a salvarlo en el próximo siglo»^[1057]. Aunque la de 1990 fue una década en que las encuestas señalaban una y otra vez a Oprah Winfrey, Michael Jordán y Colin Powell entre los americanos más admirados, la vida literaria estaba dominada por evaluaciones sombrías sobre las relaciones raciales. El erudito en leyes Derrick Bell, por ejemplo, escribió en 1992 un libro subtítulo *The Permanence of Racism*, en el que decía que «el racismo es un componente integral, permanente e indestructible de esta sociedad»^[1058].

El sociólogo Lawrence Bobo y sus colegas decidieron comprobarlo por sí mismos analizando la historia de diversas actitudes de los americanos blancos ante los afroamericanos^[1059]. Y observaron que, lejos de ser indestructible, el racismo declarado ha ido desintegrándose de forma continua.

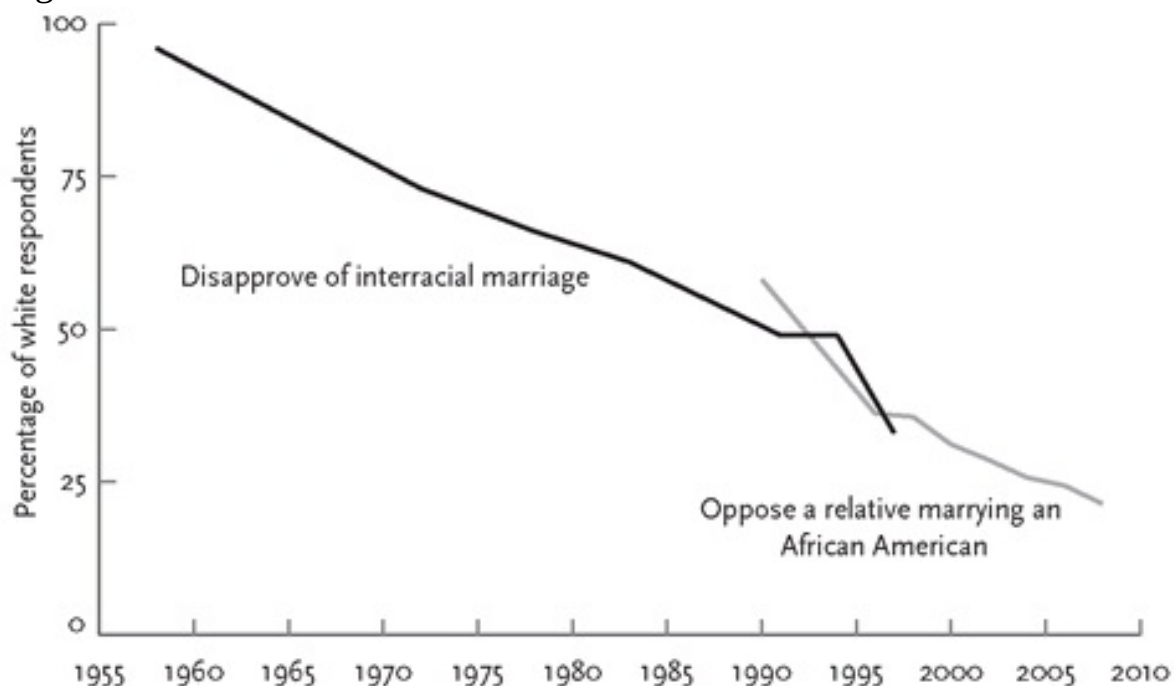


[Figura 7.6. Actitudes segregacionistas en Estados Unidos, 1942-1997.

Fuentes: «Escuelas diferentes»; Datos de Schuman, Steeh y Bobo, 1997, reunidos originariamente por el National Opinión Research Center, Universidad de Chicago. «Se mudarían»: Datos de Schuman, Steeh y Bobo, 1997, originariamente reunidos por la Organización Gallup.]

En la figura 7.6 se aprecia que, en la década de 1940 y principios de la de 1950, la mayoría de los americanos se oponían a que los niños negros asistieran a escuelas de blancos, y todavía a principios de la década de 1960 casi la mitad decían que se mudarían de barrio si viniera a vivir a la casa de al lado una familia negra. En la década de 1980, los porcentajes de estas actitudes se habían reducido a cifras de un

solo dígito.

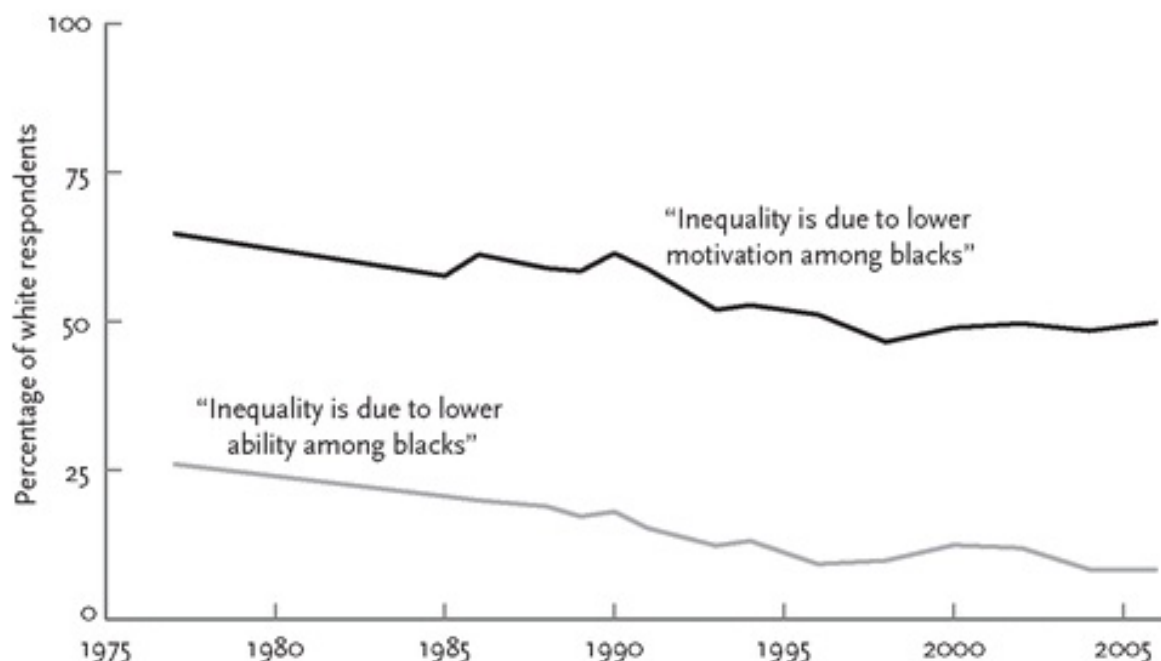


[Figura 7.7. Actitudes de los blancos ante el matrimonio interracial en Estados Unidos, 1958-2008.

Fuentes: «Desaprueban»: Datos de Schuman, Steeh y Bobo, 1997, originariamente reunidos por la Organización Gallup. «Se oponen»: Datos del General Social Survey (GSS) (<<http://www.norc.umd.edu/GSS+Website/>>).]

Según la figura 7.7, a finales de la década de 1950 sólo el 5% de los americanos blancos aprobaba el matrimonio interracial. A finales de la de 1990, lo aprobaban dos terceras partes, y en 2008 casi el 80%. Ante preguntas del estilo de si los negros debían tener derecho a acceder a cualquier trabajo, a principios de la década de 1970 el porcentaje de respuestas racistas había descendido tanto que los encuestadores las quitaron de los cuestionarios^[1060].

También van a la baja las ideas deshumanizadoras y demonizadoras. Entre los americanos blancos, estas creencias se cifraban históricamente en el prejuicio de que los afroamericanos eran más holgazanes y menos inteligentes que los blancos. No obstante, a lo largo de las dos últimas décadas, la proporción de americanos que manifiestan estas ideas ha ido disminuyendo, y en la actualidad es insignificante el porcentaje de quienes consideran que la desigualdad es producto de una baja capacidad (figura 7.8).



[Figura 7.8. Opiniones desfavorables sobre los afroamericanos, 1977-2006.

Fuentes: Datos de Bobo y Dawson, 2009, basados en datos del General Social Survey (<<http://www.norc.umd.edu/GSS+Website/>>).]

También ha experimentado un descenso continuo la intolerancia religiosa. En 1924, el 91% de los estudiantes de un instituto medio de secundaria estaban de acuerdo con la afirmación de que «el cristianismo es la única religión verdadera y que hay que convertir a ella a todos los pueblos». En 1980, sólo aceptaba esto el 38%. En 1996, el 62% de los protestantes y el 74% de los católicos suscribían la idea de que «todas las religiones son buenas por igual» —opinión que habría desconcertado a sus antepasados de la generación anterior, por no hablar de los del siglo xvi^[1061].

La estigmatización de cualquier actitud que huela a deshumanización o demonización de minorías va bastante más allá de los resultados de las encuestas: ha transformado la cultura, el gobierno, el deporte y la vida cotidiana occidental. Durante más de cincuenta años, América ha estado deshaciéndose de la imagería racista acumulada en su cultura popular; para empezar, los degradantes retratos de afroamericanos en actuaciones musicales con maquillaje negro, comedias como *Amos 'n' Andy*, películas como *Los pequeños traviesos* o *Canción del sur*, de Walt Disney, y muchas historietas de Bugs Bunny^[1062]. También han desaparecido caricaturas de logotipos, anuncios y adornos de jardín. El punto culminante del movimiento a favor de los derechos civiles fue un punto de inflexión, y el tabú se extendió rápidamente a otros grupos étnicos. Recuerdo, siendo niño, el lanzamiento en 1964 de una línea de preparados de bebidas en polvo llamada Funny Face (cara divertida) que tenía un surtido de sabores denominados Goofy Grape (uva bobalicona), Loud Mouth Lime (lima gritona), Chínese Cherry (cereza china) e Injun Orange (naranja india), cada uno ilustrado con una caricatura grotesca. Mal momento. En el espacio de dos años, dos tuvieron que convertirse en Choo Choo Cherry (cereza chuchu) y Jolly Olly

Orange (naranja alegre olímpica), sin connotaciones raciales^[1063]. Aún estamos viviendo el cambio de imagen de venerables equipos deportivos que se basaban en estereotipos indios, el más reciente los Sioux Luchadores de la Universidad de Dakota del Norte. Los chistes étnicos y raciales peyorativos, los términos ofensivos para grupos minoritarios y las cavilaciones ingenuas sobre diferencias raciales innatas han llegado a ser tabú en los foros mayoritarios y han puesto punto final a la carrera de varios políticos y personajes de los medios de comunicación. Aún podemos encontrar mucho racismo feroz en las cloacas de Internet y en los sectores extremistas de la derecha política, desde luego, pero una nítida línea lo separa de la cultura y la política dominantes. Por ejemplo, en 2002 el líder de la minoría republicana del Senado, Trent Lott, elogió la campaña presidencial de 1948 de Strom Thurmond, que en su tiempo había sido un segregacionista confeso. Tras una tormenta dentro de su propio partido, Lott fue obligado a dimitir de su cargo.

La campaña para extirpar cualquier precursor de actitudes que puedan dar lugar a violencia racial ha definido los límites de lo que es lícito pensar y decir. Es difícil justificar las preferencias raciales y las discriminaciones positivas con argumentos racionales en una sociedad que asegura valorar a las personas no por el color de la piel sino por su personalidad. No obstante, nadie en un puesto de responsabilidad está dispuesto a eliminarlas, puesto que reducirían la representación de los afroamericanos en puestos profesionales y se correría el riesgo de una nueva polarización de la sociedad. Así, cada vez que las preferencias raciales se declaran ilegales o se vota su supresión en plebiscitos, se reformulan con eufemismos como «discriminación positiva» o «diversidad» y se preservan en situaciones alternativas (como la admisión en la universidad del porcentaje máximo de alumnos de cada instituto en vez del porcentaje máximo a escala estatal).

La conciencia de raza continúa después de las admisiones. Muchas universidades apiñan a estudiantes de primer año en talleres de sensibilidad que les obligan a confesar racismo inconsciente, y otras tantas tienen códigos del habla (declarados inconstitucionales cada vez que son llevados a los tribunales) que criminalizan cualquier opinión que pueda ofender a un grupo minoritario^[1064]. Ciertas infracciones por «hostilidad» rozan la autoparodia, como cuando un alumno de la Universidad de Indiana fue condenado por leer un libro sobre la derrota del Ku Klux Klan porque aparecía un miembro de ese grupo en la cubierta, o como cuando un profesor de la Universidad de Brandéis fue declarado culpable por mencionar el término «espalda mojada» en una clase sobre racismo contra los hispanos^[1065]. Diversos incidentes triviales de «insensibilidad» racial (como el episodio de 1993 en que un alumno de la Universidad de Pensilvania gritó a unos juerguistas nocturnos: «¡Callaos, búfalos de agua!», expresión de argot para referirse a una persona alborotadora en su hebreo nativo que se interpretaba como un nuevo epíteto racial) han llevado a las universidades a instaurar desesperados rituales de mortificación comunitaria, expiación y limpieza moral^[1066]. La única justificación de esta hipocresía es que

quizá valga la pena pagar ese precio por unos niveles históricamente sin precedentes de urbanidad racial (aunque, por definición, la hipocresía tampoco permite decir esto).

En *La tabla rasa* sostenía que un enorme temor a la reintroducción de la hostilidad racial ha distorsionado las ciencias sociales al hacer bajar el platillo de la cultura en la balanza naturaleza-cultura, incluso en los aspectos de la naturaleza humana que no tienen nada que ver con diferencias raciales sino que son universales para el conjunto de las especies. El miedo subyacente es éste: si *algo* de la naturaleza humana es innato, las diferencias entre las razas o los grupos étnicos acaso sean innatas, mientras que, si al nacer la mente es una tabla rasa, todas las mentes deben comenzar en blanco por igual. La ironía es que una negación politizada de la naturaleza humana revela la aceptación tácita de una teoría especialmente oscura sobre la misma: que los seres humanos están permanentemente a punto de caer en la animosidad racial, y por consiguiente debemos movilizar todos los recursos de la cultura para que algo así no suceda.

Los derechos de las mujeres y la disminución de los malos tratos y las violaciones

Repasar la historia de la violencia equivale a experimentar repetidos ataques de incredulidad al enterarnos de cómo se percibían en el pasado algunas categorías de violencia que actualmente condenamos. La historia de la violación procura uno de estos sobresaltos.

La violación es una de las atrocidades más graves del repertorio humano. Combina el dolor, la degradación, el terror, el trauma, la incautación de los medios de una mujer para perpetuar la vida, amén de una intromisión en la composición de su prole. Es también una de las monstruosidades más comunes. El antropólogo Donald Brown incluye la violación, presente en las crónicas de cualquier época y lugar, en la lista de universales humanos. La Biblia hebrea habla de un tiempo en que los hermanos de una mujer violada podían venderla al violador; los soldados tenían derecho, por decreto divino, a violar a cautivas núbiles; y los reyes tenían miles de concubinas. Como hemos visto, la violación también era frecuente en la Amazonia tribal, la Grecia homérica o la Europa medieval, o en Inglaterra durante la Guerra de los Cien Años (en el relato de Shakespeare, Enrique V conmina a un pueblo francés a

rendirse, pues de lo contrario sus «doncellas puras caerán en manos de la violación ardiente y forzada»). La violación masiva es un elemento integrante de los genocidios y pogromos de todo el mundo, incluidos los recientes destrozos y saqueos de Bosnia, Ruanda o la República Democrática del Congo. También es habitual tras las invasiones militares, como en el caso de los alemanes en Bélgica durante la Primera Guerra Mundial, los japoneses en China y los rusos en Europa oriental en la Segunda Guerra Mundial, o los pakistaníes en Bangladesh durante su guerra de la independencia^[1067].

Brown señala que, aunque la violación es un universal humano, también lo son sus prohibiciones. Sin embargo, hay que buscar a fondo en la historia y en el conjunto de las culturas para encontrar algún reconocimiento del sufrimiento que supone la violación *desde el punto de vista de la víctima*. «No violarás» no es uno de los Diez Mandamientos, aunque el décimo sí revela el estatus de la mujer en ese mundo: la mujer está enumerada en una lista de las pertenencias del esposo, después de la casa y antes que los criados. En otras partes de la Biblia vemos que una víctima de violación que estuviera casada era considerada culpable de adulterio y podía ser condenada a morir lapidada, costumbre que fue transferida a la sharia. Se consideraba que la violación no era una ofensa a la mujer sino al hombre (el padre, el esposo o, si se trataba de una esclava, el amo). Los sistemas morales y legales de todo el mundo codificaban la violación de manera similar^[1068]. La violación es robarle la virginidad de la mujer al padre, o su fidelidad al esposo. Los violadores pueden reparar su falta comprando la víctima como esposa. Las mujeres son culpables de haber sido violadas. La violación es un beneficio adicional para el esposo, el señor, el dueño de esclavos o el poseedor de un harén. La violación es un botín legítimo de la guerra.

Cuando los gobiernos europeos medievales comenzaron a nacionalizar la justicia penal, la violación pasó de ser un agravio contra un padre o un esposo a ser un crimen contra el estado, que en apariencia representaba los intereses de las mujeres y la sociedad, si bien en la práctica inclinaba la balanza hacia el lado de los acusados. El hecho de que fuera fácil formular una acusación falsa de violación y difícil defenderse de ella fue utilizado para que la acusadora debiera asumir la insuperable carga de la prueba. A veces, los jueces y los abogados afirmaban que no era posible obligar a una mujer a mantener relaciones sexuales contra su voluntad porque «no se puede enhebrar una aguja móvil»^[1069]. La policía solía tratar la violación como si fuera una broma, presionando a la víctima para que contase detalles pornográficos o rechazándola con comentarios burlones como: «¿Quién iba a querer violarte a ti?», o: «Una víctima de violación es una prostituta que no ha cobrado»^[1070]. Ante el tribunal, a menudo la mujer estaba junto al acusado y debía demostrar que no le engatusó, le alentó ni le dio su consentimiento. En muchos estados, no se permitía a las mujeres formar parte de jurados en casos de crímenes sexuales, pues podían sentirse «turbadas» por el testimonio^[1071].

Si partimos de las sensibilidades morales contemporáneas, la amplia presencia de

la violación en la historia humana y la invisibilidad de la víctima en el tratamiento legal de la misma son incomprensibles. Sin embargo, son totalmente comprensibles desde la perspectiva de los intereses genéticos que determinaron los deseos y los sentimientos humanos en el transcurso de la evolución, antes de que nuestras sensibilidades fueran forjadas por el humanismo de la Ilustración. Una violación afecta a tres partes, cada una con un conjunto particular de intereses: el violador, los hombres que tienen un interés patrimonial en la mujer y la propia mujer^[1072].

Ciertos psicólogos evolutivos y muchas feministas radicales coinciden en que la violación está regida por la economía de la sexualidad humana. Como dijo la escritora feminista Andrea Dworkin: «Un hombre quiere lo que una mujer tiene, sexo. Puede robarlo (violación), convencerla de que se lo regale (seducción), alquilarlo (prostitución), contratarlo a largo plazo (el matrimonio en Estados Unidos), o poseerlo directamente (el matrimonio en la mayoría de las sociedades)»^[1073]. Lo que la psicología evolutiva añade a este análisis es una explicación del recurso que respalda estas transacciones. En cualquier especie en la que un sexo puede reproducirse a un ritmo mayor que el otro, la participación del sexo de reproducción más lenta será un recurso escaso por el que compite el sexo de reproducción más rápida^[1074]. En los mamíferos y muchas aves, es la hembra la que se reproduce más despacio, pues está obligada a un prolongado período de gestación: y en el caso concreto de los mamíferos, a la lactancia. Las hembras constituyen el sexo más discriminador, y los machos consideran que las limitaciones al acceso a las hembras es un obstáculo que se debe superar. El acoso, la intimidación y la cópula forzada se observan en muchas especies, como los gorilas, los orangutanes y los chimpancés^[1075]. Entre los seres humanos, puede que, para tener relaciones sexuales, el hombre utilice la coacción cuando se dan ciertos factores de riesgo: si es violento, cruel e insensato por temperamento; si es un fracasado incapaz de atraer a parejas sexuales por otros medios; si es un marginado y no teme demasiado el oprobio de la sociedad; o cuando percibe que la posibilidad de castigo es baja, como en las conquistas y los pogromos^[1076]. En torno al 5% de las violaciones se traducen en embarazos, lo que da a entender que la violación puede suponer una ventaja evolutiva para el violador; en nuestra historia evolutiva, las tendencias que puedan desembocar a veces en la violación no tienen por qué haber sido descartadas —quizás hayan sido seleccionadas—^[1077]. Desde luego, con todo lo expuesto no quiero decir que los hombres hayan «nacido para violar», que los violadores «no puedan evitarlo» o que la violación sea «natural» en el sentido de inevitable o disculpable. Pero sí ayuda a explicar por qué la violación ha sido un flagelo en todas las sociedades humanas.

La segunda parte implicada en la violación es la familia de la mujer, sobre todo el padre, los hermanos y el esposo. El macho humano es inusual entre los mamíferos en el sentido de que alimenta, protege y se preocupa de sus vástagos y de la madre. No obstante, esta inversión es arriesgada desde el punto de vista genético. Si la esposa tiene un escarceo secreto, el hombre estaría invirtiendo en el hijo de otro, lo cual es

una forma de suicidio evolutivo. Los genes que le predispongan a ser indiferente al riesgo de ser cornudo saldrán perdiendo, a lo largo del tiempo evolutivo, frente a los genes que lo predispongan a estar alerta. Como de costumbre, los genes no mueven los hilos de la conducta directamente; ejercen su influencia determinando el repertorio emocional del cerebro, en este caso la emoción de los celos sexuales^[1078]. Los hombres se enfurecen ante la idea de la infidelidad de su pareja, y toman medidas para excluir esta posibilidad. Por ejemplo, pueden amenazarla, a ella y a sus eventuales compañeros, e incluso cumplir la amenaza si es preciso para hacerla creíble. También pueden controlar sus movimientos y su capacidad para utilizar señales sexuales en provecho propio. Los padres pueden en ocasiones exhibir hacia la sexualidad de su hija un patrimonialismo que se parece mucho a los celos. En las sociedades tradicionales, las hijas se venden por un precio de novia, y como se garantiza que una virgen no dará a luz al hijo de otro hombre, la castidad es un aspecto importante. Los padres, y en cierto modo los hermanos y las madres, acaso intenten proteger este valioso recurso manteniendo castas a sus hijas. La generación mayor de mujeres también tiene un incentivo para regular la competencia sexual de las más jóvenes.

Las mujeres son tan celosas de sus parejas como los hombres, por supuesto, como pronosticaría un biólogo partiendo del hecho de que los hombres invierten en su descendencia. La infidelidad del hombre comporta el riesgo de que otra mujer y los hijos que tenga con ella lo alejen de su flujo de inversiones, riesgo que incentiva a su pareja a impedir que se descarríe. De todos modos, los costes de la infidelidad en una pareja son diferentes para uno u otro sexo, y, conforme a eso, se ha observado que los celos del hombre son más implacables y violentos, y ponen el acento en la infidelidad sexual (no en la emocional)^[1079]. En ninguna sociedad hay mujeres y parientes políticos obsesionados con la virginidad de los novios.

Los motivos determinados por los intereses evolutivos no se traducen directamente en prácticas sociales, pero pueden empujar a la gente a presionar a favor de leyes y costumbres que protejan dichos intereses. El resultado son las generalizadas normas legales y culturales en virtud de las cuales los hombres se reconocen mutuamente el derecho a controlar la sexualidad de sus esposas e hijas. A la mente humana le sienta bien la metáfora, y en el caso de la sexualidad de las mujeres la figura recurrente de pensamiento es la *propiedad*^[1080]. La propiedad es un concepto elástico, y en varias sociedades hay leyes que admiten la posesión de activos intangibles como el espacio aéreo, imágenes, melodías, frases, amplitudes de banda electromagnética, e incluso genes. No es de extrañar, por tanto, que el concepto de propiedad se haya aplicado también al no va más en imposibilidad de ser poseído: seres humanos sensibles con intereses propios, como los niños, los esclavos y las mujeres.

En su artículo «El hombre que confundió a su mujer con una cosa», Margo Wilson y Martin Daly han documentado que diversas leyes tradicionales del mundo

entero consideran a las mujeres propiedad de sus padres y esposos. Las leyes de propiedad reconocen a los propietarios el derecho de vender, intercambiar y deshacerse de sus pertenencias sin impedimento alguno, así como esperar que la comunidad les reconozca su facultad para exigir reparación si la propiedad es robada o dañada por otros. Al estar los intereses de la mujer sin representación en este contrato social, la violación se convierte en ofensa a los hombres —con derechos— que la poseen. Se entendía que la violación era un agravio por bienes dañados, o un robo de pertenencia valiosa, como se constata en la propia palabra «violación» (en inglés *rape*, una fusión de palabras afines: *ravage* [saqueo, estragos], *rapacious* [codicioso, voraz] y *usurp* [usurpar]). Por lo tanto, a una mujer que no estuviera bajo la protección de un hombre adinerado, de alta alcurnia, no se le aplicaban las leyes de la violación, y la violación de una mujer por su esposo era una incoherencia, como robarse uno a sí mismo lo que posee.

Puede que los hombres también protejan su inversión haciendo que la mujer sea totalmente responsable de cualquier robo o perjuicio de su valor sexual. Culpar a la víctima excluye cualquier posibilidad de que ella convenza a alguien de que el sexo consensuado ha sido una violación, lo que la incentiva a alejarse de situaciones arriesgadas y a oponer resistencia a un violador al margen de los costes para su libertad y su seguridad.

Aunque los tropos más descarados de la mujer como propiedad fueron desmantelados a finales de la Edad Media, el modelo ha persistido en leyes, costumbres y emociones hasta el presente reciente^[1081]. Las mujeres, no los hombres, llevan anillos de compromiso para indicar que están «cogidas», y en la boda muchas todavía son «entregadas» por el padre al esposo, después de lo cual cambian su apellido. Ya bien entrada la década de 1970, la violación conyugal no era delito en ningún estado, y el sistema legal menospreciaba el interés de las mujeres en otras violaciones. Los expertos jurídicos que han estudiado actas judiciales han descubierto que había que sacar a los miembros del jurado del error basado en la teoría popular de que las mujeres son despreocupadamente responsables de sus propias violaciones —concepto no reconocido en ningún código legal americano contemporáneo—, de lo contrario tal creencia se deslizaría en sus deliberaciones^[1082]. Por otro lado, en el ámbito de las emociones, los esposos y los novios suelen mostrarse cruelmente indiferentes ante sus parejas tras haber sido violadas, diciendo cosas como: «Me han quitado algo, me siento estafado; ella era sólo mía y ahora no lo es». Después de una violación, no es raro que un matrimonio se desmorone^[1083].

Y por último llegamos al tercer elemento de la violación: la víctima. El mismo cálculo genético que pronostica que, a veces, los hombres quizás estén predispuestos a presionar a las mujeres para tener relaciones sexuales, y que los parientes de la víctima acaso vivan la violación como un atentado contra ellos, predice también que la mujer opondrá resistencia y aborrecerá ser violada^[1084]. Tal como la reproducción sexual demanda, la mujer debe evolucionar para ejercer un control sobre su

sexualidad. Ella ha de elegir la ocasión, las condiciones y la pareja para garantizar que sus hijos tengan el padre más apto, generoso y protector que sea posible, y que esos hijos nazcan en el momento más propicio. Como de costumbre, esta hoja de cálculo reproductora no es algo que una mujer confeccione, sea de manera consciente o inconsciente; tampoco es un chip cerebral que controle roboticamente su conducta. Es sólo la historia de fondo sobre por qué evolucionaron determinadas emociones; en este caso, la determinación de una mujer para controlar su sexualidad, y el dolor de la violación cuando la sexualidad le ha sido arrebatada por la fuerza^[1085].

Así pues, en la historia de la violación, los intereses de las mujeres han sido reducidos a cero en las negociaciones implícitas que determinaron costumbres, códigos morales y leyes. Y nuestras sensibilidades actuales, en las que identificamos la violación como un crimen atroz contra la mujer, representan una nueva ponderación de estos intereses, con arreglo a una mentalidad humanista que cimenta la moralidad en el sufrimiento y el florecimiento de individuos sensibles más que en el poder, la tradición o la práctica religiosa. Además, esta nueva mentalidad se ha pulido conforme al principio de la autonomía: las personas tienen un derecho absoluto sobre su cuerpo, que no puede ser tratado como un recurso común objeto de negociación entre otras partes interesadas^[1086]. Nuestra actual interpretación moral no se propone equilibrar el interés de una mujer en no ser violada; el interés de los hombres que quizá deseen violarla, y el interés del esposo y los padres, que acaso quieran monopolizar su sexualidad. Es un vuelco radical de la valoración tradicional: lo único que cuenta es que la mujer posee su cuerpo, y los intereses de los demás solicitantes no cuentan para nada. (La única concesión que admitimos hoy son los intereses del acusado en un procedimiento penal, pues su autonomía también está en juego). Recordemos que el principio de la autonomía también fue un elemento capital en la abolición de la esclavitud, el despotismo, la servidumbre por deudas o los castigos crueles durante la Ilustración.

La idea, aparentemente obvia en la actualidad, de que la violación es siempre una atrocidad contra la víctima tardó en imponerse. En las leyes inglesas, hubo cierto reequilibrio hacia los intereses de las víctimas a finales de la Edad Media, pero no fue hasta el siglo XVIII cuando las leyes adoptaron una forma reconocible en la actualidad^[1087]. No es casual que, también en esa época, la Ilustración, fuese cuando los derechos de las mujeres empezaran a ser reconocidos, prácticamente por primera vez en la historia. En un ensayo de 1700, Mary Astell tomó los argumentos que habían sido utilizados contra el despotismo y la esclavitud y los extendió a la opresión de las mujeres:

Si la soberanía absoluta no es necesaria en un estado, ¿cómo va a serlo en una familia? O, si lo es en una familia, ¿por qué no en un estado? Pues no se puede alegar ninguna razón por la que una sea más fuerte que la otra [...].

Si *todos los hombres han nacido iguales*, ¿cómo es que las mujeres han nacido esclavas? Porque eso son, si el estar sometidas a la voluntad *inconstante, vacilante, desconocida, arbitraria* de los hombres es la

condición perfecta de la esclavitud^[1088].

Hicieron falta otros ciento cincuenta años para que este razonamiento se convirtiera en un movimiento. La primera oleada de feminismo, que en Estados Unidos siguió a la Convención de Seneca Falls de 1848 y a la ratificación de la Decimonovena Enmienda a la Constitución de 1920, dio a las mujeres el derecho a votar, a ser miembros de jurados, a tener propiedades en el matrimonio, a divorciarse y a recibir educación. Pero hizo falta la segunda oleada de feminismo de la década de 1970 para revolucionar el tratamiento de la violación.

Buena parte del mérito cabe atribuirlo a un superventas de 1975 de la erudita Susan Brownmiller titulado *Contra nuestra voluntad: hombres, mujeres y violación*. Brownmiller puso de relieve la condescendencia histórica hacia la violación en la religión, la ley, la guerra, la esclavitud, la actuación policial y la cultura popular. Aportó estadísticas contemporáneas sobre la violación y relatos en primera persona de lo que es ser violada y presentar los cargos pertinentes. Y demostró que la inexistencia de un punto de vista femenino en las instituciones importantes de la sociedad había creado un ambiente que le quitaba hierro a la violación (como en la ocurrencia habitual: «Cuando la violación es inevitable, mejor relájate y disfruta»). Brownmiller escribió en una época en que el proceso descivilizador de la década de 1960 había convertido la violencia en una forma de rebelión romántica, y en que la revolución sexual había hecho de la lascivia un signo de sofisticación cultural. Las dos afectaciones son más propias de los hombres que de las mujeres, y combinadas convirtieron la violación en algo casi chic. Brownmiller reprodujo retratos desconcertantemente heroicos de violadores en culturas de nivel intelectual alto y medio, junto con comentarios vergonzosos que presuponían la solidaridad del lector con ellos. En la película de Stanley Kubrick de 1971 *La naranja mecánica*, por ejemplo, aparecía un granuja amante de Beethoven que se divertía golpeando a gente hasta dejarla sin sentido o violando a una mujer delante del marido. Un crítico de *Newsweek* manifestaba lo siguiente:

En su nivel más profundo, *La naranja mecánica* es una odisea de la personalidad humana, una declaración de lo que es ser realmente humano [...]. Como personaje de fantasía, Alex apela a algo oscuro y primordial en todos nosotros. Representa el deseo de gratificación sexual inmediata, de liberación de los enojos y los reprimidos instintos de venganza, la necesidad de aventura y excitación^[1089].

El crítico parecía olvidar, señalaba Brownmiller, que hay dos sexos viendo la película: «Estoy segura de que ninguna mujer cree que el punk con nariz de Pinocho y unas tijeras representaba el deseo de ella de gratificación inmediata, venganza o aventura». Sin embargo, no podemos acusar al crítico de tomarse confianzas con las intenciones del cineasta. El propio Kubrick utilizó la primera persona del plural para explicarlo:

Alex simboliza al hombre en su estado natural, cómo sería si la sociedad no le impusiera sus procesos

«civilizadores». A lo que respondemos subconscientemente es al inocente sentido de libertad que siente Alex para matar y violar, así como a nuestro yo salvaje natural, y es en este vislumbre de la verdadera naturaleza del hombre en lo que deriva el poder de la historia^[1090].

Contra nuestra voluntad ayudó a incluir la reforma de las leyes sobre la violación y las prácticas judiciales en la agenda nacional. Cuando se publicó el libro, la violación conyugal no era delito en ningún estado americano; en la actualidad, es ilegal en los cincuenta así como en casi toda Europa occidental^[1091]. Los centros de ayuda a víctimas de violación han aliviado el trastorno de informar y restablecerse del trauma; de hecho, en los campus actuales es difícil no ver algún anuncio de sus servicios. La figura 7.9 reproduce un adhesivo pegado encima de muchos lavabos de Harvard, en el que se ofrecen no menos de cinco organismos con los que ponerse en contacto en caso de sufrir una violación.



[Figura 7.9. Pegatina de prevención y respuesta a la violación.]

Actualmente, todos los niveles del sistema de justicia penal tienen instrucciones de tomarse en serio las agresiones sexuales. Una anécdota reciente refleja el cambio. Una de mis alumnas licenciadas estaba caminando por un barrio obrero periférico de Boston, y en una acera la abordaron tres chicos de Secundaria, uno de los cuales la agarró del pecho y, al protestar ella, la amenazó en broma con golpearla. La chica informó a la policía, que le asignó un agente encubierto para llevar a cabo conjuntamente una labor de vigilancia. Los dos pasaron tres tardes en un coche camuflado (un Cadillac Seville de 1978 color salmón incautado en una redada antidroga) hasta que ella divisó al agresor. El ayudante del fiscal del distrito se reunió con la chica varias veces, y con su consentimiento acusó al muchacho de agresión en segundo grado, acusación ante la que aquél se declaró culpable. En comparación con la informalidad con la que se trataban violaciones brutales en décadas anteriores, esta movilización del sistema judicial por un delito relativamente menor es una señal del

cambio en la actuación política.

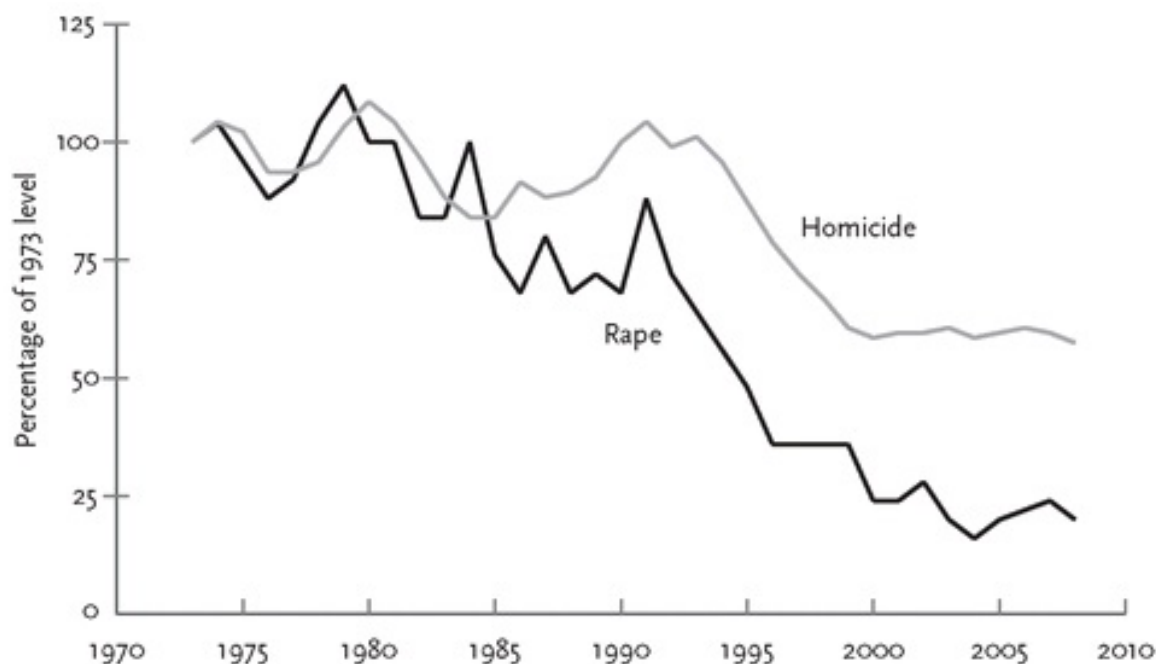
También resulta irreconocible el tratamiento de la violación en la cultura popular. Hoy día, cuando en el cine o la televisión se produce una violación, es para generar solidaridad con la víctima y repugnancia hacia su agresor. Populares series de televisión como *Ley y orden* dejan claro el mensaje de que los agresores sexuales de todas las clases sociales son escoria despreciable y que la prueba del ADN los llevará inevitablemente ante la justicia. Lo que resulta más llamativo es la industria de los videojuegos, puesto que es el medio de la próxima generación, con ingresos equivalentes a los del cine y la música grabada. Los videojuegos constituyen una anarquía descontrolada de contenidos no regulados, creados principalmente por y para hombres jóvenes. Pero aunque los juegos rebosan violencia y estereotipos de género, una actividad brilla por su ausencia. El experto en leyes Francis X. Shen ha llevado a cabo un análisis de contenidos remontándose a la década de 1980 y ha descubierto un tabú cercano al absoluto:

Parece que la violación es lo único que no se puede incluir en un videojuego [...]. Matar montones de personas en un juego, a menudo con crueldad, o incluso destruir ciudades enteras es desde luego peor que violar. Pero en un videojuego, permitir a alguien pulsar el botón X para violar a otro personaje está prohibido. La justificación de que «es sólo un juego» parece fracasar cuando se trata de la violación [...]. Esta es tabú incluso en el mundo virtual de los juegos de rol.

En su búsqueda por el mundo, Shen sacó a la luz un puñado de excepciones, cada una de las cuales desencadenó una protesta inmediata y vehemente^[1092].

De todos modos, ¿redujo alguno de estos cambios el índice de violaciones? Los datos sobre violaciones son escurridizos, pues es notorio que no se denuncian todas, aunque también es verdad que se pone a menudo demasiado énfasis en ellas (como pasó en la acusación de 2006, con muchísima repercusión mediática pero en última instancia desestimada, contra tres jugadores de *lacrosse* de la Universidad de Duke)^[1093]. Se aventan por ahí estadísticas basura de grupos de apoyo que acaban siendo *vox pópuli*, como el increíble factoid de que ha sido violada una de cada cuatro estudiantes universitarias. (La afirmación se basaba en una definición muy amplia de violación que las supuestas víctimas no aceptaron jamás; incluía, por ejemplo, cualquier incidente en el que una mujer accediera a mantener relaciones sexuales después de haber bebido demasiado y luego se arrepintiera.)^[1094] Un conjunto de datos imperfecto pero práctico es el National Crime Victimization Survey realizado por la Oficina de Estadística Judicial de Estados Unidos, que desde 1973 ha entrevistado metódicamente a una muestra amplia y estratificada de la población para calcular índices criminales sin el factor distorsionador del número de víctimas que denuncian un crimen a la policía^[1095]. El estudio intenta minimizar la escasez de denuncias. El 90% de los entrevistadores son mujeres; además, después de mejorar la metodología en 1993, se hicieron reajustes retroactivos en los cálculos de años anteriores para contar con los datos de todos los años mensurables. La violación se

definía de una manera general, pero no demasiado general: incluía actos sexuales realizados mediante amenazas verbales o la fuerza física, y también violaciones tanto intentadas como completadas, de hombres o de mujeres, homosexuales o heterosexuales (en la mayoría de los casos, mujeres violadas por hombres).



[Figura 7.10. Índices de violación y homicidio en Estados Unidos, 1973-2008.

Fuente: Datos de Informes estandarizados del FBI sobre delitos y victimización, *National Crime Victimization Survey*, Oficina de Estadística Judicial de Estados Unidos, 2009.]

En la figura 7.10 se representa el índice anual medido de violaciones en las últimas cuatro décadas. Apreciamos que, en treinta y cinco años, el índice ha descendido en un asombroso 80%, de doscientas cincuenta por cada cien mil personas mayores de 12 años en 1973 a cincuenta en 2008. De hecho, puede que el descenso sea aún mayor, pues casi con toda seguridad las mujeres han estado más dispuestas a denunciar la violación en los últimos años, cuando ésta ha sido reconocida como un delito grave, que en épocas anteriores, cuando se solía ocultar y trivializar.

En el capítulo 3 analizamos que en la década de 1990 se produjo un descenso en todas las categorías de crimen, desde el homicidio al robo de coches. Cabría preguntarse si el menor número de violaciones es sólo un caso especial de disminución de los delitos o un logro del esfuerzo feminista por acabar con las violaciones. En la figura 7.10 también he representado gráficamente el índice de asesinatos (a partir de los Informes estandarizados del FBI sobre delitos), alineando las dos curvas en sus valores de 1973. La gráfica muestra que la disminución de las violaciones es distinta de la de los homicidios. El índice de asesinatos tuvo altibajos hasta 1992, bajó en la década de 1990, y en el nuevo milenio se mantuvo estable. El índice de violaciones comenzó a descender en torno a 1979, cayó bruscamente en la década de 1990, y siguió descendiendo de forma irregular durante el nuevo milenio. En 2008, el índice de homicidios había llegado al 57% del nivel de 1973, mientras las

estadísticas de violaciones tocaron fondo en el 20%.

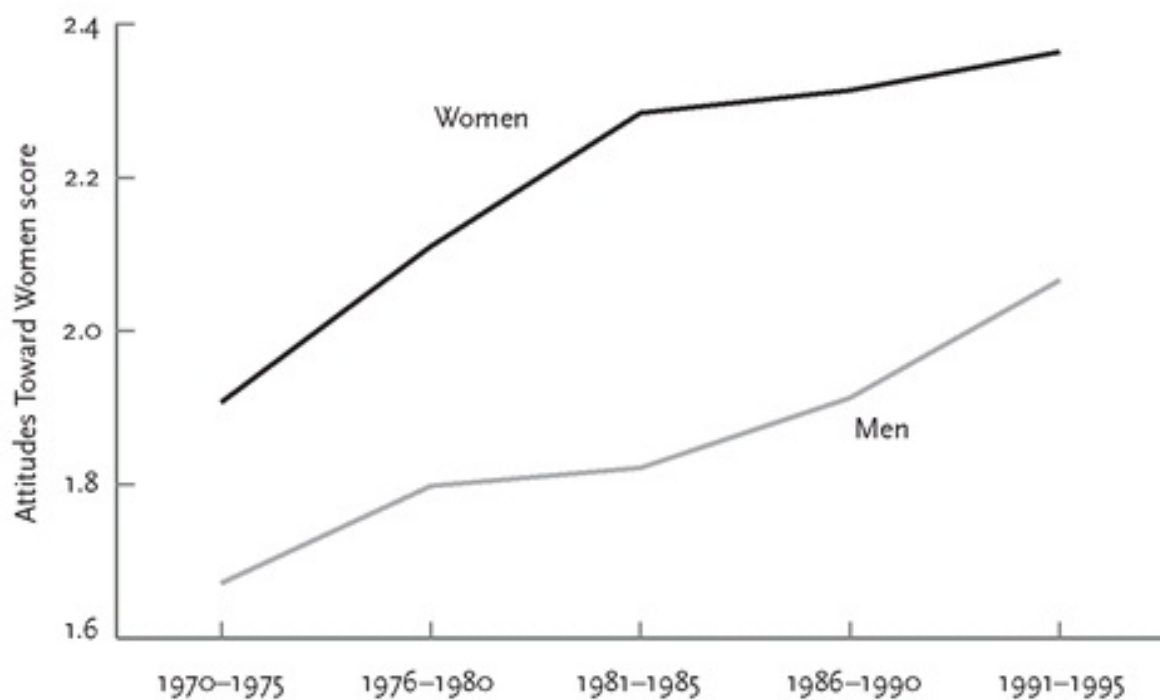
Si la tendencia de los datos del estudio es real, el menor número de violaciones es otra señal importante del declive de la violencia. Sin embargo, prácticamente ha pasado desapercibida. En vez de celebrar su éxito, las organizaciones antiviolación transmiten la impresión de que las mujeres corren más peligro que nunca (como en las pegatinas de los lavabos de la universidad). Y aunque la disminución de las violaciones durante treinta años necesita una explicación diferente de la que damos al descenso de muertes violentas durante siete años, los políticos y los criminólogos no han salido a la palestra. No ha habido teoría de las Ventanas Rotas ni de los Freakonomics que haya intentado explicar este descenso en picado durante tres décadas.

Es probable que varias causas empujaran en la misma dirección. La parte de cuesta descendente de la década de 1990 debe de compartir algunas causas con la disminución general del crimen, como mejores actuaciones policiales y menos hombres peligrosos en las calles. Antes, durante y después de ese descenso, las sensibilidades feministas habían seleccionado la violación para que recibiera una atención especial por parte de la policía, los tribunales y los servicios sociales. Su esfuerzo recibió un espaldarazo de la Ley sobre la Violencia contra las Mujeres, de 1994, que aportaba fondos federales y supervisión de la prevención de las violaciones, y avalaba el uso de maletines posviolación y pruebas de ADN, lo que metió entre rejas a violadores primerizos en vez de aguardar a que delinquieran una segunda y una tercera vez. De hecho, la disminución general de los crímenes en la década de 1990 pudo ser tanto un producto de la campaña feminista contra las violaciones como al revés. En cuanto la borrachera de crímenes de las décadas de 1960 y 1970 hubo llegado a un período de estancamiento, fue la campaña feminista contra las agresiones a las mujeres lo que ayudó a desidealizar la violencia callejera, hizo que la seguridad pública fuera un derecho y espoleó el proceso recivilizador de la década de 1990.

Aunque la agitación feminista merece todo nuestro reconocimiento por impulsar las medidas que dieron lugar a la disminución de las violaciones en América, el país estaba sin duda preparado para recibirlas. Nadie defendía que las mujeres tuvieran que ser humilladas en las comisarías de policía y las salas de juicios, que los hombres tuvieran derecho a violar a sus esposas, o que los violadores pudieran aprovecharse de las mujeres en huecos de escaleras o aparcamientos. Las victorias llegaron enseguida, no hicieron falta mártires ni boicots, y no aparecieron en escena multitudes furiosas ni policías con perros. Las feministas ganaron la batalla contra las violaciones porque, en parte, había más mujeres en puestos de influencia: el legado de ciertos cambios tecnológicos gracias a los cuales se relajó la antiquísima división sexual del trabajo que había encadenado a las mujeres al hogar y a los hijos. Pero también vencieron porque ambos sexos eran cada vez más feministas.

Pese a ciertas afirmaciones anecdóticas de que las mujeres no han avanzado

debido a una «reacción» contra el feminismo, los datos revelan que las actitudes del país han acabado siendo inexorablemente más progresistas. La psicóloga Jean Twenge ha registrado gráficamente más de un cuarto de siglo de respuestas a un cuestionario estandarizado acerca de actitudes hacia las mujeres que incluye cuestiones como las siguientes: «Para las mujeres es ofensivo que permanezca la cláusula sobre “obedecer” en la ceremonia del matrimonio», «Las mujeres deberían preocuparse menos por sus derechos y más por ser buenas esposas y madres», o «No cabe esperar que una mujer vaya exactamente a los mismos sitios y tenga la misma libertad de acción que un hombre»^[1096]. La figura 7.11 muestra el promedio de setenta y un estudios que examinaron las actitudes de hombres y mujeres en edad universitaria desde 1970 a 1995. Generaciones sucesivas de estudiantes, mujeres y hombres por igual, tenían posiciones cada vez más progresistas respecto a las mujeres. De hecho, los hombres de principios de la década de 1990 manifestaban opiniones más feministas que las de las mujeres de la década de 1970. Los alumnos del Sur eran ligeramente menos feministas que los del Norte, pero a lo largo del tiempo las tendencias eran cada vez más semejantes, como ocurre con las actitudes hacia las mujeres evaluadas en otras muestras de americanos.



[Figura 7.11. Actitudes hacia las mujeres en Estados Unidos, 1970-1995.

Fuente: Gráfica de Twenge, 1997.]

Ahora todos somos feministas. El punto de vista por defecto de la cultura occidental es cada vez más unisex. La universalización de la perspectiva del ciudadano genérico, impulsada por la analogía y la razón, fue un instrumento de progreso moral durante la revolución humanitaria del siglo XVIII, y reanudó ese impulso en las revoluciones por los derechos del siglo XX. No es casualidad que la ampliación de los derechos de las mujeres pisara los talones a la ampliación de los derechos de las minorías raciales, pues si el verdadero significado del credo fundador

de la nación es que todos los hombres han sido creados iguales, ¿por qué no todas las mujeres también? En el caso del género, un signo superficial de esta tendencia universalizadora es el esfuerzo de muchos escritores por evitar pronombres masculinos, como *él* o *lo*, al referirse a un ser humano genérico. Un signo más profundo es la reorientación de sistemas morales y legales para que puedan justificarse desde un punto de vista que no sea específico de los hombres.

Los violadores son hombres; sus víctimas suelen ser mujeres. La campaña contra las violaciones logró aceptación pública no sólo porque las mujeres se habían abierto paso con fuerza hasta el poder y habían reequilibrado los instrumentos de gobierno para atender a sus intereses, sino también, a mi juicio, porque la presencia de mujeres cambió las ideas de los hombres en el poder. Una perspectiva moral determina algo más que quién se beneficia o quién paga; también determina, de entrada, la clasificación de los acontecimientos como beneficios o como costes. Y en ninguna parte esta brecha de valoración es más trascendental que en la interpretación de la sexualidad por los hombres y las mujeres.

En su libro *Warrior Lovers*, un análisis de la ficción erótica escrita por mujeres, la psicóloga Catherine Salmón y el antropólogo Donald Symons señalan lo siguiente: «Encontrarse con literatura erótica pensada para atraer al otro sexo significa mirar en el abismo psicológico que separa los sexos [...]. Los contrastes entre las novelas románticas y los vídeos porno son tan numerosos y profundos que uno se maravilla de que los hombres y las mujeres lleguen siquiera a juntarse, más aún de que permanezcan unidos y críen hijos de forma satisfactoria»^[1097]. Como la intención de la literatura erótica es ofrecer al consumidor experiencias sexuales sin que tenga que comprometerse con las exigencias del otro sexo, es una ventana que da a los deseos puros del otro. La pornografía para hombres es visual, anatómica, impulsiva, floridamente promiscua y desprovista de contexto y personalidad. La literatura erótica para mujeres tiene muchas más probabilidades de ser verbal, psicológica, reflexiva, con relaciones monógamas sucesivas, y rica en contextos y personajes. Los hombres fantasean con copular con cuerpos; las mujeres fantasean con hacer el amor con personas.

La violación no es exactamente una parte normal de la sexualidad masculina, pero la hace posible el hecho de que el deseo masculino puede ser indiscriminado en su elección de pareja sexual e indiferente a la vida interior de ésta —en realidad, «objeto» es un término más adecuado que «pareja» en este contexto—. La diferente noción que ambos sexos tienen del sexo se traduce en una diferencia respecto a cómo perciben el daño de la agresión sexual. Un estudio del psicólogo David Buss pone de manifiesto que los hombres subestiman lo terrible que es la agresión sexual para una víctima femenina, mientras que las mujeres sobrestiman lo terrible que es la agresión sexual para una víctima masculina^[1098]. El abismo sexual ofrece una explicación complementaria del cruel tratamiento de las víctimas de violación en los códigos morales y legales tradicionales, que acaso derive de algo más que del ejercicio

despiadado del poder por los hombres sobre las mujeres; quizá también provenga de una incapacidad provinciana de los hombres para concebir una mente distinta de la suya, una mente para la cual la perspectiva de sexo súbito y no solicitado con un desconocido es algo más repugnante que atractivo. Una sociedad en la que los hombres trabajan codo con codo junto a las mujeres, y se ven obligados a tener en cuenta los intereses de ellas al tiempo que justifican los suyos, es una sociedad en la que este estúpido desinterés tiene menos probabilidades de permanecer intacto.

El abismo sexual también ayuda a explicar la ideología políticamente correcta de la violación. Como hemos visto, diversas campañas satisfactorias contra la violencia a menudo han dejado a su paso códigos no analizados de etiqueta, ideología y tabú. En el caso de la violación, la creencia correcta es que no tiene nada que ver con el sexo sino sólo con el poder. Como decía Brownmiller: «Creo que desde la época prehistórica hasta la actualidad la violación ha desempeñado una función clave. No es ni más ni menos que un proceso consciente de intimidación en virtud del cual *todos* los hombres tienen a *todas* las mujeres atemorizadas»^[1099]. Los violadores, escribía, son como el mítico enjambre de soldados descendientes de hormigas —los mirmidones— que lucharon como mercenarios junto a Aquiles: «Los violadores de los ficheros de la policía realizan, en un sentido muy real, una función de mirmidón para todos los hombres de nuestra sociedad»^[1100]. La teoría del mirmidón es absurda, por supuesto. No sólo eleva a los violadores al nivel de luchadores altruistas por una causa superior y deshonra a todos los hombres como beneficiarios de la violación de las mujeres a las que los otros aman; presupone también que el sexo es lo único por lo que ningún hombre usará jamás la violencia, lo que contradice los numerosos datos sobre la distribución estadística de los violadores y sus víctimas^[1101]. Brownmiller dijo que adaptaba la teoría a partir de las ideas de un viejo profesor comunista suyo, lo que efectivamente cuadra con la concepción marxista de que toda conducta humana se explica como una lucha entre grupos por el poder^[1102]. De todos modos, si se me permite una sugerencia *ad feminam*, la teoría de que la violencia no tiene nada que ver con el sexo quizá sería más verosímil en un género para el que fuera estrafalario contemplar el deseo de sexo impersonal con un desconocido no dispuesto.

El sentido común nunca entorpece una sagrada costumbre que ha acompañado al declive de la violencia, y los actuales centros de asistencia para casos de violación insisten unánimemente en que «la violación o la agresión sexual no es un acto de sexo o lascivia, sino que tiene que ver con la agresividad, el poder y la humillación, y se vale del sexo como arma. El objetivo del violador es la dominación». (A lo que el periodista Heather MacDonald replica lo siguiente: «Los tipos que abordan a una mujer en una fiesta salvaje buscan sólo una cosa, y no es la reinstauración del patriarcado»)^[1103]. Debido a esta sagrada creencia, los asesores en asuntos de violación endilgan a los alumnos el consejo que ningún padre responsable daría jamás a una hija. Cuando MacDonald preguntó a la directora adjunta de una Oficina

de Prevención de Agresiones Sexuales de una universidad importante si alentaban a las estudiantes a practicar el buen juicio con directrices como «No te emborraches», «No te vayas a la cama con un tío» o «No te quites la ropa ni permitas que te la quiten», ella contestó: «La idea me incomoda. Esto indica que si las alumnas son violadas, podría ser culpa suya —nunca es por su culpa—, y el modo de vestir no propicia la violación y la violencia [...]. En todo caso, mi personal y yo jamás transmitiremos el mensaje de que es culpa de la víctima debido a su indumentaria o a su falta de autocontrol».

Por suerte, los alumnos entrevistados por MacDonald no dejaron que esta corrección sexual entorpeciera su sentido común. Las líneas telefónicas de la burocracia del campus respecto a la violación, por interesantes que sean como tema de sociología, son algo secundario frente a un avance histórico más significativo: en las décadas recientes, una mayor amplitud de miras en las actitudes sociales y una mayor eficacia en la imposición del cumplimiento de la ley para abarcar la perspectiva de las mujeres han reducido el alcance de una categoría importante de violencia.

La otra categoría importante de violencia contra las mujeres ha recibido varios nombres: palizas a la esposa, abuso del cónyuge, violencia íntima del compañero y violencia doméstica. El hombre utiliza la fuerza física para intimidar, agredir y, en casos extremos, matar a la esposa o novia, actuales o de las que esté separado. Por lo general, su violencia está motivada por los celos sexuales o el miedo a que la mujer le abandone, aunque también la puede usar para establecer el dominio en la relación castigándola a ella por actos de insubordinación: por ejemplo, si le cuestiona su autoridad o no realiza alguna tarea doméstica^[1104].

La violencia doméstica es la reja de protección en un conjunto de tácticas mediante las cuales los hombres controlan la libertad, en especial la libertad sexual, de sus parejas. Acaso esté relacionada con el fenómeno biológico de «guarda de la pareja»^[1105]. En muchos organismos en los que el macho invierte en su descendencia y la hembra tiene oportunidades para aparearse con otros, el macho la seguirá, tratará de alejarla de machos rivales y, tras ver indicios de su fracaso, intentará copular con ella en el acto. Costumbres humanas como los velos para taparse, la carabina, los cinturones de castidad, el enclaustramiento, la segregación por razones de sexo y la mutilación de los genitales parecen haber sido tácticas de guarda de la pareja que gozan de la aprobación cultural. A modo de capa adicional de protección, los hombres suelen celebrar contratos con otros hombres (y a veces parientes femeninas mayores) para que se reconozca el monopolio sobre sus parejas como un derecho legal. Diversos códigos legales de las civilizaciones del Creciente Fértil, el Lejano Oriente, las dos Américas, África y el norte de Europa detallan conclusiones idénticas sobre la equivalencia entre mujeres y propiedad^[1106]. Para el esposo, el adulterio era

un agravio de su rival romántico, lo que le daba derecho a daños y perjuicios, al divorcio (con reembolso del precio de la novia) o a venganza violenta. El adulterio se definió siempre según el estatus matrimonial de la mujer; el estatus del hombre y las preferencias de la mujer en el asunto eran irrelevantes. Ya bien entradas las primeras décadas del siglo xx, el hombre de la casa tenía derecho, por ley, a «castigar» a su esposa^[1107].

En diversos países occidentales, en la década de 1970, se produjo la revocación de muchas leyes que habían considerado a las mujeres como posesión de sus maridos. Las leyes sobre el divorcio se volvieron más simétricas. Un hombre ya no podía alegar provocación justificada si mataba a su esposa adúltera o al amante. Un marido ya no podía recluir a su esposa ni impedir que saliera de casa. Y la familia y los amigos de una mujer ya no eran culpables del delito de «albergar» si ofrecían refugio a una esposa que había huido^[1108]. Actualmente, en la mayor parte de Estados Unidos existen centros de acogida en los que las mujeres pueden escapar de un marido maltratador, y el sistema legal ha reconocido su derecho a la seguridad al considerar delito la violencia doméstica. Antes, la policía solía quedarse al margen de las «discusiones conyugales», pero ahora, en casi todos los estados, la ley le exige que detenga al cónyuge si hay un caso probable de abuso. En muchas jurisdicciones, los fiscales están obligados a solicitar que se dicten órdenes para mantener a un cónyuge potencialmente maltratador lejos de su casa y de su pareja, y luego procesarle sin la opción de desistir del caso, tanto si la víctima quiere seguir adelante como si no^[1109]. Pensadas en un principio para ayudar y rescatar a mujeres atrapadas en un ciclo de abuso, disculpas, perdón y reincidencia, las medidas políticas actuales han llegado a ser tan entrometidas que para algunos expertos en leyes, como Jeannie Suk, van en contra de los intereses de las mujeres al negarles su autonomía.

También han cambiado muchas actitudes. Durante siglos, pegar a la esposa era algo normal dentro del matrimonio, desde la ocurrencia de los dramaturgos del siglo xvii Beaumont y Fletcher de que «la caridad y los golpes empiezan en casa», hasta la amenaza, en el siglo xx, del conductor de autobús Ralph Kramden —«Un día de éstos, Alice... zas, ¡derecha a la luna!»—. Todavía en 1972, en una encuesta sobre la gravedad de diversos crímenes la violencia contra el cónyuge se clasificaba en el puesto 91 de 140. (Los encuestados consideraban que vender LSD era un delito más grave que «la violación forzada por un desconocido en el parque»)^[1110]. Los lectores que desconfíen de los datos del estudio tal vez estén interesados en un experimento llevado a cabo en 1974 por los psicólogos sociales Lance Shotland y Margaret Straw. Varios estudiantes que rellenaban un cuestionario oían por casualidad que empezaba una discusión entre un hombre y una mujer (en realidad, actores contratados para la prueba). Así describen los autores su método experimental:

Tras unos quince segundos de discusión acalorada, el hombre agredió físicamente a la mujer, zarandeándola mientras ella forcejeaba, oponía resistencia y gritaba. En los gritos, fuertes y desgarradores,

se intercalaban ruegos de «Apártate de mí». Junto con los chillidos, se introducían alternativamente dos situaciones, lo que se repetía varias veces. En la Situación Desconocidos, la mujer gritaba «No te conozco», y en la Situación Casados, «No sé por qué me casé contigo»^[1111].

La mayoría de los estudiantes salieron deprisa para ver qué era aquel jaleo. En la situación en que los actores representaban a desconocidos, casi dos terceras partes de los alumnos intervinieron, por lo general acercándose a la pareja despacio y esperando a que parasen. Sin embargo, en la situación en que los actores eran marido y mujer, se interpusieron menos de una quinta parte. La mayoría de ellos ni siquiera cogieron un teléfono que había ahí mismo con la pegatina del número de emergencias de la policía del campus. Cuando después fueron entrevistados, dijeron que «no era un asunto de su incumbencia». En 1974, la violencia considerada inaceptable entre desconocidos se consideraba aceptable en el seno del matrimonio.

Casi seguro que actualmente el experimento no podría llevarse a cabo debido a las regulaciones federales sobre investigaciones con individuos humanos, otro signo de la aversión a la violencia en nuestra época. De todos modos, otros estudios sugieren que hoy día las personas son menos susceptibles de pensar que una agresión violenta de un hombre contra su esposa no es de su incumbencia. En un estudio de 1995, el 80% de los encuestados entendía que la violencia doméstica era una «cuestión legal y social muy importante» (más que los niños en situación de pobreza o el estado del medio ambiente), el 87% creía que hacía falta intervenir cuando un hombre pega a su mujer aunque ella no sufra daño, y el 99% pensaba que es precisa la intervención legal si un hombre hace daño a su esposa^[1112]. Otras encuestas que han formulado las mismas preguntas en diferentes décadas revelan cambios llamativos. En 1987, sólo la mitad de los americanos consideraba siempre equivocado que un hombre pegara a su mujer con un cinturón o un palo; una década después, era el 86%^[1113]. En la figura 7.12 se aprecian resultados estadísticamente ajustados de cuatro estudios en que se preguntaba a la gente si le parecía bien que el marido abofeteara a su esposa. Entre 1968 y 1994, el nivel de aprobación bajó a la mitad, del 20 al 10%. Aunque los hombres tienen más probabilidades de aprobar la violencia doméstica que las mujeres, la oleada feminista también se los llevó por delante, y los hombres de 1994 aprobaban la violencia doméstica menos que las mujeres de 1968. La disminución se observó en todas las regiones del país y en muestras de blancos, negros e hispanos por igual.



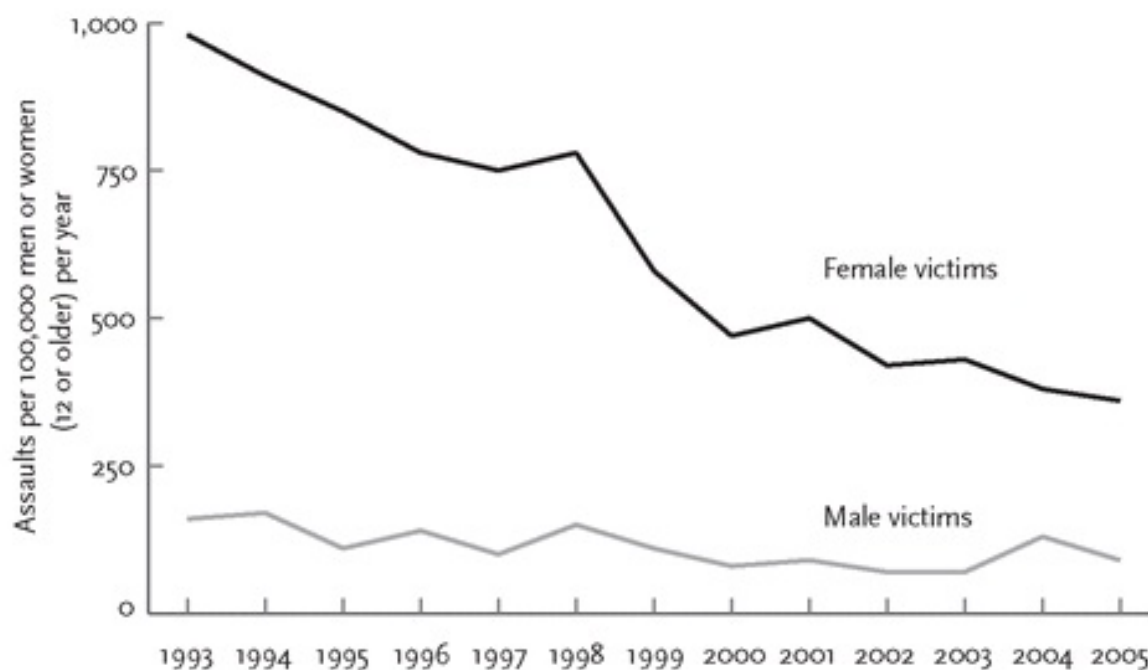
[Figura 7.12. Aprobación de las bofetadas del marido a la esposa en Estados Unidos, 1968-1994.
Fuente: Gráfica de Straus y otros, 1997.]

¿Y qué hay de la violencia doméstica propiamente dicha? Antes de analizar las tendencias, hemos de tener en cuenta una cuestión sorprendente: los hombres no ejercen más violencia doméstica que las mujeres. El sociólogo Murray Straus ha llevado a cabo numerosos estudios confidenciales y anónimos en que preguntaba a las personas si habían utilizado alguna vez la violencia contra su pareja, y no observó diferencias entre los sexos^[1114]. En 1978 escribió lo siguiente: «Las viejas historietas de la mujer persiguiendo al marido con un rodillo o arrojando ollas y sartenes se acercan a la realidad más de lo que muchos creen (en especial los que simpatizan con las feministas)»^[1115]. Algunos activistas han pedido un mayor reconocimiento de los hombres maltratados, así como una red de refugios donde éstos puedan protegerse de sus violentas novias o esposas. Esto sí sería una verdadera vuelta de tuerca. Si las mujeres no fueron nunca víctimas de una categoría de violencia de género denominada «palizas a la esposa» sino que más bien ambos sexos han sido víctimas por igual de «palizas al cónyuge», sería engañoso preguntar si con el tiempo se ha pegado menos a las esposas como parte de la campaña para acabar con la violencia contra las mujeres.

Para que las conclusiones de los estudios tengan sentido, hay que tener cuidado con lo que entendemos por violencia doméstica. Hay efectivamente una diferencia entre las típicas discusiones conyugales que derivan en violencia («conversaciones con platos voladores», como dicen Rodgers y Hart) y la intimidación y la coacción sistemáticas de uno a otro^[1116]. El sociólogo Michael Johnson analizó datos sobre las interacciones en relaciones violentas y descubrió un conjunto de tácticas de control que solían ir asociadas. En algunas parejas, uno amenaza al otro con la fuerza, controla la economía familiar, limita los movimientos del otro, desvía la furia y la

violencia contra los niños o las mascotas, y retiene estratégicamente elogios y afectos. Si en la pareja había un controlador, y éste utilizaba la violencia, casi siempre era el hombre; el cónyuge que utilizaba la violencia era casi siempre la mujer, seguramente para defenderse o defender a los hijos. Si ninguno de los dos era controlador, la violencia surgía sólo cuando una discusión se salía de madre, y en esas parejas los hombres eran sólo un poquitín más propensos que las mujeres a hacer uso de la fuerza. Así pues, la diferencia entre controladores y discutidores resuelve el misterio de la estadística de violencia neutral respecto al género. En los estudios sobre violencia, predominan las discusiones entre compañeros no controladores, en que las mujeres dan tanto como reciben. Pero en las cifras de ingresos en centros de acogida, registros judiciales, salas de urgencias y estadísticas policiales predominan las parejas con un controlador, por lo general el hombre que intimida a la mujer, y de vez en cuando la mujer que se defiende. La asimetría es aún mayor entre las personas separadas: ahí son los hombres quienes protagonizan casi todos los daños, los acosos y las amenazas. En otros estudios se ha confirmado que la intimidación crónica, la violencia grave y la virilidad suelen ir de la mano^[1117].

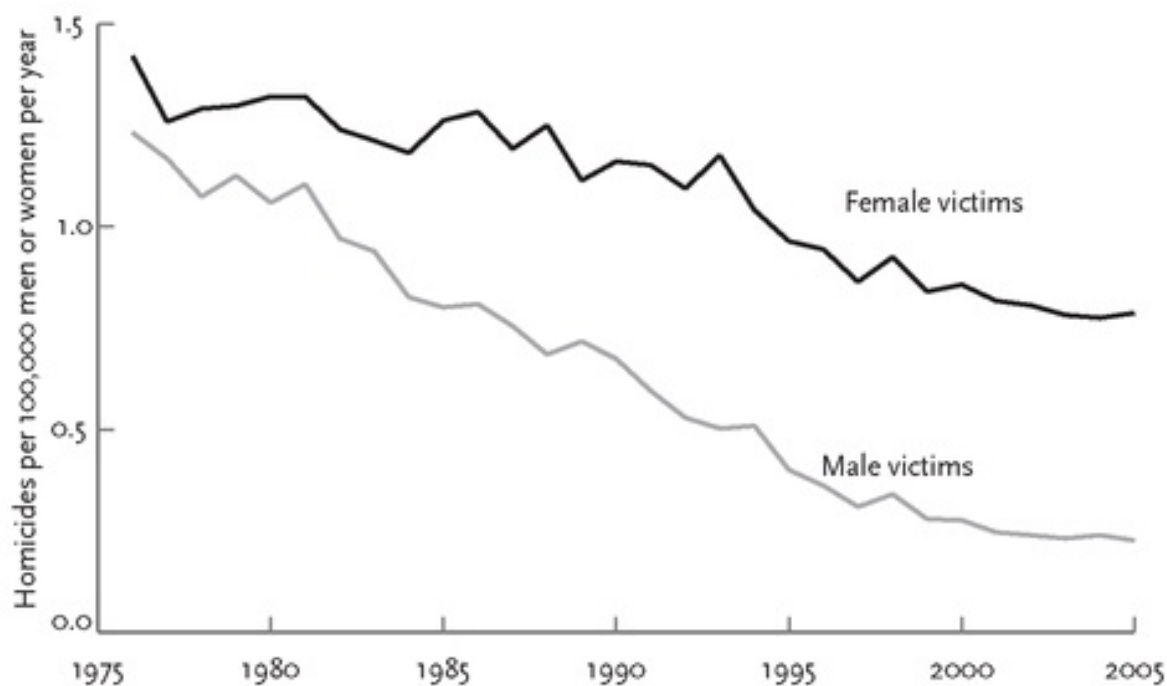
Entonces, ¿ha cambiado algo con el tiempo? Por lo que respecta a las cosas pequeñas —las bofetadas y los empujones mutuos—, quizá no^[1118]. Sin embargo, si se trata de violencia lo bastante grave como para ser considerada agresión, como aparece tipificada en el National Crime Victimization Survey de la Oficina de Estadística Judicial de Estados Unidos, los índices caen en picado. En cuanto a las estimaciones de violación, las cifras de un estudio de malos tratos no se pueden considerar medidas exactas de violencia doméstica, aunque por supuesto son útiles para medir tendencias a lo largo del tiempo, en especial desde que la nueva preocupación por la violencia doméstica debería hacer que los encuestados recientes estuvieran más dispuestos a informar de abusos. La Oficina de Estadística Judicial ofrece datos desde 1993 a 2005, representados gráficamente en la figura 7.13. El índice de violencia registrada contra mujeres a cargo de sus parejas íntimas ha disminuido en casi dos tercios; y el índice de violencia contra los hombres, en casi la mitad.



[Figura 7.13. Agresiones por parte de un miembro de la pareja en Estados Unidos, 1993-2005.
Fuente: Datos de la Oficina de Estadística Judicial de Estados Unidos, 2010.]

Es prácticamente seguro que el descenso comenzó antes. Según los estudios de Straus, las mujeres de 1985 denunciaban el doble de agresiones graves de sus maridos que las mujeres de 1992, año en que se empezaron a reunir datos federales de violencia doméstica^[1119].

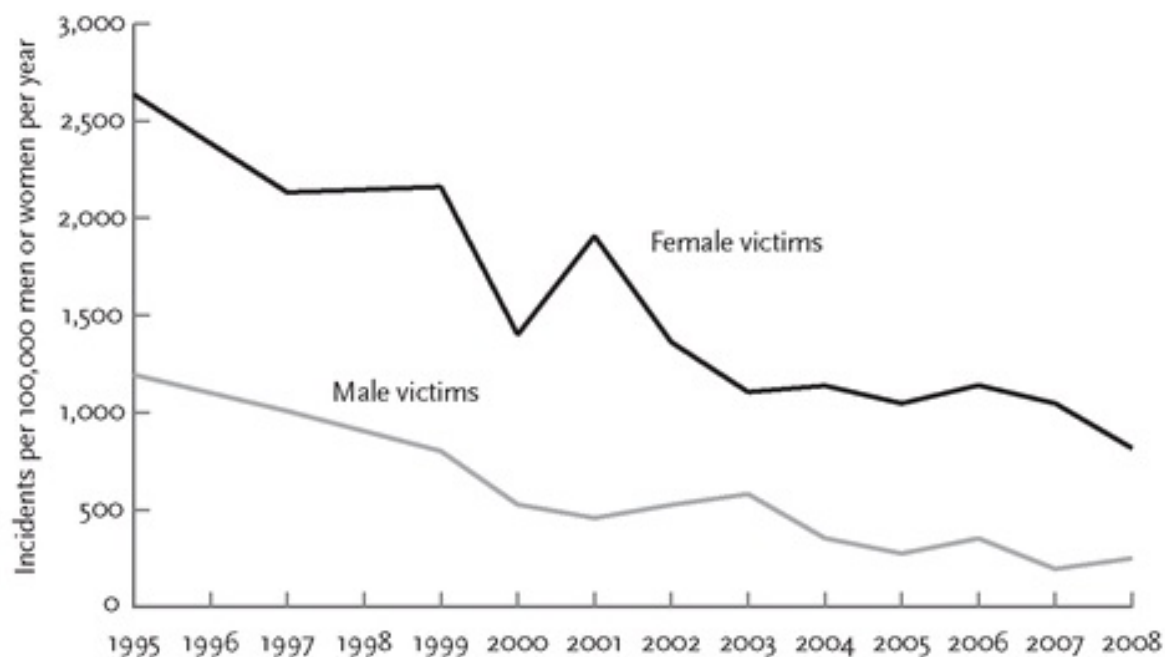
¿Y qué hay de la forma más extrema de violencia doméstica, el uxoricidio y el mariticidio? Para un científico social, el asesinato de un miembro de la pareja tiene la gran ventaja de que no hace falta discutir sobre definiciones ni preocuparse por sesgos en los informes: el muerto está muerto. La figura 7.14 muestra los índices de asesinato de parejas íntimas desde 1976 a 2005, expresados proporcionalmente por cada cien mil personas del mismo sexo.



[Figura 7.14. Homicidios de un miembro de la pareja en Estados Unidos, 1976-2005.

Fuente: Datos de la Oficina de Estadística Judicial de Estados Unidos, 2011, con ajustes mediante el Sourcebook of Criminal Justice Statistics Online (<<http://www.albany.edu/sorcebook/csv/t31312005.csv>>). Cifras de población del censo de Estados Unidos.]

Una vez más, constatamos un descenso sustancial, aunque con una vuelta de tuerca interesante: el feminismo ha sido muy bueno para los hombres. En los años transcurridos desde el auge del movimiento de las mujeres, la posibilidad de que un hombre muera asesinado por su esposa, ex esposa o ex novia se ha reducido a la sexta parte. Como no hubo campañas para poner fin a la violencia contra los hombres en ese período, y como en general las mujeres constituyen el sexo menos homicida, la explicación más probable es que una mujer era propensa a matar a un marido o a un novio maltratador cuando éste la amenazaba si ella quería abandonarle. La llegada de los centros de acogida y las órdenes de alejamiento proporcionaron a las mujeres un plan de huida un poco menos «extremo»^[1120]. ¿Y qué pasa en el resto del mundo? Por desgracia, no es fácil saberlo. A diferencia del homicidio, hay muy diversas definiciones de violación y abuso del cónyuge, y los registros policiales son engañosos porque cualquier cambio en el índice de violencia contra las mujeres puede ser neutralizado con creces por cambios en la disposición de las mujeres a denunciar el abuso a la policía. Para aumentar la confusión, ciertos grupos de apoyo tienden a inflar las estadísticas sobre índices de violencia contra las mujeres y a ocultar datos sobre tendencias a lo largo del tiempo. El Ministerio del Interior del Reino Unido lleva a cabo un sondeo de víctimas del crimen en Inglaterra y País de Gales, pero éste no ofrece datos sobre tendencias en las violaciones o en la violencia doméstica^[1121]. Sin embargo, cuando se agregan los datos de informes anuales separados, como pasa en la figura 7.15, vemos un descenso espectacular de la violencia doméstica, similar al observado en Estados Unidos. Debido a las diferencias en el modo de definir dicha violencia y en el modo de tabular las bases de población, los números de esta gráfica y los de la figura 7.13 no son comparables, si bien las tendencias a lo largo del tiempo son casi las mismas. Podemos conjeturar que han tenido lugar descensos parecidos en otras democracias occidentales, pues todas ellas se han preocupado por la violencia doméstica.



[Figura 7.15. Violencia doméstica en Inglaterra y País de Gales, 1995-2008.

Fuente: Datos del British Crime Survey, R.U., Ministerio del Interior, 2010. Datos agrupados a lo largo de los años por Dewar Research, 2009. Estimaciones de población de la Oficina de Estadística Nacional del R.U., 2009.]

Aunque se acusa con frecuencia a Estados Unidos y otros países occidentales de ser patriarcados misóginos, el resto del mundo está muchísimo peor. Como he mencionado, en algunos estudios acerca de la violencia doméstica en Estados Unidos, lo bastante amplios para incluir actos sin importancia como empujones y bofetadas, no se aprecian diferencias entre hombres y mujeres; lo mismo ocurre en Canadá, Finlandia, Alemania, Reino Unido, Irlanda, Israel y Polonia. Pero esta neutralidad en cuanto al género no coincide con lo que sucede en el resto del mundo. El psicólogo John Archer analizó proporciones de sexos en estudios sobre violencia doméstica en dieciséis países y advirtió que en los no occidentales —la India, Jordania, Japón, Corea, Nigeria y Papua Nueva Guinea— los hombres pegan más^[1122].

La Organización Mundial de la Salud ha publicado recientemente un batiburrillo de índices de violencia doméstica grave en cuarenta y ocho países^[1123]. Se estima que, a escala mundial, entre una quinta parte y la mitad de las mujeres han sido víctimas de algún tipo de violencia doméstica, y que su situación es mucho peor en países fuera de Europa occidental y el ámbito anglosajón^[1124]. En Estados Unidos, Canadá y Australia, menos del 3% de las mujeres informan de que sus compañeros las agredieron el año anterior, pero los informes de otros países hablan de un orden de magnitud superior: el 27% en una muestra nicaragüense, el 38% en una muestra coreana o el 52% en una palestina. Las actitudes hacia la violencia conyugal también revelan diferencias llamativas. Aproximadamente el 1% de los neozelandeses y el 4% de los singapurenses dicen que un esposo tiene derecho a pegar a su mujer si ésta le contesta mal o le desobedece. Pero las cifras son del 78% para los egipcios rurales, de hasta un 50% en el caso de los indios de Uttar Pradesh, y de un 57% para los

palestinos.

Las leyes sobre la violencia contra las mujeres también presentan un cierto retraso respecto a las reformas legales de las democracias occidentales^[1125]. El 84% de los países de Europa occidental han prohibido, o planean prohibir, la violencia doméstica, y el 72% ya lo han hecho en el caso de la violación conyugal. He aquí las cifras respectivas para otras partes del mundo: Europa oriental, 57 y 39%; Asia y el Pacífico, 51 y 19%; Latinoamérica, 94 y 18%; África subsahariana, 35 y 12,5%; países árabes, 25 y 0%. Además de estas injusticias, en el África subsahariana y el sur y el sudeste de Asia se producen contra las mujeres atrocidades sistemáticas que son raras o insólitas en el Occidente del siglo XXI, entre ellas el infanticidio, la mutilación genital, el tráfico de niñas prostitutas y esclavas sexuales, el asesinato por honor, la agresión con ácido o queroseno ardiente contra esposas desobedientes o con escasa dote, así como la violación masiva en guerras, disturbios y genocidios^[1126].

La diferencia en cuanto a violencia contra las mujeres entre Occidente y el resto del mundo, ¿es sólo uno de los muchos factores sanos y buenos del efecto Mateo — democracia, prosperidad, libertad económica, educación, tecnología, gobierno decente—? No exactamente. Corea y Japón son democracias prósperas, pero albergan más violencia doméstica contra las mujeres, y varios países latinoamericanos mucho menos desarrollados parecen tener, respecto a esa clase de violencia, una proporción de sexos más equitativa e índices absolutos inferiores. Este panorama deja cierto espacio estadístico de maniobra para buscar, en el conjunto de las sociedades, las diferencias que dan más seguridad a las mujeres manteniendo la prosperidad constante. Archer observó que en los países donde las mujeres están mejor representadas en el gobierno y el mundo profesional, y donde ganan una porción mayor de los ingresos, es menos probable que se encuentren en el extremo receptor del abuso conyugal. Asimismo, las culturas clasificadas como más individualistas, en las que las personas sienten que tienen el derecho de luchar por sus objetivos, muestran, en términos relativos, menos violencia doméstica contra las mujeres que las culturas clasificadas como colectivistas, en las que las personas sienten que forman parte de una comunidad cuyos intereses gozan de prioridad sobre los intereses personales^[1127]. Estas correlaciones no demuestran causalidad, sino que concuerdan con la sugerencia de que el declive de la violencia contra las mujeres en Occidente se ha visto propiciado por una mentalidad humanista que eleva los derechos de las personas individuales por encima de las tradiciones de la comunidad, y que adopta cada vez más las perspectivas de las mujeres.

Aunque en otras partes he evitado hacer predicciones, creo sumamente probable que en las próximas décadas disminuya la violencia contra las mujeres en todo el mundo. La presión irá tanto de arriba abajo como de abajo arriba. Arriba, en la comunidad internacional hay un consenso respecto a que la violencia contra las mujeres es el problema de derechos humanos más apremiante que queda en el mundo^[1128]. Se han tomado medidas simbólicas, como la celebración del Día Internacional por la Eliminación de la Violencia Contra las Mujeres (25 de noviembre) amén de numerosas proclamas desde excelentes plataformas como las Naciones Unidas o sus países miembros. Aunque las medidas no son de lo más eficaces, la historia de las denuncias públicas de la esclavitud, la caza de ballenas, los piratas, los corsarios, las armas químicas, el *Apartheid* y las pruebas nucleares atmosféricas pone de manifiesto que las campañas internacionales contra determinadas actitudes pueden tener gran importancia a largo plazo^[1129].

Como ha señalado la directora del Fondo de Desarrollo de la ONU para la Mujer: «Ahora hay en marcha más planes, políticas y leyes nacionales que nunca, y ese impulso está creciendo también en la escena intergubernamental»^[1130].

Entre los grupos de base casi seguro que, en los próximos años, las actitudes a escala mundial garantizarán a las mujeres una mayor representación política y económica. En un estudio de 2010 del Proyecto sobre Actitudes Globales del Centro Pew de Investigación en veintidós países se observó que, en casi todos —incluidos Estados Unidos, China, la India, Japón, Corea del Sur, Turquía, el Líbano, así como varios de Europa y Latinoamérica—, al menos el 90% de los encuestados de ambos sexos opinaban que las mujeres debían disfrutar de los mismos derechos que los hombres. Incluso en Egipto, Jordania, Indonesia, Pakistán y Kenia, más del 60% son partidarios de la igualdad de derechos entre hombres y mujeres; sólo en Nigeria baja el porcentaje a algo menos de la mitad^[1131]. Y aún son más quienes están a favor de que se permita a las mujeres trabajar fuera de casa. Y recordemos también el estudio global de Gallup: incluso en los países islámicos, la mayoría de las mujeres creen que han de poder votar lo que les parezca, tener cualquier empleo y acceder a puestos en el gobierno, y en la mayoría de esos países casi todos los hombres están de acuerdo^[1132]. Cuando esta exigencia reprimida sea liberada, seguro que los intereses de las mujeres se van a tener más en cuenta en las políticas y las normas de sus países. El argumento de que las mujeres no deben ser agredidas por los hombres es irrefutable y, como observó Victor Hugo: «No hay nada más poderoso que una idea cuyo momento ha llegado».

Los derechos de los niños y la disminución del infanticidio, las palizas, el abuso infantil y la intimidación

¿Qué tienen en común Moisés, Ismael, Rómulo y Remo, Edipo, Ciro el Grande, Sargón, Gilgamesh y Hou Chi (fundador de la dinastía Chou)? La desprotección que sufrieron siendo niños; todos fueron abandonados por sus padres a merced de los elementos^[1133]. La imagen de un bebé desamparado y solo, muriéndose de frío o de hambre o por la acción de depredadores hiere nuestra sensibilidad, por lo cual es lógico que el ascenso a la grandeza dinástica desde el desamparo infantil se abriera camino en la mitología de las civilizaciones judía, musulmana, romana, griega, persa, acadia, sumeria y china. No obstante, la omnipresencia del arquetipo del desamparo no es sólo una lección sobre lo que contribuye a un buen arco narrativo; es también una constatación de lo habitual que ha sido el infanticidio en la historia. Desde tiempos inmemoriales, los padres han abandonado, asfixiado, estrangulado, golpeado, ahogado o envenenado a muchos de sus recién nacidos^[1134].

Un estudio llevado a cabo por la antropóloga Laila Williamson en diversas culturas revela que el infanticidio se ha practicado en todos los continentes y en toda clase de sociedades, desde pueblos y grupos sin estado (el 77% de los cuales tenía la costumbre aceptada del infanticidio) a civilizaciones avanzadas^[1135]. Hasta hace poco, entre un 10 y un 15% de todos los bebés eran asesinados poco después de nacer, y en algunas sociedades el índice ha llegado al 50%^[1136]. Son palabras del historiador Lloyd deMause; «En otro tiempo, todas las familias practicaban el infanticidio. Todos los países tienen en su origen el sacrificio infantil. Todas las religiones comenzaron con la mutilación y el asesinato de niños»^[1137].

Aunque el infanticidio es la forma más extrema de maltrato de niños, nuestra herencia cultural nos habla de otros muchos tipos de maltrato, entre ellos el sacrificio de niños a los dioses, la venta de niños como esclavos o para el matrimonio o la servidumbre religiosa, la explotación de niños para limpiar chimeneas o arrastrarse por túneles de minas de carbón, y el sometimiento de los niños a formas de castigo corporal que casi cruzan la línea de la tortura o rayan en la misma^[1138]. Hemos recorrido un largo camino hasta llegar a una época en que se salva con heroica cirugía a bebés prematuros de medio kilo, no se espera que los niños sean económicamente productivos hasta los 30 años, y la violencia contra ellos se ha erradicado hasta el nivel que vimos a propósito del juego de «matar».

¿Cómo podemos dotar de sentido a algo que va tan en contra de la continuación de la vida como matar a un recién nacido? En el último capítulo de *Hardness of Heart/Hardness of Life*, el médico Larry Milner —en su magistral estudio sobre el infanticidio en todo el mundo— confiesa lo siguiente:

Comencé este libro con un propósito en mente: entender, como se dice en la Introducción, «cómo alguien puede coger a su hijo y estrangularlo». Cuando planteé la cuestión por primera vez, hace muchos años, pensaba que el problema indicaba cierta alteración patológica excepcional del proceder de la Naturaleza. No parecía racional que la evolución mantuviera la tendencia heredada de matar a los hijos cuando la supervivencia se hallaba en un equilibrio tan delicado. La selección natural darwiniana de material genético nos decía que sólo estaba garantizada la supervivencia de los más aptos; la tendencia al infanticidio debe de ser, sin duda, una señal de conducta no apta que no superaría este estándar razonable. Sin embargo, la respuesta surgida de mis investigaciones señala que una de las cosas más «naturales» que puede hacer un ser humano es matar voluntariamente a sus propios hijos cuando se enfrenta a diversas situaciones de mucha tensión^[1139].

La solución al desconcierto de Milner reside en el subcampo de la biología evolutiva denominado «teoría de las historias vitales»^[1140]. La intuición de que una madre debe tratar a todos sus hijos como algo infinitamente valioso, lejos de ser una consecuencia de la teoría de la selección natural, es incompatible con ella. La selección actúa para potenciar al máximo el rendimiento reproductor esperado de un organismo a lo largo de su vida, lo cual requiere negociar el acuerdo entre invertir en más hijos y conservar los recursos para los hijos actuales y futuros. Los mamíferos son un caso extremo entre los animales en cuanto a la cantidad de tiempo, energía y alimento que invierten en sus crías, y los seres humanos son un caso extremo entre los mamíferos. La gestación y el nacimiento son sólo el primer capítulo en la estrategia de inversión de la madre, que, en el caso de los mamíferos, gastará más calorías en la lactancia de las crías que en el parto^[1141]. En general, la naturaleza aborrece la falacia del coste irrecuperable, por lo cual cabe esperar que las madres evalúen crías y circunstancias para decidir si se comprometen con la inversión adicional o conservan su energía para los hermanos nacidos o aún nonatos^[1142]. Si un recién nacido es enfermizo, o si la situación es poco prometedora para su subsistencia, los padres dejarán de derrochar energía y evitarán ulteriores pérdidas en favor de los más sanos de la camada o esperarán tiempos mejores para volver a intentarlo.

Para un biólogo, el infanticidio humano es un ejemplo de esta selección o clasificación^[1143]. Hasta hace poco, las mujeres amamantaban a sus hijos entre dos y cuatro años antes de recuperar la fertilidad plena. Morían muchos niños, sobre todo en el peligroso primer año de vida. La mayoría de las mujeres sólo veían llegar a la edad adulta a dos o tres hijos, y bastantes a ninguno. En el implacable entorno de nuestros antepasados, para poder llegar a ser abuela una mujer tenía que tomar decisiones difíciles. La teoría del triaje o selección prevé que una madre dejará morir a un recién nacido cuando sean escasas sus perspectivas de sobrevivir hasta convertirse en un adulto. El pronóstico quizá se base en «malas señales» en el bebé, como que sea deforme o no responda a los estímulos, o en «malas señales» para vivir una maternidad satisfactoria, como soportar ya la carga de hijos mayores, estar acuciada por la guerra o la hambruna, o no contar con el apoyo de parientes o del padre. También dependerá de si es lo bastante joven para volver a intentarlo en

nuevas oportunidades.

Martin Daly y Margo Wilson pusieron a prueba la teoría del triaje analizando una muestra de sesenta sociedades no relacionadas a partir de una base de datos de etnografías^[1144]. En la mayoría se documentaban infanticidios, y en ciento doce casos los antropólogos registraron alguna razón para ello. El 87% de las razones encajaban en la teoría del triaje: el bebé no había sido engendrado por el marido de la mujer; era deforme o estaba enfermo; o presentaba desventajas para sobrevivir hasta la madurez, como ser gemelo, tener un hermano mayor de edad parecida, no contar con un padre cerca, o haber nacido en una familia que atravesara una época económica difícil.

La omnipresencia de la inteligibilidad evolutiva del infanticidio sugiere que, pese a su aparente crueldad, por lo general no es una forma de asesinato gratuito sino que se encuadra en una categoría especial de violencia. Los antropólogos que entrevistan a estas mujeres (o a sus parientes, pues para ellas acaso fuera demasiado doloroso hablar del asunto) suelen explicar que la madre consideraba la muerte una tragedia inevitable y lloraba la pérdida del hijo. Napoleon Chagnon, por ejemplo, escribió lo siguiente sobre la esposa de un jefe yanomami: «Cuando empecé mi trabajo de campo, Bahami estaba embarazada, pero mató al hijo al nacer —en su caso un niño— y luego explicó con lágrimas en los ojos que no tenía otra opción. El bebé habría competido con Ariwari, el más pequeño, al que todavía daba el pecho. En vez de exponer a Ariwari a los peligros de la incertidumbre de un destete prematuro, decidió deshacerse del recién nacido»^[1145]. Aunque los yanomami son el denominado «pueblo feroz», el infanticidio no es forzosamente una manifestación de ferocidad en términos generales. Algunas tribus enfrentadas, sobre todo en Africa, casi nunca matan a sus recién nacidos, mientras que algunas relativamente pacíficas los matan de forma regular^[1146]. El título de la gran obra de Milner procede de una cita de Edward Tylor, un pionero de la antropología del siglo XIX, que escribió lo siguiente: «El infanticidio deriva de la dureza de la vida más que de la dureza del corazón»^[1147].

La fatídica opción entre mantener a un recién nacido o sacrificarlo depende tanto de emociones internas como de normas culturales. En una cultura como la nuestra, que venera el nacimiento y toma todas las medidas necesarias para que los bebés se desarrollen, tendemos a pensar que el vínculo dichoso entre la madre y el recién nacido es casi reflejo; sin embargo, requiere superar considerables obstáculos psicológicos. En el siglo I d. C., Plutarco señaló una incómoda verdad:

No hay nada tan imperfecto, tan desamparado, tan desnudo, tan informe, tan sucio, como un hombre al nacer, al que, casi cabría decir, la Naturaleza no ha concedido siquiera un paso limpio hacia la luz; pero, mancillado con la sangre y cubierto de porquería, y más parecido a un muerto en combate que a un recién nacido, es algo que nadie debe tocar, ni levantar, ni besar, ni abrazar, salvo alguien que lo ame con un afecto natural^[1148].

El «afecto natural» dista de ser automático. Daly y Wilson, y más adelante el antropólogo Edward Hagen, han sugerido que la depresión posparto y su versión más

suave, la tristeza posparto, no son una disfunción hormonal sino la puesta en práctica emocional del período para tomar la decisión de conservar al hijo^[1149]. Las madres con depresión posparto suelen sentirse emocionalmente distantes respecto al recién nacido y acaso alberguen molestas ideas de hacer daño al bebé. Según los psicólogos, la depresión leve suele procurar a la gente una evaluación de sus perspectivas vitales más precisa que la visión de color de rosa de que normalmente disfrutamos. La cavilación típica de una madre primeriza deprimida —¿cómo afrontaré esta carga?— ha sido una pregunta justificada, a lo largo de la historia, para las madres que se enfrentan a la importante elección entre una tragedia segura hoy y la posibilidad de una tragedia mayor más adelante. A medida que la situación se vuelve manejable y se disipa la tristeza, muchas mujeres dicen que se enamoran de su bebé, al que llegan a ver como un individuo excepcionalmente maravilloso.

Hagen revisó la bibliografía psiquiátrica sobre la depresión posparto para verificar cinco predicciones de la teoría de que es un período de evaluación para invertir en un recién nacido. Como estaba predicho, la depresión posparto es más común en mujeres carentes de respaldo social (solteras, separadas, insatisfechas con su matrimonio o alejadas de sus padres), que han tenido un parto complicado, han dado a luz un niño con mala salud, están sin trabajo o está sin trabajo el marido. Hagen examinó informes de depresión posparto en diversas poblaciones no occidentales que revelaban los mismos factores de riesgo (aunque no encontró suficientes estudios adecuados sobre sociedades tradicionales basadas en el parentesco). Por último, la depresión posparto está ligada sólo vagamente a desequilibrios hormonales medidos, lo cual sugiere que no es una disfunción sino una característica del diseño.

Numerosas tradiciones culturales sirven para distanciar las emociones respecto a un recién nacido hasta que su supervivencia parece probable. Puede que las personas se hayan prohibido a sí mismas tocar, ponerle nombre o conceder personalidad legal a un bebé hasta que ha pasado el período de peligro; la transición suele estar marcada por una ceremonia alegre, como en nuestras costumbres del bautizo o el *bris* judío^[1150]. Ciertas tradiciones tienen una serie de hitos, como ocurre en el judaísmo tradicional, que otorga plena personalidad legal a un bebé sólo después de haber sobrevivido treinta días.

Si he intentado que el infanticidio fuera algo más comprensible, es sólo para reducir la distancia entre la vasta historia en la que fue aceptado y las sensibilidades contemporáneas que nos llevan a aborrecerlo. Con todo, el abismo que nos separa es grande. Incluso cuando admitimos la severa lógica evolutiva aplicable a la dura vida de los pueblos premodernos, muchos de sus infanticidios son, conforme a nuestros criterios, difíciles de asimilar e imposibles de perdonar. Entre los ejemplos de la lista de Daly y Wilson se incluyen el asesinato de un recién nacido concebido en adulterio o el asesinato de todos los hijos de una mujer pertenecientes a un matrimonio anterior cuando toma un nuevo esposo (o es raptada por éste). Y luego está el 14% de las

justificaciones infanticidas de la lista que, como señalan Daly y Wilson, no se integran fácilmente en categorías que un biólogo evolutivo hubiera previsto de antemano. Se incluyen aquí el sacrificio de niños, un acto de resentimiento de un abuelo para con su nieto, filicidios cometidos para eliminar pretendientes a un trono o para eludir las obligaciones ligadas a las costumbres del parentesco, y, lo más común, el asesinato de un recién nacido por la simple razón de ser una niña.

En la actualidad, el infanticidio femenino ha sido incluido en la agenda del mundo debido a datos de censos que revelan una enorme escasez de mujeres en el mundo en desarrollo. «Faltan cien millones» es la estadística comúnmente citada del déficit de hijas, la mayoría en China y la India^[1151]. Muchas familias asiáticas tienen una preferencia morbosa por los hijos varones. En algunos países, una mujer embarazada entra en una clínica de ecografías o amniocentesis, y si se entera de que está gestando una niña, se dirige a la clínica de abortos de la puerta de al lado. La eficiencia tecnológica para identificar hijas en un embarazo acaso dé la sensación de que la escasez de niñas es un problema moderno, pero el infanticidio femenino está documentado en China y la India desde hace más de dos mil años^[1152].

En China, las comadronas tenían un cubo de agua junto a la cama para ahogar al bebé si era niña. En la India había varios métodos: «Hacerle tragar una pastilla de tabaco y *bbang*, ahogarla en leche, embadurnar el pecho de la madre con opio o el jugo de la venenosa *Datura*, o taparle la boca con estiércol de vaca antes de que respire». Entonces y ahora, incluso cuando se deja vivir a las hijas, puede que éstas no duren mucho. Los padres dan la mayor parte de la comida disponible a los hijos varones y, como explica un médico chino, «si un niño se pone enfermo, los padres lo mandan al hospital, pero si se pone enferma una niña, los padres quizá se digan “Bueno, veremos cómo está mañana”»^[1153].

El infanticidio femenino, denominado también generocidio o ginecidio, no es exclusivo de Asia^[1154]. Los yanomami son uno de los muchos pueblos recolectores que matan más niñas recién nacidas que niños. En las antiguas Grecia y Roma, la gente «se deshacía de los bebés en ríos, estercoleros o pozos sépticos, los metía en artesas para que se muriesen de hambre, o los dejaba expuestos a los elementos o a las bestias en el bosque»^[1155]. El infanticidio también era habitual en la Europa medieval y del Renacimiento^[1156]. En todos estos lugares morían más niñas que niños. A menudo las familias mataban cada hija que les nacía hasta que llegaba un hijo; a las siguientes hijas se las dejaba vivir.

El infanticidio femenino es misterioso desde el punto de vista biológico. Cada hijo tiene un padre y una madre, de modo que si a las personas les preocupa la posteridad, sea por sus genes o por su dinastía, sacrificar selectivamente a las hijas es una suerte de locura. Un principio básico de la biología evolutiva es que, en una población, un equilibrio estable es una proporción de sexos al 50% en la madurez

sexual, pues si predominan los hombres, habrá demanda de hijas y éstas tendrán una ventaja sobre los hijos a la hora de atraer parejas y aportar hijos a la generación siguiente. Y lo mismo ocurriría al revés. Si los padres controlan la proporción de sexos de sus hijos supervivientes, sea por naturaleza o por cultura, la posteridad los castigará por favorecer con carácter general a los hijos o a las hijas^[1157].

Cuando comprendemos que es el número de hembras de una población lo que determina la rapidez con que crecerá, se perfila una hipótesis ingenua. Quizá las tribus o naciones que se han multiplicado hasta el límite malthusiano de tierra o comida matan a sus hijas para llegar al crecimiento demográfico cero (ZPG, por sus siglas en inglés, *zero population growth*)^[1158]. No obstante, un problema de la teoría ZPG es que muchas tribus y civilizaciones infanticidas no estaban presionadas desde el punto de vista ambiental. Un problema más grave es que aquí se aprecia el fallo fatal de todas las teorías ingenuas basadas en lo bueno-para-el-grupo, a saber, el mecanismo que sugiere es autodebilitante. Una familia que hiciera trampa y mantuviera vivas a sus hijas invadiría la población llenándola de nietos mientras el exceso de varones solteros de sus altruistas vecinos moriría sin descendencia. Los linajes inclinados a matar a sus hijas recién nacidas habrían desaparecido hace tiempo, y la persistencia del infanticidio femenino en cualquier sociedad sería un misterio.

¿Puede la psicología evolutiva explicar el sesgo de género? Según los críticos de este enfoque, esto es sólo un ejercicio de creatividad, pues siempre se puede plantear alguna explicación evolutiva ingeniosa para cualquier fenómeno. Sin embargo, se trata de una ilusión derivada del hecho de que muchas hipótesis evolutivas ingeniosas han sido confirmadas por los datos. Un éxito así dista mucho de estar garantizado. Una hipótesis destacada que, pese a todo su ingenio, resultó ser falsa fue la aplicación de la teoría Trivers-Willard de las proporciones de sexos al infanticidio femenino en los seres humanos^[1159].

El biólogo Robert Trivers y el matemático Dan Willard argumentaban que, aunque cabe esperar que los hijos y las hijas produzcan aproximadamente el mismo número de nietos, el número máximo que cada sexo puede prometer es diferente. Un hijo superapto puede competir y vencer a otros machos y fecundar a un gran número de mujeres y, por tanto, tener un gran número de hijos, mientras que una hija superapta no puede tener más que el máximo que es capaz de dar a luz y alimentar en su carrera reproductora. Por otro lado, una hija es una apuesta segura —un hijo poco apto perderá en la competición con otros hombres y acabará sin descendencia, mientras que a una hija no apta casi nunca le faltará una pareja sexual dispuesta—. No es que la aptitud de ella sea intrascendente —una hija sana y deseable aún tendrá más hijos que sobrevivirán que una menos sana y menos deseable—, pero la diferencia no es tan extrema como en el caso de los varones «auge» o «descalabro» (*boom-bust*). Como los padres pueden predecir la aptitud de todos sus hijos (por ejemplo, controlándoles la salud, la nutrición o el territorio) e influir estratégicamente

en la proporción de sexos, deben favorecer a los varones cuando están en mejores condiciones que la competencia, y a las mujeres cuando sus condiciones son peores.

La teoría Trivers-Willard ha sido confirmada en muchas especies no humanas e incluso un poco en el *Homo sapiens*. En las sociedades tradicionales, los individuos más ricos y de estatus más elevado suelen vivir más tiempo y atraer a más y mejores parejas, y así la teoría predice que las personas de estatus superior han de favorecer a los hijos y las de estatus inferior a las hijas. En algunos casos de favoritismo (como en legados y testamentos), pasa exactamente esto^[1160]. Sin embargo, en un tipo muy importante de favoritismo —permitir a un recién nacido vivir— la teoría no funciona tan bien. Las antropólogas evolutivas Sarah Hrdy y Kristen Hawkes han revelado, cada una por su cuenta, que la teoría Trivers-Willard sólo explica acertadamente la mitad de la historia. En la India, es verdad que las castas superiores suelen matar a sus hijas. Por desgracia, no es cierto que las inferiores acostumbren a matar a sus hijos. De hecho, es difícil encontrar *en alguna parte* una sociedad que mate a sus hijos varones^[1161]. Las culturas infanticidas del mundo o bien son asesinas de bebés no discriminatorias, o bien prefieren matar a las niñas —y, con ellas, la explicación Trivers-Willard del infanticidio femenino en los seres humanos.

Puede que la misoginia suprema del infanticidio femenino sugiera un análisis feminista, en el que el sexismo de una sociedad se extiende al derecho a la vida misma: ser mujer es delito capital. Pero esta hipótesis tampoco funciona. Al margen de lo sexistas que fueran (o sean) estas sociedades, no querían un mundo *Frauenfrei*, sin mujeres. Los hombres no viven en cabañas en árboles sólo para ellos en las que las chicas tengan vetada la entrada; dependen de las mujeres para el sexo, los hijos, la crianza de éstos y la recogida y preparación de gran parte de los alimentos. Las familias que matan a sus hijas quieren que haya mujeres cerca; pero que sea otro quien las críe y las eduque. El infanticidio femenino es una especie de parasitismo social, el problema del polizón, la tragedia genealógica de los comunes^[1162].

El problema del polizón surge cuando nadie posee un recurso común; en este caso, la reserva de novias potenciales. En un mercado libre de matrimonios en el que los padres ejercieran sus derechos de propiedad, los hijos y las hijas serían fungibles, y en general ningún sexo resultaría favorecido. Si realmente uno necesitara en la casa un guerrero feroz o una mano musculosa para trabajar en el campo, no importaría si se cría a un hijo para ese cometido o a una hija que traería a un yerno. Las familias con más hijos varones intercambiarían algunos por nueras y viceversa. De acuerdo, los padres del yerno quizá prefieran que se quede con ellos, pero podemos usar nuestra posición negociadora para forzar al joven a mudarse con nosotros si es que quiere una esposa. Surgirá una preferencia por los hijos varones sólo en un mercado con derechos de propiedad distorsionados, en el que en realidad los padres sean propietarios de los hijos pero no de las hijas.

Hawkes señala que, entre los pueblos recolectores, el infanticidio femenino es más habitual en las sociedades patrilocales (en que la hija se va a vivir con su esposo

y sus parientes políticos) que en las matrilocales (en que la hija se queda con sus padres y el esposo se va a vivir con ella) o en aquellas en que la pareja va adonde le apetece. Las sociedades patrilocales son comunes en tribus en las que los pueblos vecinos están constantemente en guerra, lo que estimula a los hombres emparentados a quedarse y luchar juntos. Son menos comunes cuando los enemigos son otras tribus y los hombres tienen más libertad de movimiento dentro de su territorio. Entonces, las sociedades con enfrentamientos internos caen en un círculo vicioso en el que matan a sus hijas recién nacidas para que las esposas se apresuren y den a luz más hijos varones guerreros, a fin de poder así atacar a otros pueblos —y defender los suyos— con el propósito de conseguir mujeres, pues las suyas han resultado diezmadas por sus propios infanticidios. Las tribus en guerra en la Grecia homérica cayeron en una trampa de este tipo^[1163].

¿Y qué pasa con sociedades estatales como China y la India? Según Hawkes, en las sociedades estatales que practican el infanticidio femenino, los padres también son propietarios de sus hijos varones pero no de sus hijas, aunque más por razones económicas que militares^[1164]. En sociedades estratificadas cuyas élites tienen una riqueza indivisible, la herencia suele ser para un varón. En el sistema de castas de la India había un distorsionador adicional del mercado: las castas inferiores debían pagar elevadas dotes para que sus hijas pudieran casarse con novios de castas superiores. En China, los padres cuentan permanentemente con que el apoyo de sus hijos varones y nueras se extenderá hasta la época en que se hagan mayores, pero no ocurre así con sus hijas y yernos (de ahí el dicho de que «Una hija es como agua derramada»)^[1165]. La política china de un solo hijo, implantada en 1978, hizo aún más acuciante la necesidad de los padres de tener un hijo varón que los ayudase en la vejez. En todos estos casos, los hijos varones son un activo económico y las hijas un pasivo, y los padres responden a los estímulos distorsionados con las medidas más extremas. Actualmente, el infanticidio es ilegal en ambos países. En China, se cree que ha dado paso a abortos selectivos según el sexo, también ilegales, aunque ampliamente practicados. En la India, pese a los avances en el aborto por ecografía, se cree que el infanticidio sigue siendo habitual^[1166]. Es casi seguro que se aumentará la presión para reducir estas prácticas, aunque sólo sea porque los gobiernos por fin han realizado el cálculo aritmético demográfico y han comprendido que el ginecidio de hoy traerá «solteros revoltosos» mañana (un fenómeno sobre el que volveremos)^[1167].

Aunque haya madres primerizas en una situación desesperada, padres putativos que dudan de su paternidad o padres que prefieren un varón a una hembra, en Occidente la gente ya no puede matar a los recién nacidos impunemente^[1168]. En 2007, en Estados Unidos hubo 4,3 millones de nacimientos y fueron asesinados doscientos veintiún bebés, lo que equivale a un índice de 0,00005, o a una reducción del

promedio histórico en un factor de dos a tres mil. Aproximadamente una cuarta parte de ellos fueron asesinados en su primer día de vida por la madre, como las «mamás del cubo de la basura», que fueron noticia a finales de la década de 1990 al disimular sus embarazos, dar a luz en secreto (en un caso durante una fiesta del instituto), asfixiar al recién nacido y deshacerse después del cuerpo tirándolo al contenedor^[1169]. Esas mujeres se encontraban en circunstancias parecidas a las que crearon el marco para el infanticidio en la prehistoria humana: son jóvenes, solteras, dan a luz solas y tienen la sensación de no contar con el apoyo de sus parientes. Otros niños murieron a consecuencia de abusos fatales, a menudo de un padrastro. Y otros a manos de una madre deprimida que se suicidó llevándose sus hijos consigo porque era incapaz de imaginarlos viviendo sin ella. Alguna que otra vez, una madre con depresión posparto cruza la línea de la psicosis posparto y mata a su hijo presa de un delirio, como Andrea Yates, tristemente famosa, que en 2001 ahogó a sus cinco hijos en la bañera.

¿Qué es lo que hizo bajar el índice occidental de infanticidios más de tres órdenes de magnitud? La primera medida fue criminalizarlo. El judaísmo bíblico prohibía el filicidio, pero no llegaba hasta el final: matar a un bebé de menos de un mes no se consideraba asesinato, y ciertas lagunas legales fueron aprovechadas por Abraham, el rey Salomón y el propio Yahvé para las diez plagas^[1170]. La prohibición quedó más clara en el judaísmo talmúdico y en el cristianismo, de donde pasó al Imperio romano tardío; esta prohibición provenía de una ideología según la cual la vida pertenece a Dios, que la da y la toma cuando le parece, de modo que la vida de los niños ya no pertenecía a los padres. El resultado final fue que, en los códigos morales y legales de Occidente, matar a alguien era tabú, porque no se podía discutir sobre el valor de la vida de un individuo en el seno de un grupo. (Se hicieron enardecidas excepciones para los herejes, los infieles, las tribus incivilizadas, los pueblos enemigos y los transgresores de cualquiera de los cientos de leyes. Y seguimos discutiendo sobre el valor de las vidas *estadísticas*, en contraposición a las vidas concretas, cada vez que enviamos soldados o policías a zonas o situaciones peligrosas o cuando escatimamos en gastos de salud y seguridad).

Acaso parezca extraño denominar «tabú» a la protección de una vida humana concreta e identificable, ya que parece algo completamente evidente. Ya es monstruoso el mero acto de examinar con lupa el carácter sagrado de la vida. De todos modos, esta reacción es precisamente lo que hace que un tabú lo sea, y desde luego es posible poner en entredicho el tabú vida-humana-concreta-identificable por razones intelectuales e incluso morales. En 1911, un médico inglés, Charles Mercier, argumentó que el infanticidio debía ser considerado un crimen menos abyecto que el asesinato de un niño de más edad o de un adulto:

La mente de la víctima no está lo bastante desarrollada para que sufra al contemplar el sufrimiento o la muerte que se acerca. Es incapaz de sentir miedo o terror. Su conciencia tampoco está lo bastante desarrollada para sufrir el dolor en un grado apreciable. Su desaparición no crea vacío alguno en ningún

círculo familiar, no priva de niños a quien lo mantiene ni a su madre, no priva de ser humano alguno a un amigo, cuidador o compañero^[1171].

Hoy sabemos que los niños sí sienten dolor, pero, en otros aspectos, el razonamiento de Mercier ha sido asumido por varios filósofos contemporáneos — siempre ridiculizados cuando sus ensayos salen a la luz—, que han explorado las zonas más oscuras de nuestras intuiciones éticas en los casos de aborto, derechos de los animales, investigaciones con células madre y eutanasia^[1172]. Y aunque pocas personas admitirían observaciones como las de Mercier, sin embargo subyacen en intuiciones que, en la práctica, distinguen entre el asesinato de un recién nacido por su madre y otras clases de homicidio. Muchos sistemas jurídicos europeos separan los dos, definiendo el infanticidio o neonaticidio como un crimen aparte, o concediendo a la madre la presunción de locura transitoria^[1173]. Incluso en Estados Unidos, donde no se hace tal distinción, cuando una madre mata a un recién nacido los acusadores no suelen acusar, los jurados casi nunca condenan, y los declarados culpables rara vez acaban en la cárcel^[1174]. En algunas ocasiones, como en el caso de las «mamás del cubo de la basura» de 1997, el circo mediático elimina cualquier posibilidad de indulgencia; pero incluso aquellas mujeres jóvenes salieron en libertad condicional después de tres años de prisión.

Como el tabú nuclear, el tabú de la vida humana es, en general, algo muy positivo. Leamos las memorias de un hombre cuya familia emigraba con un grupo de colonos de California a Oregón en 1846. Durante su viaje, se encontraron con una niña india de 8 años abandonada, famélica, desnuda y llena de llagas:

Los hombres se reunieron para ver qué había que hacer con ella. Mi padre quería llevársela; otros querían matarla y que no sufriese más. Mi padre dijo que eso sería asesinato intencionado. Se votó y se decidió no hacer nada, sólo dejarla donde la habíamos encontrado. Mi madre y mi tía no estaban dispuestas a abandonar a la pequeña. Cuando por fin se reunieron con nosotros, tenían los ojos llenos de lágrimas. Mi madre dijo que se había arrodillado junto a la niña y había pedido a Dios que se ocupara de ella. Uno de los jóvenes encargados de los caballos se sentía tan mal por el hecho de dejarla allí, que dio media vuelta, le metió una bala en la cabeza y acabó con el suplicio^[1175].

En la actualidad, el relato nos deja conmovidos. No obstante, en el universo moral de los colonos, dejar que la niña se muriera y poner fin activamente a su vida eran posibilidades que se barajaban. Aunque hacemos un razonamiento parecido cuando matamos a una mascota o a un caballo viejo con una pata rota para que no sufran, a los seres humanos los situamos en una categoría sagrada. Acabar con todos los cálculos basados en la empatía y la compasión es un veto fundamentado en la vida humana: el derecho de un ser humano concreto a vivir no es negociable.

El tabú de la vida humana estaba consolidado por nuestra reacción ante el Holocausto nazi, que se desarrolló por fases. Empezó con la eutanasia a los retrasados mentales, los enfermos psiquiátricos y los niños discapacitados, y luego se amplió a los homosexuales, los inoportunos esclavos, los gitanos y los judíos. Puede que entre

todos, los cerebros del Holocausto y los ciudadanos cómplices, consiguieran que cada fase subsiguiente fuera más «concebible»^[1176]. Una línea brillante en lo alto de la pendiente resbaladiza, pensamos ahora, quizás evitara que la gente cayera en la depravación. Desde el Holocausto, un tabú público sobre las manipulaciones humanas de la vida y la muerte ha situado el infanticidio, la eugenesia y la eutanasia activa en el apartado de lo intolerable. Pero, como todos los tabúes, el de la vida humana es incompatible con ciertos aspectos de la realidad, y algunos intensos debates actuales sobre bioética giran en torno a cómo reconciliarlo con la borrosa frontera biológica que delimita la vida humana durante la embriogénesis, el estado de coma o las muertes no instantáneas^[1177].

Cualquier tabú que contravenga las fuertes inclinaciones de la naturaleza humana debe estar reforzado con capas de eufemismos e hipocresía, lo cual tal vez tenga pocos efectos prácticos en la actividad prohibida. Esto es lo que pasó con el infanticidio en la mayor parte de la historia europea. Quizá la afirmación menos polémica sobre la naturaleza humana es que los seres humanos son propensos a tener relaciones sexuales en una variedad de circunstancias más amplia que aquellas en las que son capaces de criar a los bebés resultantes. A falta de anticonceptivos, abortos o un complejo sistema de asistencia social, muchos niños nacerán sin las personas adecuadas que los conduzcan hasta la edad adulta. Tabú o no, muchos de estos recién nacidos acabarán muertos.

Durante casi un milenio y medio, la prohibición judeocristiana del infanticidio coexistió en la práctica con un enorme infanticidio. Según un historiador, en la Edad Media «se abandonaban niños con total impunidad a gran escala, lo cual lo constataban los escritores con la mayor indiferencia»^[1178]. Milner cita registros que muestran un promedio de 5,1 nacimientos en las familias acaudaladas, 2,9 en las de clase media, y 1,8 en las pobres, y añade lo siguiente: «No había pruebas de que el número de embarazos siguiera pautas similares»^[1179]. En 1527, un sacerdote francés escribió que «en las letrinas resuenan los gritos de los niños que han sido arrojados a ellas»^[1180].

En diversos momentos de la Edad Media tardía y principios de la época moderna, varios sistemas de justicia penal intentaron hacer algo con el infanticidio. Las medidas tomadas supusieron una mejora discutible. En algunos países, se inspeccionaban regularmente los pechos de las criadas solteras para ver si había señales de leche, y si la mujer no podía enseñar ningún niño, era torturada para averiguar lo sucedido^[1181]. Una mujer que ocultara el nacimiento de un bebé que no hubiera sobrevivido era considerada culpable de infanticidio y condenada a muerte; a menudo la metían en un saco con un par de gatos salvajes dentro que arrojaban a un río. Incluso con métodos de castigo menos pintorescos, la campaña para reducir el infanticidio ejecutando a madres jóvenes, muchas de ellas sirvientas fecundadas por el señor de la casa, empezó a tocar la fibra sensible de la gente cuando se comenzó a reparar en el hecho de que se preservaba la santidad de la vida humana permitiendo a

los hombres deshacerse de sus amantes inoportunas.

Se buscaron hojas de parra. El fenómeno de «recubrir», por el cual una madre asfixiaba sin querer a un bebé al rodar sobre él mientras dormía, en ciertos períodos llegó a ser una epidemia. Se invitaba a las mujeres a dejar a sus hijos no deseados en inclusas, algunas dotadas de tornos y trampillas para garantizar el anonimato. Los índices de mortalidad de los niños de esos hospicios oscilaba entre el 50 y el 99% [1182]. Las mujeres entregaban sus bebés a nodrizas o «compradores de bebés», de quienes se conocían índices similares de éxito. Las madres y las nodrizas conseguían fácilmente elixires de opio, alcohol o melaza para calmar a un bebé malhumorado, y con la dosis adecuada era posible tranquilizarlo de veras con gran eficacia. Muchos niños que sobrevivían a la infancia eran enviados a vivir y trabajar a un asilo de pobres, «sin la inconveniencia de demasiada comida o demasiada ropa», como dijera Dickens en *Oliver Twist*, y donde «tristemente acontecía, ocho veces y media de cada diez, que enfermaba de hambre y frío, caía al fuego por descuido o medio se asfixiaba por accidente, en cualquiera de cuyos casos el desventurado ser era llamado al otro mundo, donde se reunía con los padres a quienes nunca había conocido». Incluso con todos esos planes y métodos, solían verse cuerpos diminutos en parques, bajo los puentes y en zanjales. Según un forense británico de 1862: «Para la policía encontrar un niño sin vida era tan normal como encontrar muertos un gato o un perro» [1183].

En el mundo occidental, las cifras de infanticidio se han reducido en varios órdenes de magnitud, debido en parte a la prosperidad, gracias a la cual hay menos madres en situación desesperada, y debido en parte a la tecnología, en forma de anticonceptivos y abortos fiables y seguros que han reducido el número de recién nacidos no deseados. No obstante, también reflejan un cambio en la valoración de los niños. En vez de entender ese cambio como una aspiración loable, las sociedades por fin asumen la doctrina de que la vida de los niños es sagrada —con independencia de quién los parió, de lo informes y sucios que estuvieran al nacer, de lo perceptible que fuera el vacío que dejara su pérdida en el círculo familiar, de lo que costara alimentarlos y cuidarlos—. En el siglo xx, antes incluso de que hubiera amplio acceso al aborto, una chica que se quedara embarazada era menos probable que diese a luz sola y matase en secreto a su recién nacido, pues las demás personas habían creado opciones, como casas para madres solteras, orfanatos que no eran campos de exterminio, y organismos que encontraban padres adoptivos y familias de acogida para niños huérfanos. ¿Por qué empezaron los gobiernos, las organizaciones benéficas y las religiones a poner dinero en estos «salvavidas»? Tengo la sensación de que los niños son más valorados, y que nuestro círculo colectivo de preocupaciones se ha ampliado para abarcar sus intereses, comenzando por su interés en seguir vivos. Una mirada a otros aspectos del trato que se da a los niños confirma que los cambios que han tenido lugar recientemente han sido espectaculares.

Antes de pasar al cuadro más amplio de la valoración de los niños en Occidente, dedicaré unas palabras a una idea más cínica sobre el destino histórico del infanticidio. Según una historia alternativa, la tendencia importante a largo plazo en Occidente es que se ha pasado de matar niños poco después de nacer a matarlos poco después de ser concebidos.

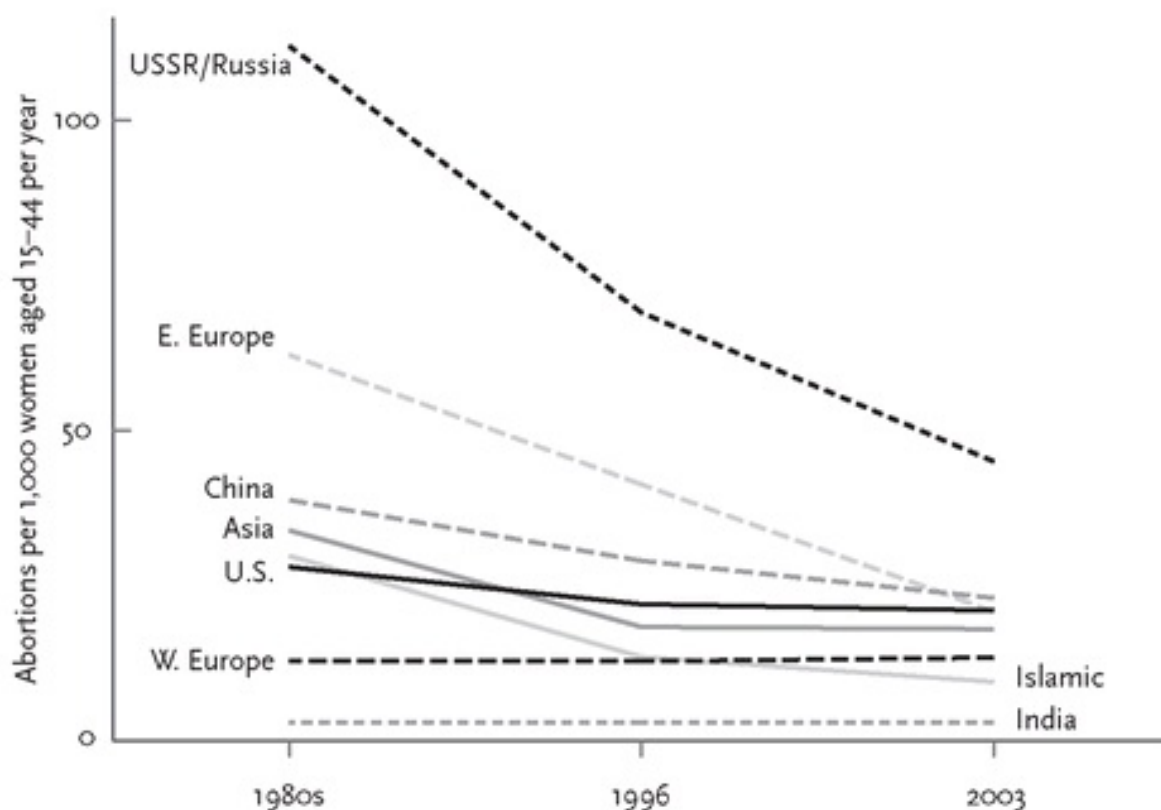
Es cierto que, en buena parte del mundo actual, la proporción de embarazos que acaban en aborto equivale a la que en siglos anteriores acababa en infanticidio^[1184]. En el occidente desarrollado, las mujeres interrumpen entre el 12 y el 25% de los embarazos; en algunos de los antiguos países comunistas, el porcentaje supera el 50%. En 2003, en Estados Unidos se malograron un millón de fetos, y unos cinco millones en el conjunto de Europa y Occidente, y al menos once millones más en el resto del mundo. Si el aborto se considera una forma de violencia, Occidente no ha progresado en su trato a los niños. De hecho, debido a que el aborto efectivo es ampliamente asequible sólo desde la década de 1970 (sobre todo en Estados Unidos, con la decisión de *Roe v. Wade* de 1973 del Tribunal Supremo), el estado moral de Occidente no ha mejorado, sino que se ha desplomado.

Éste no es el lugar adecuado para analizar la moralidad del aborto, pero el contexto más amplio de tendencias en la consideración de la violencia puede proporcionarnos información sobre cómo lo conciben las personas. Muchas personas contrarias a la legalización del aborto predijeron que la aceptación de dicha práctica degradaría la vida humana y situaría a la sociedad en una pendiente resbaladiza hacia el infanticidio, la eutanasia de los discapacitados, una devaluación de la vida de los niños y, a la larga, la generalización del asesinato y el genocidio. Actualmente podemos asegurar que esto no ha sucedido. Aunque en la mayor parte del hemisferio norte existe el derecho al aborto desde hace décadas, ningún país ha permitido que el plazo límite para abortar durante el embarazo se vaya alargando hacia el infanticidio legal, y la posibilidad de abortar no ha preparado el terreno para la eutanasia de los niños inválidos. Entre la época en que el aborto empezó a ser posible en un sentido amplio y la actualidad, el índice de todas las categorías de violencia ha bajado y, como veremos, la valoración de la vida de los niños se ha disparado.

Los contrarios al aborto quizá consideren que, con el asesinato de fetos, la disminución de toda forma de violencia es un caso clamoroso de hipocresía moral. De todos modos, la discrepancia tiene otra explicación. Las sensibilidades modernas han concebido cada vez más la valía moral en términos de *conciencia*, en especial la capacidad para sufrir y prosperar, y han identificado la conciencia con la actividad del cerebro. El cambio tiene que ver, en parte, con un proceso de alejamiento de la religión y las costumbres y de acercamiento a la ciencia y la filosofía secular como fuente de iluminación moral. Del mismo modo que ahora se define el final legalmente reconocido de la vida como el cese de la actividad cerebral y no como el cese de los latidos del corazón, se intuye que el inicio de la vida depende de los

primeros indicios de conciencia en el feto. El actual conocimiento de la base neural de la conciencia lo relaciona con la actividad neural reverberante entre el tálamo y la corteza cerebral, que comienza aproximadamente a las veintiséis semanas de gestación^[1185]. Es más, la gente «imagina» que el feto es algo menos que plenamente consciente; según los psicólogos Heather Gray, Kurt Gray y Daniel Wegner, muchos creen que los fetos son más capaces de experiencia que los robots o los cadáveres, pero menos que los animales, los bebés, los niños y los adultos^[1186]. La inmensa mayoría de los abortos se llevan a cabo mucho antes del momento de tener un cerebro en funcionamiento, por lo que, conforme a esta idea del valor de la vida humana, podemos conceptualizar el aborto, sin temor a equivocarnos, como algo esencialmente distinto del infanticidio y otras formas de violencia.

Al mismo tiempo, cabe esperar que una aversión general a la destrucción de cualquier ser vivo haga que las personas rechacen el aborto aun cuando no lo equiparen con el asesinato. Y en efecto esto es lo que ha pasado. Es un hecho poco conocido que los índices de aborto están descendiendo en todo el mundo. En la figura 7.16 observamos los índices de aborto de las principales regiones con datos disponibles (aunque con amplias diferencias de fiabilidad) en la década de 1980, en 1996 y en 2003.



[Figura 7.16. Abortos en el mundo, décadas de 1980-2003.

Fuentes: Década de 1980: Henshaw, 1990; 1996 y 2003: Sedgh y otros, 2007. «Europa oriental» comprende Bulgaria, Checoslovaquia/República Checa y Eslovaquia, Hungría, Yugoslavia/Serbia-Montenegro, Rumania. «Europa occidental» comprende Bélgica, Dinamarca, Inglaterra y País de Gales, Finlandia, Holanda, Noruega, Escocia, Suecia. «Asia» comprende Singapur, Japón, Corea del Sur (2003 equiparado con 1996). «Países islámicos» comprende Túnez y Turquía.]

La disminución ha sido más acusada en los países del antiguo bloque soviético, que al parecer tenían una «cultura del aborto». Durante el período comunista era fácil abortar, pero los anticonceptivos, como los demás bienes de consumo, eran distribuidos arbitrariamente por un comisario político central más que en función de la oferta y la demanda, por lo que siempre escaseaban. En todo caso, el aborto también ha llegado a ser menos habitual en China, Estados Unidos y los países asiáticos e islámicos donde es legal. Las únicas regiones en que los índices de aborto no disminuyeron fueron la India y Europa occidental, donde de entrada ya eran más bajos.

Las causas de buena parte de este descenso son prácticas, sin duda. Los anticonceptivos son más baratos y más convenientes que el aborto, y si es fácil conseguirlos, será la primera opción de las personas con la previsión y el autocontrol necesarios. Pero es de suponer que el aborto tiene una dimensión moral incluso entre quienes se someten al mismo y entre los compatriotas que quieren mantenerlo como opción segura y legal. Se considera que el aborto es algo que hay que minimizar, aunque no esté criminalizado. En tal caso, existiría un espacio de consenso en el hostil debate entre las facciones denominadas próvida y proelección. Los países donde se puede abortar no han permitido que la indiferencia ante la vida los situase en una cuesta resbaladiza que desembocase en el infanticidio y otras formas de violencia. Sin embargo, estos mismos países actúan cada vez más como si el aborto no fuera deseable, y quizás estén reduciendo su incidencia al tomar medidas para proteger a todos los seres vivos.

Durante la larga y triste historia de la violencia contra los niños, incluso cuando los bebés sobrevivían al día de su nacimiento era sólo para soportar un trato severo y castigos crueles en los años venideros. Aunque los cazadores-recolectores suelen utilizar el castigo corporal con moderación, el método predominante para criar a los hijos en todas las sociedades aparece en *Alicia en el país de las maravillas*: «Háblele con dureza a su niño y péguale cuando estornude»^[1187]. La teoría imperante sobre el desarrollo infantil era que los niños eran depravados por naturaleza y sólo era posible socializarlos usando la fuerza. La expresión «la letra con sangre entra» se ha atribuido a un consejero del rey de Asiria del siglo VII a. C. y puede haber sido la fuente de Proverbios 13: 24 («El que detiene el castigo, a su hijo aborrece; mas el que lo ama, temprano lo corrige»)^[1188]. Un verso medieval francés aconsejaba esto: «Mejor pegar a tu hijo cuando es pequeño que verlo colgado cuando sea mayor». El ministro puritano Cotton Mather (hijo de Increase) extendió la preocupación por el bienestar del niño al Más Allá: «Mejor azotado que condenado»^[1189].

Como pasa con todos los castigos, la inventiva humana utilizó la tecnología para imponer experiencias lo más duras posible. DeMause escribe lo siguiente sobre la

Europa medieval:

Huelga decir que los niños endemoniados debían ser golpeados. A tal fin había toda una serie de instrumentos, desde tiras de nueve nudos a palas, bastones, barras de hierro, haces de varas, la disciplina (látigo corto de cadenas cortas), la aguijada (con la forma de un cuchillo de zapatero, para pinchar al niño en la cabeza y las manos) o útiles escolares especiales como una especie de matamoscas con un extremo en forma de pera y un agujero redondo para provocar ampollas. Las palizas descritas en las fuentes eran casi siempre duras, incluían contusiones y sangre, empezaban en la infancia, solían tener un tinte erótico al ser infligidas en partes desnudas del cuerpo próximas a los genitales, y formaban parte de la vida cotidiana del niño^[1190].

Los castigos corporales rigurosos fueron habituales durante siglos. En un estudio se puso de manifiesto que, en la segunda mitad del siglo XVIII, el cien por cien de los niños americanos eran golpeados con un palo, un látigo u otro instrumento^[1191]. Los niños también estaban sujetos a diversos castigos en virtud del sistema legal; una reciente biografía de Samuel Johnson comenta de pasada que, en la Inglaterra del siglo XVIII, una niña de 7 años fue colgada por robar unas enaguas^[1192]. Todavía a principios del siglo XX, a los niños alemanes «se los sujetaba a menudo a una cocina de hierro al rojo vivo si estaban revoltosos, se los ataba a los pilares de la cama durante días, se los arrojaba al agua fría o a la nieve para “templarlos”, [y] se los obligaba a permanecer arrodillados durante horas al día contra la pared sobre un tronco mientras los padres comían y leían»^[1193]. En la época que aprendían a ir al baño, muchos niños vivían martirizados por los enemas, y en la escuela eran «golpeados hasta que la piel echaba humo».

El trato severo con los niños no era exclusivo de Europa. Se han registrado palizas a los niños en el antiguo Egipto, Sumeria, Babilonia, Persia, Grecia, Roma, China y el México azteca, cuyos castigos incluían «clavarle espinas al niño, atarle las manos y pegarle con puntiagudas hojas de pita, e incluso mantenerlo atado junto a un fuego de pimientos picantes y obligarle a inhalar el humo acre»^[1194]. DeMause señala que, bien entrado el siglo XX, los niños japoneses «sufrían golpes y quemaduras en la piel como castigo rutinario, un cruel entrenamiento intestinal con constantes lavativas [...], los pateaban, los colgaban de los pies, les aplicaban duchas frías, los estrangulaban, les clavaban agujas, les cortaban falanges de los dedos»^[1195]. (deMause, psicólogo a la vez que historiador, contó con mucho material con el que explicar las atrocidades de la Segunda Guerra Mundial).

A los niños también se los torturaba psicológicamente. Durante gran parte de sus ratos de ocio se les recordaba que sus padres podían abandonarlos, que sus padrastros podían abusar de ellos o que los ogros y otros animales salvajes podían mutilarlos. En los cuentos de los hermanos Grimm hay apenas unos cuantos de los consejos que podemos encontrar en la literatura infantil sobre los infortunios que pueden acaecerle a un niño descuidado y desobediente. A los niños ingleses, por ejemplo, se les cantaba una nana sobre Napoleón:

Niño, niño, si te oye
Mientras galopa por delante de casa,
Te hará pedazos,
Como un gatito hace con un ratón.
Y te pegará, te pegará, te pegará,
Y te pegará y te hará papilla,
Y te comerá, te comerá, te comerá,
Cada bocado, ñam, ñam, ñam^[1196].

Un arquetipo recurrente en las poesías infantiles es el del niño que comete un desliz sin importancia o es acusado injustamente de algo, a partir de lo cual su madrastra lo mata y lo descuartiza, y lo sirve de cena al inconsciente padre. En una versión yiddish, la víctima de tal injusticia canta postumamente a su hermana:

Asesinado por mi madre,
Comido por mi padre.
Y Sheyndele, cuando hubieron terminado,
Chuparon el tuétano de mis huesos
Y los arrojaron por la ventana^[1197].

¿Por qué un padre querría torturar, hacer pasar hambre, desatender y aterrorizar a sus hijos? Cabría pensar ingenuamente que los padres evolucionaron para alimentar a sus hijos sin escatimar nada, pues tener descendencia viable es la quintaesencia de la selección natural. Los niños también deberían someterse a los consejos de los padres sin oponer resistencia, por su propio bien. La visión ingenua pronostica armonía entre padres e hijos, puesto que todos «quieren y necesitan» lo mismo: que el niño crezca lo bastante sano y fuerte como para tener hijos propios.

Fue Trivers el primero en darse cuenta de que la teoría de la selección natural no predice tal cosa^[1198]. En la genética evolutiva de la familia está arraigado cierto grado de conflicto entre los padres y los hijos. Los padres deben distribuir su inversión (en recursos, tiempo y riesgos) entre todos los hijos, nacidos y no nacidos. Manteniendo constantes los demás factores, cada hijo es igual de valioso, si bien uno se beneficia más de la inversión parental cuando es joven e indefenso que cuando ya se vale por sí mismo. El niño ve las cosas de otro modo. Aunque tiene interés en el bienestar de sus hermanos, porque comparte con ellos la mitad de los genes, los comparte *todos* consigo mismo, de manera que está muchísimo más interesado en su *propio* bienestar. La tensión entre lo que quiere o necesita un padre (un reparto equitativo de sus esfuerzos materiales entre todos sus hijos) y lo que quiere o necesita un hijo (un beneficio desigual a su favor en comparación con sus hermanos) recibe el nombre de «conflicto padres-hijos». Aunque los intereses en juego en el conflicto son la inversión de los padres en un hijo y sus hermanos, esos hermanos ya no tienen por qué existir: un padre debe también conservar fuerzas para hijos y nietos futuros. De hecho, el primer dilema de la paternidad —si quedarse o no con un recién nacido— es sólo un caso particular del conflicto padres-hijos.

La teoría del conflicto padres-hijos no dice nada sobre cuánta inversión necesitan los hijos o cuánto debe un padre estar preparado para dar. Sólo dice que, por mucho que los padres estén dispuestos a dar, los hijos quieren un poco más. Los hijos lloran cuando necesitan ayuda, y los padres no pueden pasar por alto el llanto. Sin embargo, se espera que los niños lloren más fuerte y durante más tiempo de lo que su objetivo requiere. Los padres disciplinan a sus hijos para alejarlos del peligro y los socializan para que sean miembros efectivos de su comunidad. Se espera, además, que los padres disciplinen a los hijos un poco más por su propia conveniencia, y los socialicen para que sean algo más complacientes con los hermanos y parientes de lo que lo serían si se guiaran por los niveles indicativos del interés de los propios niños. Como de costumbre, los términos teleológicos de la explicación —«necesidades», «intereses», «por»— no se refieren a deseos literales en la mente de las personas, sino que son una jerga para definir las presiones evolutivas que determinaron esas mentes.

El conflicto entre padres e hijos explica por qué la crianza es siempre una lucha de voluntades. Lo que no explica es por qué esa lucha se libra con cañas y varas en una época y con sermones y compases de espera en otra. Retrospectivamente, es difícil no sentir pena por los niños que durante milenios han sufrido innecesariamente a manos de sus cuidadores. A diferencia de la tragedia de la guerra, donde cada bando ha de ser tan temible como el adversario, la violencia en la educación de los niños es absolutamente unilateral. Los niños que en el pasado fueron azotados y quemados no eran más traviesos que los niños de hoy, y tampoco acabaron comportándose mejor de mayores. Al revés: hemos demostrado que el índice de violencia impulsiva de los adultos de ayer era muy superior al actual. ¿Qué permitió a los padres de nuestra época descubrir que podían socializar a sus hijos sin emplear ni siquiera una fracción de la fuerza bruta utilizada por sus antepasados?

El primer aviso fue ideológico y, como tantas otras reformas humanitarias, tuvo su origen en la Era de la Razón y la Ilustración. Las tácticas de los niños en el conflicto padres-hijos han conducido a los padres de todas las épocas a llamarlos «diablillos». Con el ascenso del cristianismo, esta intuición fue ratificada por una creencia religiosa en la depravación innata del hombre y en el pecado original. Un predicador alemán de la década de 1520, por ejemplo, decía en sus sermones que los niños albergaban en su interior deseos de «adulterio, fornicación, acciones impuras, adoración de ídolos, creencias en la magia, hostilidad, pendencias, pasión, ira, conflicto, enfrentamiento, disidencia, odio, asesinato, embriaguez, glotonería», y eso sólo para empezar^[1199]. ¡La expresión «expulsar a un demonio» era algo más que una figura retórica! Además, un cierto fatalismo sobre el despliegue de la vida hacía que el desarrollo del niño fuera más una cuestión del destino o de la voluntad divina que responsabilidad de padres y maestros.

Llegó un cambio de paradigma con la obra *Pensamientos sobre la educación*, de John Locke, que fue publicada en 1693 y que enseguida se difundió ampliamente^[1200]. Locke sugería que un niño era «sólo papel en blanco o cera que se

podía formar y moldear como uno quiera» —doctrina también conocida como la «tabla rasa» o pizarra en blanco—. Locke escribió que la educación de los niños podía «causar un gran impacto en la humanidad», y animaba a los profesores a ser comprensivos con sus alumnos y a que intentasen adoptar sus puntos de vista. Los tutores deben observar atentamente los «cambios de humor» en sus estudiantes y ayudarlos a disfrutar de sus estudios. Y los maestros no han de esperar que los niños pequeños exhiban la misma «condición, seriedad o diligencia» que los mayores. Por el contrario, «tienen que permitir [...] las acciones pueriles y estúpidas propias de su edad»^[1201].

Aunque la idea de que el modo de tratar a los niños determina el tipo de adultos en que se convertirán es hoy una opinión generalizada, en su época fue algo novedoso. Varios contemporáneos y sucesores de Locke recurrieron a sus metáforas para recordar a la gente la importancia de los años de formación en la vida de las personas. John Milton escribió lo siguiente: «La infancia muestra al hombre como la mañana muestra el día». Alexander Pope elevó la correlación a causalidad: «Cuando se dobla el vástago, el árbol se inclina». Y William Wordsworth invirtió la propia metáfora de la infancia: «El niño es el padre del hombre». La nueva interpretación exigía que las personas reconsiderasen las repercusiones prácticas y morales del trato a los niños. Pegar a un niño ya no era un exorcismo para liberarlo de las fuerzas malignas que lo tuvieran poseído, ni siquiera una técnica de modificación de la conducta concebida para reducir la frecuencia de berrinches y pataletas; determinaba la clase de persona en que se convertiría, de modo que sus consecuencias, previstas e imprevistas, alterarían el carácter futuro de la civilización.

Otro cambio gestáltico procedió de Rousseau, que sustituyó la noción del pecado original por la idea romántica de la inocencia original. En su tratado de 1762, *Emilio, o De la educación*, escribió lo que sigue: «Todo es bueno cuando sale de la mano del Autor de las cosas, y todo degenera en las manos del hombre». Prefigurando las teorías del psicólogo del siglo xx Jean Piaget, Rousseau dividió la infancia en una serie de fases centradas en el instinto, las sensaciones y las ideas. Según decía, los niños pequeños aún no han alcanzado la edad de las ideas, con lo cual no cabe esperar que razonen como los adultos. En vez de inculcar a los chicos las reglas del bien y del mal, los adultos deben permitirles interaccionar con la naturaleza y aprender de sus experiencias. Si en el proceso de exploración del mundo estropean cosas, no es con intención malévola sino fruto de su propia inocencia. «Respetad la infancia —imploraba— y dejad que la naturaleza obre durante largo tiempo antes de que os pongáis vosotros a obrar en su lugar»^[1202]. El Romanticismo del siglo xix, inspirado por Rousseau, consideraba que la infancia era un período de sabiduría, pureza y creatividad, una etapa en la que hay que dejar a los niños que disfruten en vez de imponerles disciplina. Hoy esta sensibilidad nos resulta familiar, pero en su tiempo era algo radical.

Durante la Ilustración, la opinión de las élites comenzó a incorporar las doctrinas

proinfancia de la pizarra en blanco y la inocencia original. Sin embargo, diversos historiadores sitúan el punto de inflexión del trato real a los niños bastante después, en las décadas próximas al paso al siglo xx^[1203]. La economista Viviana Zelizer ha sugerido que, en el período comprendido entre las décadas de 1870 y 1930, en Occidente se produjo una «sacralización» de la infancia entre los padres de clase media y alta. Fue entonces cuando los niños alcanzaron el estatus que ahora les otorgamos: «Desde el punto de vista económico no tienen valor, desde el punto de vista emocional no tienen precio»^[1204]. El período se inauguró en Inglaterra, cuando un escándalo de «compra de bebés» dio lugar a la creación, en 1870, de la Sociedad de Protección de la Infancia y, en 1872 y 1897, a las Leyes de Protección de la Vida Infantil. Hacia la misma época, gracias a las botellas pasteurizadas y esterilizadas se externalizaron menos niños a nodrizas infanticidas. Aunque al principio la Revolución Industrial sacó a muchos niños de agotadoras labores agrícolas para llevarlos a agotadores trabajos en fábricas y talleres, diversas reformas legales restringieron cada vez más el trabajo infantil. Al mismo tiempo, la prosperidad que fluía desde la Revolución Industrial hizo bajar los índices de mortalidad infantil, redujo la necesidad del trabajo de los niños y procuró un caudal de impuestos para sostener servicios sociales. E iban más niños a la escuela, que pronto fue obligatoria y gratuita. Para ocuparse de los grupos de golfillos, pilluelos y avispados ladronzuelos que vagaban por las calles de las ciudades, las organizaciones de asistencia social fundaron jardines de infancia, orfanatos, reformatorios, campamentos al aire libre, y clubes de chicos y de chicas^[1205]. Se escribieron historias para niños cuyo fin era distraerlos, no asustarlos ni darles lecciones morales. El movimiento Child Study aspiraba a un enfoque científico del desarrollo humano y empezó a sustituir la superstición y las bobadas de los cuentos de viejas por la superstición y las bobadas de los expertos en educación infantil.

Hemos visto que, durante ciertos períodos de reforma humanitaria, el reconocimiento de los derechos de un grupo puede dar origen al reconocimiento de otros derechos por analogía, como cuando se estableció la afinidad entre el despotismo de los reyes y el de los maridos, o cuando dos siglos después el movimiento de los derechos civiles inspiró el de los derechos de las mujeres. La protección de los niños maltratados también sacó provecho de una analogía: en este caso, lo crean o no, de la analogía con los animales.

En 1874, en Manhattan, los vecinos de Mary Ellen McCormack, de 10 años, huérfana criada por su madre adoptiva y el segundo marido de ésta, notaron cortes y cardenales sospechosos en el cuerpo de la niña^[1206]. Informaron del asunto al Departamento de Beneficencia Pública y Reformatorios, que gestionaba las cárceles, los orfanatos, los asilos y los manicomios. Como no había leyes que protegieran a los niños de manera específica, la asistente social se puso en contacto con la Sociedad para la Protección de Animales. El fundador de la entidad vio una similitud entre la apurada situación de la niña y la apurada situación de los caballos que rescataba de

propietarios de cuadras violentos. Y contrató a un abogado, que presentó una creativa interpretación del *habeas corpus* ante el Tribunal Supremo del estado de Nueva York, en la que solicitaba que sacaran a la niña de su casa. La niña testificó con calma:

Mamá se acostumbró a azotarme y golpearme casi cada día. Usaba un látigo con la punta retorcida [...] de cuero crudo. Ahora tengo en la cabeza dos moretones que me hizo mamá con el látigo, y un corte en el lado izquierdo de la frente que me hizo mamá con unas tijeras [...]. Nunca me atreví a decírselo a nadie, porque si lo hacía, me azotarían.

El *New York Times* publicó el testimonio en un artículo titulado «Tratamiento inhumano de una niña desamparada»; la pequeña pudo abandonar su casa y, al final, fue adoptada por su asistente social. El abogado creó en Nueva York la Sociedad para la Prevención de la Crueldad con los Niños, la primera organización protectora de los niños en el mundo. Junto con otros organismos fundados tras su estela, construyó refugios para niños maltratados y presionó para la aprobación de leyes que castigasen a los padres maltratadores. Del mismo modo, en Inglaterra, el primer caso judicial para proteger a un niño de un padre maltratador lo inició la Real Sociedad para la Prevención de la Crueldad con los Animales, de la que surgió la Sociedad Nacional para la Prevención de la Crueldad con los Niños.

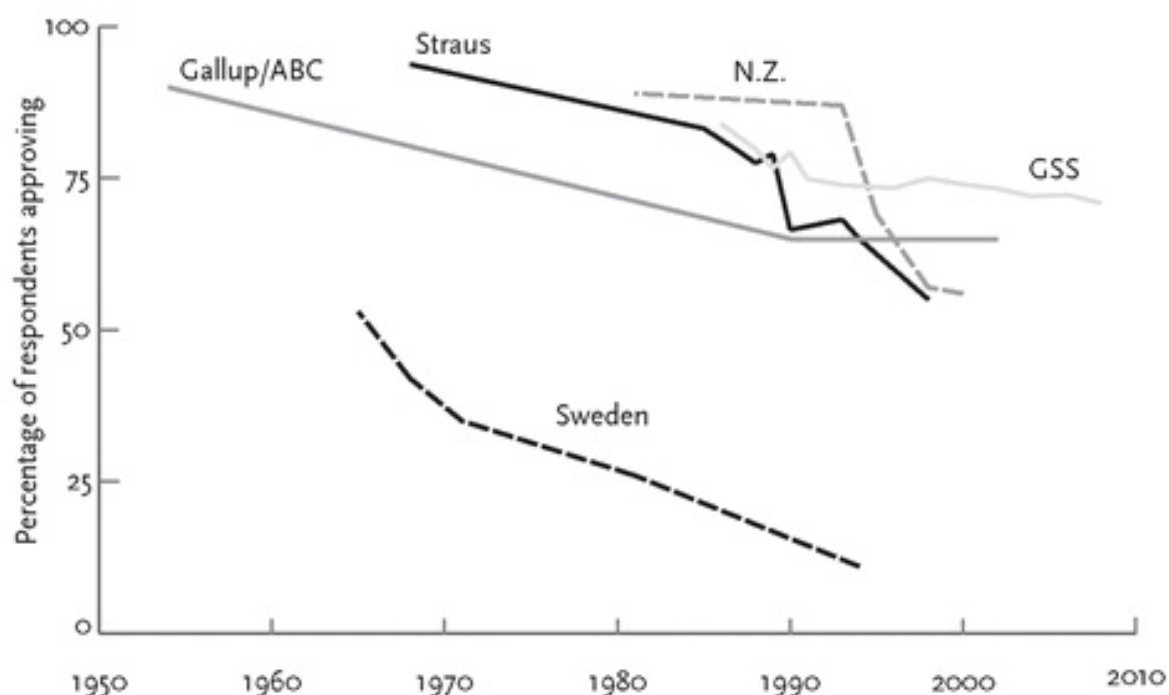
Aunque en el vuelco operado en el siglo XIX se produjo una aceleración de la valoración de los niños en Occidente, no fue una transición brusca ni un avance de efectos inmediatos. En todos los períodos de la historia europea y en todas las culturas, observamos manifestaciones de amor a los niños, de pena por su pérdida o de consternación ante el maltrato que sufren^[1207]. Incluso muchos de los padres que trataban con crueldad a sus hijos solían obrar conforme a la superstición de que actuaban así por el bien de sus hijos. Y como pasa con muchos descensos de la violencia, es difícil esclarecer todos los cambios que estaban produciéndose a la vez: ideas ilustradas, prosperidad creciente, reformas de leyes, normas cambiantes.

Sin embargo, con independencia de cuáles fueran las causas, éstas no concluyeron en la década de 1930. El eterno superventas *Tu hijo*, de Benjamín Spock, fue considerado radical en 1946 porque sugería que las madres no pegaran a sus hijos, no les escatimaran afecto ni les reglamentaran las rutinas. Aunque la indulgencia de los padres de posguerra era una novedad en la época (a la que se culpó amplia y falazmente de los excesos de los *baby boomers*), no fue ni mucho menos su cota máxima. Cuando los *boomers* llegaron a padres, fueron aún más solícitos con sus hijos. Locke, Rousseau y los reformadores del siglo XIX habían puesto en marcha una escalera mecánica de delicadeza en el trato para con los niños, que en las últimas décadas ha visto acelerado su ritmo de ascenso.

Desde 1950, se ha aborrecido cada vez más cualquier clase de violencia contra los niños. La violencia que las personas pueden controlar con más facilidad es, por

lógica, la que se infligen a sí mismas, a saber, zurras, palizas, bofetadas, palmetazos, azotes, tundas, quemaduras y otras formas de castigo corporal. La opinión de las élites sobre el castigo corporal cambió espectacularmente durante el siglo xx. Aparte de a algunos grupos cristianos fundamentalistas, hoy es raro oír cosas como que «la letra con sangre entra». Las escenas de padres con cinturones, madres con cepillos y niños llorosos atándose almohadas a sus magullados traseros ya no forman parte habitual del entretenimiento familiar.

Al menos desde el doctor Spock, los gurús del cuidado infantil han desaconsejado cada vez más las zurras^[1208]. En la actualidad, todas las asociaciones psicológicas y pediátricas se oponen a tal costumbre, aunque no siempre con un lenguaje tan claro como en el título de un reciente artículo de Murray Straus: «No hay que pegar a los niños nunca, sean cuales fueren las circunstancias»^[1209]. Los expertos sugieren no pegar por tres razones. Una es que las zurras tienen efectos secundarios perniciosos en el futuro, entre ellos, agresividad, delincuencia, déficit de empatía y depresión. La teoría causa-efecto, según la cual las palizas enseñan a los niños que la violencia es un medio para resolver problemas, es discutible. Otras explicaciones igualmente probables de la correlación entre las zurras y la violencia son que los padres violentos por naturaleza tienen hijos violentos por naturaleza, y que las culturas y los barrios que toleran las zurras toleran también otros tipos de violencia^[1210]. La segunda razón es que pegar no es especialmente eficaz para acabar con el mal comportamiento: es mejor explicarle al niño la infracción y utilizar medidas no violentas como las regañinas o los tiempos de espera. El dolor y la humillación distraen a los niños y les impiden reflexionar sobre lo que han hecho mal, y si el único motivo que tienen para portarse bien es evitar esos castigos, en cuanto papá y mamá se den la vuelta, volverán a ser igual de traviesos. De todos modos, quizá la razón más convincente para no pegar es simbólica. He aquí el tercer argumento de Straus en virtud del cual nunca jamás hay que pegar a un niño: «Los azotes contradicen el ideal de no violencia en la familia y la sociedad».



[Figura 7.17. Aprobación de las zurras en Estados Unidos, Suecia y Nueva Zelanda, 1954-2008.

Fuentes: Gallup/ABC: Gallup, 1999; ABC News, 2002. Straus: Straus, 2001, pág. 206. General Social Survey (GSS): <<http://www.norc.umd.edu/GSS+Website/>>, medias ponderadas. Nueva Zelanda: Carswell, 2001. Suecia: Straus, 2009.]

¿Los padres han estado escuchando a los expertos o es que han llegado a conclusiones similares por su cuenta? En los sondeos de opinión a veces se pregunta a la gente si está de acuerdo con afirmaciones del tipo: «En ocasiones es necesario castigar al niño con una buena zorra» o «En determinadas circunstancias lo mejor es una bofetada». El grado de coincidencia depende de los términos en que se formule la pregunta, pero en el conjunto de sondeos con la misma pregunta en diferentes años la tendencia es a la baja. En la figura 7.17 vemos la tónica desde 1954 a partir de tres conjuntos de datos americanos junto con estudios en Suecia y Nueva Zelanda. Antes de la década de 1980, en torno al 90% de los encuestados en países anglófonos aprobaban las zurras. En menos de una generación, en algunos sondeos el porcentaje había disminuido a poco más de la mitad. Los niveles de aprobación dependen del país y la región: los suecos aprueban las palizas mucho menos que los americanos o los kiwis, y entre los americanos hay bastante variedad, como cabría esperar de la cultura sureña del honor^[1211]. En un estudio de 2005, los índices de aprobación de las zurras oscilaban entre aproximadamente el 55% en los estados azules del Norte (que tienden a votar demócrata), como Massachusetts o Vermont, y más del 85% en los estados rojos del Sur (que suelen votar republicano), como Alabama o Arkansas^[1212]. En el conjunto de los cincuenta estados, el índice de aprobación de los castigos corporales sigue la trayectoria del índice de homicidios (las dos medidas presentan una correlación de 0,52 en una escala de -1 a 1), lo que podría significar que los niños a los que se les pega crecen para ser homicidas, aunque es más probable que las subculturas que fomentan las palizas a los niños fomenten también la defensa

violenta del honor entre los adultos^[1213]. Pero todas las regiones mostraban un descenso, de manera que en 2006 los estados sureños desaprobaban las zurras en la misma proporción que los estados del centro-norte y atlánticos en 1986^[1214].

¿Y qué hay de la conducta real? Muchos padres todavía pegan una palmada a un niño en la mano si éste quiere coger un objeto prohibido, pero en la segunda mitad del siglo xx han disminuido todas las clases de castigo corporal. En la década de 1930, los padres americanos pegaban a sus hijos más de tres veces al mes, o más de treinta al año. En 1975, la cifra había bajado a diez veces al año, y en 1985 giraba en torno a siete^[1215]. En Europa se observaron descensos aún más pronunciados^[1216]. En la década de 1950, el 94% de los suecos pegaba a sus hijos, y para el 33% era algo diario; en 1995, las cifras habían descendido al 33 y al 4%, respectivamente. En 1992, los padres alemanes habían recorrido un largo camino desde sus bisabuelos, que habían arrimado a sus abuelos a cocinas calientes y los habían atado a las columnas de la cama. No obstante, el 81% seguía dando bofetadas a sus hijos, el 41% los pegaba con una vara, y el 31% los golpeaba hasta provocar moretones. En 2002, esos porcentajes habían bajado al 14%, el 5% y el 3%, respectivamente.

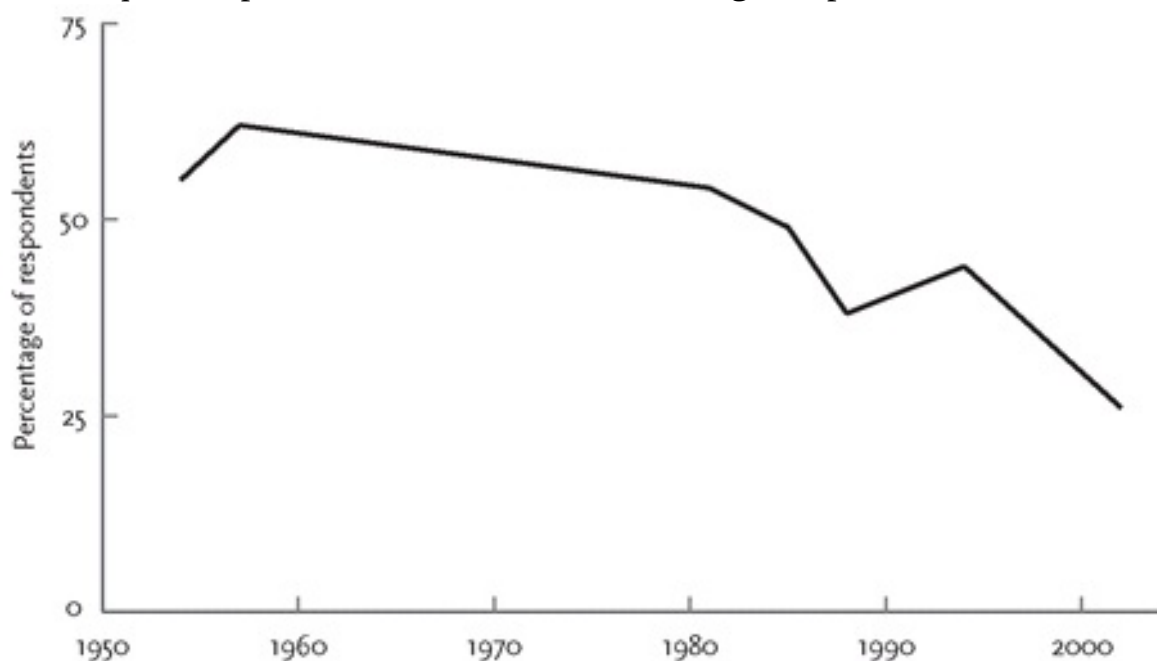
En la actualidad, sigue habiendo muchas diferencias entre los países. Menos del 5% de los universitarios de Israel, Hungría, Holanda, Bélgica y Suecia recuerdan haber sido golpeados cuando eran adolescentes, mientras ocurre lo contrario con más de una cuarta parte de los estudiantes de Tanzania y Sudáfrica^[1217]. En general, los países más ricos pegan menos a los niños, si exceptuamos algunos países asiáticos desarrollados como Taiwán, Singapur y Hong Kong. El contraste internacional se repite en ciertos grupos étnicos en Estados Unidos, donde los afroamericanos y los asiáticos pegan más que los blancos^[1218]. De todos modos, el nivel de aprobación de los castigos físicos ha descendido en los tres grupos^[1219].

En 1979, el gobierno de Suecia prohibió las palizas a los niños^[1220]. Los demás países escandinavos enseguida hicieron lo propio, y luego siguieron el ejemplo varios países de la Europa occidental. Las Naciones Unidas y la Unión Europea han pedido a *todos* los países miembros que acaben con los castigos corporales. Varios países han emprendido campañas públicas en contra de dicha costumbre, y hasta la fecha veinticuatro países han declarado ilegales los castigos corporales.

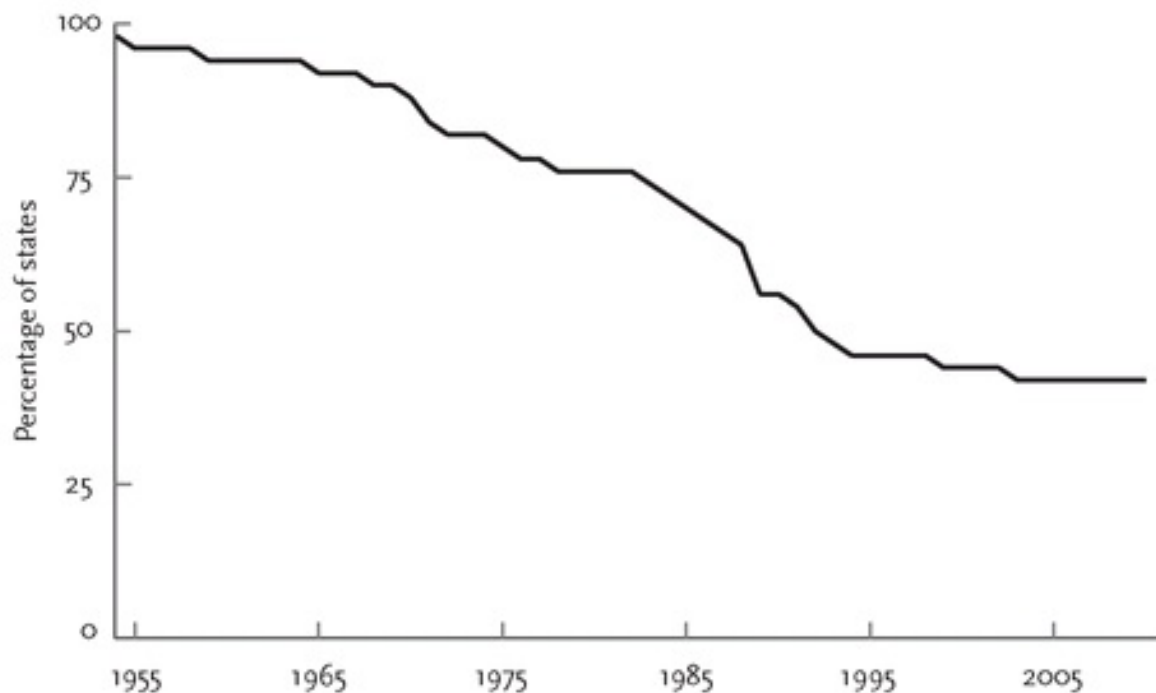
Prohibir las zurras supone un cambio radical respecto a los milenios en que se consideraba que los padres eran propietarios de sus hijos y el modo de tratarlos no era incumbencia de nadie. En todo caso, este cambio concuerda con otras intromisiones del estado en la vida familiar, como la escolarización obligatoria, las vacunaciones, el rescate de niños que viven con familias maltratadoras, la imposición de un seguro médico pese a las objeciones de algunos padres religiosos, o la prohibición de la mutilación genital femenina en comunidades de inmigrantes musulmanes en países europeos. Según determinados enfoques, esta intromisión es una imposición totalitaria del poder estatal en la esfera íntima de la familia. Pero según otros, es parte

de la corriente histórica hacia el reconocimiento de la autonomía de los individuos. Los niños son personas. Y, como los adultos, tienen un derecho a la vida y a la integridad física (incluidos los genitales) garantizado por el contrato social que otorga poderes al estado. Este derecho está a salvo de que otros individuos —los padres— reivindiquen un eventual derecho de propiedad.

Los sentimientos americanos tienden a dar más importancia a la familia que al gobierno, y en la actualidad ningún estado americano prohíbe a los padres castigar físicamente a sus hijos. Sin embargo, cuando se trata del castigo corporal de los niños *por* el gobierno, a saber, en las escuelas, Estados Unidos ha ido desmarcándose de esta forma de violencia. Incluso en los estados rojos, donde las tres cuartas partes de las personas aceptan que los padres peguen a sus hijos, sólo el 30% aprueba los palmetazos en la escuela; en los estados azules, el índice de aprobación es menos de la mitad^[1221]. Y desde la década de 1950, el grado de aprobación del castigo corporal en las escuelas ha ido bajando (figura 7.18). La creciente desaprobación se ha traducido en leyes. La figura 7.19 muestra la menguante proporción de estados americanos que aún permiten en las escuelas el castigo corporal.



[Figura 7.18. Aprobación del castigo corporal en las escuelas de Estados Unidos, 1954-2002.
Fuentes: Datos para 1954-1994 de Gallup, 1999; datos para 2002 de ABC News, 2002.]



[Figura 7.19. Estados americanos que permiten el castigo corporal en las escuelas, 1954-2010.
Fuentes: Datos de Leiter, 2007.]

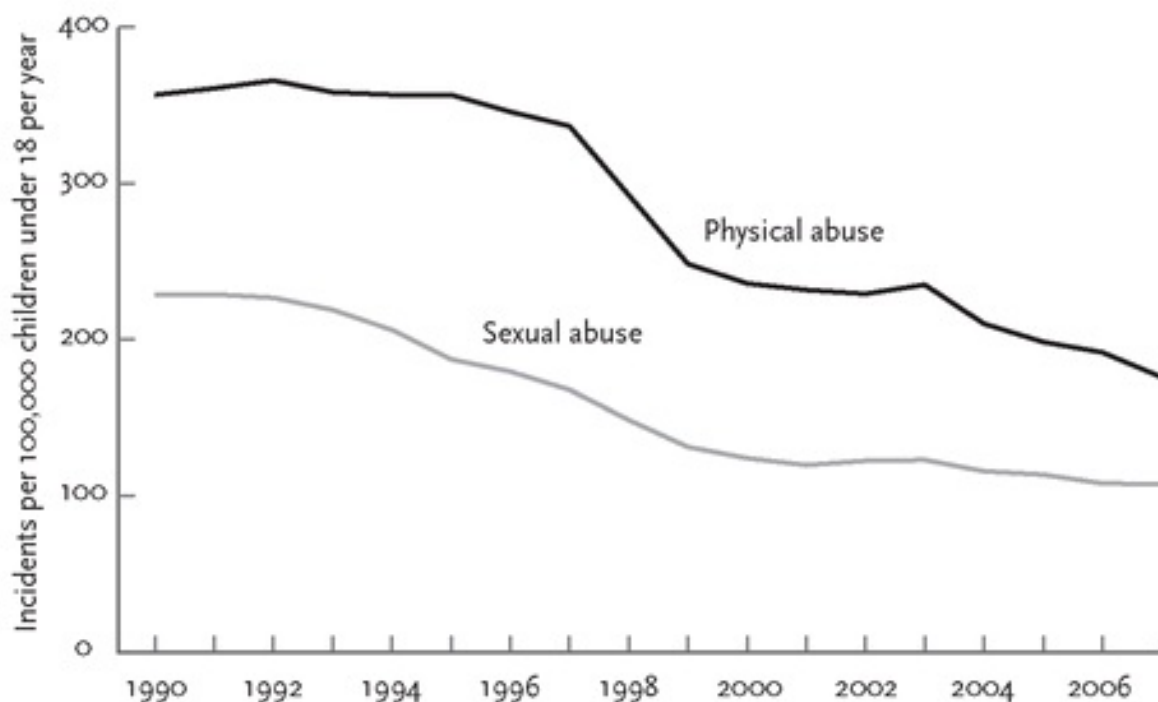
La tendencia es aún más acusada en el ámbito internacional, donde actualmente el castigo corporal en las escuelas se considera una violación de los derechos humanos, como cualquier otra forma de violencia gubernamental extrajudicial. Ha sido condenado por el Comité de la ONU de los Derechos del Niño, el Comité de la ONU de los Derechos Humanos y el Comité de la ONU contra la Tortura, y ha sido prohibido en ciento seis países, más de la mitad de todos los países del mundo^[1222].

Aunque la mayoría de los americanos aún están de acuerdo con el castigo corporal por parte de los padres, trazan una línea cada vez más nítida entre la violencia leve que consideran disciplina, como las palmadas y los cachetes, y la violencia severa que consideran abuso, como dar puñetazos, patadas, latigazos y golpes con objetos, o aterrorizar al niño (por ejemplo, amenazarlo con un cuchillo o un arma o dejarlo colgando de una ventana). En sus estudios sobre violencia doméstica, Straus entregaba a los participantes una lista con los castigos que hoy se consideran abusivos. Y observó que el número de padres que reconocían haberlos aplicado casi se había reducido a la mitad entre 1975 y 1992; y entre las madres, había pasado del 20% a poco más del 10%^[1223].

Un problema de los autoinformes de los perpetradores (en contraposición a los autoinformes de las víctimas) es que una respuesta positiva es la confesión de una fechoría. Un descenso aparente de los castigos físicos de los padres a los hijos puede ser, en realidad, un descenso del número de padres que lo admiten. En otro tiempo, una madre que magullase a su hijo acaso situara tal comportamiento en el marco de la disciplina aceptable. Pero desde la década de 1980, cada vez más líderes de opinión,

celebridades y escritores de seriales televisivos han empezado a llamar la atención sobre el abuso infantil, a menudo representando a padres maltratadores como ogros reprensibles o a niños que crecen con cicatrices. En la estela de esta corriente de opinión, un padre airado que causara moretones a su hijo quizá mantendría la boca cerrada cuando el encuestador le preguntase. Sabemos efectivamente que, en ese intervalo, el abuso infantil había llegado a ser algo más que un estigma. En 1976, cuando se preguntaba a la gente si el abuso infantil era un problema grave en el país, respondía que sí el 10%; ante la misma pregunta en 1985 y 1999, decía que sí el 90% [1224]. Según Straus, la tendencia descendente de ese estudio sobre la violencia captaba tanto una disminución de la aceptación del abuso como una disminución del abuso real; aunque gran parte del descenso fuera en la aceptación, añadía, sería algo que deberíamos celebrar. Una menor tolerancia ante el abuso infantil dio lugar a un incremento de los teléfonos de la esperanza y de las oficinas de protección al menor, así como más instrucciones a la policía, los asistentes sociales, los consejeros escolares y los voluntarios para que buscaran señales de abuso y tomaran medidas para castigar o asesorar a los culpables y sacar a los niños de los peores hogares.

Los cambios en las normas y en las instituciones ¿han implicado algo positivo? Se creó, en Estados Unidos, The National Child Abuse and Neglect Data System para agrupar casos confirmados de abuso infantil en organismos de protección de niños de todo el país. La psicóloga Lisa Jones y el sociólogo David Finkelhor han representado sus datos en una gráfica y han demostrado que, de 1990 a 2007, el índice de maltrato físico de los niños se redujo a la mitad (figura 7.20).



[Figura 7.20. Abuso infantil en Estados Unidos, 1990-2007.

Fuentes: Datos de Jones y Finkelhor, 2007; véase también Finkelhor y Jones, 2006.]

Jones y Finkelhor pusieron también de manifiesto que, en ese mismo período, el

índice de abuso sexual y la incidencia de crímenes violentos contra los niños, como la agresión, el robo o la violación, también disminuyeron entre uno y dos tercios. Corroboraron las cifras decrecientes con comprobaciones de validez, como estudios de victimización, datos de homicidios, confesiones de infractores e índices de enfermedades de transmisión sexual; todo lo cual está bajando. De hecho, a lo largo de las dos décadas pasadas la vida de niños y adolescentes mejoró en todos los aspectos mensurables. Era, asimismo, más improbable que hubiera embarazos, que se escaparan de casa, que tuvieran problemas con la ley o que se suicidaran. En Inglaterra y País de Gales también se produjo un descenso de la violencia contra los niños; según un informe reciente, desde la década de 1970 el índice de muertes infantiles violentas disminuyó casi un 40%^[1225].

El declive del abuso infantil en la década de 1990 coincidió en parte con el declive de los homicidios de adultos, y sus causas son también difíciles de establecer con exactitud. Finkelhor y Jones analizaron los sospechosos habituales. La demografía, la pena capital, el crack, las armas, el aborto y el encarcelamiento no explican el descenso. La prosperidad de la década de 1990 puede explicarlo un poco, pero no explica la disminución de los abusos sexuales ni de una segunda disminución de los maltratos físicos en la década de 2000, cuando la economía estaba bajo mínimos. Contar con más policías y mediadores de las agencias de servicios sociales seguramente fue de gran ayuda, pero Finkelhor y Jones conjeturan que la diferencia la pudo haber marcado otro factor exógeno. Los primeros años de la década de 1990 fue la época de Nación Prozac y Running on Ritalin. El enorme aumento de las recetas de fármacos para la depresión y el trastorno por déficit de atención quizá sacó a muchos padres de la depresión y ayudó a muchos niños a controlar sus impulsos. Finkelhor y Jones también señalaron los cambios vagos aunque potencialmente efectivos en las normas culturales. La década de 1990, como analizamos en el capítulo 3, albergó una ofensiva civilizadora que revocó parte del libertinaje de la década de 1960 y consiguió que todas las formas de violencia se sintiesen cada vez más como algo repugnante. Y la «Oprahficación» de América consiguió estigmatizar la violencia doméstica al tiempo que desestigmatizaba —de hecho, beatificaba— a las víctimas que la daban a conocer.

Otra clase de violencia que martiriza a muchos niños es la perpetrada contra ellos por otros niños. Las intimidaciones seguramente han existido desde que han existido los niños, pues éstos, como muchos primates jóvenes, luchan por el dominio en su círculo social exhibiendo su temple y su fuerza. Muchas memorias de infancia incluyen relatos de crueldad a manos de otros chicos, y el bravucón cavernícola es un ingrediente básico de la cultura popular. En la galería de bribones tenemos a Butch y Woim en *La pandilla*, Biff Tannen en la trilogía *Regreso al futuro*, Nelson Muntz en *Los Simpson*, y Moe en *Calvin y Hobbes* (figura 7.21).



[Figura 7.21. Otra forma de violencia contra los niños.]

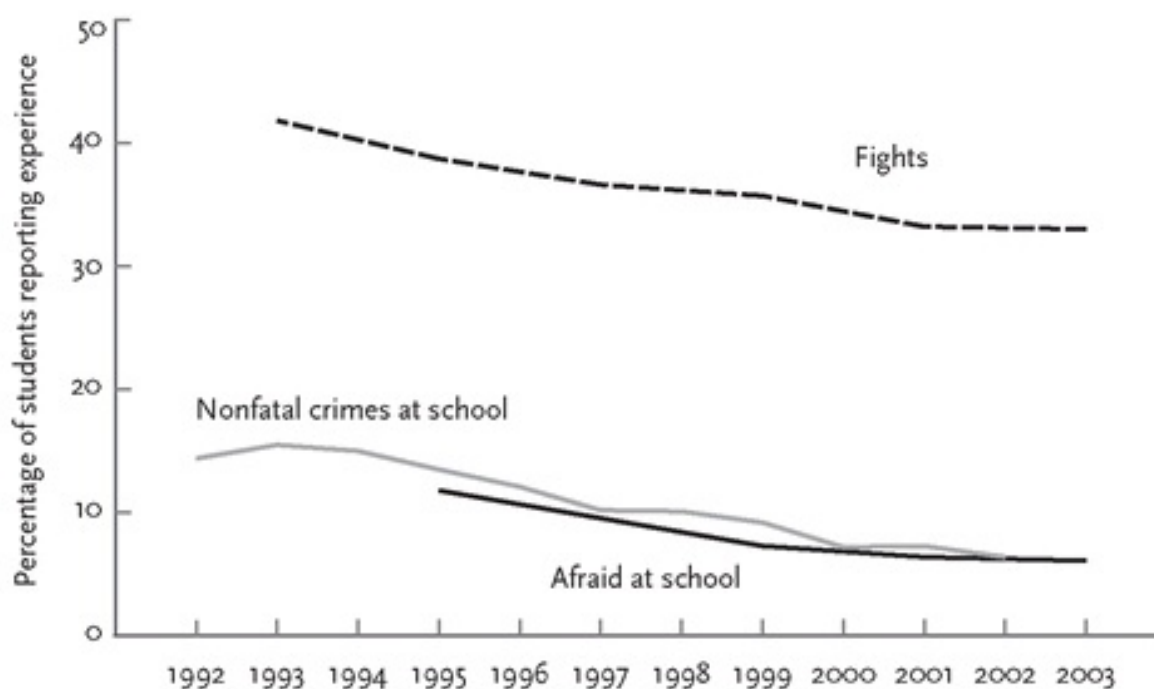
Hasta hace poco, los adultos habían consentido la intimidación al considerarla una de las pruebas de la infancia. «Los niños son así», decían, figurándose que cierta capacidad para afrontar las bravuconerías en la infancia era una preparación esencial para afrontarlas en la edad adulta. Por su parte, las víctimas no tenían a quién recurrir, pues si se quejaban al profesor o a los padres, se convertirían en chivatos y gallinas y su vida sería aún más horrorosa.

Sin embargo, en otro de estos cambios gestálticos históricos en que una categoría de violencia pasa de inevitable a intolerable, la intimidación (o *bullying*) ha sido elegida para su eliminación. El movimiento surgió de la confusión en torno a la masacre del instituto de Columbine en 1999, en la que los medios de comunicación amplificaron los rumores sobre las causas —la cultura gótica, la adicción al deporte, los antidepresivos, Internet, las películas violentas, el rockero Marilyn Manson—, una de las cuales era la intimidación. Resultó que los dos asesinos no eran, como éstos repetían sin cesar, góticos acosados por deportistas sin cerebro^[1226]. No obstante, la interpretación popular de los hechos asumía que la masacre era un acto de venganza, y los profesionales de la infancia aprovecharon la leyenda urbana para iniciar una campaña contra el acoso escolar o *bullying*. Por suerte, la teoría —hoy víctima de acoso, mañana francotirador de cafetería— coexistió con lógicas más respetables, como que las víctimas de las bravuconerías sufren depresión, muestran bajo rendimiento escolar y presentan un riesgo elevado de suicidio^[1227]. En la actualidad, cuarenta y cuatro estados tienen leyes que prohíben el acoso en la escuela, y muchos cuentan con programas obligatorios que denuncian la intimidación, alientan la empatía y enseñan a los niños a resolver sus conflictos de forma constructiva^[1228]. Algunas organizaciones de pediatras y psicólogos infantiles han pedido públicamente esfuerzos de prevención, y varios programas de televisión, revistas, el imperio de Oprah Winfrey, e incluso el presidente de Estados Unidos, lo han identificado como un problema importante^[1229]. Dentro de una década, el gracioso tratamiento de la intimidación en la historieta de *Calvin y Hobbes* quizá llegue a ser tan ofensivo como lo es hoy para nosotros la violencia doméstica en el anuncio de café de la década de 1950.

Dejando a un lado las consecuencias psicológicas del acoso en los niños, el

rechazo moral contra la intimidación o *bullying* es irrefutable. Como observaba Calvin, cuando eres mayor no puedes pegar a la gente sin motivo. Los adultos nos protegemos con leyes, policía, regulaciones laborales y normas sociales, y no hay ninguna razón imaginable por la que los niños deban ser más vulnerables, aparte de pereza o insensibilidad a la hora de considerar cómo es la vida desde su punto de vista. La mayor valoración de los niños y la universalización de las perspectivas morales de las que aquella forma parte hicieron inevitable la campaña para proteger a los niños contra la violencia de sus compañeros; y también el esfuerzo por protegerlos de otros estragos. Los niños y los adolescentes llevan tiempo siendo víctimas de crímenes menores, como el robo del dinero para el almuerzo, el vandalismo con sus pertenencias o los magreos sexuales, que se sitúan en los intersticios entre las regulaciones escolares y las leyes penales. También aquí se reconocen cada vez más los intereses de los seres humanos más jóvenes.

¿Ha generado esto algún cambio importante? Se aprecian indicios de que así es. En 2004, los departamentos de Justicia y Educación de Estados Unidos hicieron público un informe sobre *Indicadores de crimen y seguridad escolares* que, basándose en estudios de victimización y estadísticas escolares y policiales, documentaba tendencias de violencia contra los estudiantes desde 1992 hasta 2003^[1230]. El análisis estudiaba la intimidación sólo en los tres últimos años, pero seguía la pista de otras clases de violencia a lo largo de todo el período, y revelaba que disminuyeron las peleas, el miedo en la escuela, y delitos como los hurtos, los ataques contra la libertad sexual, los robos con violencia y las agresiones, tal como se observa en la figura 7.22.



[Figura 7.22. Violencia contra los jóvenes en Estados Unidos, 1992-2003.

Fuente: Datos de DeVoe y otros, 2004.]

Y contrariamente a otro miedo avivado por los medios de comunicación al hilo de

una serie de vídeos de amplia circulación en YouTube sobre chicas adolescentes aporreándose unas a otras, las jóvenes del país no se han desmadrado ni vuelto locas. Los índices de asesinato y robo con violencia entre las chicas se hallan en el nivel mínimo de los últimos cuarenta años, y los de posesión de armas, peleas, agresiones y lesiones graves por y contra las chicas llevan una década disminuyendo^[1231]. Con la popularidad de YouTube, en los años venideros cabe esperar más pánico moral en formato de vídeo (¿abuelitas sádicas?, ¿niños pequeños sanguinarios?, ¿jerbos asesinos?).

Es prematuro decir que todos los niños están bien, pero desde luego están mejor que antes. De hecho, en ciertos aspectos el esfuerzo por proteger a los niños contra la violencia ha comenzado a rebasar su objetivo y está desviándose hacia la esfera del sacramento y el tabú.

Uno de estos tabúes es lo que la psicóloga Judith Harris denomina «el supuesto de la crianza»^[1232]. Locke y Rousseau ayudaron a desencadenar una revolución en la conceptualización de la crianza de los hijos al reenfocar el papel de los cuidadores: desde pegar al niño por su mal comportamiento hasta formar el tipo de persona en que aquél se convertirá. A finales del siglo xx, la idea de que los padres podían hacer daño a sus hijos al abusar de ellos o desatenderlos (lo cual es cierto) se transformó en la idea de que los padres podían moldear la inteligencia, la personalidad, las destrezas sociales y los trastornos mentales de sus hijos (lo cual no es cierto). ¿Por qué no? Consideremos, por ejemplo, el hecho de que los hijos de los inmigrantes acaban teniendo el acento, los valores y las normas de sus compañeros, no de sus padres, lo cual significa que los niños se socializan en su grupo de colegas y no tanto en sus familias; para educar a un niño hace falta toda la comunidad. Además, en ciertos estudios con niños adoptados se ha observado que éstos acaban teniendo personalidades y puntuaciones de CI que guardan correlación con las de sus hermanos biológicos y no con las de sus hermanos adoptados. Esto nos revela que la personalidad adulta y la inteligencia están determinadas por los genes, y por el azar (pues las correlaciones distan de ser perfectas, incluso entre gemelos idénticos), pero no por los padres, al menos no por nada que hagan ellos con todos sus hijos. Pese a estas refutaciones, el «supuesto de la crianza» llegó a dominar por completo las opiniones profesionales, de modo que a las madres se les aconseja que se conviertan en máquinas de crianza las veinticuatro horas, y son las encargadas de estimular, socializar y desarrollar el carácter de la pequeña pizarra en blanco que tienen a su cargo.

Otro sacramento es la campaña para poner en cuarentena a los niños al menor indicio de insinuación de recordatorio de violencia. En 2009, en Chicago, después de que veinticinco estudiantes entre 11 y 15 años participaran en la vieja diversión de una pelea en una cafetería, la policía los detuvo, los esposó, los apiñó en un furgón

policial, los fotografió y los acusó de conducta temeraria^[1233]. Las políticas de tolerancia cero en cuanto a llevar armas en la escuela conllevaron una amenaza de reformatorio para un niño que en su caja del almuerzo había metido un kit de material de camping, la expulsión de una niña de 12 años que había utilizado una navaja multiusos para recortar las ventanas de una casa de papel para un proyecto de clase, o la suspensión de un *boy scout* «águila» que siguió al pie de la letra el lema «Estáte preparado» y puso en su coche un saco de dormir, agua potable, comida de emergencia y una navaja de seis centímetros^[1234]. Muchas escuelas han contratado a «profesores para el recreo» con silbato para encauzar a los niños hacia juegos organizados constructivos, porque si se los dejara solos podrían chocar unos contra otros, discutir por tonterías, saltar a la comba o monopolizar espacios del patio^[1235].

Los adultos están intentando cada vez más alejar de la cultura de los niños las representaciones asociadas con la violencia. En una secuencia trascendental de la película de 1982 *E.T.*, Elliot cruza disimuladamente un control policial con E.T. en el cesto de la bicicleta. Cuando se reestreno en 2002, en su veinte aniversario, se vio que Steven Spielberg había desarmado digitalmente a los agentes, utilizando imágenes generadas por ordenador para sustituir sus rifles por *walkie-talkies*^[1236]. Cuando se acerca Halloween, ahora los padres enseñan a sus hijos a ponerse «disfraces positivos», de figuras históricas o de alimentos como zanahorias o calabazas, y no de zombis, vampiros o personajes de películas de psicópatas asesinos^[1237]. Un memorándum de una escuela de Los Angeles incluía el siguiente consejo sobre disfraces:

No deben representar miembros de bandas ni personajes terroríficos, ni dar miedo.
Se permiten las máscaras sólo durante el desfile.
Los disfraces no han de degradar ninguna raza, religión, nacionalidad, minusvalía o género.
Nada de uñas postizas.
Nada de armas, ni de juguete.

En otra parte de California, una madre que creía que a sus hijos podían asustarles las lápidas y los monstruos de Halloween del patio de los vecinos llamó a la policía para denunciar un crimen de odio^[1238].

El incremento histórico de la valoración de los niños ha entrado en una fase decadente. Ahora que, sin duda, los niños no van a ser asfixiados el día de su nacimiento, no van a pasar hambre en inclusas, no van a ser envenenados por nodrizas, ni golpeados hasta la muerte por sus padres o cocinados por madrastras, ahora que no trabajarán hasta caer extenuados en fábricas y minas, ni serán víctimas de enfermedades infecciosas ni serán apaleados por bravucones, los expertos se devanan los sesos buscando maneras de añadir incrementos infinitesimales de seguridad a partir de una curva de rendimientos decrecientes o incluso negativos. No se permite a los niños salir a la calle durante el día (cáncer de piel), jugar en la hierba (garrapatas de ciervo), comprar limonada en un puesto callejero (bacterias de la piel

del limón) o lamer la masa del pastel de la cuchara (salmonella de huevos crudos). Los patios de recreo investigados por los abogados han tenido que acolchar la hierba artificial con goma, ha habido que bajar los toboganes y las barras a la altura de la cintura, y se han suprimido del todo los balancines (para que el niño de abajo no salte y vea que el de arriba baja de golpe al suelo —la parte más divertida del juego—). Cuando los productores de *Barrio Sésamo* pusieron a la venta una serie de DVD con programas clásicos de los primeros años de la serie (1969-1974), ¡incluyeron en la caja un aviso de que no eran adecuados para los niños!^[1239] En los programas aparecían niños practicando actividades peligrosas, como subirse a barras trepadoras, montarse en triciclos sin casco, serpentear por tuberías, o aceptar leche y galletas de amables desconocidos. Y *Monsterpiece Theater* fue censurada porque al final de cada episodio el anfitrión con esmoquin y bufanda, Alistair Cookie (interpretado por el Monstruo de las Galletas), se tragaba la pipa, lo que hacía más atractivo el consumo de productos del tabaco y representaba un peligro de asfixia.

De todos modos, nada ha transformado tanto la infancia como el riesgo de ser secuestrado por desconocidos, un caso clásico en la psicología del miedo^[1240]. Desde 1979, cuando Etan Patz, de 6 años, desapareció camino del autobús escolar en la parte baja de Manhattan, diversos niños secuestrados han centrado la atención del país gracias a tres grupos de interés dedicados a sembrar el pánico entre los padres. Como es lógico, los consternados padres de niños asesinados quieren que surja algo bueno de su tragedia, y algunos han dedicado su vida a aumentar la conciencia sobre el peligro de raptos de niños. (Uno de ellos, John Walsh, hizo una campaña para lograr que en los cartones de leche hubiera fotos de los niños desaparecidos, y presentó un morboso programa de televisión, *America's Most Wanted* [Los más buscados de América], especializado en secuestros-asesinatos espantosos). Los políticos, los jefes policiales y los publicistas de empresa huelen una campaña de éxito seguro a un kilómetro —¿quién iba a oponerse a proteger a los niños contra los perversos?— y han organizado ostentosas ceremonias para anunciar medidas de protección con nombres de niños desaparecidos (Código Adam, Alertas Amber, Ley de Megan, el Día Nacional de los Niños Desaparecidos). Los medios de comunicación también reconocen un disparador de índices de audiencia en cuanto lo ven, y han atizado el miedo con vigiliadas de veinticuatro horas, documentales en rotación continua («Es la pesadilla de todos los padres...») y un derivado de *Ley y orden* dedicado sólo a crímenes sexuales.

La infancia no ha sido siempre igual. Los padres americanos no dejan que sus hijos desaparezcan de su campo visual. Los niños tienen chófer, acompañante, y van amarrados a los móviles, que, lejos de reducir la ansiedad de los padres, sólo les provocan un escalofrío si el niño no responde al primer timbrado. Hacer amigos en el parque ha dado paso a que las madres «concierten citas para jugar», expresión que no existía antes de la década de 1980^[1241]. Hace cuarenta años, dos tercios de los niños iban a la escuela andando o en bicicleta; en la actualidad sólo el 10%. Hace

sólo una generación, el 70% de los niños jugaban en la calle; hoy la proporción ha bajado al 30%^[1242]. En 2008, el hijo de 9 años de la periodista Lenore Skenazy le suplicó que le dejara ir solo a casa en el metro de Nueva York. Ella accedió, y el niño llegó a casa sin problemas. Cuando escribió sobre la historia en su columna del *New York Sun*, se vio inmersa en el centro de un frenesí de medios de comunicación que la apodaban «La peor mamá de América». (Titular de muestra: «Mamá deja a su niño de 9 años que coja el metro a casa solo: la columnista agita la controversia con un experimento sobre la independencia en la infancia»). Como respuesta, Skenazy puso en marcha un movimiento —Free-Range Children— y propuso una Jornada nacional para llevar a los niños al parque y dejarlos allí todo el día, pensada para conseguir que aprendieran a jugar por sí mismos sin la constante supervisión de los adultos^[1243].

La verdad es que Skenazy no es la peor mamá de América. Tan sólo hizo lo que ningún político, policía, padre o productor hiciera jamás: analizar los hechos. La inmensa mayoría de los niños de los cartones de leche no habían sido atraídos a camionetas por perversos sexuales, traficantes infantiles o artistas del rescate: eran adolescentes que se escapaban de casa, o niños que se llevaba un padre divorciado indignado por una resolución desfavorable sobre la custodia. El número anual de raptos por desconocidos ha pasado de doscientos y trescientos en la década de 1990 a unos cien en la actualidad, de los cuales aproximadamente la mitad son asesinados. Con cincuenta millones de niños en Estados Unidos, esto supone un índice anual de homicidios de uno entre un millón (0,0001 por cada 100.000, por usar nuestro sistema habitual). Esto equivale a una vigésima parte del riesgo de morir ahogado y a una cuadragésima parte del riesgo de sufrir un accidente de coche mortal. El escritor Warwick Cairns calculó que si alguien *quería* que su hijo fuera secuestrado y retenido toda la noche por un desconocido, debería dejarlo en la calle solo y desatendido durante setecientos cincuenta mil años^[1244].

Cabe replicar que la seguridad de un niño es tan valiosa que, aunque esas precauciones salven sólo unas cuantas vidas al año, ya justifican la preocupación y el gasto. Sin embargo, el razonamiento es falaz. Las personas intercambian ineludiblemente seguridad y otras cosas buenas en la vida, como al ahorrar dinero para la educación superior de sus hijos en vez de instalar en casa un sistema de aspersión de agua, o ir con los hijos a un destino turístico en lugar de dejarlos todo el verano con los videojuegos en la seguridad del dormitorio. La campaña para estar totalmente a salvo de los secuestros pasa por alto costes como las limitaciones constantes a las experiencias infantiles, el aumento de la obesidad, la ansiedad crónica en las mujeres trabajadoras y el miedo de los jóvenes a tener hijos.

Y aunque minimizar el riesgo fuera el único valor de la vida, los asesores de seguridad —incapaces de cálculos aritméticos elementales— no lo conseguirían. Muchas medidas, como los anuncios de «Buscado» en los cartones de leche, son ejemplos de lo que los criminólogos denominan «escenario de control del crimen»: anuncian que se está haciendo algo sin hacer realmente nada^[1245]. Si trescientos

millones de personas cambian su vida para reducir el riesgo de cincuenta personas, seguramente harán más mal que bien, debido a las consecuencias imprevistas de sus ajustes en las muchísimas más de cincuenta personas que resultarán afectadas. Veamos sólo dos ejemplos. El número de niños atropellados por coches conducidos por padres que llevan a sus hijos a la escuela es el doble que el de niños atropellados en otras situaciones, de modo que cuantos más padres llevan a sus hijos a la escuela para que no sean asesinados por secuestradores, más niños acaban muertos^[1246]. Y un tipo de escenario de control del crimen, las señales electrónicas en las autopistas con los nombres de niños desaparecidos, puede provocar ralentización, distracciones y los inevitables accidentes^[1247].

A lo largo de los dos últimos siglos, el movimiento a favor de una mayor valoración de la vida de los niños ha sido uno de los grandes avances morales de la historia. Sin embargo, el movimiento de las dos últimas décadas para incrementar esta valoración hasta el infinito sólo puede desembocar en absurdidades.

Los derechos de los gais, la disminución de las agresiones a los gais y la descriminalización de la homosexualidad

Sería exagerado decir que el matemático británico Alan Turing explicó la naturaleza del razonamiento lógico y matemático, inventó el ordenador digital, resolvió el problema mente-cuerpo y salvó la civilización occidental. Aunque quizá no sería exactamente una exageración^[1248].

En un destacado trabajo de 1936, Turing planteó una serie de operaciones matemáticas sencillas que bastaban para calcular cualquier fórmula matemática o lógica calculable^[1249]. Estas operaciones se podían ejecutar con facilidad en una máquina —un ordenador digital—, y una década después Turing diseñó una versión viable como prototipo de los ordenadores actuales. Durante la Segunda Guerra Mundial, trabajó en la unidad británica de descodificación y ayudó a resolver la clave de comunicación que los nazis utilizaban con sus submarinos (*U-boats*), lo cual fue decisivo para acabar con el bloqueo naval alemán y dio un giro a la guerra. Cuando terminó la contienda, Turing escribió un artículo (aún hoy muy leído) en que equiparaba el pensamiento con el cálculo, ofreciendo así una explicación del porqué un sistema físico podía tener inteligencia^[1250]. Por si acaso, abordó luego uno de los

problemas más difíciles de la ciencia —cómo podía surgir la estructura de un organismo a partir de un agregado de sustancias químicas durante el desarrollo embrionario— y propuso una solución ingeniosa.

¿Cómo agradeció la civilización occidental la aportación de uno de los mayores genios que han existido jamás? En 1952, el gobierno británico lo detuvo, le retiró la habilitación de seguridad, lo amenazó con la cárcel y lo castró mediante métodos químicos, lo que empujó a Turing a suicidarse a la edad de 42 años.

¿Qué había hecho Turing para merecer esta apabullante muestra de ingratitud? En aquella época, las conductas homosexuales eran ilegales en Gran Bretaña, y él fue acusado de ultraje contra la moral pública, conforme a la misma ley por la que en el siglo anterior se había destrozado a otro genio, Oscar Wilde. La persecución de Turing estaba motivada por el miedo a que los vulnerables homosexuales cayeran en trampas de agentes soviéticos. El miedo llegó a ser hilarante ocho años después, cuando el secretario británico de la Guerra, John Profumo, se vio obligado a dimitir por haber tenido una aventura con la amante de un espía soviético.

Al menos desde que el Levítico 20: 13 recomendara la pena de muerte «si alguien se acuesta con varón como se hace con mujer», muchos gobiernos han utilizado su monopolio de la violencia, para encarcelar, torturar, mutilar y matar a homosexuales^[1251]. Un gay que escapara de la violencia del gobierno en forma de leyes contra la indecencia, la sodomía, los actos antinaturales o los delitos contra la naturaleza era vulnerable a la violencia de sus conciudadanos en forma de agresiones, homofobia y crímenes de odio.

La violencia homofóbica, tanto la de base como la auspiciada por el estado, es algo misterioso en el catálogo de la violencia humana, pues al ejercer esta violencia el agresor no obtiene ninguna ventaja. No está en disputa ningún recurso, y como la homosexualidad es un delito sin víctimas, al impedirla no se alcanza paz alguna. Si acaso, cabría esperar que los hombres heterosexuales reaccionaran ante sus compañeros gais en un sentido positivo: «¡Fantástico! ¡Más mujeres para mí!». Según la misma lógica, el lesbianismo debería ser el crimen más abyecto imaginable, pues quita de la reserva de potenciales parejas a dos cada vez. De todos modos, en la historia ha sido más importante la homofobia que la lesbofobia^[1252]. Aunque muchos sistemas legales criminalizan la homosexualidad masculina, ninguno hace lo propio con el lesbianismo, y los crímenes de odio contra los hombres gay superan en número a los crímenes de odio contra las mujeres gay en una proporción de cinco a uno^[1253].

La homofobia es un enigma evolutivo, como la propia homosexualidad^[1254]. No es que haya nada misterioso en la conducta homosexual. Los seres humanos constituyen una especie polimórficamente aviesa, y de vez en cuando buscan en toda clase de seres vivos y no vivos una gratificación sexual que no contribuye a su rendimiento reproductor. En los escenarios típicamente masculinos, como barcos, prisiones o internados, los hombres suelen arreglárselas con el objeto disponible de las intermediaciones que se parezca más a un cuerpo femenino. La pederastía, que

ofrece un objeto más suave, blando y dócil, fue institucionalizada en diversas sociedades, entre ellas, y de forma destacada, la élite de la antigua Grecia. Como es lógico, cuando la conducta homosexual está institucionalizada hay poca homofobia. Por su parte, las mujeres son menos fogosas pero más flexibles en su sexualidad, y muchas atraviesan en su vida fases en que son felizmente célibes, promiscuas, monógamas u homosexuales; de ahí el fenómeno del LUG (*lesbian until graduation*, lesbianas hasta la graduación) en las universidades femeninas americanas^[1255].

El verdadero enigma es la orientación homosexual; el por qué hay hombres y mujeres que prefieren sistemáticamente las oportunidades de apareamiento homosexual a las de carácter heterosexual, o que evitan del todo aparearse con el sexo opuesto. Al menos en los hombres, la orientación homosexual parece ser innata. Por lo general, los hombres gay explican que su atracción empezó tan pronto como sintieron los primeros indicios sexuales, poco antes de la adolescencia. Además, la homosexualidad se da más en los gemelos idénticos que en los fraternos, lo que da a entender que los genes compartidos desempeñan algún papel. Por cierto, la homosexualidad es uno de los pocos ejemplos del debate naturaleza-cultura en el que la postura políticamente correcta es «naturaleza». Si la homosexualidad es innata, se interpreta comúnmente que las personas no eligen ser gay, por lo que no se puede criticar su estilo de vida; tampoco podrían convertir a los niños de su clase o a las agrupaciones de *boy scouts* en homosexuales si quisieran.

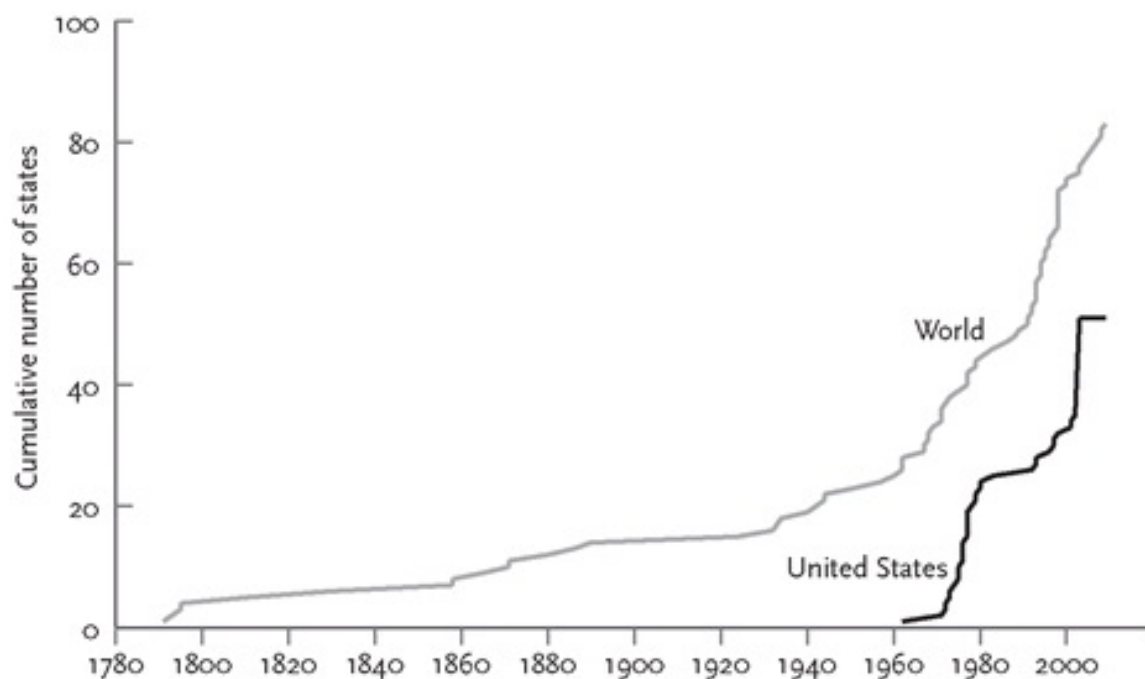
El misterio evolutivo radica en saber cómo una tendencia genética que evita el sexo heterosexual puede persistir en una población, pues ello condenaría a la persona a tener pocos hijos o ninguno. Quizá los «genes gay» tienen una ventaja compensatoria, como aumentar la fertilidad cuando los portan las mujeres, sobre todo si están en el cromosoma X, del que ellas tienen dos copias —para que el gen se propagara, las mujeres necesitarían que la ventaja fuera sólo un poco más de la mitad de la desventaja para los hombres—,^[1256] Tal vez los supuestos genes gay dan origen a la homosexualidad sólo en ciertos entornos que no existían mientras los genes eran seleccionados. Un estudio etnográfico reveló que en casi el 60% de las sociedades prealfabetizadas, la homosexualidad era desconocida o sumamente rara^[1257]. O acaso los genes obran de manera indirecta, haciendo que el feto sea susceptible a fluctuaciones de hormonas o anticuerpos que afectan a su cerebro en desarrollo.

Al margen de cuál sea la explicación, las personas con orientación homosexual que crecen en una sociedad que no favorece la conducta homosexual acaso se vean como un objetivo de la hostilidad de toda la sociedad. Entre las sociedades tradicionales que reconocen la homosexualidad en su seno, son más del doble las que la desaprueban que las que la toleran^[1258].

Y tanto en las sociedades tradicionales como en las modernas, la intolerancia puede derivar en violencia. Los bravucones y los matones quizá vean en la homosexualidad un blanco fácil en el que demostrar su hombría ante el público o ante sí mismos. Y los legisladores tal vez tengan convicciones moralistas sobre la

homosexualidad que traducirán en leyes y preceptos. Estas creencias quizá sean producto del cruce de cables entre el asco y la moralidad, que lleva a la gente a confundir repugnancia visceral con pecaminosidad objetiva^[1259]. Este cortocircuito puede transformar el impulso para evitar parejas homosexuales en un impulso para condenar la homosexualidad. Al menos desde la época bíblica, los sentimientos homofóbicos han desembocado en leyes que castigan a los homosexuales con la muerte y la mutilación, sobre todo en los reinos musulmanes y cristianos y sus antiguas colonias^[1260]. Un ejemplo escalofriante del siglo xx fue la selección de homosexuales con el fin de eliminarlos durante el Holocausto.

Durante la Ilustración, al cuestionarse cualquier precepto moral basado en el impulso moral o el dogma religioso dio lugar a un nuevo enfoque de la homosexualidad^[1261]. Montesquieu y Voltaire defendían que la homosexualidad debía ser descriminalizada, si bien no llegaron al punto de decir que fuera moralmente aceptable. En 1785, Jeremy Bentham dio el siguiente paso. Mediante el razonamiento utilitarista, que equipara la moralidad con lo que procure el máximo bienestar para el mayor número de personas, Bentham sostenía que en los actos homosexuales no hay nada inmoral porque no dejan a nadie en peor posición económica que antes. La homosexualidad se legalizó en Francia tras la Revolución, y en unos cuantos países en las décadas subsiguientes, como revela la figura 7.23. El movimiento repuntó a mediados del siglo xx y despegó en las décadas de 1970 y 1990, cuando el ideal de los derechos humanos avivó el movimiento por los derechos de los gais.



[Figura 7.23. Evolución temporal de la descriminalización de la homosexualidad, Estados Unidos y el mundo. Fuentes: Ottosson, 2006, 2009. Las fechas de siete países más (Timor-Leste, Surinam, Chad, Bielorrusia, Fiji, Nepal y Nicaragua) se han obtenido de «LGBT Rights by Country or Territory» (LGBT, lesbian, bisexual, gay and transgender), <http://en.wikipedia.org/wiki/LGBT_rights>. Las fechas de otros treinta y seis países que actualmente permiten la homosexualidad no están recogidas en ninguna fuente.]

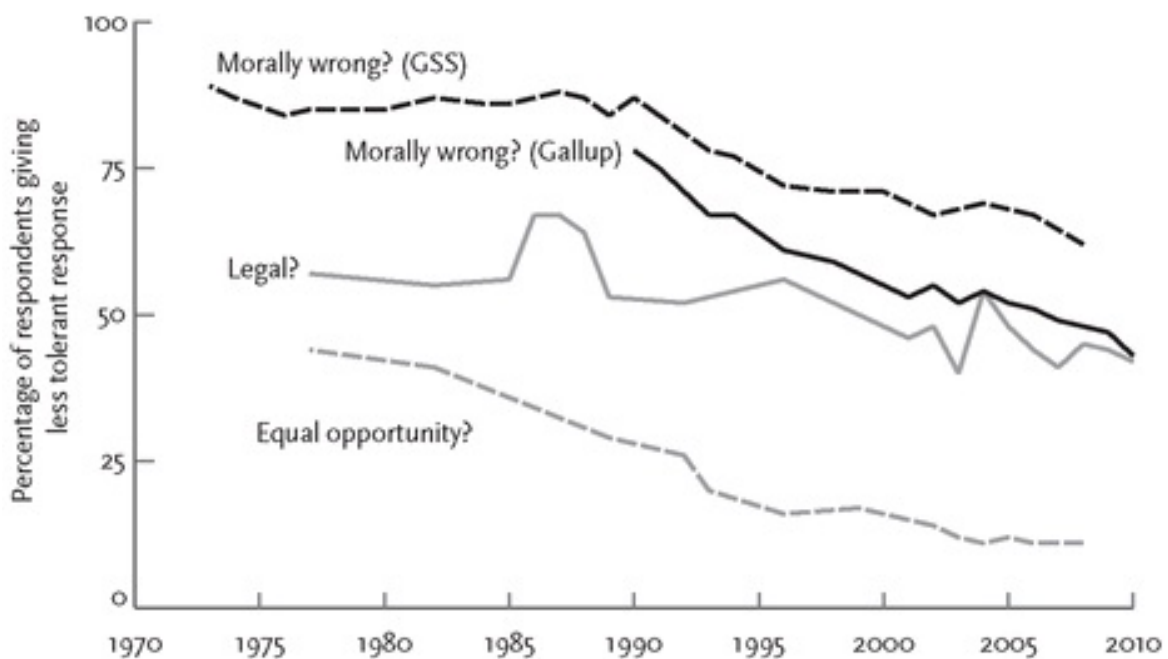
Hoy día la homosexualidad está legalizada en casi ciento veinte países, aunque sigue habiendo leyes contra la misma en otros ochenta, sobre todo en Africa, el Caribe, Oceanía y el mundo islámico^[1262]. Peor aún, la homosexualidad se castiga con la pena de muerte en Mauritania, Arabia Saudí, Sudán, Yemen, partes de Nigeria, partes de Somalia y todo Irán (aunque, según Mahmoud Ahmadinejad, no hay homosexuales en el país). Pero seguimos presionando. Todas las organizaciones de derechos humanos consideran que la criminalización de la homosexualidad supone una violación de los derechos humanos, y en la Asamblea General de la ONU de 2008 sesenta y seis países suscribieron un documento en el que se pedía la revocación de todas esas leyes. En una declaración de apoyo al documento, Navanethem Pillay, Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, escribió lo siguiente: «El principio de universalidad no admite excepciones. Los derechos humanos son verdaderamente inalienables para todas las personas»^[1263].

La misma gráfica muestra que en Estados Unidos la descriminalización de la homosexualidad comenzó más tarde. Todavía en 1969, la homosexualidad era ilegal en todos los estados menos Illinois, y en las noches aburridas la policía municipal solía distraerse haciendo redadas en lugares frecuentados por gais, expulsando o deteniendo a los clientes, a veces con la ayuda de cachiporras. Pero en 1969, una intervención en el Stonewall Inn, una sala de baile gay de Greenwich Village, desencadenó una protesta que duró tres días, con disturbios en las calles, y galvanizó los sentimientos de las comunidades gay de todo el país, unidas en el rechazo de las leyes que criminalizaban la homosexualidad o discriminaban a los homosexuales. En apenas doce años, casi la mitad de los estados americanos habían despenalizado la homosexualidad. En 2003, tras otra serie de despenalizaciones, el Tribunal Supremo derogó la ley antisodomía de Texas y dictaminó que todas esas normas eran inconstitucionales. Conforme a la opinión mayoritaria, el magistrado Anthony Kennedy invocó el principio de la autonomía personal y la indefendibilidad del uso de la fuerza gubernamental para imponer creencias religiosas y costumbres tradicionales:

La libertad presupone una autonomía del yo que incluye libertad de pensamiento, de creencia, de expresión, y cierta conducta íntima [...]. Reconozcamos, desde luego, que durante siglos ha habido potentes voces que han condenado la conducta homosexual calificándola de inmoral. La condena ha estado determinada por creencias religiosas, concepciones de conducta correcta y aceptable, y respeto a la familia tradicional [...]. De todos modos, estas consideraciones no responden a la pregunta que tenemos planteada. El problema es si la mayoría puede usar el poder del estado para imponer estas ideas en el conjunto de la sociedad aplicando las leyes penales^[1264].

Entre la primera tanda de legalizaciones en la década de 1970 y el colapso de las leyes restantes una década y media después, la actitud de los americanos hacia la homosexualidad ha experimentado un cambio radical. El ascenso del sida en la década de 1980 movilizó a los grupos activistas gay e impulsó a muchos famosos a

salir del armario mientras se sacaba a otros postumamente. Entre ellos están los actores John Gielgud y Rock Hudson; los cantantes Elton John y George Michael; los diseñadores de moda Perry Ellis, Yves Saint Laurent y Roy Halston; los deportistas Billie Jean King y Greg Louganis; y las humoristas Ellen DeGeneres y Rosie O'Donnell. Artistas populares como k.d. lang, Freddie Mercury y Boy George hacían ostentación de su imagen gay, y dramaturgos como Harvey Fierstein y Tony Kushner escribieron sobre el sida y otros temas gay en obras de teatro y películas populares. Empezaron a aparecer adorables personajes gay en comedias románticas y *sitcoms* como *Willy Grace* y *Ellen*, y entre los heterosexuales la aceptación de la homosexualidad era una norma cada vez más extendida. Tal como insistían Jerry Seinfeld y George Costanza: «¡No somos gais!... Pero no es que eso tenga nada de malo». A medida que la homosexualidad iba siendo desestigmatizada, domesticada e incluso enaltecida, menos homosexuales sentían la necesidad de mantener oculta su orientación sexual. En 1990, mi tutor de tesis, un eminente psicolingüista y psicólogo social nacido en 1925, publicó un ensayo autobiográfico que comenzaba diciendo lo siguiente: «Cuando Roger Brown sale del armario, la época del coraje ha quedado atrás»^[1265].



[Figura 7.24. Intolerancia hacia la homosexualidad en Estados Unidos, 1973-2010.

Fuentes: Moralmente malo (GSS): General Social Survey, <<http://www.norc.umd.edu/GSS+Website/>>. Todas las demás preguntas: Gallup, 2001, 2008, 2010. Todos los datos representan respuestas «sí»; los datos para las respuestas sobre «igualdad de oportunidades» y «legalización» se han restado de 100.]

Los americanos tenían la impresión de que los gais formaban parte de sus comunidades reales y virtuales, por lo que era difícil mantenerlos fuera de su círculo de amigos. Podemos observar los cambios en las actitudes manifestadas a los encuestadores. La figura 7.24 muestra opiniones de americanos sobre si la homosexualidad es moralmente mala (según dos organismos de sondeos), si debe ser legal y si los gais han de tener las mismas oportunidades de trabajo. He representado

gráficamente los «síes» para las dos últimas preguntas al revés, de modo que los valores bajos para las cuatro preguntas representan la respuesta más tolerante.

La opinión más favorable a los gais, y la primera en mostrar un descenso, era la de la igualdad de oportunidades. Tras el movimiento de los derechos civiles, el compromiso con la equidad había llegado a ser una cuestión elemental de buena educación, y los americanos no estaban dispuestos a aceptar discriminaciones contra los gais aunque no aprobasen su estilo de vida. En el nuevo milenio, la resistencia a la igualdad de oportunidades había caído en la zona de las opiniones excéntricas. A finales de la década de 1980, los juicios morales comenzaron a ponerse al nivel del sentido de la justicia, y cada vez más americanos estaban dispuestos a decir: «Pero no es que eso tenga nada de malo». El titular del comunicado de prensa de 2008 de la Organización Gallup resume el actual ambiente nacional: «Los americanos, divididos ante la moralidad de la sexualidad; no obstante, la mayoría apoya la legalidad y la aceptación de las relaciones homosexuales»^[1266].

Los liberales aceptan más la homosexualidad que los conservadores, los blancos la aceptan más que los negros, y los laicos son más tolerantes que los creyentes. De todos modos, la tendencia a lo largo del tiempo es hacia la tolerancia. La familiaridad también tiene algo que ver con una mayor tolerancia; según una encuesta de Gallup de 2009, seis de cada diez americanos con un amigo, pariente o compañero de trabajo abiertamente gay son más favorables a la legalización de las relaciones homosexuales y al matrimonio gay que los otros cuatro. En todo caso, ahora la tolerancia se ha generalizado: incluso entre los americanos que no han conocido jamás a una persona gay, el 62% dice que se sentirían cómodos con una de ellas cerca^[1267].

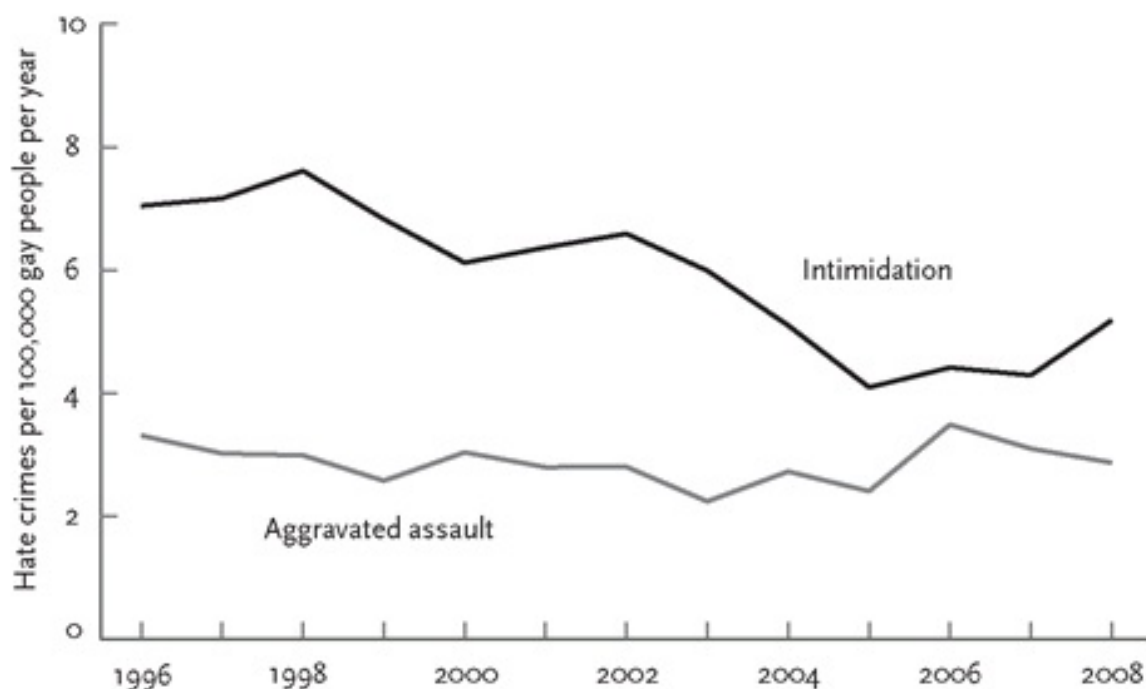
Y en el sector más significativo, el de los jóvenes, el cambio ha sido espectacular. Muchas personas me han dicho que los americanos más jóvenes se han vuelto homófobos, basándose en la observación de que usan la expresión «¡Esto es muy gay!» en tono despectivo. Sin embargo, los números dicen otra cosa: cuanto más jóvenes son los encuestados, más aceptan la homosexualidad^[1268]. Además, su aceptación es moralmente más profunda. Los encuestados tolerantes más mayores han ido sumándose al bando de la «naturaleza» en el debate sobre las causas de la homosexualidad, y los de la «naturaleza» son más tolerantes que los de la «cultura» porque creen que una persona no puede ser condenada por una característica que no ha elegido. Pero los adolescentes y los de veintitantos son más favorables a la explicación cultural y, además, se muestran más tolerantes hacia la homosexualidad. La combinación sugiere que, de entrada, simplemente no le ven nada malo, de modo que no viene al caso si los gais pueden «evitarlo» o no. La actitud es: «¿Gay?, me da igual, tío». Los jóvenes tienden a ser más liberales que sus mayores, y es posible que mientras trepen lentamente por el tótem demográfico, vayan aceptando menos la homosexualidad. Pero lo dudo. Me parece que la aceptación es una verdadera diferencia generacional que este estudio de cohorte detectará a medida que sus participantes vayan envejeciendo. En tal caso, el país será cada vez más tolerante a

medida que los homófobos mayores se vayan muriendo.

Una población que acepta la homosexualidad es probable que no sólo quite poder a la policía y los tribunales en su uso de la fuerza contra los gais sino que se lo dé para que impidan ese uso de la fuerza a otros ciudadanos. La mayoría de los estados americanos, y más de veinte países, tienen leyes contra los crímenes de odio, que aumentan el castigo para la violencia contra una persona por razón de la orientación sexual, la raza, la religión o el género. Desde la década de 1990, se les ha sumado el gobierno federal de Estados Unidos. La intensificación más reciente en la lucha contra los crímenes de odio se debió a la Ley de Prevención de Crímenes de Odio Matthew Shepard y James Byrd, Jr., de 2009, que tomó una parte del nombre de un estudiante de Wyoming que en 1998 murió tras ser golpeado, torturado y atado a una valla toda la noche. (El otro nombre de la ley corresponde al afroamericano que ese año murió tras ser amarrado a una camioneta y arrastrado).

Así pues, la tolerancia hacia la homosexualidad ha aumentado y la violencia antigay ha disminuido. Pero las nuevas leyes y actitudes, ¿han hecho disminuir la violencia homófoba? El mero hecho de que los gais sean más visibles, al menos en comunidades urbanas, costeras y universitarias, da a entender que se sienten menos amenazados por una violencia implícita. De todos modos, no es fácil demostrar que los índices de violencia real hayan cambiado. Hay estadísticas sólo desde 1996, cuando el FBI empezó a publicar datos sobre crímenes de odio desglosados según el motivo, la víctima y la naturaleza de la acción^[1269]. Pero incluso estas cifras son dudosas, pues dependen de la disposición de las víctimas a denunciar un delito y de que la policía local lo considere un crimen de odio y lo pase al FBI^[1270]. Esto no es un problema si se trata de homicidios, pero por desgracia para los científicos sociales (y por suerte para la humanidad) no son muchos los individuos asesinados por ser homosexuales. Desde 1966, el FBI ha registrado menos de tres homicidios antigay al año de entre unos diecisiete mil cometidos por otras razones. Y por lo que sabemos, otros crímenes antigay son también poco comunes. En 2008, la probabilidad de que una persona fuera víctima de una agresión con agravantes debido a su orientación sexual era de tres por cada cien mil gais, mientras que la probabilidad de serlo sólo por la condición humana era más de cien veces superior^[1271].

No sabemos si con el tiempo estas cifras han bajado. Desde 1996, no ha habido cambios significativos en la incidencia de tres de los cuatro principales tipos de crímenes de odio contra los gais: agresión con agravantes, agresión simple y homicidio (aunque, en cualquier caso, los homicidios son tan raros que las tendencias carecerían de sentido)^[1272]. En la figura 7.25 he representado gráficamente la incidencia de la otra categoría —que ha disminuido—, a saber, la intimidación (cuando se hace que una persona sienta su seguridad personal en peligro), junto con el índice de agresión con agravantes para comparar.



[Figura 7.25. Crímenes de odio antigay en Estados Unidos, 1996-2008.

Fuentes: Datos de los informes anuales del FBI sobre Estadísticas de crímenes de odio (<http://www.fbi.gov/hq/cid/civilrights/hate.htm>). El número de incidentes se divide por la población incluida por los organismos que generan los datos y se multiplica por 0,03, una estimación común de la incidencia de la homosexualidad en la población adulta.]

Así, aunque no podemos decir con seguridad que los gais americanos sufren ahora menos agresiones, sí sabemos que sufren menos intimidación, menos discriminación y condena moral y, quizá lo más importante, absolutamente ninguna violencia ejercida por su propio gobierno. Por primera vez en milenios, los ciudadanos de más de la mitad de los países del mundo disfrutan de esta seguridad — no los suficientes, aunque sí es una medida significativa de progreso desde una época en la que ni siquiera ayudar al país a ganar una guerra bastaba para mantener a raya a los matones gubernamentales.

Los derechos de los animales y la disminución de la crueldad hacia ellos

Voy a contarles lo peor que he hecho en mi vida. En 1975, cuando con 20 años era alumno de segundo curso, conseguí un empleo de verano como ayudante de investigación en un laboratorio de conducta animal. Una noche, el profesor me

encargó una tarea. Entre las ratas había un alfeñique, el más pequeño de la camada, que no podía participar en los experimentos en curso, por lo que él quería utilizarlo en un experimento nuevo. El primer paso era adiestrar al animal en lo que se denominaba «condicionamiento de evitación temporal». El suelo de una caja de Skinner estaba conectado a un generador de descargas eléctricas, y un temporizador daba una sacudida al animal cada seis segundos a menos que éste moviera una palanca, lo que le concedía un aplazamiento de diez segundos. Las ratas lo entienden enseguida y mueven la palanca cada ocho o nueve segundos, con lo que posponen la descarga indefinidamente. Yo sólo tenía que meter la rata en la caja, encender los temporizadores y marcharme a casa a dormir. Al llegar al día siguiente al laboratorio, me encontraría con una rata plenamente condicionada.

Sin embargo, no fue esto lo que pasó. Al abrir la caja, la rata tenía una grotesca curvatura en la columna y temblaba de forma incontrolada. Al cabo de unos segundos, dio un salto repentino. No estaba cerca de la palanca ni mucho menos. Caí en la cuenta de que no había aprendido a mover la palanca y se había pasado toda la noche recibiendo descargas cada seis segundos. Cuando alargué la mano para rescatarla la noté fría al tacto. Corrí al veterinario de dos plantas más abajo, pero era demasiado tarde y el animal murió una hora después. Yo había torturado a aquel animal hasta la muerte.

Cuando me explicaron el experimento, ya había notado que algo no cuadraba. Aunque hubiera funcionado a la perfección, la rata se habría pasado doce horas en continua ansiedad, y yo ya tenía la suficiente experiencia para saber que los procedimientos de laboratorio no siempre funcionan a la perfección. Mi profesor era un conductista radical; para él la pregunta «¿Cómo es ser una rata?» era incoherente, sin más. Pero yo no, y estaba seguro de que una rata puede sentir dolor. El profesor me quería en su laboratorio; supe que si me negaba, no pasaría nada. Sin embargo, llevé igualmente a cabo el procedimiento, tranquilizado por el principio éticamente espurio pero psicológicamente confortante de que era una práctica estándar.

El parecido con ciertos episodios del siglo xx causa cierta desazón; en el próximo capítulo ahondaré en la lección psicológica que aprendí ese día. He sacado a relucir esta mancha en mi conciencia para explicar lo que, en la época, *era* una práctica común en el trato de los animales. Para estimular a los animales a buscar alimento, les hacíamos pasar hambre hasta que llegaban al 80% de su peso en condiciones de libre acceso a la comida, lo que en un animal pequeño significa un estado de hambre persistente. En el laboratorio de al lado, se aplicaban descargas a palomas mediante una cadena de cuentas atada en la base de las alas; vi que las cadenas habían penetrado en la piel, dejando al descubierto el músculo de debajo. En otro laboratorio, se aplicaban descargas eléctricas a ratas mediante imperdibles clavados en el pecho. En un experimento sobre endorfinas, se efectuaban en los animales descargas inevitables, descritas en el informe como «sumamente intensas, justo por debajo del nivel de los espasmos tetánicos» —es decir, casi en el punto en que los

músculos del animal se paralizarían como si tuviera tétanos—. La crueldad cruzaba las puertas de las cámaras de pruebas. Se sabía de un investigador que expresaba su enfado cogiendo la rata no usada más cercana y estampándola contra la pared. Otro me contó un chiste sin gracia: una fotografía, publicada en una revista científica, de una rata que había aprendido a evitar descargas eléctricas tumbándose sobre el peludo lomo mientras con la pata movía la palanca de la comida. Pie de foto: «Desayuno en la cama».

Me tranquiliza pensar que, sólo cinco años después, entre los científicos la indiferencia ante el bienestar de los animales ha llegado a ser algo inconcebible, incluso ilegal. Desde la década de 1980, la utilización de un animal para la investigación o la enseñanza debe ser aprobado por un Comité Institucional de Uso y Cuidado de los Animales (IACUC, por sus siglas en inglés), y cualquier científico confirmará que estos comités no se limitan a dar el visto bueno. Están estrictamente regulados el tamaño de las jaulas, la cantidad y la calidad de la comida, la asistencia veterinaria, y las oportunidades de ejercicio físico y contacto social. Los investigadores y sus ayudantes deben seguir un curso de formación sobre ética de la experimentación animal, asistir a una serie de debates y pasar un examen. Los experimentos que provoquen en un animal malestar o angustia pertenecen a una categoría regida por regulaciones especiales, y deben justificarse en función de la probabilidad de proporcionar «un mayor beneficio a la ciencia y al bienestar humano».

Cualquier científico confirmará también que en esta esfera han cambiado mucho las actitudes. Según recientes estudios, los investigadores, prácticamente sin excepción, creen que los animales experimentales sienten dolor^[1273]. En la actualidad, un científico indiferente al bienestar de los animales de laboratorio sería despreciado por sus compañeros.

El cambio en el trato a los animales de laboratorio forma parte de otra revolución por los derechos: la creciente convicción de que no se debe someter a los animales a dolor, daño o muerte injustificables. La revolución en los derechos de los animales es un ejemplo excepcionalmente emblemático de la disminución de la violencia, y es pertinente que termine así mi análisis de los declives históricos. Ello se debe a que el cambio ha sido impulsado meramente por el principio ético de que nadie puede hacer sufrir a un ser sensible, capaz de percibir y sentir. A diferencia de otras revoluciones por los derechos, el movimiento a favor de los derechos de los animales no fue impulsado por las propias partes afectadas: las ratas y las palomas no estaban en la mejor situación para defender sus planteamientos. Tampoco ha sido un subproducto del comercio, la reciprocidad ni ninguna otra negociación de suma positiva; los animales no tienen nada que ofrecernos a cambio de que los tratemos de forma más humana. Y a diferencia de la revolución por los derechos de los niños, no da esperanzas de una mejora en la composición de sus beneficiarios en etapas posteriores de la vida. El reconocimiento de los intereses de los animales fue llevado

a la práctica en su nombre por seres humanos movidos por la empatía, la razón y la inspiración de otras revoluciones por los derechos. Los progresos han sido irregulares, y sin duda ellos mismos, si fuera posible preguntarles, no permitirían que nos felicitáramos por ello tan alegremente. De todos modos, las tendencias son reales y están afectando a todos los aspectos de la relación con nuestros compañeros los animales.

Cuando pensamos en la indiferencia respecto al bienestar animal, solemos evocar imágenes de laboratorios científicos y granjas de cría intensiva. Pero la crueldad con los animales no es un fenómeno moderno ni mucho menos. En el transcurso de la historia humana ha sido la situación por defecto^[1274].

Matar animales para comer su carne forma parte de la condición humana. Nuestros antepasados cazaron, descuartizaron y, seguramente, cocinaron carne durante al menos dos millones de años, y tenemos la boca, los dientes y el aparato digestivo especializados para una dieta que incluye la carne^[1275]. Los ácidos grasos y las proteínas completas de la carne permitieron la evolución de nuestro metabólicamente caro cerebro, y la disponibilidad de carne contribuyó a la evolución de la sociabilidad humana^[1276]. El premio de un animal derribado daba a nuestros antepasados algo de valor para compartir o con lo que comerciar y propiciaba la reciprocidad y la cooperación, pues un cazador afortunado con más carne de la que pudiera consumir en el acto tenía razones para compartirla, con la expectativa de que cuando la fortuna invirtiera su sentido el beneficiario sería él.

Y las aportaciones complementarias de la carne cazada por los hombres y las plantas recolectadas por las mujeres crearon sinergias que unieron a los hombres y a las mujeres por otros motivos aparte de los obvios. La carne también procuró a los hombres un medio eficaz para invertir en su descendencia, fortaleciendo con ello los lazos familiares.

La importancia ecológica de la carne a lo largo del tiempo evolutivo dejó su marca en la importancia psicológica de la carne en la vida humana. La carne sabe bien, y al comerla la gente se siente feliz. Muchas culturas tradicionales tienen una palabra para el hambre de carne, y la llegada de un cazador con el cuerpo de un animal muerto era motivo de júbilo en todo el pueblo. Los buenos cazadores gozaban de gran estima y disfrutaban de una mejor vida sexual, unas veces a fuerza de prestigio, otras en virtud de intercambios explícitos de carne por carne. Y en la mayoría de las culturas, a menos que incluya carne una comida no cuenta como festín^[1277].

Siendo la carne tan importante en los asuntos humanos, no es sorprendente que el bienestar de las entidades cuyos cuerpos proporcionan carne haya estado tan abajo en la lista de las prioridades humanas. La mayoría de las señales habituales que mitigan la violencia entre los seres humanos faltan en los animales: no son parientes

próximos, no pueden intercambiar favores con nosotros, y la mayoría de las especies no tienen rostros o expresiones que susciten nuestra solidaridad o compasión. A los conservacionistas suele exasperarles que la gente sólo se preocupe de los carismáticos mamíferos lo bastante afortunados para tener una cara a la que el ser humano responde, como los delfines sonrientes, los osos panda de ojos tristes o las focas jóvenes con cara de bebé. Las especies feas que se las arreglen por su cuenta^[1278].

La reverencia a la naturaleza atribuida comúnmente, en los libros infantiles, a los individuos recolectores no evitó que éstos cazaran animales grandes hasta su extinción o que trataran a los animales cautivos con crueldad. Por ejemplo, a los niños hopi se les animaba a capturar pájaros y a jugar con ellos rompiéndoles las patas o arrancándoles las alas^[1279]. Una página web de cocina india americana incluye la siguiente receta:

TORTUGA ASADA

Ingredientes:

Una tortuga

Una fogata

Indicaciones:

Poned la tortuga de espaldas en el fuego.

Cuando oigáis que el caparazón cruje, es que está hecha^[1280].

Para los pueblos tradicionales, descuartizar o cocinar animales vivos era algo frecuente. Los masai suelen sangrar el ganado y mezclar la sangre y la leche para preparar una bebida deliciosa, y los nómadas asiáticos cortan trozos de grasa de la cola de ovejas vivas que han criado especialmente para tal fin^[1281]. También se trata con dureza a las mascotas: en un reciente estudio intercultural se observó que la mitad de las culturas tradicionales con perros como animales de compañía los matan, en general para comérselos, y en más de la mitad se abusa de ellos. Entre los mbuti de Africa, por ejemplo, «los perros de caza, pese a ser valiosos, son tratados a patadas desde el día que nacen hasta el día que mueren»^[1282]. Cuando pregunté a una antropóloga amiga sobre el trato a los animales por los cazadores-recolectores con los que ella había trabajado, me contestó lo siguiente:

Esta es quizá la parte más dura del oficio de antropólogo. Ellos notaron mi punto débil y me vendían toda clase de animales pequeños con descripciones de lo que les harían en caso contrario. Yo solía llevarlos al desierto y los dejaba en libertad, ¡y los localizaban y los traían para volver a vendérmelos!

Las primeras civilizaciones que dependían del ganado domesticado solían contar con complicados códigos morales sobre el trato a los animales, pero en el mejor de los casos para éstos las ventajas eran desiguales. El principio dominante era que los animales existen por el bien de los seres humanos. En la Biblia hebrea, las primeras palabras de Dios a Adán y Eva en el Génesis 1:28 son: «Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra y sojuzgadla; y señoread en los peces del mar y en las aves de los

cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra». Aunque Adán y Eva eran frugívoros, después del Diluvio la dieta humana pasó a ser carnívora. Así se lo dijo Dios a Noé en el Génesis 9: 2-3: «El temor y el miedo de vosotros estarán sobre todo animal de la tierra, y sobre toda ave de los cielos, en todo lo que se mueva sobre la tierra y en todos los peces del mar; en vuestra mano son entregados. Todo lo que se mueve y vive os será dado para vuestro mantenimiento, así como las legumbres y plantas verdes, os lo he dado todo». Hasta la destrucción del segundo templo por los romanos en el año 70 d. C., los sacerdotes hebreos sacrificaron una ingente cantidad de animales, no para alimentar a la gente sino para satisfacer la superstición de que, de vez en cuando, había que aplacar la cólera de Dios con un bistec muy hecho. (Según la Biblia, la ternera a la brasa tiene para Dios un «aroma relajante» y «un sabor dulce»).

La Roma y la Grecia antiguas tenían una idea similar sobre el lugar de los animales en el orden de las cosas. Aristóteles escribió que «las plantas son creadas por causa de los animales, y ellos por causa de los hombres»^[1283]. Algunos científicos griegos llevaron esta actitud a la práctica diseccionando mamíferos vivos, entre ellos, de vez en cuando, algún *Homo sapiens*. (Según el escritor y médico romano Celso, en la Alejandría helénica los médicos «sacaban criminales de la cárcel con permiso del rey, los diseccionaban vivos, y contemplaban, estando los otros todavía respirando, las partes que antes la naturaleza había ocultado».)^[1284] El anatomista romano Galeno escribió que, para trabajar, prefería los cerdos a los monos debido a la «desagradable expresión» en la cara de estos últimos cuando los descuartizaba^[1285]. Sus compatriotas, desde luego, disfrutaban con la tortura y el sacrificio de animales en el Coliseo, sin excluir tampoco aquí a algún que otro primate bípedo. En la cristiandad, san Agustín y santo Tomás de Aquino combinaron las ideas bíblicas con las griegas para ratificar el trato amoral a los animales. Aquino escribió: «Por la divina providencia [los animales] están destinados para el uso del hombre [...]. De ahí que no esté mal que el hombre haga uso de ellos, matándolos o haciéndoles cualquier otra cosa»^[1286].

Si nos referimos al trato a los animales, la filosofía moderna tuvo un mal comienzo. Descartes decía que los animales eran un mecanismo de relojería, de modo que no sentían placer ni dolor. Lo que nos parecen gritos de aflicción es sólo el resultado de una matraca, como un timbrazo de aviso. Descartes sabía que el sistema nervioso de los animales y de los seres humanos era semejante, por lo que, desde nuestra óptica, resulta extraño que reconociera conciencia a los humanos pero se la negara a los animales. Pero Descartes creía en la existencia del alma, concedida por Dios a los seres humanos, y el alma era el lugar de la conciencia. Cuando hacía introspección en su propia conciencia, escribía, no podía «distinguir dentro de mí ninguna parte, sino percibirme claramente como uno y entero [...]. En cuanto a las facultades de la voluntad, de la comprensión, de la percepción sensible y así sucesivamente, éstas no se pueden denominar partes de la mente, ya que es una y la

misma mente que quiere y entiende y tiene percepciones sensoriales»^[1287]. El lenguaje también es una facultad de esa cosa indivisible que denominamos mente o alma. Si los animales carecen de lenguaje, es que carecen de alma; por tanto, no pueden tener conciencia. Un ser humano cuenta con un cuerpo y un cerebro dotados de un mecanismo de relojería, como un animal, pero también con un alma, que interacciona con el cerebro a través de una estructura especial, la glándula pineal.

Desde el punto de vista de la neurociencia moderna, el razonamiento es descabellado. En la actualidad, sabemos que la conciencia depende, hasta la sensación más tenue, de la actividad fisiológica del cerebro. También sabemos que es posible desvincular el lenguaje del resto de la conciencia, sobre todo en pacientes con derrame cerebral que han perdido la capacidad de hablar pero no se han convertido en robots insensibles. De todos modos, la afasia no fue documentada hasta 1861 (por Paul Broca, compatriota de Descartes), época en que la teoría sonaba bastante convincente. Como la Iglesia prohibía la disección de cadáveres humanos, los laboratorios médicos diseccionaron animales vivos durante siglos. Los científicos cortaban miembros de animales vivos para ver si se regeneraban, les sacaban las tripas, les arrancaban la piel y les extirpaban los órganos, ojos incluidos^[1288].

La ganadería no era más humana. Costumbres como castrar, marcar a hierro, perforar y cortar colas y orejas han sido habituales en las granjas durante siglos. Y ciertas prácticas crueles para engordar a los animales o hacer más tierna la carne (nos resultarán familiares las protestas contra el *foie-gras* o la ternera alimentada con leche) no son un invento moderno ni mucho menos. Una historia de la cocina británica describe algunos de los métodos del siglo XVII para conseguir que la carne fuese más tierna:

A las aves de corral, para que engordasen tras su largo viaje desde las granjas, se les cosía el intestino [...]; los pavos morían desangrados tras dejarlos colgados cabeza abajo con una pequeña incisión en la vena de la boca; los gansos eran clavados en el suelo; se despedazaba los salmones y las carpas estando aún vivos para que la carne fuera más firme; las anguilas eran despellejadas vivas, enrolladas en palos y sujetadas por el ojo para que no pudieran moverse [...]. Se creía que la carne del toro era malsana y se digería mal si se mataba al animal sin haberlo acosado y martirizado [...], se mataba a los becerros y los cerdos a latigazos con cuerdas nudosas para que la carne fuera más tierna, en vez de nuestra costumbre actual de golpear la carne ya muerta. «Coged un gallo rojo no demasiado viejo y matadlo a golpes», así empieza una receta^[1289].

La cría intensiva tampoco es un fenómeno del siglo XX:

El método isabelino de «musculación» o engorde de cerdos consistía en «mantenerlos en un espacio tan reducido que no pudieran girarse, por lo que se veían obligados a tenderse sobre la barriga». «Sienten dolor al comer —decía un coetáneo—, estando tumbados y mientras duermen». A las aves de corral y las aves de caza se las engorda en condiciones de oscuridad y reclusión, a veces incluso con los ojos vendados [...]. Se creía que los gansos engordaban si se los clavaba en el suelo por las membranas interdigitales, y algunas amas de casa del siglo XVII tenían el hábito de cortar las patas de las aves vivas, pues pensaban

que así la carne era más tierna. En 1686, sir Robert Southwell anunció un invento nuevo, «un establo de bueyes donde los animales comen y beben en el mismo lugar donde nacen y no se mueven hasta estar a punto para ser sacrificados». Los corderos de Dorset criados especialmente para las mesas de Navidad de las clases acomodadas habían estado encerrados en pequeños cubículos oscuros^[1290].

Muchas otras prácticas milenarias son totalmente indiferentes al sufrimiento de los animales. Los anzuelos y los arpones se remontan a la Edad de Piedra; incluso las redes matan por asfixia lenta. Los frenos, los látigos, las espuelas, los yugos y los grandes pesos hicieron durísima la vida de las bestias de carga, sobre todo las que se pasaban el tiempo empujando árboles de transmisión en oscuros molinos y estaciones de bombeo. Cualquier lector de *Moby Dick* está al corriente de la crueldad en la caza de ballenas.

Y además estaban las diversiones sanguinarias que vimos en los capítulos 3 y 4, como golpear a un gato clavado a un poste, aporrear a un cerdo, atormentar a un oso o ver a un gato morir abrasado.

En esta larga historia de explotación y crueldad, siempre ha habido fuerzas que han presionado para imponer limitaciones en el trato a los animales. Sin embargo, la fuerza impulsora casi nunca era una preocupación empática por la vida interior de aquéllos. El vegetarianismo, el antiviviseccionismo y otros movimientos en pro de los animales siempre han tenido una amplia variedad de lógicas^[1291]. Veamos algunas.

En varios momentos he mencionado la tendencia de la mente a moralizar el continuo asco-pureza. La correspondencia es válida en ambos extremos de la escala: en uno, equiparamos inmoralidad con suciedad, carnalidad, hedonismo y vicio; en el otro, virtud con pureza, castidad, ascetismo y templanza^[1292]. Este intercambio cruzado afecta a nuestras emociones sobre la comida. Comer carne es descuidado y placentero, o sea, malo; el vegetarianismo es limpio y sobrio, o sea, bueno.

Además, como la mente humana es propensa al esencialismo, tendemos a asumir el cliché de que «somos lo que comemos» de una manera demasiado literal. Incorporar carne muerta al cuerpo puede producir una cierta sensación de contaminación, e ingerir un «concentrado de animalidad» acaso conlleve el peligro de imbuir al individuo carnívoro de rasgos bestiales. Incluso los estudiantes universitarios de la Ivy League son vulnerables a tal ilusión. Según el psicólogo Paul Rozin, los alumnos suelen creer que, en una tribu que caza tortugas para comer y jabalíes por la piel, sus integrantes seguramente serán buenos nadadores, mientras que en una que cace jabalíes por la carne y tortugas por los caparazones sus miembros serán probablemente bravos luchadores^[1293].

También ciertas ideologías románticas pueden poner a la gente en contra de la carne. Algunos credos antiquísimos, paganos, describen el complejo proceso de conseguir y preparar los animales como un artificio decadente, y el vegetarianismo como una forma saludable de vivir de la tierra^[1294]. Por razones similares, una

preocupación por el uso de animales en las investigaciones puede fomentar cierta antipatía hacia la ciencia y la inteligencia en general, como cuando Wordsworth escribió en «Las mesas vueltas»:

Dulce es la erudición que la Naturaleza trae;
Nuestro entrometido intelecto
Horribles y bellas formas de las cosas:
Asesinamos para disecar.

Por último, como diferentes culturas tratan a los animales de diferentes maneras, una preocupación moralista por cómo el otro trata a sus animales (al tiempo que pasamos por alto lo que hacemos nosotros) puede ser una forma de colocarse por encima de los demás. Las diversiones sangrientas, en concreto, ofrecen oportunidades para la guerra de clases, como cuando los *lobbies* de la clase media prohibieron las peleas de gallos de que disfrutaban las clases inferiores y la caza del zorro que hacía las delicias de las clases superiores^[1295]. El comentario de Thomas Macaulay de que «el puritano detestaba la tortura de los osos con perros, no por el dolor causado a los osos, sino porque proporcionaba placer a los espectadores» significa que las campañas contra la violencia suelen centrarse más en la mentalidad cruel que en el daño a las víctimas. Pero también expresa la idea de que la zoofilia puede fundirse con la misantropía.

Las leyes dietéticas judías son un viejo ejemplo de los confusos motivos que subyacen al tabú sobre la carne. El Levítico y el Deuteronomio presentan las leyes como decretos sin adornos, pues Dios no tiene ninguna obligación de justificar sus preceptos a los simples mortales. No obstante, según las últimas interpretaciones rabínicas, las leyes promueven una preocupación por el bienestar animal, aunque sólo sea obligando a los judíos a pararse a pensar en el hecho de que la fuente de su carne es un ser vivo, que en última instancia pertenece a Dios^[1296]. Los animales han de ser sacrificados por un carnicero profesional, que le corta la arteria carótida, la tráquea y el esófago con un golpe limpio de cuchillo sin mellas o desechable. De hecho, quizá fuera la tecnología más humana de la época, mejor desde luego que cortar partes de un animal con vida o asarlo vivo. No obstante, dista de ser una muerte sin dolor, y actualmente algunas sociedades han intentado prohibir esta práctica. El precepto «No harás cocer un cabrito en la leche de su madre», base de la prohibición de mezclar carne con productos lácteos, también se ha interpretado como expresión de compasión por los animales. Pero si lo pensamos bien, en realidad es una expresión de las sensibilidades del observador. A un cabrito a punto de convertirse en carne estofada lo que menos le preocupa son los ingredientes de la salsa.

Las culturas que han recorrido todo el camino hasta el vegetarianismo también están impulsadas por diversos motivos^[1297]. En el siglo VI a. C., Pitágoras fundó una secta que hacía algo más que medir lados de triángulos; él y sus seguidores evitaban la carne porque creían en la transmigración de las almas de un cuerpo a otro,

animales incluidos. Antes de que en la década de 1840 se acuñara la palabra «vegetariano», a la abstinencia de carne y pescado se la conocía como «dieta pitagórica». Los hinduistas también basaban su vegetarianismo en la doctrina de la reencarnación, aunque algunos antropólogos escépticos como Marvin Harris han sugerido una explicación más prosaica: en la India, las vacas eran más valiosas como animales de labranza y proveedores de leche y estiércol (utilizado como combustible y fertilizante) de lo que lo habrían sido como ingrediente principal de un curry^[1298]. La lógica racional del vegetarianismo hindú fue transferida al budismo y al jainismo, aunque con una preocupación más explícita por los animales enraizada en una filosofía de no violencia. Los monjes jainistas barren la tierra frente a ellos para no pisar insectos, y algunos llevan caretas para no matar microbios al aspirarlos.

En cualquier caso, toda intuición de que el vegetarianismo y el humanitarismo van de la mano quedó hecha añicos en el siglo xx con el trato a los animales bajo el nazismo^[1299]. Hitler y muchos de sus secuaces eran vegetarianos, no tanto por compasión hacia los animales como por una obsesión con la pureza, un deseo pagano de volver a conectar con la tierra y una reacción ante el antropocentrismo y los rituales del judaísmo con la carne. En una demostración sin igual de la capacidad humana para la compartimentación moral, los nazis, pese a sus atroces experimentos con seres humanos, respecto a los animales de experimentación implantaron las leyes más duras que había habido jamás en Europa. Esas leyes también daban instrucciones para el trato humano a los animales de granjas, platós de cine o restaurantes, donde había que anestesiar el pescado y matar las langostas rápidamente antes de cocinarlas. Desde este extravagante capítulo de la historia de los derechos de los animales, los defensores del vegetarianismo han debido retirar uno de sus más viejos argumentos: que comer carne vuelve a las personas agresivas, y abstenerse de la misma las vuelve pacíficas.

Algunas de las primeras expresiones de una preocupación verdaderamente ética por los animales tuvieron lugar en el Renacimiento. Los europeos habían empezado a sentir curiosidad por el vegetarianismo cuando de la India llegaron informes sobre países enteros que no comían carne. Varios escritores, entre ellos Erasmo y Montaigne, condenaron el maltrato a los animales en la caza y los mataderos, y el propio Leonardo da Vinci se hizo vegetariano.

Sin embargo, fue en los siglos XVIII y XIX cuando comenzaron a cuajar los argumentos a favor de los derechos de los animales. Parte del ímpetu de aquellos movimientos provenía del ámbito científico. El dualismo sustancial de Descartes, según el cual la conciencia era una entidad de circulación libre que funcionaba aparte del cerebro, dio paso a las teorías del monismo y el dualismo de propiedades que equiparaban, o al menos conectaban íntimamente, la conciencia y la actividad cerebral. Este pensamiento neurobiológico temprano tuvo repercusiones en el

bienestar animal. Como dijo Voltaire:

Hay bárbaros que toman este perro, que tanto supera al hombre en fidelidad y amistad, y lo clavan en una tabla y lo disecan vivo ¡para mostrarte las venas mesaraicas! Y descubres en él los mismos órganos que sientes dentro de ti. Contésteme, mecanicistas, ¿ha dispuesto la Naturaleza todos los resortes de la sensibilidad de este animal, de modo que no pueda sufrir?^[1300]

Y como ya vimos en el capítulo 4, el análisis de la moralidad con rayo láser realizado por Jeremy Bentham le llevó a establecer con exactitud el planteamiento que debe regir el trato a los animales: no es cuestión de si pueden razonar o hablar sino de si pueden sufrir. A principios del siglo XIX, la revolución humanitaria se había extendido de los seres humanos a otros seres sensibles, primero seleccionando la forma más evidente de sadismo con los animales, las diversiones sangrientas, y añadiendo luego el maltrato a las bestias de carga, el ganado de las granjas y los animales de laboratorio. Cuando en 1821 se propuso en el parlamento británico la primera de estas medidas —la prohibición de maltratar a los caballos— suscitó carcajadas entre los diputados, según los cuales aquello desembocaría en la protección de los perros e incluso de los gatos. En sólo dos décadas, eso es precisamente lo que pasó^[1301]. En Gran Bretaña, a lo largo del siglo XIX, una mezcla de humanitarismo y romanticismo dio origen a ligas antivivisección, movimientos vegetarianos y sociedades para la prevención de la crueldad con los animales^[1302]. La aceptación por los biólogos de la teoría de la evolución tras la publicación en 1859 de *El origen de las especies* no les permitió seguir diciendo que la conciencia era exclusiva de los seres humanos, y a finales de siglo, en Gran Bretaña, habían suscrito las leyes que prohibían la vivisección.

La campaña para proteger a los animales perdió impulso a mediados del siglo XX. Las estrecheces de las dos guerras mundiales habían generado hambre de carne, y la población estaba tan contenta con la avalancha de carne barata procedente de las explotaciones de cría intensiva, que no le daba muchas vueltas a su origen. Además, desde la década de 1920, el conductismo dominó la psicología y la filosofía y decretó que la propia idea de experiencia animal era una forma de inocencia acientífica: el pecado capital del antropomorfismo. Hacia la misma época, el movimiento por el bienestar animal, igual que las organizaciones pacifistas del siglo XIX, alumbró un problema de imagen y llegó a ser identificado con los hacedores de buenas obras y los chiflados por la comida sana. Incluso una de las mayores voces morales del siglo XX, George Orwell, despreciaba a los vegetarianos:

A veces uno tiene la impresión de que las meras palabras «socialismo» y «comunismo» atraen hacia sí con fuerza magnética a todos los bebedores de zumos de frutas, los nudistas, los calzados con sandalias, los maníacos del sexo, los cuáqueros, los fanáticos de los «remedios naturales», los pacifistas y las feministas de Inglaterra [...]. El maniático de la comida es por definición una persona dispuesta a aislarse de la sociedad humana con la esperanza de añadir cinco años a la vida de su cuerpo; es decir, una persona desconectada de la humanidad común^[1303].

Todo esto cambió en la década de 1970^[1304]. En Gran Bretaña, la difícil situación de los animales en las explotaciones de cría intensiva salió a la luz en 1964 gracias a un libro de Ruth Harrison titulado *Animal Machines*. Pronto se sumaron a la causa otras figuras. A Brigid Brophy se le atribuye la invención del término *derechos de los animales*, que acuñó adrede por analogía: quería asociar «el caso de los animales no humanos a ese puñado de ideas igualitarias o libertarias que de manera esporádica, aunque muy a menudo con resultados políticos extraordinariamente reales, han acudido al rescate de las clases oprimidas, como los esclavos, los homosexuales o las mujeres»^[1305].

El verdadero punto de inflexión fue un libro de 1975 de Peter Singer, *Liberación animal*, la denominada biblia del movimiento por los derechos de los animales^[1306]. El sobrenombre es doblemente irónico, pues Singer es laicista y utilitarista, y los utilitaristas se han mostrado escépticos ante los derechos naturales desde que Bentham calificara la idea de «disparate en zancos». Pero, siguiendo a Bentham, Singer expuso un perspicaz razonamiento para que se tomaran plenamente en cuenta los *intereses* de los animales, no reconociéndoles «derechos» forzosamente. El razonamiento empieza explicando que es por la conciencia, no por la inteligencia o la pertenencia a la especie, por lo que un ser es digno de consideración moral. De ello se deduce que no debemos infligir dolor evitable a los animales, de igual modo que no debemos infligirlo a los niños o a los discapacitados mentales. Una consecuencia de ello es que tendríamos que ser todos vegetarianos. A los seres humanos puede sentarles de maravilla una dieta vegetariana moderna, y los intereses de los animales en una vida sin dolor ni muerte prematura seguramente compensarán con creces el incremento marginal de placer que obtenemos de la ingesta de su carne. El hecho de que los seres humanos coman carne «de manera natural», sea por tradición cultural, evolución biológica o ambas cosas, es irrelevante desde el punto de vista moral.

Como Brophy, Singer hizo todo lo posible para establecer analogías entre el movimiento por el bienestar animal y las otras revoluciones por los derechos de las décadas de 1960 y 1970. La analogía empezaba con su título, una alusión a la liberación colonial, la liberación de las mujeres y la liberación gay, y seguía con su popularización del término «especismo», hermano del «racismo» y el «sexismo». Singer citaba una crítica de la escritora feminista del siglo XVIII Mary Wollstonecraft, quien decía que si estaba en lo cierto con respecto a las mujeres, también deberíamos reconocer derechos a «las bestias». La crítica presentaba la cuestión como una reducción al absurdo, pero para Singer era una deducción sensata; según él, esas analogías son mucho más que técnicas retóricas. En otro libro, *The Expanding Circle*, proponía una teoría de progreso moral según la cual la selección natural dotaba a los seres humanos de un núcleo de empatía hacia parientes y aliados, que ha ido extendiéndose gradualmente a círculos cada vez más amplios de seres vivos, de la familia y el pueblo al clan, la tribu, la nación, la especie y todas las vidas sensibles^[1307]. El libro que el lector tiene en las manos debe mucho a esta idea.

Los argumentos morales de Singer no eran las únicas fuerzas que impulsaban la compasión de la gente hacia los animales. En la década de 1970, era «bueno» creer en el socialismo, beber zumos, practicar el nudismo, calzar sandalias, ser un maníaco sexual, cuáquero, fanático de los remedios naturales, pacifista y feminista, a veces todo a la vez. Las razones para defender el vegetarianismo basadas en la compasión pronto se vieron reforzadas con otros argumentos: que la carne engordaba, era tóxica y endurecía las arterias; que cultivar para alimentar a animales en vez de a personas era un desperdicio de tierra y comida; y que los efluvios de los animales de granja eran un contaminante de gran importancia, sobre todo el metano, gas de efecto invernadero que surge de ambos extremos de la vaca.

Al margen de si hablamos de liberación animal, derechos de los animales, bienestar animal o movimiento por los animales, durante las décadas transcurridas desde 1975, en la cultura occidental ha surgido una creciente intolerancia hacia la violencia para con los animales. Los cambios son perceptibles por lo menos en media docena de aspectos.

Ya he mencionado el primero: la protección de los animales en los laboratorios. Actualmente, no sólo se evita que los animales vivos acaben lastimados, estresados o muertos debido al proceder de la ciencia, sino que, en los laboratorios de biología de los institutos, la venerable costumbre de diseccionar ranas escabechadas ha seguido el mismo camino que los tinteros y las reglas de cálculo. (En algunas escuelas, esto ha sido sustituido por V-Frog [*frog*, rana], un programa de disección virtual)^[1308]. Y en los laboratorios comerciales, el uso rutinario de animales para probar cosméticos y productos domésticos es blanco de las críticas. Desde la década de 1940, tras diversos informes de mujeres que se quedaron ciegas a causa de un rímel que contenía alquitrán, la seguridad de muchos productos ha sido verificada con el infame procedimiento Draize, por el que se aplica un compuesto a los ojos de los conejos y se buscan signos de lesión. Hasta la década de 1980, pocos habían oído hablar del test Draize, y hasta la de 1990 pocos habrían identificado el término *sin crueldad* (*cruelty-free*), que designa los productos que la evitan. En la actualidad, el término está estampado en miles de bienes de consumo y ha llegado a ser tan conocido que la etiqueta «condón sin crueldad» ya no sorprende a nadie. En los laboratorios de productos de consumo prosiguen las pruebas con animales, pero cada vez en menor número y más reguladas.

Otro cambio notorio es la prohibición de las diversiones sangrientas. Ya he señalado que desde 2005 la aristocracia británica ha tenido que ir jubilandio a sus sabuesos y clarines; por otro lado, en 2008 Luisiana fue el último estado americano en prohibir las peleas de gallos, populares en todo el mundo durante siglos. Como muchos vicios prohibidos, persiste la costumbre, sobre todo entre los inmigrantes de Latinoamérica y el sudeste de Asia, pero en Estados Unidos lleva tiempo

disminuyendo y en muchos otros países también ha sido declarada ilegal^[1309].

Incluso se ven amenazadas las soberbias corridas de toros. En 2004, la ciudad de Barcelona se declaró contraria a los enfrentamientos mortales entre toro y torero, y en 2010 se aprobó la abolición de la fiesta en toda la región de Cataluña. Las cadenas televisivas españolas de ámbito estatal ya habían dejado de retransmitir corridas al ser consideradas demasiado violentas para los niños^[1310]. El parlamento europeo también ha contemplado la posibilidad de prohibirlas en el conjunto del continente. Como los duelos formales y otras costumbres violentas consagradas por la pompa y la ceremonia, las corridas de toros quizás a la larga pasen a mejor vida, no porque la compasión las condene o porque los gobiernos las proscriban, sino porque «la maledicencia no lo permite». En su libro de 1932 *Muerte en la tarde*, Ernest Hemingway explicaba el atractivo primordial de las corridas de toros:

[El torero] debe de experimentar un goce espiritual en el momento de matar. Matar limpiamente y de manera que te proporcione orgullo y placer estético ha sido uno de los grandes deleites de una parte de la especie humana. En cuanto uno acepta la regla de la muerte, «No matarás» es un mandamiento de obediencia fácil y natural. Pero si un hombre sigue en rebeldía contra la muerte, tiene el placer de tomar para sí uno de los atributos divinos, el de causarla. Es éste uno de los sentimientos más profundos en los hombres que disfrutan matando. Estas cosas se hacen por orgullo, y el orgullo, desde luego, es un pecado cristiano y una virtud pagana. No obstante, la corrida surge del orgullo, y el gran matador es el que goza de veras al matar.

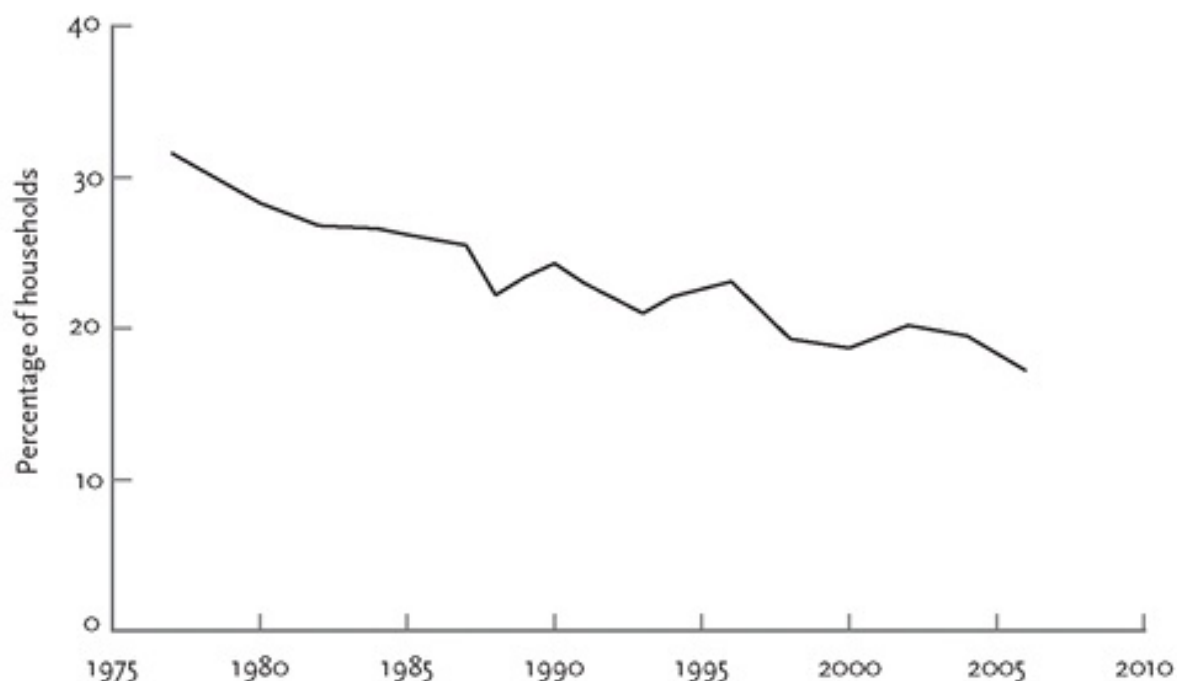
Treinta años después, Tom Lehrer describió su experiencia en una corrida de manera un tanto distinta. «En este mundo sin duda no hay nada más bello —exclamaba— que la imagen de un hombre solo enfrentado sin ayuda de nadie a media tonelada de carne asada irritada». En los versos culminantes de su balada, decía:

Aplaudí el despliegue de los banderilleros,
Cuando clavaron sus palos con gran habilidad,
Pues no me había divertido mucho desde el día
En que el perro *Rover* de mi hermano
Fue atropellado.

«*Rover* fue atropellado por un Pontiac —añadía Lehrer—, y se produjo con tanto arte y elegancia que los testigos premiaron al conductor con las dos orejas y el rabo». La reacción de los españoles jóvenes actuales es más parecida a la de Lehrer que a la de Hemingway. Sus héroes no son los toreros sino los cantantes y los futbolistas, que han alcanzado la fama sin el orgullo espiritual y estético de matar a nadie. Aunque las corridas de toros conservan seguidores fieles en España, éstos son personas de mediana edad y mayores.

La caza es otro pasatiempo en decadencia. Tanto si es por compasión hacia Bambi como por asociación con Elmer Fudd, cada vez menos americanos disparan sobre animales para divertirse. En la figura 7.26 vemos la proporción descendente de americanos que, en las últimas tres décadas, han dicho al General Social Survey que ni ellos ni sus cónyuges cazan. Otras estadísticas revelan que está en continuo

aumento la edad promedio de los cazadores^[1311].



[Figura 7.26. Porcentaje de familias americanas con cazadores, 1977-2006.

Fuente: General Social Survey, <<http://www.norc.org/GSS+Website/>>.]

No es sólo que los americanos pasen más tiempo ante las pantallas de vídeo y menos al aire libre. Según el Fish and Wildlife Service de Estados Unidos, en la década transcurrida entre 1996 y 2006, mientras el número de cazadores, días de caza y dólares gastados en cazar disminuyó entre un 10 y un 15%, el número de observadores atentos de la naturaleza, días dedicados a observarla y dólares gastados en ello aumentó entre un 10 y un 20%^[1312]. A las personas aún les gusta estar en comunión con los animales; por eso prefieren mirarlos a matarlos a tiros. Queda por ver si la disminución dará marcha atrás debido a la locura locavorista, en virtud de la cual jóvenes urbanos profesionales se han puesto a cazar para reducir el transporte de alimentos, y a criar su propia carne de granja, alimentada con pasto, sostenible y sacrificada de manera humanitaria^[1313].

Cuesta imaginar que la pesca pudiera llegar a considerarse un deporte, pero los pescadores de caña también hacen lo que pueden para evitar el sufrimiento de los animales. Entre los que practican la pesca con devolución, algunos han dado un paso más y liberan la captura antes incluso de que llegue a la superficie, pues la exposición al aire es estresante para el pez. Aún mejor es pescar al vuelo sin anzuelo: el pescador ve la trucha picar, nota un pequeño tirón, y ya está. Uno de ellos describe la experiencia: «Entré en el mundo de las truchas y me moví entre ellas de una manera mucho más natural que antes. No interrumpí sus ritmos alimenticios. Picaban el anzuelo constantemente, y yo sentía esa pequeña sacudida de placer cuando un pez pica. No quiero acosar ni hacer daño a las truchas nunca más, así que ahora tengo un modo de hacerlo y sigo pescando»^[1314].

¿Reconocemos esta expresión?

Para hacer este post para un blog no se hizo daño a ningún árbol.
Para hacer este tráiler de libro no se hizo daño a ningún hámster.
Para hacer este anuncio no se hizo daño a ningún oso polar.
Para escribir esta crítica no se hizo daño a ninguna cabra.
Para fabricar este producto no se hizo daño a ninguna lata de Coca-Cola light.
En la protesta contra esta ley de asistencia sanitaria no se hizo daño a ningún miembro del Tea Party.

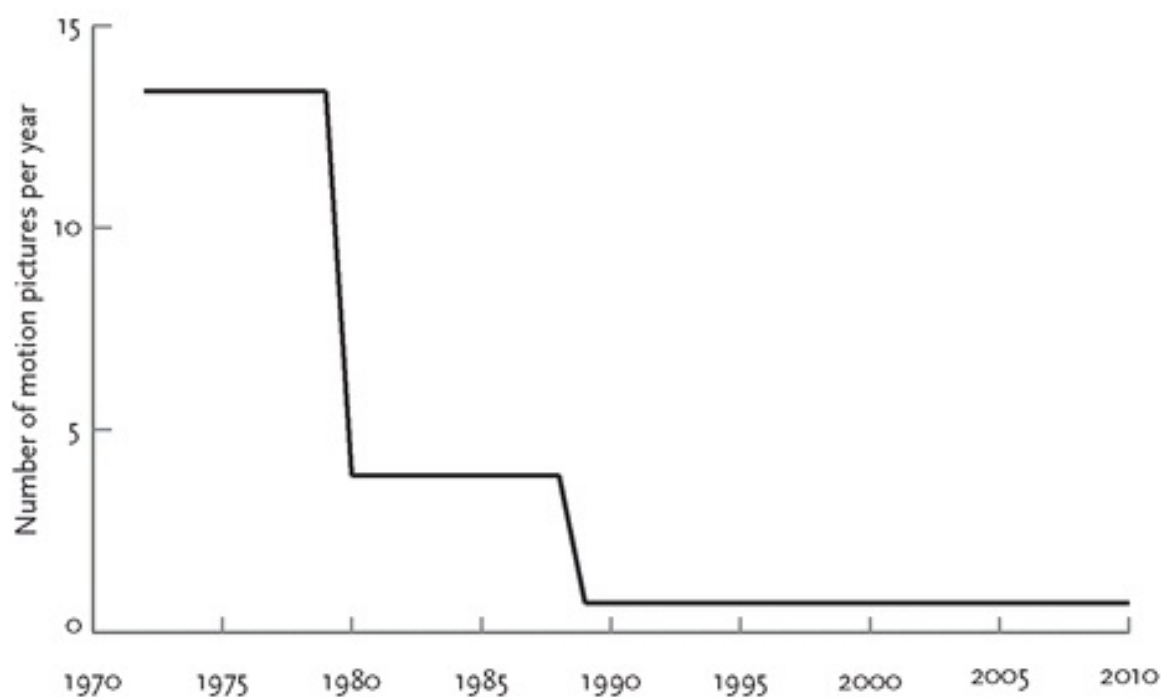
Actualmente, la American Humane Association (AHA) certifica que ningún animal sufrió daño en la realización de una película, y aparece en los títulos de crédito tras los nombres del electricista y el encargado de iluminación^[1315]. En respuesta a películas que representaban caballos que caían por precipicios filmando realmente a caballos que caían por precipicios, la AHA creó su unidad de cine y televisión con el cometido de elaborar directrices para el trato de los animales en las películas. Como explica la asociación: «Los consumidores actuales, cada vez más al tanto de las cuestiones relativas al bienestar animal, han fraguado una sociedad con la AHA para exigir más responsabilidad a las entidades de entretenimiento que utilizan actores animales» —término en el que insisten porque, según explican, «los animales no son objetos del atrezo»—. Su *Guidelines for the Safe Use of Animals in Filmed Media* (Directrices para el uso seguro de animales en medios filmados), de ciento treinta y una páginas, compilado en 1988, comienza con una definición de *animal* («Cualquier criatura sensible, incluyendo aves, peces, reptiles e insectos») y no deja sin regular ninguna especie ni contingencia^[1316]. He aquí una página que leí al azar:

EFFECTOS DEL AGUA (Véase también seguridad en el agua, capítulo 5)

6.2. No se someterá a ningún animal a simulación de lluvia vigorosa o extrema. Hay que controlar en todo momento la presión del agua y la velocidad de los ventiladores utilizados para crear ese efecto.

6.3. Cuando se simule lluvia, se deben usar esteras de goma u otro material o superficie antideslizante. Si los efectos necesitan barro, su profundidad debe ser aprobada por la AHA antes de iniciar el rodaje. Cuando sea preciso, debajo del barro se colocará una estera antideslizante.

La AHA presume de que «desde la introducción de las *Guidelines*, los accidentes, las enfermedades y las muertes de animales en los platós han disminuido claramente», y lo respalda con números; como me gusta contar la historia con ayuda de gráficas, la figura 7.27 muestra el número de películas al año calificadas de «inaceptables» debido al maltrato de los actores animales.



[Figura 7.27. Número de películas anuales con animales dañados, 1972-2010.
Fuente: American Humane Association, Unidad de Cine y Televisión, 2010.]

Y si esto no basta para convencer al lector de que los derechos de los animales han alcanzado un nuevo nivel, veamos los hechos acaecidos el 16 de junio de 2009, tal como los relata un artículo del *New York Times* titulado «¿Qué es blanco, tiene ciento treinta y dos habitaciones y vuela?». En una entrevista televisada, un moscardón empezó a girar en torno a la cabeza del presidente Obama. Como el Servicio Secreto no se enfrentó al mismo sobre el terreno, el presidente tomó el asunto en sus manos usando una de ellas para aplastar la mosca contra el dorso de la otra. «Pillé al incauto», alardeó el exterminador en jefe. La secuencia causó sensación en YouTube, pero también suscitó una queja de People for the Ethical Treatment of Animals. En su blog decía lo siguiente: «Ahora no podemos decir que el presidente Obama no mataría una mosca», y enviaron uno de sus Katcha Bug cazainsectos (algo parecido a la pesca con devolución pero para los insectos), «por si en el futuro hay más incidentes con insectos»^[1317].

Y llegamos por fin a la carne. Si pudiéramos contar todos los animales que han vivido sobre la Tierra en los últimos cincuenta años y calcular las acciones nocivas de que han sido objeto, cabría decir que en el trato prodigado no se ha producido progreso alguno. La explicación es que la revolución por los derechos de los animales ha sido en parte anulada por otro avance: la revolución del pollo a la parrilla^[1318]. El eslogan de la campaña de 1928 «Un pollo en cada cazuela» nos recuerda que en otro tiempo esa ave de corral era un lujo. El mercado respondió criando pollos con más carne y de manera más eficiente, aunque menos humana: los pollos de cría intensiva tienen patas larguiruchas, viven apretujados en jaulas, respiran aire fétido, y al transportarlos y sacrificarlos son tratados de cualquier manera. En la década de 1970, los consumidores acabaron convencidos de que la carne blanca era más sana que la

roja (tendencia explotada por el Consejo Nacional del Cerdo cuando presentó el eslogan «La otra carne blanca»).

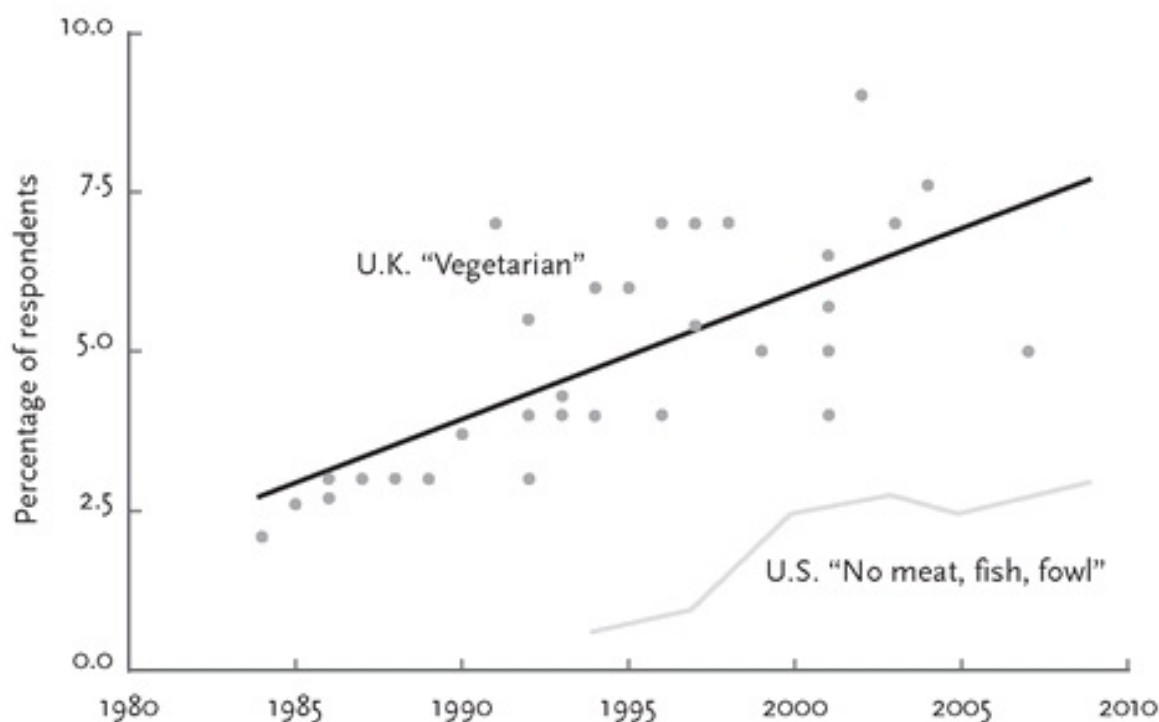
Y como las aves de corral son criaturas de cerebro pequeño pertenecientes a una clase biológica distinta, muchas personas tienen la vaga sensación de que son menos conscientes que los mamíferos. El resultado fue un enorme aumento de la demanda de pollo, que superó, a principios de la década de 1990, a la de ternera^[1319]. La consecuencia no buscada fue que había que dar vida y matar a miles de millones más de vidas desdichadas para satisfacer la demanda, pues hacen falta doscientos pollos para obtener la misma cantidad de carne que suministra una vaca^[1320]. Ahora bien, la cría intensiva y el trato cruel de las aves de corral y el ganado se remonta a muchos siglos atrás, de modo que la tendencia siniestra no era un retroceso de las sensibilidades morales ni un incremento de la crueldad. Lo que había pasado inadvertido fue un furtivo aumento de las cifras, impulsado por cambios en la economía y los gustos, debido a que la mayoría de las personas siempre habían sido indiferentes ante la vida de los pollos. Lo mismo puede decirse, aunque en menor medida, de los animales que nos procuran los otros tipos de carne blanca.

Pero la marea ha empezado a cambiar. Una señal de ello es el aumento del vegetarianismo. Seguro que en la década de 1990 yo no fui el único anfitrión al que uno de sus invitados le dijo al sentarse a la mesa: «Ah, se me olvidó. No como animales muertos». Desde esa época, la pregunta «¿Sigue usted alguna restricción alimentaria?» forma parte del protocolo de cualquier invitación a cenar, y en la actualidad los participantes en cenas-conferencia pueden marcar una casilla para sustituir el pollo de goma por la berenjena empanada. La tendencia se notó en 2002, cuando la revista *Time* publicó una noticia de portada titulada «¿Hay que ser vegetariano? Millones de americanos abandonan la carne».

La industria alimentaria ha respondido con una cornucopia de productos vegetarianos y veganos. En mi supermercado, la sección de sustitutos de la carne ofrece hamburguesas de soja, hamburguesas de verduras, hamburguesas de seitán, empanadas sin carne de hamburguesas veganas, perritos calientes de tofu, perritos calientes vegetarianos, bacón orgánico, bocaditos vegetales especiados, relleno de tofu, salchichas de soja, chorizo vegetal, empanadillas vegetales, alas de búfalo sin carne, asado de celebración, tiras de tempeh, trigo precocinado, trozos de proteínas veganas y escalopas veganas. El ingenio verbal y tecnológico es testimonio tanto de la popularidad del nuevo vegetarianismo como de la persistencia de la vieja hambre de carne. Los que disfrutan de un desayuno sustancioso pueden servir sus tiras veganas con revuelto de tofu, quizás en una tortilla con queso de soja, queso vegano o queso de arroz, y de postre, helado de alubias, helado de arroz y queso de tofu, quizá con guarnición de crema batida vegana y una cereza como remate. El colmo de la sustitución de la carne sería el tejido animal desarrollado en un cultivo, lo que a veces se denomina «carne sin pies». La siempre optimista People for the Ethical Treatment of Animals ha ofrecido un premio de un millón de dólares al primer científico que

consiga carne de pollo de cultivo^[1321].

Pese a la visibilidad del vegetarianismo, los vegetarianos puros aún constituyen un porcentaje reducido de la población. Ser verde no resulta fácil. Los vegetarianos están rodeados de animales muertos y de carnívoros que disfrutan comiéndoselos, y no han perdido el «hambre de carne». No es de extrañar que muchos «recaigan»; de hecho, en determinados momentos, los vegetarianos que han abandonado triplican a los observantes^[1322]. Muchos de los que siguen llamándose a sí mismos vegetarianos están convencidos de que un pescado es una verdura, pues aceptan pescado y marisco y, a veces, incluso pollo^[1323]. Otros analizan sus restricciones dietéticas como judíos conservadores en un restaurante chino, y se permiten dispensas para categorías escasamente definidas o alimentos tomados fuera de casa. El sector demográfico con la mayor proporción de vegetarianos es el de las chicas adolescentes, y su principal motivo no es la compasión por los animales; desgraciadamente su opción vegetariana está muchas veces relacionada con trastornos alimentarios^[1324].



[Figura 7.28. El vegetarianismo en Estados Unidos y el Reino Unido, 1984-2009.

Fuentes: Reino Unido: Vegetarian Society <<http://www.vegsoc.org/info/>>. Excluidas las encuestas sobre familias, estudiantes o vegetarianos «estrictos». Estados Unidos: Vegetarian Resource Group, Vegetarian Journal, 2009: <<http://www.vrg.org/press/2009poll.htm>>. 2005 y 2003: <<http://www.vrg.org/journal/vj2006issue4/vj2006issue4poll.htm>>. 2000: <<http://www.vrg.org/nutshell/poll2000.htm>>. 1997: <<http://www.vrg.org/journal/vj97sep/979poll.htm>>. 1994: <<http://www.vrg.org/nutshell/poll.htm>>.]

Pero ¿es el vegetarianismo al menos una tendencia ascendente? Eso parece. En el Reino Unido, la Vegetarian Society reúne los resultados de todos los sondeos de opinión que encuentra e incluye los datos en sus boletines. En la figura 7.28 he representado gráficamente los resultados de todas las encuestas en que se preguntaba a una muestra de personas de ámbito nacional si eran vegetarianas. La línea recta perfecta da a entender que durante las dos décadas pasadas, el vegetarianismo se ha

más que triplicado, desde alrededor del 2% de la población hasta aproximadamente el 7%. En Estados Unidos, el Vegetarian Resource Group ha encargado a diversas empresas de sondeos que formulen a los americanos la pregunta más rigurosa de si comen carne, pescado o ave, excluyendo a los flexitarianos y a quienes se acogen a taxonomías linneanas creativas. Las cifras son menores, pero la tendencia es similar: más del triple en unos quince años.

Con todos los signos de preocupación creciente por el bienestar animal, quizá sorprenda que el porcentaje de vegetarianos, aun subiendo, sea tan bajo. Pero no es de extrañar. No es lo mismo ser vegetariano que estar preocupado por el bienestar de los animales. No sólo es que los vegetarianos pueden tener otros motivos además del bienestar animal —la salud, el gusto, la ecología, la religión, volver loca a su madre—, sino que las personas preocupadas por el bienestar animal acaso se pregunten si la declaración simbólica de vegetarianismo es el mejor medio para reducir el sufrimiento de los animales. Quizá tengan la impresión de que las hamburguesas a las que renuncian altruistamente seguramente pasarán inadvertidas en el ruido de la enorme demanda nacional de carne o no servirán para salvar la vida de ninguna vaca. Y aunque no fuera así, la vida de las demás vacas no sería más agradable. Cambiar las costumbres de la industria alimentaria sólo es posible con una acción colectiva, en la que los individuos tienen la tentación de rehuir los sacrificios privados que tienen efectos mínimos en el bienestar global.

De todos modos, el crecimiento del movimiento vegetariano es un indicador simbólico de una inquietud más amplia por los animales que podemos detectar bajo otras formas. Las personas que no se privan de la carne quizá la coman en menor cantidad. (El consumo americano de carne de mamíferos ha bajado desde 1980)^[1325]. Los restaurantes y los supermercados cada vez informan más a sus clientes sobre cómo fue alimentado el primer plato y la libertad de movimientos de que disfrutó mientras todavía se sostenía sobre las patas o las pezuñas. En 2010, dos de los principales procesadores de carne de ave de Estados Unidos anunciaron que implantarían un método más humano, en el que se usa dióxido de carbono para dejar a las aves sin sentido antes de colgarlas por las patas y cortarles el pescuezo. Los comerciantes y distribuidores han de hacer equilibrios delicados. A los comensales les gusta saber que su plato principal fue tratado correctamente hasta su último aliento, pero prefieren no conocer los detalles exactos de la muerte. Además, incluso la mejor técnica tiene un problema de imagen. Como dijo un ejecutivo: «No quiero que la gente diga que gaseamos a nuestros pollos»^[1326].

Lo más significativo es que la mayoría de las personas respaldan la aprobación de leyes que resolverían el problema de la acción colectiva al obligar a las granjas y a las industrias cárnicas a tratar a los animales de forma más humanitaria. En una encuesta del año 2000, el 80% de los ciudadanos británicos decían «que les gustaría que hubiese mejores condiciones en las granjas de animales de Gran Bretaña»^[1327]. Incluso los americanos, pese a su temperamento más libertario, están dispuestos a

otorgar poderes al gobierno para que éste imponga tales condiciones. En una encuesta Gallup de 2003, un notabilísimo 96% de americanos decían que los animales merecen estar al menos algo protegidos contra la explotación y contra posibles daños, y sólo para el 3% no hacía falta protección alguna «porque sólo son animales»^[1328]. Aunque los americanos se oponen a las prohibiciones sobre la caza o sobre el uso de animales en la investigación médica y el control de calidad de productos, el 62% apoyan «leyes estrictas concernientes al trato a los animales de granja». Y cuando tienen ocasión, traducen sus opiniones en votos. Las leyes de Arizona, Colorado, Florida, Maine, Michigan, Ohio y Oregón incluyen derechos de los animales de cría, y en 2008, el 63% de los votantes de California aprobaron la Ley para la Prevención de la Crueldad con los Animales de Granja, que prohíbe los cajones para las terneras, las jaulas para las aves y los compartimentos de gestación para las cerdas que impiden moverse a los animales^[1329]. En la política americana hay un tópico: California marca el paso del país.

Aunque quizá sea Europa la que marque el paso. La Unión Europea ha elaborado regulaciones sobre la atención animal «que empiezan con el reconocimiento de que los animales son seres sensibles. El objetivo general es garantizar que no tengan que soportar dolor o sufrimientos evitables y obliga a su propietario/cuidador a respetar unos requisitos mínimos de bienestar»^[1330]. No todos los países han llegado tan lejos como Suiza, que aprobó ciento cincuenta páginas de regulaciones que obligan a los propietarios de perros a asistir a un curso «teórico» de cuatro horas y establecen cómo los propietarios de mascotas deben alojar, alimentar, pasear, jugar con sus animales y deshacerse de ellos. (Se acabó lo de echar los pececillos de colores por el váter.) No obstante, incluso los suizos se mostraron reacios en un referéndum de 2010 que habría nacionalizado una medida política de Zúrich en virtud de la cual se paga a un «defensor de los animales» para que entable juicio penal contra los infractores, como en el caso de un pescador de caña que en un periódico local presumía de tardar sólo diez minutos en sacar del agua un lucio grande. (El pescador fue absuelto; el lucio acabó en la mesa.)^[1331] Todo esto quizá parezca la peor de las pesadillas para los conservadores americanos, pero lo cierto es que también ellos están dispuestos a permitir al gobierno regular el bienestar animal. En la encuesta de 2003, la mayoría de los republicanos se mostraba a favor de aprobar «leyes estrictas» sobre el trato a los animales de granja^[1332].

¿Adónde llegará esto? A menudo me preguntan si creo que el impulso moral que nos ha llevado desde la abolición de la esclavitud y la tortura hasta los derechos civiles, los derechos de las mujeres y los derechos de los gais culminará en la abolición de la experimentación animal, la caza o las costumbres carnívoras. Nuestros descendientes del siglo XXII, ¿se quedarán horrorizados al enterarse de que comíamos carne igual que nos pasó a nosotros al saber que nuestros antepasados tenían esclavos?

Puede que sí, pero también puede que no. La analogía entre personas oprimidas y animales oprimidos ha sido potente desde el punto de vista retórico, y en la medida en que todos somos seres sensibles, puede justificarse intelectualmente. Sin embargo, la semejanza no es tal —los afroamericanos, las mujeres, los niños y los gais no son pollos para asar a la parrilla—, y no me parece que la trayectoria de los derechos de los animales vaya a ser una copia demorada de una trayectoria de derechos humanos. En su libro *Some We Love, Some We Hate, Some We Eat*, el psicólogo Hal Herzog expone las numerosas razones por las que es tan difícil converger en una filosofía moral coherente que regule nuestras relaciones con los animales. Mencionaré unas cuantas que me han llamado la atención.

Un impedimento es el hambre de carne y los placeres sociales que acompañan a su consumo. Aunque los hinduistas, los budistas y los jainistas demuestran que es posible una sociedad sin carne, la cuota de mercado del 3% de las dietas vegetarianas en Estados Unidos demuestra que estamos muy lejos de un punto de inflexión. Mientras recogía datos para este capítulo, me sobresalté al encontrarme con un estudio de 2004 del Centro Pew según el cual el 13% de los encuestados eran vegetarianos. Tras leer la letra pequeña, descubrí que era un sondeo entre los seguidores del candidato presidencial Howard Dean, el gobernador de izquierdas de Vermont. Lo cual significa que, incluso entre los más vegetarianos de la tierra de Ben-and-Jerry, el 87% siguen comiendo carne^[1333].

No obstante, los impedimentos van más allá del ansia de comer carne. Muchas interacciones de los seres humanos y los animales siempre serán de suma cero. Los animales se comen las casas, las cosechas y, de vez en cuando, a los niños. Por su culpa sentimos picor y sangramos. Son portadores de enfermedades que nos martirizan y nos matan. Se matan unos a otros, incluidas especies en peligro de extinción que nos gustaría conservar. Sin su participación en experimentos, la medicina se paralizaría, y miles de millones de personas vivas y no nacidas sufrirían y morirían a causa de los ratones. Un cálculo ético que diera la misma importancia a cualquier daño padecido por cualquier ser sensible, sin preferencias por nuestra especie, nos impediría intercambiar el bienestar de los animales por un bienestar equivalente de los seres humanos: por ejemplo, matar a tiros un perro salvaje para salvar a una niña. Desde luego, se podría conceder a los intereses humanos algunos puntos extra en virtud de nuestras peculiaridades zoológicas, como que nuestro cerebro grande nos permite saborear la vida, reflexionar sobre el pasado y el futuro, tener terror a la muerte y asociar nuestro bienestar al de otros en densas redes sociales. Pero el tabú de la vida humana, que entre otras cosas protege la vida de las personas mentalmente incompetentes sólo por ser personas, debería desaparecer. El propio Singer acepta sin inmutarse esta repercusión de una moralidad ajena a la especie^[1334]. En todo caso, esta manera de pensar aún tardará mucho en relevar a la moralidad occidental imperante.

A la larga, los progresos hacia los derechos de los animales chocarán con algunos

de los enigmas más desconcertantes en el terreno de los derechos humanos, un ámbito donde las intuiciones morales comienzan a venirse abajo. Uno es el difícil problema de la conciencia, a saber, cómo la sensibilidad, la capacidad de sentir, surge del procesamiento de información neural^[1335]. Descartes se equivocaba con los mamíferos, sin duda, y estoy totalmente seguro de que también con los peces. Pero ¿se equivocaba con respecto a las ostras? ¿Y las babosas? ¿Y las termitas? ¿Y las lombrices? Si quisiéramos una certidumbre ética cuando cocinamos, cuidamos el jardín, hacemos arreglos domésticos o nos divertimos, necesitaríamos nada menos que una solución a este acertijo filosófico. Otra paradoja es que los humanos son al mismo tiempo seres racionales, agentes morales y organismos que forman parte de la naturaleza salvaje y violenta. Algo dentro de mí se opone a la imagen de un cazador disparando sobre un alce. Pero ¿por qué no me afecta de la misma manera la imagen de un oso pardo que lo deja igual de muerto? ¿Por qué no considero un imperativo moral alejar al oso tentándolo con empanadillas de soja sin carne de alce? ¿Hemos de organizar la extinción gradual de las especies de carnívoros, o convertirlos genéticamente en herbívoros?^[1336] Rehuimos estos experimentos de pensamiento porque, con razón o sin ella, asignamos cierto grado de ética a lo que consideramos «natural». De todos modos, si el carnívoro natural de otras especies tiene alguna importancia, ¿por qué no la tiene también el carnívoro natural *Homo sapiens*, en especial si desplegamos nuestras facultades cognitivas y morales para minimizar el sufrimiento de los animales?

Me imagino que estos imponderables impiden que el movimiento por los derechos de los animales repita exactamente la trayectoria de otras revoluciones por los derechos. Pero, de momento, la ubicación de la línea de llegada no viene al caso. Hay muchas oportunidades para reducir el enorme sufrimiento de los animales con un coste reducido para los seres humanos. Dados los recientes cambios de sensibilidad, seguro que la vida animal seguirá mejorando.

¿Cuál es el origen de las revoluciones por los derechos?

Cuando comencé la investigación para este capítulo, sabía que las décadas de la larga paz y de la nueva paz eran también décadas de progreso para las minorías étnicas, las mujeres, los niños, los gais y los animales. Pero no tenía ni idea de que, en cada caso, diversas medidas cuantificables de violencia —crímenes de odio y violación, palizas

a la esposa y abuso infantil, incluso películas en las que los animales sufrían daños—experimentarían un descenso. ¿Cómo podemos dotar de sentido a todos estos movimientos de los últimos cincuenta años hacia la no violencia?

Todas las tendencias mencionadas tienen en común unas cuantas cosas. En cada caso, ha habido que nadar contra fuertes corrientes de la naturaleza humana; entre ellas, la deshumanización y la demonización de grupos ajenos, la rapacidad sexual y los sentimientos de propiedad de los hombres hacia las mujeres, las manifestaciones de conflicto padres-hijos como el infanticidio o el castigo corporal, la moralización de la repugnancia sexual en la homofobia, y el hambre de carne, la emoción de la caza y los límites de la empatía basada en el parentesco, la reciprocidad y el carisma.

Como si la biología no complicase bastante la cuestión, las religiones abrahámicas ratificaban algunos de los peores instintos y creencias que han alentado la violencia durante milenios: la demonización de los infieles, la propiedad sobre las mujeres, la pecaminosidad de los niños, la abominación de la homosexualidad o el dominio sobre los animales a los que se niega el alma. Diversas culturas asiáticas tienen también mucho de lo que avergonzarse, en especial el repudio de las hijas, lo que estimuló un holocausto de niñas pequeñas. Y luego está el afianzamiento de las normas: golpear a la esposa, dar coscorriones a los niños, recluir a los becerros y aplicar descargas eléctricas a las ratas eran acciones aceptables porque todo el mundo las había considerado siempre aceptables.

En la medida en que la violencia es inmoral, las revoluciones por los derechos ponen de manifiesto que un estilo moral de vida a menudo requiere un rechazo contundente del instinto, la cultura, la religión y las costumbres habituales, y su sustitución por una ética inspirada por la empatía y la razón y expresada en el lenguaje de los derechos. Hacemos el esfuerzo de ponernos en el lugar de otros seres sensibles y tener en cuenta sus intereses, empezando por el de no resultar herido ni muerto, y pasamos por alto superficialidades que acaso nos llamen la atención, como la raza, la identidad étnica, el género, la edad, la orientación sexual y, en cierta medida, la especie.

Esta conclusión es, por supuesto, la visión moral de la Ilustración y los ramales de humanismo y liberalismo que han derivado de la misma. Las revoluciones por los derechos son revoluciones liberales. Cada una de ellas ha estado asociada a movimientos liberales, y en la actualidad cada una se distribuye a lo largo de un gradiente que va, más o menos, desde Europa occidental a los estados americanos azules y los estados americanos rojos, y de ahí a las democracias de Latinoamérica y Asia y luego a los países más autoritarios, con Africa y la mayor parte del mundo islámico cerrando la marcha. En todos los casos, los movimientos han dejado en las culturas occidentales un exceso de convenciones y tabúes que han sido merecidamente ridiculizados como corrección política. De todos modos, las cifras ponen de manifiesto que todos estos movimientos han reducido muchas causas de muerte y sufrimiento y han hecho que la cultura sea cada vez más intolerante con la

violencia en cualquiera de sus formas.

Cuando uno oye la palabrería liberal de los entendidos, puede pensar que Estados Unidos lleva cuarenta años inclinándose a la derecha, desde Nixon hasta los Bush pasando por Reagan y Gingrich y ahora los enfadados hombres blancos del Tea Party. Sin embargo, en todos los problemas abordados por las revoluciones por los derechos —el matrimonio interracial, más poder para las mujeres, la tolerancia hacia la homosexualidad, el rechazo de los castigos a los niños, el mejor trato a los animales —, las actitudes de los conservadores han seguido la trayectoria de los liberales, con el resultado de que los conservadores de hoy son más liberales que los liberales de ayer. Como señala el historiador conservador George Nash: «En la práctica, bien que no del todo en la teoría, el conservadurismo americano actual se sitúa en las posiciones de la izquierda de 1980»^[1337]. (Quizá por eso los hombres blancos están tan enfadados).

¿Qué originó las revoluciones por los derechos? Si fue difícil establecer las causas de la larga paz, la nueva paz y la disminución de los crímenes en la década de 1990, más difícil todavía es determinar con exactitud un factor exógeno que explique por qué las revoluciones por los derechos se desplegaron cuando lo hicieron. Pero analicemos los candidatos habituales.

En los años de posguerra hubo un aumento de la prosperidad, pero ésta tiene en la sociedad una influencia tan difusa que aporta pocas ideas sobre los desencadenantes inmediatos de las revoluciones. El dinero puede comprar educación, policía, ciencia social, servicios sociales, penetración de los medios de comunicación, una población activa profesional con más mujeres y una mejor asistencia a los niños y a los animales. Cuesta identificar qué hecho marcó la diferencia, y aun en el caso de que lo identificáramos se plantearía la cuestión de por qué la sociedad decidió distribuir su excedente entre esos diversos bienes de tal modo que se redujera el sufrimiento de las poblaciones más vulnerables. Y pese a no tener constancia de ningún análisis estadístico riguroso, no distingo correlaciones entre la sincronización de las diversas alzas en la consideración de los derechos desde la década de 1960 hasta la de 2000 y los *booms* económicos y las recesiones de esas mismas décadas.

Como es obvio, el gobierno democrático desempeñó un papel. Las revoluciones por los derechos tuvieron lugar en democracias, que constituyen contratos sociales entre individuos cuya finalidad es reducir la violencia entre éstos; como tales, las democracias contienen las semillas de la expansión a grupos que al principio fueron ignorados. Pero la sincronización sigue siendo un enigma, pues la democracia no es una variable totalmente exógena. Era la maquinaria de la propia democracia lo que estaba en tela de juicio durante el movimiento americano por los derechos civiles, cuando se remedió la privación de los derechos políticos de los negros. En otras revoluciones, también se invitó a nuevos grupos, o éstos se abrieron paso hasta una plena participación en el contrato social. Sólo entonces recibió el gobierno poder para supervisar la violencia (o poner fin a la suya propia) contra miembros de los grupos

afectados.

Durante las revoluciones por los derechos, se desarrollaron diversas redes de reciprocidad y comercio con el paso de una economía basada en las cosas a otra basada en la información. Las mujeres estaban menos esclavizadas por las tareas domésticas, y las instituciones buscaban talento en una reserva amplia de capital humano, no sólo en el abastecimiento laboral local o en los clubes de ex alumnos. A medida que las mujeres y los miembros de grupos minoritarios se introducían en los tejemanejes del gobierno y el comercio, se aseguraban de que en su trabajo se tuvieran en cuenta sus intereses. Hemos visto algunos indicios de este mecanismo: los países con más mujeres en el gobierno y la actividad profesional presentan menos violencia doméstica contra ellas, y las personas que conocen personalmente a gays es más difícil que desapruében la homosexualidad. Sin embargo, como pasa con la democracia, el carácter incluyente de las instituciones no es un proceso completamente exógeno. La mano oculta de una economía de la información quizá convirtiera a las instituciones en entidades más abiertas a las mujeres, las minorías y los gays, pero aún hacía falta músculo gubernamental en forma de leyes antidiscriminación para integrarlos completamente. Y en el caso de los niños y los animales, no había en absoluto un mercado para intercambios recíprocos: la beneficencia iba en una sola dirección.

Si tuviera que apostar mi dinero a la causa exógena individual más importante de las revoluciones por los derechos, apostaría por las tecnologías que consiguieron que las personas y las ideas fuesen cada vez más móviles. Las décadas de las revoluciones por los derechos fueron las de las revoluciones electrónicas: televisión, radio, cable, satélite, teléfono de larga distancia, fotocopidora, fax, Internet, móvil, mensajes de texto, vídeos en la red. Fueron las décadas de la autopista interestatal, del tren de alta velocidad y del avión a reacción; las décadas del crecimiento sin precedentes en la formación superior y en la frontera infinita de la investigación científica. Menos conocido es que fueron también las décadas de una explosión en la edición de libros. Desde 1960 a 2000, casi se quintuplicó el número anual de libros publicados en Estados Unidos^[1338].

Ya he mencionado antes esta conexión. La revolución humanitaria surgió de la República de las Letras, y la larga paz y la nueva paz fueron hijas de la aldea global. Y recordemos lo que salió mal en el mundo islámico: acaso fuera el rechazo de la imprenta y la resistencia a la importación de los libros y las ideas que contenían.

¿Por qué la diseminación de ideas y personas ha de traducirse en reformas que reducen la violencia? Existen varias razones. La más evidente es el descrédito de la superstición y la ignorancia. Seguro que una población conectada y educada, al menos en su conjunto y a largo plazo, estará desengañada de ciertas creencias perniciosas, como que los miembros de otras razas y etnias son avaros o pérfidos de nacimiento, que las desgracias económicas y militares se deben a la traición de minorías étnicas, que a las mujeres no les importa que las violen, que hay que pegar a

los niños para socializarlos, que ciertos individuos deciden ser homosexuales como parte de un estilo de vida moralmente degenerado, o que los animales son incapaces de sentir dolor. La reciente demolición de creencias que invitan a la violencia o la toleran nos recuerda el comentario de Voltaire de que quienes nos hacen creer en cosas absurdas pueden hacernos cometer atrocidades.

Otra razón es el incremento de estímulos para adoptar los puntos de vista de las personas diferentes. La revolución humanitaria tuvo a *Pamela*, *Clarissa* y *Julia*, *La cabaña del tío Tom* y *Oliver Twist*, sus informes de testigos oculares sobre personas quebradas, quemadas o azotadas. Durante la era electrónica, estas tecnologías empáticas se generalizaron más y fueron más atractivas. Los afroamericanos y los gais aparecieron como animadores de espectáculos de variedades, luego como invitados a programas de entrevistas y como personajes amables y simpáticos en dramas y comedias de situación. Sus luchas se representaban en secuencias en tiempo real con mangueras y perros policía, y en obras y libros superventas como *Viajes con Charley*, *Una sombra bajo el sol* o *Matar a un ruiseñor*. Diversas feministas telegénicas defendían sus argumentos en programas de televisión, y sus opiniones se ponían en boca de personajes de *sitcoms* y culebrones.

Como expondremos en el capítulo 9, lo que expande la empatía y la preocupación no es sólo la experiencia virtual de ver el mundo con los ojos de otra persona. Hay también cierta agilidad intelectual —literalmente una especie de inteligencia— que anima a abandonar las limitaciones provincianas de la cuna y la clase social, a tener en cuenta mundos hipotéticos, y a reflexionar sobre los hábitos, los impulsos y las instituciones que rigen los valores y las creencias. Esta mentalidad reflexiva puede ser fruto de una mejor formación o también de los medios electrónicos. Paul Simón se maravillaba al respecto:

Estos son los días del milagro y la maravilla,
Esta es la llamada de larga distancia,
El modo en que nos siguen a cámara lenta,
El modo en que nos vemos todos.

Hay una tercera razón gracias a la cual un flujo de información puede fecundar el crecimiento moral. Diversos expertos que han reflexionado acerca del progreso material en diferentes partes del mundo, como el economista Thomas Sowell en su trilogía *Culture* y el fisiólogo Jared Diamond en *Armas, gérmenes y acero*, han llegado a la conclusión de que la clave del progreso material se sitúa en una amplia zona de captación de innovaciones^[1339]. Nadie es lo bastante listo para inventar aisladamente algo que alguien vaya a querer utilizar. Los innovadores de éxito no sólo están sobre los hombros de gigantes, sino que participan en un robo masivo de propiedad intelectual, recogiendo ideas de una inmensa cuenca de aguas tributarias que fluyen hacia ellos. Las civilizaciones de Europa y del oeste de Asia dominaron el mundo porque sus rutas migratorias y marítimas permitieron a comerciantes y

conquistadores dejar a su paso inventos cuyo origen estaba en algún lugar de la inmensa masa continental de Eurasia: cultivo de cereales y escritura alfabética de Oriente Medio, pólvora y papel de China, caballos domesticados de Ucrania, navegación oceánica de Portugal y mucho más. Hay una explicación de que el significado literal de «cosmopolita» sea «ciudadano del mundo» y el significado literal de «cerrado de miras» (*insular*, en inglés) sea «de una isla». Las sociedades ubicadas en islas o en tierras altas intransitables suelen estar atrasadas desde el punto de vista tecnológico; pero también desde el punto de vista moral. Hemos visto que las culturas de honor, cuya ética primordial es la lealtad tribal y la venganza de sangre, pueden sobrevivir en regiones montañosas largo tiempo después de que sus vecinos de las tierras bajas hayan experimentado un proceso civilizador.

Lo que es verdad respecto al progreso tecnológico quizá lo sea también respecto al progreso moral. Las civilizaciones y los individuos situados en una enorme área de captación de información pueden recopilar conocimientos fundamentales (*know-how*) que son más sostenibles y expansibles de lo que siquiera el profeta más recto y honrado podría concebir de manera aislada. Ilustraré este punto con una historia resumida de las revoluciones por los derechos.

En su artículo de 1963 «Peregrinación a la no violencia», Martin Luther King explicaba los hilos intelectuales que entretejió en su filosofía política^[1340]. Como estudiante en teología de finales de la década de 1940 y principios de la de 1950, naturalmente estaba versado en la Biblia y la teología ortodoxa. Pero también leyó a teólogos renegados como Walter Rauschenbusch, que criticaba la precisión histórica de la Biblia y el dogma de que Jesús murió por los pecados de la humanidad.

Entonces King emprendió «un estudio serio sobre las teorías sociales y éticas de los grandes filósofos, desde Platón y Aristóteles a Rousseau, Hobbes, Bentham, Mili y Locke. Todos estos maestros estimularon mi pensamiento —de escaso alcance—, y aunque en cada uno encontré cosas que poner en entredicho, aprendí muchísimo de su estudio». Leyó con atención (y rechazó) a Nietzsche y a Marx, vacunándose contra las ideologías autocráticas y comunistas que tanto seducían a otros movimientos de liberación. También rechazó el «antirracionalismo del teólogo europeo Karl Barth», mientras que admiraba la «extraordinaria percepción [de Reinhold Niebuhr] de la naturaleza humana, en especial la conducta de las naciones y los grupos sociales [...]». Estos elementos de las ideas de Niebuhr me ayudaron a reconocer las ilusiones de un optimismo superficial concerniente a la naturaleza humana y los peligros de un idealismo falso».

El pensamiento de King cambió irrevocablemente un día en que se desplazó a Filadelfia para asistir a una conferencia de Mordecai Johnson, presidente de la Universidad de Howard. Johnson había regresado hacía poco de un viaje a la India y hablaba de Mohandas Gandhi, cuya influencia había culminado recientemente en la independencia nacional. «Su mensaje fue tan profundo y electrizante —escribió King— que abandoné el acto y me compré media docena de libros sobre la vida y las

obras de Gandhi».

King comprendió enseguida que la teoría de Gandhi sobre la resistencia no violenta no era una afirmación moralista de amor, como había sido la no violencia en las enseñanzas de Jesús, sino un conjunto de tácticas prácticas para imponerse a un adversario siendo más listo que él, no destruyéndolo. Un tabú sobre la violencia, deducía King, impide que un movimiento se vea corrompido por matones y agitadores atraídos por la aventura y el caos; y preserva la moral y los objetivos entre los seguidores cuando el movimiento sufre las primeras derrotas. Al eliminar cualquier pretexto de represalia legítima por parte del enemigo, se mantiene en el lado positivo del libro de contabilidad moral a ojos de terceros, mientras hace que el enemigo permanezca en el lado negativo. Por la misma razón, divide al adversario, separando a los seguidores para quienes cada vez es más incómodo identificarse con la violencia unilateral. Y durante todo ese tiempo puede ejercer presión convirtiéndose en un incordio a base de sentadas, huelgas y manifestaciones. Como es lógico, la táctica no surtirá efecto con todos los enemigos, pero sí con algunos.

El histórico discurso de King en la Marcha sobre Washington de 1963 fue una ingeniosa recombinação de los componentes intelectuales que él había recogido durante su peripatética peregrinación: imagería y lenguaje de los profetas hebreos, valorización del sufrimiento de la cristiandad, el ideal de los derechos individuales de la Ilustración europea, cadencias y tropos retóricos de la iglesia afroamericana, y el plan estratégico de un indio empapado de cultura jainista, hinduista y británica.

El resto de la historia es bien conocido, sin duda. El artilugio moral ensamblado por King fue arrojado de nuevo a la reserva de ideas, para allí ser adaptado por los impulsores de los otros movimientos por los derechos, que se apropiaron conscientemente de su nombre, de su lógica moral y —lo cual es harto significativo— de muchas de sus tácticas.

Según los criterios históricos, un rasgo llamativo de las revoluciones por los derechos del siglo xx es la poca violencia que emplearon o incluso que provocaron. King fue un mártir del movimiento por los derechos civiles, como lo fueron un puñado de víctimas del terrorismo segregacionista. No obstante, los disturbios urbanos que relacionamos con la década de 1960 no formaban parte de dicho movimiento, sino que surgieron después de que se hubieran plantado en el camino casi todos los jalones. Las otras revoluciones apenas mostraron violencia alguna: hubo los disturbios sin víctimas de Stonewall, algo de terrorismo en el sector extremista del movimiento por los derechos de los animales, y ya está. Sus impulsores escribieron libros, pronunciaron discursos, organizaron marchas, presionaron a diputados y recogieron firmas para celebrar plebiscitos. Sólo tenían que empujar suavemente a una población que era receptiva a una ética basada en los derechos de los individuos y rechazaba cada vez más cualquier forma de violencia. Comparemos este registro con el de movimientos anteriores que acabaron con el despotismo, la esclavitud y los imperios coloniales sólo después de baños de sangre

en los que murieron cientos de miles, millones, de personas.

De la historia a la psicología

Hemos llegado al final de seis capítulos que han documentado el declive histórico de la violencia. En una gráfica tras otra hemos visto que la primera década del nuevo milenio se sitúa en la parte inferior de una pendiente que representa el uso de la fuerza a lo largo del tiempo. Pese a toda la violencia que aún queda en el mundo, estamos viviendo una época extraordinaria. Acaso sea una instantánea en una evolución hacia una paz aún mayor. Quizá suponga haber tocado fondo hasta llegar a un nuevo nivel «normal», con las reducciones fáciles suprimidas y otras adicionales cada vez más difíciles de alcanzar. A lo mejor es una afortunada confluencia de buena suerte que pronto se deshilará. De todos modos, con independencia de cómo se extrapolen las tendencias en el futuro, algo extraordinario nos ha conducido hasta el presente.

Una de las citas más famosas de Martin Luther King fue adaptada a partir de un ensayo de 1852 de Theodore Parker, pastor abolicionista perteneciente a la Iglesia unitaria:

No pretendo entender el universo moral; el arco es largo, mis ojos no alcanzan muy lejos; no sé calcular la curva ni completar la figura mediante la experiencia de la visión; puedo adivinarla mediante la conciencia. Y por lo que veo, seguro que se dobla hacia la justicia^[1341].

Un siglo y medio después, nuestros ojos pueden ver que el arco se ha doblado hacia la justicia en formas que Parker no habría podido ni siquiera imaginar. Yo tampoco pretendo entender el universo moral; ni adivinarlo mediante la conciencia. Pero en los dos capítulos siguientes analizaremos en qué medida la ciencia nos ayuda a entenderlo.

Capítulo 8

DEMONIOS INTERIORES

Pero el hombre, orgulloso,
investido de pequeña y breve autoridad
—ignorante de lo más seguro: su esencia vítrea—,
como un mono enojado realiza ante el cielo
fantásticas piruetas que hacen llorar a los ángeles.

WILLIAM SHAKESPEARE, *Medida por medida*

Dos aspectos del declive de la violencia tienen profundas repercusiones en nuestra comprensión de la naturaleza humana: 1) la violencia; 2) el declive. Los seis últimos capítulos han revelado que la historia humana es un desfile de derramamientos de sangre. Hemos visto incursiones tribales y contiendas que se han llevado por delante a un gran número de hombres, la eliminación de recién nacidos que ha acabado con un gran número de mujeres, torturas por venganza y placer, y matanzas de suficientes clases de víctimas como para llenar una página de un diccionario de rimas: homicidio, democidio, genocidio, etnocidio, politicidio, regicidio, infanticidio, neonaticidio, filicidio, fratricidio, ginecidio, uxoricidio y terrorismo suicida. En toda la historia y la prehistoria de nuestra especie existe violencia, que no parece que se haya inventado en un lugar para después propagarse a otros.

Asimismo, estos capítulos contienen cinco docenas de gráficas que representan la violencia a lo largo del tiempo y muestran una línea que serpentea desde la parte superior izquierda hasta parte la inferior derecha. En el transcurso de la historia, ni una sola categoría de violencia se ha quedado en un índice fijo. Sea cual sea la causa de la violencia, no es un impulso perenne, como el hambre, el sexo o la necesidad de dormir.

Por tanto, la disminución de la violencia nos permite deshacernos de una dicotomía que nos ha impedido comprender las raíces de la violencia durante milenios: si el ser humano es en esencia malo o bueno, un simio o un ángel, un halcón o una paloma, el bruto repugnante de Hobbes o el buen salvaje de Rousseau. En el caso de tener que arreglárselas solos, los seres humanos no crearán un estado de cooperación pacífica, pero tampoco mostrarán una sed de sangre que deba ser aplacada de manera regular.

Ha de haber al menos una pizca de verdad en las concepciones de la mente humana que le asignan más de un papel: teorías como la psicología de las facultades, las inteligencias múltiples, los órganos mentales, la modularidad, la especificidad de dominio o la metáfora de la mente como una navaja multiusos. En la naturaleza humana tienen cabida impulsos que nos empujan a la violencia, como la depredación, la dominación y la venganza, pero también impulsos o rasgos que —en las

circunstancias adecuadas— nos impulsan hacia la paz, como la compasión, la equidad, el autocontrol y la razón. En este capítulo y en el siguiente exploraremos cuáles son estos rasgos y las circunstancias que los activan.

El lado oscuro

Antes de examinar nuestros demonios interiores, debo justificar que existen; aunque en la vida intelectual actual se aprecia cierta resistencia ante la idea de que la naturaleza humana incluye algo que nos incline siquiera mínimamente hacia la violencia^[1342]. Pese a que las ideas de que evolucionamos a partir de chimpancés hippies y de que los pueblos primitivos no tenían el concepto de la violencia han sido refutadas por la antropología, a veces aún leemos que la violencia es perpetrada sólo por unas cuantas manzanas podridas que causan todo el daño, y que en el fondo todos los demás somos seres pacíficos.

Desde luego es cierto que la vida de la mayoría de las personas en la mayoría de las sociedades no tiene un final violento. Los ejes verticales de los capítulos precedentes se han graduado según dígitos de una cifra, decenas o como mucho centenares de muertes por cada cien mil personas al año; sólo de vez en cuando, como en una guerra tribal o un genocidio, hablamos de miles. También es verdad que, en casi todos los encontronazos hostiles, sean los antagonistas seres humanos u otros animales, por lo general éstos se echan atrás antes de que un bando cause daño grave al otro. Incluso en tiempos de guerra, muchos soldados no disparan sus armas, y si lo hacen, sufren posteriormente el trastorno de estrés postraumático. Según algunos escritores, la inmensa mayoría de los seres humanos son congenitamente contrarios a la violencia, y las elevadas cifras de muertos sólo evidencian el daño que son capaces de hacer unos cuantos psicópatas.

Así pues, intentaré demostrar que la mayoría de nosotros —incluidos mis queridos lectores— estamos cableados para la violencia, aunque con toda probabilidad nunca tendremos ocasión de practicarla. Podemos comenzar con nuestro yo más joven. El psicólogo Richard Tremblay ha medido índices de violencia a lo largo de una vida y ha demostrado que la etapa más violenta no es la adolescencia ni la fase inicial de la edad adulta sino los acertadamente denominados «terribles 2 años»^[1343]. Un niño pequeño típico al menos de vez en cuando da patadas, muerde, pega y se pelea, y a partir de ahí el índice de agresividad física va disminuyendo durante la infancia. Tremblay comenta lo siguiente: «Los bebés no se matan los unos

a los otros porque no les permitimos acceder a cuchillos y armas. La pregunta [...] a la que hemos estado intentando responder durante los últimos treinta años es cómo aprenden los niños a agredir. Pero está mal planteada. La pregunta es cómo aprenden a no agredir»^[1344].

Volvamos al yo interior. ¿Hemos fantaseado alguna vez con matar a alguien que no nos gusta? En estudios separados, los psicólogos Douglas Kenrick y David Buss formularon esta pregunta a un sector demográfico conocido por presentar unos índices de violencia excepcionalmente bajos —los estudiantes universitarios—, y el resultado los dejó atónitos^[1345]. Entre el 70 y el 90% de los hombres, y entre el 50 y el 80% de las mujeres, admitieron haber tenido al menos una fantasía homicida en el año precedente. Cuando hablé de estos estudios en una clase, un alumno gritó: «¡Sí, y los otros mienten!». Al menos quizá simpaticen con Clarence Darrow por lo que dijo: «No he matado nunca a nadie, pero he leído muchas necrológicas con gran placer».

Los motivos para el homicidio imaginario coinciden parcialmente con los de los ficheros policiales: una pelea por un amante, la respuesta a una amenaza, la venganza por una traición o una acción humillante, o algún conflicto familiar, proporcionalmente más a menudo con padrastros que con padres biológicos. Los ensueños suelen desarrollarse en la imaginación con detalle teatral, como la fantasía de venganza por celos contemplada por Rex Harrison mientras dirigía una orquesta sinfónica en *Infielmente tuyo*. Un joven de la encuesta de Buss calculaba que había cometido «el 80%» del asesinato de un antiguo amigo que había mentido a la prometida del primero diciéndole que éste le era infiel y que, además, le había hecho insinuaciones:

Primero, le rompía todos los huesos del cuerpo, empezando por los dedos de las manos y los pies, y pasando poco a poco a los huesos más grandes. Luego le pinchaba los pulmones y quizás algún otro órgano. En esencia le causaba todo el dolor posible antes de matarlo^[1346].

Una mujer dijo que había realizado el 60% del asesinato de un ex novio que quería que se reconciliaran y la había amenazado con enviar un vídeo de los dos en la cama a un nuevo novio de ella y a sus compañeros de universidad:

Hice realmente lo siguiente. Lo invité a cenar. Y mientras él estaba en la cocina, pelando como un estúpido las zanahorias para la ensalada, me acerqué a él riendo, con cuidado, para que no sospechara nada. Pensé en coger rápidamente un cuchillo y clavárselo en el pecho una y otra vez hasta dejarlo muerto. De hecho, hice lo primero, pero él vio mis intenciones y se fue corriendo.

Muchos homicidios reales van precedidos de largas vacilaciones como ésta. El pequeño número de asesinatos premeditados que se llevan a cabo realmente debe de ser la cúspide de un iceberg colosal de deseos homicidas sumergidos en un mar de inhibiciones. Ya lo dijo el psiquiatra forense Robert Simón en el título de un libro (parafraseando a Freud, que a su vez parafraseaba a Platón): *Los hombres malos hacen lo que los hombres buenos sueñan*.

Incluso quienes no fantasean con matar obtienen un gran placer de experiencias indirectas propias o al ver que alguien lo hace. Muchas personas dedican gran cantidad de su tiempo y sus ingresos a alguno de los diversos géneros de realidad virtual sangrienta: historias bíblicas, sagas homéricas, martirologios, representaciones del infierno, mitos de héroes, Gilgamesh, tragedias griegas, Beowulf, los Tapices de Bayeux, dramas de Shakespeare, cuentos de los Grimm, Punch y Judy, óperas, historias de crímenes, revistas sensacionalistas, *pulp fiction* (literatura barata), noveluchas, Grand Guignol, baladas de asesinatos, cine negro, westerns, cómics de horror, cómics de superhéroes, los Tres Chiflados, Tom y Jerry, Correcaminos, videojuegos y películas protagonizadas por cierto ex gobernador de California. En *Savage Pastimes: A Cultural History of Violent Entertainment*, el experto literario Harold Schechter pone de manifiesto que las películas gore actuales son muy suaves en comparación con la mutilación y la tortura simulada que han excitado a la gente durante siglos. Mucho antes de las imágenes generadas por ordenador, los directores de teatro aplicaban su ingenio a truculentos efectos especiales, como «cabezas falsas de maniquíes que se podían cortar o clavar en picas; piel de pega que podía arrancarse del torso de un actor; vejigas disimuladas llenas de sangre animal que, al pincharlas, generaban un efectivo chorro sanguinoliento»^[1347].

La enorme diferencia entre el número de actos violentos que le pasan a la gente por la imaginación y el número de actos que se llevan realmente a cabo nos revela un rasgo importante sobre el diseño de la mente. Las estadísticas de la violencia subestiman la importancia de la violencia en la condición humana. El cerebro humano funciona según este dicho latino: «Si quieres la paz, prepárate para la guerra». Incluso en las sociedades pacíficas, las personas están fascinadas por la lógica del farol y la amenaza, la psicología de la alianza y la traición, las vulnerabilidades del cuerpo humano y el modo en que éstas pueden ser explotadas o protegidas. El placer universal que se obtiene de las diversiones violentas, que corren siempre el peligro de ser censuradas o de suscitar la denuncia de algún moralista, da a entender que la mente ansia información sobre las conductas violentas^[1348]. Una explicación probable es que, en la historia evolutiva, la violencia ha sido tan habitual que para la gente ha resultado inexcusable no entender su funcionamiento^[1349].

El antropólogo Donald Symons ha advertido un desequilibrio similar en el otro aspecto importante de la diversión y el ensueño subidos de tono: el sexo^[1350]. Las personas fantasean sobre el sexo ilícito y crean obras de arte sobre él mucho más a menudo de lo que lo practican en realidad. Como pasa con el adulterio, la violencia quizá sea improbable, pero cuando se presenta la oportunidad, las potenciales consecuencias para la aptitud darwiniana son descomunales. Symons sugiere que existe una conciencia superior para episodios de frecuencia baja e impacto elevado. Casi nunca reflexionamos sobre necesidades cotidianas como coger, andar o hablar; no digamos ya pagar para verlas representadas en un escenario. Lo que se apodera de nuestro reflector es el sexo ilícito, la muerte violenta y los saltos de estatus a lo

Walter Mitty.

Vayamos ahora al cerebro. El cerebro humano es una versión aumentada y alabeada del cerebro de otros mamíferos. En nuestros peludos primos podemos observar las partes más importantes, en las que realizan prácticamente las mismas cosas, como procesar información procedente de los sentidos, controlar músculos y glándulas, y almacenar y recuperar recuerdos. Entre esas partes hay una red de regiones que ha recibido el nombre de «circuito de la furia». El neurocientífico Jaak Panksepp describe lo que pasó cuando hizo pasar una corriente eléctrica por una parte del circuito de la furia de un gato:

Durante los primeros segundos de la estimulación eléctrica del cerebro, el pacífico animal experimentó una transformación emocional. Saltaba ferozmente hacia mí enseñando las uñas y los colmillos, bufando y arrojando saliva. Podía haber saltado en muchas direcciones distintas, pero su excitación se dirigía a mi cabeza. Por suerte, me separaba del enfurecido animal una pared de plexiglás. Una vez terminada la estimulación, en unos segundos, el gato estuvo otra vez relajado y tranquilo, y era posible acariciarlo sin peligro de represalia^[1351].

El circuito de la furia del gato tiene un equivalente en el cerebro humano, que también podemos estimular con una corriente eléctrica —no en un experimento, desde luego, sino durante una neurocirugía—. Un cirujano lo describe como sigue:

El efecto más significativo (y más espectacular) de la estimulación ha sido suscitar una variedad de respuestas agresivas, desde respuestas verbales coherentes, formuladas de manera adecuada (hablando al cirujano: «Siento que podría levantarme y morderle») a palabrotas incontroladas y conductas físicamente destructivas [...]. En una ocasión, treinta segundos después de haber cesado el estímulo, se preguntó a un paciente si se sentía furioso. Él reconoció que había estado furioso pero ya no lo estaba, y parecía muy sorprendido^[1352].

Los gatos bufan, los seres humanos sueltan tacos. El hecho de que el circuito de la furia pueda activar el habla da a entender que no es un vestigio inerte sino que tiene conexiones con el resto del cerebro humano^[1353]. El de la furia es uno de los diversos circuitos que controlan la agresividad en los mamíferos no humanos y, como veremos, ayuda a comprender las diversas formas de agresividad también en los seres humanos.

Si la violencia está presente y grabada en la infancia, en la vida fantasiosa, en el arte y en el cerebro, ¿cómo es posible que los soldados sean reacios a disparar su arma en combate, cuando además es eso lo que deben hacer en una guerra? Según un famoso estudio con veteranos de la Segunda Guerra Mundial, no más del 15-25% de los soldados eran capaces de abrir fuego en la batalla; en otros estudios se ha observado que la mayoría de las balas no dan en el blanco^[1354]. Ahora bien, la primera afirmación se basa en un estudio discutible, y la segunda es una pista falsa —en la guerra, la mayoría de los disparos no pretenden eliminar soldados individuales sino

disuadirles de avanzar—^[1355] Tampoco sorprende que, cuando un soldado selecciona a un enemigo en condiciones de combate, no resulte fácil hacer diana a la primera. De todos modos, reconozcamos que en el campo de batalla hay una gran ansiedad y que cuando llega el momento de apretar el gatillo muchos soldados se quedan paralizados.

En las riñas callejeras y en las peleas de bar, también observamos nerviosismo respecto al uso de la fuerza. La mayoría de los enfrentamientos entre machotes bravucones no tienen nada que ver con las estupendas peleas a puñetazos que tanto impresionaban al Humbert de Nabokov, con «el chasquido del puño contra la mandíbula, el puntapié en el vientre». El sociólogo Randall Collins ha examinado fotografías, cintas de vídeo y relatos de testigos presenciales de peleas reales y ha observado que se parecen más a un castigo de dos minutos por una tangana en un partido aburrido de hockey que a una reyerta agitada en Roaring Gulch^[1356]. Dos hombres cruzan la mirada, dicen estupideces, pegan sin dar, se agarran, a veces caen al suelo. De vez en cuando del abrazo surge un puño que propina un par de golpes, pero casi siempre acaban separándose, intercambian airadas bravatas y verborrea para salvar las apariencias, y se alejan con más moretones en el ego que en el cuerpo.

Así pues, es verdad que cuando los hombres se enfrentan en un conflicto cara a cara, a menudo se muestran comedidos. Sin embargo, esta reticencia no es indicio de que los seres humanos sean moderados y compasivos, todo lo contrario: es precisamente lo que cabría esperar de los análisis de Hobbes y Darwin sobre la violencia. Recordemos del capítulo 2 que cualquier tendencia hacia la violencia debió de evolucionar en un mundo en el que todas las personas estuvieran desarrollando la misma tendencia. (Como dijo Richard Dawkins, un ser vivo difiere de una piedra o un río en que suele devolver el golpe). Esto significa que el primer paso en la dirección de dañar a un ser humano compañero consigue dos cosas al mismo tiempo:

1. Incrementa las posibilidades de que la víctima potencial venga a hacerte daño.
2. Da a la víctima potencial una posibilidad primordial de hacerte daño antes de que se lo hagas tú.

Aunque uno se imponga matando a alguien, habrá dado a sus parientes la posibilidad de que lo maten para vengarse. Es lógico que una criatura darwiniana sopesa con muchísimo cuidado el inicio de una agresión seria en un pulso simétrico, reticencia experimentada en forma de ansiedad o parálisis. La discreción es la mejor parte de la valentía; la compasión, en cambio, no tiene nada que ver en esto.

Cuando surja efectivamente la oportunidad de eliminar a un adversario odiado con poco peligro potencial de represalia, una criatura darwiniana la aprovechará. Si un grupo de machos de patrulla por un territorio se encuentra con un macho de otra comunidad que ha sido aislado de los suyos, se aprovecharán de su número para descuartizarlo miembro a miembro. Los pueblos preestatales también diezman a sus enemigos no en batallas campales sino en emboscadas e incursiones furtivas. Buena parte de la violencia humana es cobarde: golpes a traición, peleas con ventaja, guerras

preventivas, ataques de madrugada, acciones mañosas, disparos desde coches en marcha.

Collins documenta, asimismo, un síndrome recurrente que él llama «huir hacia delante», aunque «alborotarse» sería una expresión más familiar. Cuando una coalición agresiva acecha o se enfrenta a un adversario que se halla en un estado prolongado de aprensión y miedo, lo haya en un momento de vulnerabilidad, el miedo se transforma en furia, y los hombres dan rienda suelta a un frenesí salvaje. Una ira aparentemente imparable los impulsa a golpear a los enemigos hasta dejarlos inconscientes, torturar y mutilar a los hombres, violar a las mujeres y destruir sus bienes y propiedades. La huida hacia delante es la violencia en su grado más inquietante. Es el estado mental que provoca genocidios, masacres, disturbios étnicos mortales y batallas en las que no se hacen prisioneros. También subyace a episodios de brutalidad policial, como la tremenda paliza a Rodney King en 1991, después de ser detenido tras una persecución en coche y de que él se resistiera con violencia. Cuando la carnicería cobra velocidad, la furia puede dejar paso al éxtasis, y puede que los alborotadores se rían y armen bulla en un carnaval de barbarie^[1357].

No hay que preparar a nadie para participar en alborotos, y cuando éstos se producen en los ejércitos o en las brigadas policiales, suelen coger desprevenidos a los comandantes, que deben tomar medidas para acabar con ellos, pues las atrocidades o un exceso de muertes no contribuyen a los fines militares ni policiales. Un alboroto de saqueo y destrozos acaso sea una adaptación primitiva para aprovechar la oportunidad fugaz de vencer de forma aplastante a un enemigo peligroso antes de que pueda movilizarse de nuevo y tomar represalias. El parecido con los ataques mortales entre los chimpancés es asombroso, incluyendo el desencadenante común: un individuo enemigo aislado es atacado por un grupo de tres o cuatro aliados^[1358]. El instinto que subyace a cualquier alboroto da a entender que el repertorio conductual humano incluye «guiones» para la violencia que están inactivos pero que pueden activarse súbitamente por determinadas circunstancias favorables; no aumentan con el tiempo como el hambre o la sed.

La brecha de moralización y el mito del mal puro

En *La tabla rasa*, sostenía que la negación actual del lado oscuro de la naturaleza humana —la doctrina del buen salvaje— fue una reacción contra el militarismo romántico, las teorías hidráulicas de la agresividad y la exaltación de la lucha y el

enfrentamiento que habían sido populares a finales del siglo XIX y principios del XX. Los científicos y expertos que ponen en entredicho la teoría moderna han sido acusados de «justificar» la violencia y han sufrido denigración, libelo de sangre y agresión física^[1359]. El mito del buen salvaje parece ser otro ejemplo de movimiento antiviolencia que deja un legado cultural de convenciones y tabúes.

De todos modos, gracias a un brillante análisis del psicólogo social Roy Baumeister en su libro *Evil*^[1360] ahora estoy convencido de que la negación de la capacidad humana para el mal llega a niveles aún más profundos, y en sí misma acaso sea una característica de la naturaleza humana. Baumeister sintió el impulso de estudiar la interpretación sensata del mal al observar que los autores de acciones destructivas, desde deslices cotidianos a asesinatos en serie y genocidios, jamás piensan que estén haciendo algo malo. ¿Cómo puede haber en el mundo tanta maldad con tan pocos individuos malos?

Cuando los psicólogos se enfrentan a un misterio eterno, realizan un experimento. Baumeister y sus colaboradoras Arlene Stillwell y Sara Wotman no podían llevar al laboratorio a individuos que cometieran atrocidades, pero entendieron que la vida diaria tiene su cuota de pequeños pesares que se pueden examinar al microscopio^[1361]. Pidieron a diversas personas que describiesen un incidente en el que alguien les hubiera hecho enfadar, y un incidente en el que ellas hubieran hecho enfadar a alguien. El orden de las dos preguntas cambiaba al azar de un participante a otro, y estaban separadas por una tarea de poca importancia, de modo que no se respondía a las preguntas una tras otra. La mayoría de las personas se enfadan al menos una vez a la semana, y casi todo el mundo al menos una vez al mes, así que no faltaba material^[1362]. Tanto los perpetradores como las víctimas relataron muchas mentiras, promesas incumplidas, normas y obligaciones infringidas, secretos traicionados, acciones injustas y conflictos por dinero.

Pero los perpetradores y las víctimas no coincidían en nada más. Los psicólogos estudiaron minuciosamente los relatos y codificaron rasgos como la duración de los episodios, la culpabilidad de cada lado, los motivos del autor y las repercusiones del daño. Si hubiera que tejer narraciones compuestas a partir de sus anotaciones, el resultado sería algo así:

Relato del perpetrador. La historia comienza con la acción perjudicial. En su momento yo tenía sobradas razones para hacerlo. Quizás estaba respondiendo a una provocación inmediata. O tal vez sólo estaba reaccionando ante la situación de un modo distinto al de cualquier persona razonable. Tenía todo el derecho a hacer lo que hice, y es injusto culparme por ello. El daño fue insignificante, se reparó con facilidad, y pedí disculpas. Ya es hora de superarlo, dejarlo atrás; lo pasado, pasado está.

Relato de la víctima. La historia comienza mucho antes de la acción perjudicial, que fue sólo el último incidente en una larga historia de malos tratos. Las acciones del perpetrador eran incoherentes, incomprensibles, carecían de sentido. O esto, o era un sádico motivado sólo por el deseo de verme sufrir, pese a que yo era totalmente inocente. El daño que hizo es grave e irreparable, con efectos que durarán toda la vida. Ninguno de los dos debe olvidarlo jamás.

No pueden tener razón los dos —es más, ninguno de los dos puede tener razón

todo el tiempo, pues los mismos participantes contaron una historia en la que eran la víctima y otra historia en la que eran el perpetrador—. Algo en la psicología humana distorsiona la interpretación y el recuerdo de los sucesos dañinos.

Esto plantea una cuestión obvia. Nuestro «perpetrador interno» ¿blanquea nuestros crímenes en una campaña para exonerarnos de toda culpa? ¿O nuestra «víctima interior» cuida de nuestros agravios en una campaña para reclamar la compasión del mundo? Como los psicólogos no eran observadores inadvertidos en el momento de los incidentes reales, no tenían modo de saber qué relatos retrospectivos eran fiables.

En un ingenioso seguimiento, Stillwell y Baumeister «controlaron» el episodio escribiendo una ambigua historia en la que un estudiante universitario se ofrece a ayudar a otro a hacer un trabajo pero no cumple por diversas razones, por lo que el compañero saca una nota baja en el curso, cambia su asignatura principal y se matricula en otra universidad^[1363]. Los participantes (también alumnos) sólo tenían que leer la historia y luego volver a contarla con la mayor precisión posible en primera persona, la mitad asumiendo la perspectiva del perpetrador, y la otra mitad la de la víctima. Se pedía a un tercer grupo que contara de nuevo la historia en tercera persona; los detalles que daban u omitían servían de punto de referencia para distorsiones comunes de la memoria humana que no resultan afectadas por «sesgos en beneficio propio». Los psicólogos codificaron los relatos según los detalles desaparecidos o embellecidos que mejoran la imagen del perpetrador o de la víctima.

La respuesta a la pregunta «¿A quién debemos creer?» acababa siendo ésta: «A nadie». En comparación con el patrón de referencia de la propia historia, y con el recuerdo de los narradores imparciales en tercera persona, tanto las víctimas como los perpetradores tergiversaban las historias en el mismo grado pero en direcciones opuestas, cada uno omitiendo o adornando detalles de tal modo que los actos de su personaje parecieran más razonables y los del otro menos. Curiosamente, en el ejercicio no había nada en juego. Los participantes no sólo no habían tomado parte en los sucesos, sino que tampoco se les pedía que simpatizaran con el personaje ni justificaran la conducta de nadie; sólo tenían que recordar la historia desde una óptica de primera persona. Eso era todo lo que se requería con el fin de reclutar sus procesos cognitivos para la causa de la propaganda interesada, del beneficio propio.

Los relatos discrepantes sobre un episodio a juicio del agresor, la víctima y un tercero neutral son una capa psicológica superpuesta al triángulo de la violencia de la figura 2.1. La denominaremos «brecha de moralización».

La brecha de moralización es parte de un fenómeno más amplio llamado «sesgo en beneficio propio». Las personas intentan parecer buenas. «Bueno» puede significar efectivo, fuerte, deseable y competente, o bien virtuoso, honrado, generoso y altruista. El impulso a presentar el yo bajo una luz positiva fue uno de los principales hallazgos de la psicología social del siglo xx. Una de las primeras revelaciones fue *Presentación de la persona en la vida cotidiana*, del sociólogo

Erving Goffman, y en recientes reseñas se han incluido *Mistakes Were Made (but Not by Me)*, de Carol Tavris y Elliot Aronson, *Deceit and Self-Deception*, de Robert Trivers, y *Why Everyone (Else) Is a Hypocrite*, de Robert Kurzban^[1364]. Entre los fenómenos característicos tenemos la disonancia cognitiva, en la que las personas cambian su evaluación de algo —que deben hacer porque les han convencido de ello— para mantener la impresión de que controlan sus acciones, y el efecto del lago Wobegon (que toma el nombre de la ciudad ficticia de Garrison Keillor donde todos los niños están por encima de la media), en el que la mayoría de las personas se califican por encima del valor promedio en cualquier rasgo o aptitud deseable^[1365].

Los sesgos en beneficio propio forman parte del precio evolutivo que pagamos por ser animales sociales. Los individuos se congregan en grupos no porque sean robots que se sientan atraídos magnéticamente entre sí sino porque tienen emociones sociales y morales. Sienten afecto y compasión, gratitud y confianza, soledad y culpa, celos y furia. Las emociones son reguladores internos que garantizan a las personas la cosecha de beneficios de la vida social —intercambio recíproco y acción cooperativa— sin sufrir los costes, a saber, la explotación por tramposos y parásitos sociales^[1366]. Simpatizamos, confiamos y nos sentimos agradecidos hacia quienes son susceptibles de cooperar con nosotros, recompensándolos con nuestra propia colaboración; y nos enfadamos con los susceptibles de engañarnos y los aislamos, retirándoles la cooperación o imponiéndoles un castigo. El propio nivel de virtud de una persona es una solución de compromiso entre la estima procedente de cultivar una reputación como colaborador y las ganancias procedentes de trampas furtivas. Un grupo social es un mercado de cooperadores con distintos grados de generosidad y honradez, y las personas se anuncian a sí mismas tan generosas y dignas de confianza como pueden, acaso en un grado algo superior al real.

La brecha de moralización consta de diversas tácticas complementarias negociadoras para lograr una compensación entre una víctima y un perpetrador. En un juicio por agravios, el demandante social hará hincapié en el carácter deliberado, o al menos en la depravada indiferencia, de la acción del demandado, así como en el dolor y el sufrimiento del demandante. El demandado social subrayará lo razonable e inevitable de la acción, y minimizará el dolor y el sufrimiento del demandante. Los marcos en competencia determinan las negociaciones sobre compensaciones y también actúan para la galería en una competición para despertar las simpatías del público y ganarse cierta reputación de réplica responsable^[1367].

Trivers, el primero en proponer que las emociones morales son adaptaciones a la cooperación, identificó también un giro importante. El problema de intentar transmitir una impresión exagerada de amabilidad y destreza es que otras personas probablemente desarrollarán la capacidad para detectarla, lo que pone en marcha una carrera armamentística psicológica entre los mejores mentirosos y la mejor detección de mentiras. Las mentiras se pueden descubrir gracias a contradicciones internas (ya lo dice el proverbio yiddish: «Un mentiroso ha de tener buena memoria»), o gracias a

dudas, tics, rubores y sudores. Trivers aventuró que la selección natural quizás haya favorecido cierto grado de *autoengaño* a fin de eliminar en origen esos elementos delatadores. Nos mentimos a nosotros mismos para ser más creíbles al mentir a los demás^[1368]. Al mismo tiempo, una parte inconsciente de la mente registra la verdad acerca de nuestras capacidades para que no nos desliguemos demasiado de la realidad. Trivers atribuye a George Orwell una formulación temprana de la idea: «El secreto de la gobernación estriba en combinar una creencia en la propia infalibilidad con una capacidad para aprender de los errores pasados»^[1369].

El autoengaño es una teoría exótica, pues hace la paradójica afirmación de que algo denominado «el yo» puede engañar y, a la vez, ser engañado. Resulta fácil demostrar que las personas son propensas a los «sesgos» en beneficio propio, como la balanza de un carnicero mal calibrada a su favor. Sin embargo, no es fácil demostrar que las personas son propensas al autoengaño, el equivalente psicológico de la doble contabilidad que llevan ciertas actividades comerciales turbias en las que hay un libro público accesible a los ojos entrometidos mientras se utiliza otro privado con la información correcta para llevar el negocio^[1370].

Un par de psicólogos sociales, Piercarlo Valdesolo y David DeSteno, han ideado un ingenioso experimento que «pilla» a la gente en el momento del autoengaño, de la doble contabilidad^[1371]. Pidieron a los participantes que cooperasen con ellos en la planificación y evaluación de un estudio en el que la mitad de los participantes tendrían una tarea fácil y agradable, a saber, mirar fotografías durante diez minutos, y los de la otra mitad una tarea difícil y tediosa, esto es, resolver problemas matemáticos durante cuarenta y cinco minutos. Les explicaron que lo harían por parejas, pero que los experimentadores aún no habían decidido cómo asignar a quién qué tarea. Así pues, permitieron a cada participante escoger uno de dos métodos posibles para decidir quién realizaría la tarea agradable y quién la desagradable. Los participantes podían elegir la tarea fácil para sí mismos, o valerse de un generador de números aleatorios para decidir quién hacía qué. Siendo el egoísmo humano como es, casi todos se quedaron la tarea fácil para sí mismos. Más adelante, para evaluar el experimento se les dio un cuestionario anónimo que discretamente incluía una pregunta sobre si creían que su decisión había sido justa. Y es entonces cuando se materializa la hipocresía humana: la respuesta de la mayoría fue que sí. A continuación, los experimentadores describieron la opción egoísta a otro grupo de participantes a quienes preguntaron hasta qué punto había sido justo el individuo egoísta. Como es lógico, no pensaban que hubiera sido justo en absoluto. La diferencia entre el modo en que las personas juzgan la conducta de otras personas y el modo en que juzgan la conducta propia es un ejemplo clásico de sesgo en beneficio propio.

Pero ahora viene la pregunta clave. Los participantes que eligieron en beneficio propio, ¿*realmente*, en el fondo de su ser, creían estar actuando de manera justa? ¿O simplemente dijo eso el portavoz amable del cerebro mientras el comprobador

inconsciente de la realidad registraba la verdad? Para averiguarlo, los psicólogos «inmovilizaron» la mente consciente obligando a un grupo de participantes a retener en la memoria siete dígitos mientras evaluaban el experimento, incluida la opinión de si ellos (o los demás) habían actuado de forma justa. Con la mente consciente distraída, surgió la terrible verdad: los participantes se juzgaban a sí mismos con la misma dureza que a las otras personas. Esto confirma la teoría de Trivers de que la verdad estaba allí desde el principio.

Me alegró el resultado, no sólo porque la teoría del autoengaño es tan elegante que merece ser cierta, sino también porque ofrece un rayo de esperanza a la humanidad. Aunque reconocer una verdad comprometedora sobre uno mismo se cuenta entre las experiencias más dolorosas —Freud planteaba un arsenal de mecanismos de defensa para aplazar ese espantoso día, como la negación, la represión, la proyección o la formación de reacciones—, cuando menos en principio es posible. Quizá las personas necesitemos tiempo, hacer el ridículo, discutir o que nos distraigan, pero poseemos los medios para reconocer que no siempre tenemos razón. Con todo, no debemos engañarnos a nosotros mismos acerca del autoengaño. Al margen de situaciones excepcionales como las citadas, la tendencia dominante es que las personas se equivocan al juzgar las acciones dañinas que realizan o experimentan.

En cuanto somos conscientes de esta fatídica singularidad de nuestra psicología, la vida social empieza a parecer diferente, lo mismo que la historia y los sucesos más habituales. No es sólo que haya dos bandos en cada disputa, es que cada uno cree sinceramente su versión del relato, a saber, que es una víctima inocente y sufrida y que el otro es un sádico traicionero y malévolo.

Y cada bando ha creado un relato histórico y una base de datos que coincide con su sincera creencia^[1372]. Por ejemplo:

- Las Cruzadas se definen como una explosión de idealismo religioso manchada por algunos excesos pero que legó al mundo los frutos del intercambio cultural. Las Cruzadas fueron una serie de feroces pogromos contra comunidades judías que forman parte de una larga historia de antisemitismo europeo. Las Cruzadas fueron una cruel invasión de tierras musulmanas y el inicio de una larga historia de humillación del islam por la cristiandad.

- La Guerra Civil americana fue necesaria para acabar con la diabólica institución de la esclavitud y preservar un país concebido en libertad e igualdad. La Guerra Civil americana fue la toma del poder por una tiranía centralizada cuya finalidad era destruir el estilo de vida del sur tradicional.

- La ocupación soviética de Europa oriental fue una acción imperial fatídica que corrió un telón de acero en el continente. El Pacto de Varsovia era una alianza defensiva para proteger a la Unión Soviética y a sus aliados contra una posible repetición de las horribles pérdidas sufridas a causa de dos invasiones alemanas.

- La Guerra de los Seis Días fue una lucha por la supervivencia nacional. Comenzó cuando Egipto expulsó a las tropas de la ONU encargadas de mantener la paz y bloqueó el estrecho de Tirán, primer paso de su plan para arrojar a los judíos al mar, y terminó cuando Israel reunificó una ciudad dividida y aseguró sus fronteras defendibles. La Guerra de los Seis Días fue una campaña de agresión y conquista; empezó cuando Israel invadió a sus vecinos y concluyó cuando les expropió las tierras e instauró un régimen de

Los adversarios se dividen no sólo según sus competitivos portavoces sino también según los calendarios con los que miden la historia y la importancia que dan a los recuerdos. Las víctimas de un conflicto son historiadores aplicados que fomentan la memoria. Los perpetradores son pragmáticos, están firmemente arraigados en el presente. Por lo general, tendemos a considerar que la memoria histórica es algo bueno, pero cuando los sucesos recordados son heridas persistentes que exigen una reparación, puede tratarse de un llamamiento a la violencia. Las consignas del tipo «¡Recordad El Alamo!», «¡Recordad el *Maine*!», «¡Recordad el *Lusitania*!», «¡Recordad Pearl Harbor!» o «¡Recordad el 11-S!» no eran consejos para revisar la historia sino gritos de guerra para empujar a los americanos a implicarse en acciones bélicas. Suele decirse que los Balcanes es una región aquejada de demasiada historia por kilómetro cuadrado. Los serbios, que en la década de 1990 llevaron a cabo limpiezas étnicas en Croacia, Bosnia y Kosovo, se cuentan también entre los pueblos del mundo más agraviados^[1373]. Los recuerdos de los desmanes causados por el estado títere nazi en Croacia, el imperio austrohúngaro en la Primera Guerra Mundial e incluso los turcos otomanos en la batalla de Kosovo de 1389 los enardecían. En el aniversario de los seiscientos años de esta batalla, el presidente Slobodan Milosevic pronunció un belicoso discurso que presagiaba las guerras balcánicas de la década de 1990.

A finales de la década de 1970, el recién elegido gobierno separatista de Quebec redescubrió las emociones del nacionalismo del siglo XIX, y, entre otras parafernalias patrióticas, sustituyó el lema de las matrículas de los coches: «La Belle Province» (La bella región), por: «Je Me Souviens» (Me acuerdo). Nunca quedó claro qué se recordaba, pero la mayoría de las personas lo interpretaron como un lema que evocaba con nostalgia la Nueva Francia, que había sido derrotada por los británicos en la Guerra de los Siete Años de 1763. Todos estos recuerdos pusieron un poco nerviosos a los quebequeses anglófonos y provocaron el éxodo de mi generación a Toronto. Por suerte, el pacifismo europeo de finales del siglo XX se impuso al nacionalismo galo del siglo XIX, y en la actualidad Quebec es una parte del mundo extraordinariamente pacífica y cosmopolita.

El equivalente de demasiados recuerdos por parte de las víctimas es demasiados pocos recuerdos por parte de los perpetradores. En una visita a Japón en 1992, compré una guía turística que incluía una práctica cronología de la historia del país. Había una entrada para el período de la democracia Taishó, desde 1912 a 1926, y luego otra para la Feria Mundial de Osaka de 1970. Supongo que entre 1926 y 1970 no pasó nada importante en Japón.

Es desconcertante darse cuenta de que todos los bandos de un conflicto, desde compañeros de habitación riñendo por un trabajo de fin de trimestre a países librando guerras mundiales, están convencidos de que les ampara la razón y pueden avalar sus

convicciones acudiendo al registro histórico. Este registro puede incluir algunas trolas, pero acaso también esté sesgado por la omisión de algunos hechos que consideramos importantes y la sacralización de otros que son historia pasada. Resulta desconcertante porque da a entender que, en un desacuerdo dado, puede que el otro tenga razón, que nosotros quizá no seamos tan puros como pensábamos, que los dos bandos lleguen a las manos convencidos cada uno de estar en lo cierto, y que nadie reconsidere nada porque el autoengaño de todos resulta invisible.

Por ejemplo, actualmente pocos americanos cuestionarían *a posteriori* la participación de la «generación más grande» en el arquetipo de una guerra justa, la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, es perturbador volver a leer el histórico discurso de Franklin Roosevelt tras el ataque japonés de 1941 sobre Pearl Harbor y ver que es un ejemplo clásico del relato de una víctima. Aparecen todas las categorías cifradas en el experimento de Baumeister: la fetichización del recuerdo («una fecha que vivirá en la infamia»), la inocencia de la víctima («Estados Unidos estaba en paz con ese país»), el sinsentido y la maldad de la agresión («este ataque ruin y no provocado»), la magnitud del daño («el ataque de ayer en las islas Hawái ha causado un grave daño a las fuerzas militares y navales americanas. Se han perdido muchas vidas»), y lo justificado de la represalia («con su fuerza moral, el pueblo americano vencerá»). Los historiadores actuales señalan que cada una de estas rotundas afirmaciones era, en el mejor de los casos, una verdad a medias. Estados Unidos había impuesto a Japón un embargo hostil de petróleo y maquinaria, había previsto posibles ataques, sufrió pérdidas militares relativamente insignificantes, al final sacrificó cien mil vidas americanas en respuesta a las dos mil quinientas perdidas en el ataque, recluyó a americanos de origen japonés inocentes en campos de concentración, y logró la victoria mediante bombardeos incendiarios y nucleares contra civiles japoneses que hay que contar entre los más graves crímenes de guerra de la historia^[1374].

Incluso en cuestiones en las que ningún tercero razonable alberga dudas sobre quién tiene razón y quién no, hemos de estar preparados, al ponernos las gafas psicológicas, para ver que los malhechores siempre creen estar actuando de manera moral. Las gafas suscitan momentos dolorosos^[1375]. Miremos simplemente en la pantalla nuestra presión sanguínea al leer la frase «Intenta verlo desde el punto de vista de Hitler» (o de Osama bin Laden, o de Kim Jong-il). Pero Hitler, como todos los seres sensibles, tenía un punto de vista, muy moralizador al decir de los historiadores. Hitler había tenido la experiencia de la súbita e inesperada derrota de Alemania en la Primera Guerra Mundial y había llegado a la conclusión de que sólo la traición de un enemigo interno podía explicarla. Además, se sentía humillado por el criminal bloqueo alimentario de la posguerra y las vengativas reparaciones. Vivió el caos económico y la violencia callejera de la década de 1920. Y, por si fuera poco, era un idealista: según su visión moral, los sacrificios heroicos traerían una utopía de mil años^[1376].

En la escala más pequeña de la violencia interpersonal, los asesinos en serie más crueles minimizan e incluso justifican sus crímenes de maneras que resultarían cómicas si las acciones no fueran tan espantosas. En 1994, la policía citó las palabras de un «asesino relámpago»: «Aparte de los dos a los que matamos, los dos a los que herimos, la mujer a la que pegamos en la cara con la pistola y las bombillas que metimos en la boca a la gente, la verdad es que no hicimos daño a nadie»^[1377]. Un asesino violador en serie entrevistado por la socióloga Diana Scully afirmaba ser «amable y delicado» con las mujeres que capturaba a punta de pistola, y que a ellas les gustaba la experiencia de ser violadas. Como prueba adicional de esa amabilidad, señalaba que cuando apuñalaba a sus víctimas «la muerte era siempre rápida, así ellas no sabían que llegaba»^[1378]. John Wayne Gacy, que raptó, violó y asesinó a treinta y tres chicos, dijo: «Me veo más como víctima que como perpetrador»; y añadió sin ironía: «Me quitaron la infancia con engaños». Su victimización prosiguió hasta la edad adulta, cuando los medios intentaron inexplicablemente convertirlo en un «gilipollas y una cabeza de turco»^[1379].

Los autores de delitos menores racionalizan los hechos con igual facilidad. Cualquiera que haya trabajado con presos sabe que las penitenciarías actuales están llenas de hombres que son víctimas inocentes según su historial —no sólo los inculpatos por un trabajo policial chapucero, sino también aquellos cuya violencia era una forma de justicia de autoayuda—. Recordemos la teoría de Donald Black sobre el crimen como control social (capítulo 3), que intenta explicar por qué la mayoría de delitos violentos no procuran a quien los perpetra ningún beneficio tangible^[1380]. El infractor realmente se siente provocado por una afrenta o traición; la represalia que nosotros consideramos excesiva —golpear a una esposa de lengua afilada en una discusión, matar a un desconocido jactancioso en un aparcamiento— es, desde su punto de vista, una respuesta natural a una ofensa con la consiguiente administración de una justicia rudimentaria.

La desazón con que leemos estas racionalizaciones nos dice algo sobre el mero acto de ponernos «gafas psicológicas». Baumeister señala que, al intentar comprender la acción de causar daño, la perspectiva del científico o del experto se solapa con la del perpetrador del crimen^[1381]. Ambos adoptan una postura imparcial, amoral, hacia el acto dañino. Ambos contextualizan los hechos ocurridos con una mirada atenta a lo complejo de la situación y a cómo ésta contribuyó a que se cometiese el daño. Y ambos creen que, en última instancia, el daño es explicable. En cambio, el punto de vista del moralista es el de la víctima. El daño se enfoca con reverencia y sobrecogimiento. Sigue suscitando ira y tristeza mucho después de haberse producido. Y pese a toda esta endeble racionalización que nosotros los mortales llevamos a cabo, sigue siendo un misterio cósmico, una manifestación de la irreducible e inexplicable existencia del mal en el universo. Para muchos cronistas del

Holocausto es inmoral incluso tratar de explicarlo^[1382].

Baumeister, con las gafas psicológicas todavía puestas, llama a este mito el «mal puro». La mentalidad que adoptamos cuando nos ponemos gafas morales es la de la víctima. El mal consiste en causar daño gratuito e intencionado por mero gusto, realizado por un villano malévolo hasta la médula, infligido sobre una víctima buena e inocente. La razón de que esto sea un mito (al verlo con gafas psicológicas) es que, de hecho, el mal es perpetrado por personas que son generalmente corrientes y que reaccionan ante sus circunstancias —incluyendo provocaciones de la víctima— de formas que para ellas son justas y razonables.

El mito del mal puro da lugar a un arquetipo común en las religiones, las películas de miedo, la literatura infantil, las mitologías nacionalistas y la cobertura informativa sensacionalista. En muchas religiones, el mal está personificado en el Demonio —Hades, Satán, Belcebú, Lucifer, Mefistófeles— o en la antítesis de un dios benevolente en una lucha maniquea bilateral. En la ficción popular, el mal toma la forma del descuartizador, el asesino en serie, el coco, el ogro, el *joker*, el malo de las películas de James Bond, o, según la época cinematográfica, el oficial nazi, el espía soviético, el gánster italiano, el terrorista árabe, el depredador de zonas urbanas deprimidas, el narco mexicano, el emperador galáctico o el ejecutivo de una multinacional. Al malhechor quizá le guste el dinero y el poder, pero estos motivos son vagos e imprecisos; lo que de veras ansia es provocar caos y hacer sufrir a víctimas inocentes. El malhechor es un adversario —el enemigo del bien— y a menudo es extranjero. Los malos de Hollywood, aunque sean apátridas, siempre hablan con un acento extranjero genérico.

El mito del mal puro dificulta nuestra comprensión del mal verdadero. Como la óptica del científico se parece a la del perpetrador, mientras que la del moralizador se parece a la de la víctima, seguramente dará la impresión de que el científico «pone excusas», «culpa a la víctima» o intenta reivindicar la doctrina amoral de que «entenderlo todo es perdonarlo todo». (Recordemos la respuesta de Lewis Richardson de que condenar mucho es comprender poco). La acusación de relativizar el mal es especialmente probable cuando el motivo que el analista imputa al perpetrador parece venial, como los celos, el estatus social o la represalia, y no terrible, como la persistencia de sufrimiento en el mundo o la perpetuación de la opresión por razones de raza, clase o género. También es probable cuando el analista atribuye el motivo a todos los seres humanos y no sólo a unos cuantos psicópatas o a los agentes de un sistema político maligno (de ahí la popularidad de la doctrina del buen salvaje). La erudita Hannah Arendt, en sus escritos sobre el juicio a Adolf Eichmann como organizador de la logística del Holocausto, acuñó la expresión «la banalidad del mal» para captar lo que para ella era lo ordinario del hombre y lo ordinario de sus motivos^[1383]. Tanto si acertaba como si no con respecto a Eichmann (y los historiadores han demostrado que éste tenía de antisemita ideológico más de lo que Arendt admitía), Hannah Arendt fue clarividente a la hora de deconstruir el mito del

mal puro^[1384]. Como veremos, cuatro décadas de investigaciones en el campo de la psicología social —algunas inspiradas por la propia Arendt— han puesto de relieve la banalidad de la mayoría de los motivos que se traducen en consecuencias dañinas^[1385].

En el resto del capítulo, se exponen los sistemas cerebrales y los motivos que nos predisponen a la violencia, mientras se intenta identificar los *inputs* que los hacen aumentar o disminuir para, de ese modo, aportar conocimientos sobre el declive histórico de la violencia. La impresión de adoptar la perspectiva del perpetrador es sólo uno de los peligros que acarrea este esfuerzo. Otro es la suposición de que la naturaleza organizó el cerebro en sistemas que para nosotros son moralmente significativos, como los que conducen al mal y los que conducen al bien. Como veremos, algunas de las líneas divisorias entre los demonios interiores de este capítulo y los ángeles del próximo vienen determinadas tanto por la conveniencia expositiva como por la realidad neurobiológica, pues algunos sistemas cerebrales pueden dar origen tanto a lo mejor como a lo peor de la conducta humana.

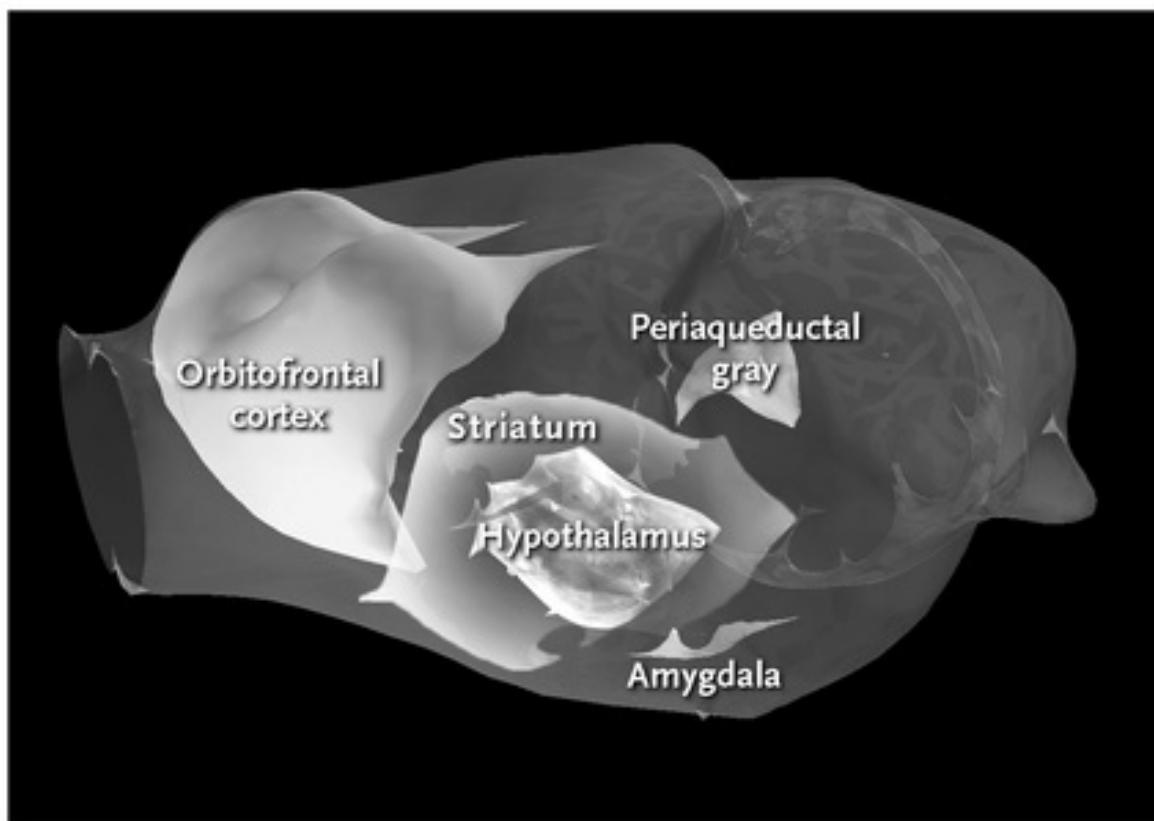
Órganos de la violencia

Uno de los síntomas del mito del mal puro es identificar la violencia como un impulso animal, lo que advertimos en palabras como «bestial», «brutal», «inhumano» o «salvaje» y en representaciones del demonio con cuernos y rabo. No obstante, aunque la violencia es desde luego común en el reino animal, considerar que surge de un solo impulso equivale a ver el mundo con los ojos de la víctima. Pensemos en todas las cosas destructivas que los miembros de nuestra especie hacen a las hormigas. Nos las comemos, las envenenamos, las pisamos sin querer o las aplastamos adrede. Cada categoría de «formicidio» se debe a un motivo totalmente distinto. Pero si fuéramos hormigas, quizá no nos importarían demasiado estas distinciones sutiles. *Somos seres humanos*, por lo que tendemos a creer que las cosas terribles que unos humanos hacen a otros provienen de un único motivo animal. Sin embargo, los biólogos llevan tiempo señalando que el cerebro de los mamíferos tiene circuitos diferenciados que subyacen a muy diferentes clases de agresión.

En el reino animal, la forma más evidente de agresión es la depredación. Cazadores como los halcones, las águilas, los lobos, los leones, los tigres o los osos adornan camisetas de deportistas y escudos de armas de naciones, y muchos escritores, como William James, han culpado de la violencia humana a nuestro

«carnívoro interior». De todos modos, hablando en términos biológicos, la depredación para obtener comida difiere muchísimo de la agresión contra rivales y amenazas. Las personas que tienen gato son muy conscientes de la diferencia. Cuando su animal de compañía se fija en un escarabajo del suelo, está agachado, en silencio, atento. Pero cuando un gato callejero se encuentra con otro, se queda erguido, con el pelo erizado, bufando y maullando. Vimos que los neurocientíficos implantaban un electrodo en el circuito de la furia de un gato, apretaban un botón, y situaban al animal en la modalidad de ataque. Si el electrodo se implanta en otro circuito, quizá provoquen la modalidad de caza o bien observen con asombro cómo el gato acecha silenciosamente a un ratón ilusorio^[1386].

Como muchos sistemas cerebrales, los circuitos que controlan la agresividad están organizados con arreglo a una jerarquía. Ciertas subrutinas que controlan los músculos en acciones básicas se encuentran en el rombencéfalo, que está situado en lo alto de la médula espinal. Pero los estados emocionales que activan determinadas subrutinas, como el circuito de la furia, están distribuidos en niveles superiores del mesencéfalo y el prosencéfalo. En los gatos, por ejemplo, la estimulación del rombencéfalo activa lo que los neurocientíficos denominan «furia falsa». El gato bufa, tiene los pelos erizados y enseña los colmillos, pero es posible acariciarlo sin peligro de que ataque. En cambio, si se estimula el circuito de la furia en niveles superiores, el estado emocional resultante no es falso: el gato se vuelve loco y arremete contra la cabeza del experimentador^[1387]. La evolución saca partido de esta modularidad. Diferentes mamíferos usan distintas partes del cuerpo como armas ofensivas: las mandíbulas, los colmillos, los cuernos y, en el caso de los primates, las manos. Los circuitos del rombencéfalo que manejan esos elementos periféricos se pueden reprogramar o intercambiar a medida que el linaje evoluciona, pero los programas centrales que controlan sus estados emocionales están extraordinariamente bien conservados^[1388]. Aquí se incluye el linaje que conduce a los seres humanos, tal como descubrieron los neurocirujanos que observaron un equivalente del circuito de la furia en el cerebro de sus pacientes.



[Figura 8.1. Cerebro de la rata, con las principales estructuras implicadas en la agresividad.
Fuente: Imagen del Alien Mouse Brain Atlas, <<http://mouse.brain-map.org>>.]

En la figura 8.1 vemos un modelo de cerebro de rata generado por ordenador, orientado a la izquierda. Una rata es un pequeño animal que depende de su sentido del olfato, por lo que tiene unos bulbos olfatorios enormes que en el modelo han sido eliminados del lado izquierdo para dejar sitio al resto del cerebro. Como todos los cuadrúpedos, la rata es una criatura horizontal, y así los niveles considerados «superior» e «inferior» del sistema nervioso están, en realidad, dispuestos de delante hacia atrás, con la cavilación de alto nivel —la que sea— situada en la parte delantera (izquierda) del modelo y el control del cuerpo en la parte trasera (derecha) siguiendo luego por la médula espinal, que se extendería por el extremo derecho de la imagen si pudiera verse.

El circuito de la furia es una vía que conecta tres estructuras importantes de las partes inferiores del cerebro^[1389]. En el mesencéfalo hay una envoltura denominada «sustancia gris periacueductal» —«gris» porque consta de sustancia gris (una maraña de neuronas, sin las vainas de mielina que aíslan las fibras de *output*), «periacueductal» porque rodea el acueducto, un canal lleno de líquido que recorre todo el sistema nervioso central, desde la médula espinal hasta las grandes cavidades del cerebro. La sustancia gris periacueductal contiene circuitos que controlan los componentes sensorimotrices de la furia. Éstos reciben *inputs* de partes del cerebro que registran dolor, equilibrio, hambre, presión sanguínea, ritmo cardíaco, temperatura y audición (en especial los chillidos de una rata compañera), los cuales pueden hacer que un animal esté irritado, frustrado o furioso. Sus *outputs* alimentan

los programas motores que impulsan a la rata a embestir, patear y morder^[1390]. Uno de los descubrimientos más viejos de la biología de la violencia es la conexión entre el dolor o la frustración y la agresividad. Cuando un animal sufre una descarga, o ve interrumpido su acceso a la comida, ataca al animal más cercano o muerde un objeto inanimado si no tiene al alcance ningún objetivo vivo^[1391].

La sustancia gris periacueductal está en parte bajo el control del hipotálamo, un conjunto de núcleos que regulan el estado emocional, motivacional y fisiológico del animal, donde incluimos el hambre, la sed y los apetitos de la carne. El hipotálamo verifica la temperatura, la presión y la química del torrente sanguíneo; está situado encima de la hipófisis, la cual bombea a la sangre hormonas que regulan, entre otras cosas, la liberación de adrenalina de las glándulas suprarrenales y la de testosterona y estrógeno de las gónadas. Dos de sus núcleos, el medial y el ventrolateral, son partes integrantes del circuito de la furia. «Ventral» alude al lado del vientre del animal, opuesto al lado «dorsal» o de la espalda. Se aplicaron los viejos términos al cerebro humano cuando éste desarrolló su posición perpendicular encima de un cuerpo vertical, por lo que la parte «ventral» del cerebro humano apunta a los pies y la «dorsal» al cuero cabelludo.

Para modular el hipotálamo está la amígdala, palabra latina que significa «almendra», por la forma que tiene en el cerebro humano. La amígdala es un órgano pequeño, con múltiples partes, que está conectado con sistemas cerebrales relacionados con la memoria y la motivación, y que aplica el coloreado emocional a nuestros pensamientos y recuerdos, en especial el miedo. Cuando se ha adiestrado a un animal para que espere una descarga tras un tono, la amígdala ayuda a almacenar las conexiones que dan al tono su aura de ansiedad y terror. La amígdala también se enciende ante la presencia de un depredador peligroso o la demostración amenazadora de un miembro de la misma especie. En el caso de los seres humanos, por ejemplo, la amígdala reacciona ante un rostro enojado.

Y en lo alto de todo el circuito de la furia está la corteza cerebral —la fina capa de sustancia gris en la superficie externa de los hemisferios cerebrales, donde se llevan a cabo los cálculos que subyacen a la percepción, el pensamiento, la planificación y la toma de decisiones—. Cada hemisferio cerebral se divide en lóbulos, y el de la parte delantera —el lóbulo frontal (en realidad «lóbulos», uno para cada hemisferio)— evalúa decisiones que guardan relación con el modo de comportarse. Una de las áreas principales de los lóbulos frontales está encima de las cuencas oculares del cráneo, también llamadas órbitas, de ahí corteza orbitofrontal, u orbital para abreviar^[1392]. La corteza orbital está densamente conectada con la amígdala y otros circuitos emocionales y ayuda a integrar emociones y recuerdos en decisiones sobre qué hacer a continuación. Cuando el animal modula su disposición a atacar en respuesta a las circunstancias, incluyendo su estado emocional y cualquier lección que haya aprendido del pasado, la responsable es esta parte del cerebro que hay tras los globos oculares. Por cierto, aunque he descrito el control de la furia como una cadena de

mando de arriba abajo —de la corteza orbital a la amígdala, de la amígdala al hipotálamo, del hipotálamo a la sustancia gris periacueductal, y de ahí a los programas motores—, las conexiones van en ambas direcciones; es decir, hay *feedback* e interacciones considerables entre esos componentes y con otras partes del cerebro.

Como he mencionado, la depredación y la furia se interpretan de manera muy distinta en el repertorio conductual de un mamífero carnívoro, y se pueden provocar mediante estimulación eléctrica de diferentes partes del cerebro. La depredación implica un circuito integrante de lo que Panksepp denomina «sistema de búsqueda»^[1393]. Una parte importante del sistema de búsqueda sale de una zona del mesencéfalo (que no aparece en la figura 8.1), cruza un haz de fibras en el centro del cerebro (el haz prosencefálico medial) y llega al hipotálamo lateral, desde donde sube al estriado ventral, un elemento importante del denominado «cerebro de los reptiles». El estriado se compone de muchos tractos paralelos (lo que le da el aspecto estriado), y está enterrado a gran profundidad en los hemisferios cerebrales y densamente conectado con los lóbulos frontales.

Se descubrió el sistema de búsqueda cuando los psicólogos James Olds y Peter Milner implantaron un electrodo en el centro del cerebro de una rata, lo conectaron a una palanca de una caja de Skinner y observaron que el animal movía la palanca para estimular su cerebro hasta acabar exhausto^[1394]. Al principio creyeron haber descubierto el centro del placer del cerebro, pero actualmente los neurocientíficos opinan que el sistema subyace al ansia o a la necesidad más que al placer real. (Lo más importante que llegamos a saber en la edad adulta —que hemos de ir con cuidado con lo que queremos porque cuando lo tengamos igual no nos gusta— tiene una base en la anatomía del cerebro). El sistema de búsqueda se mantiene unido gracias no sólo al cableado sino también a la química. Sus neuronas se mandan señales unas a otras con un neurotransmisor llamado dopamina.

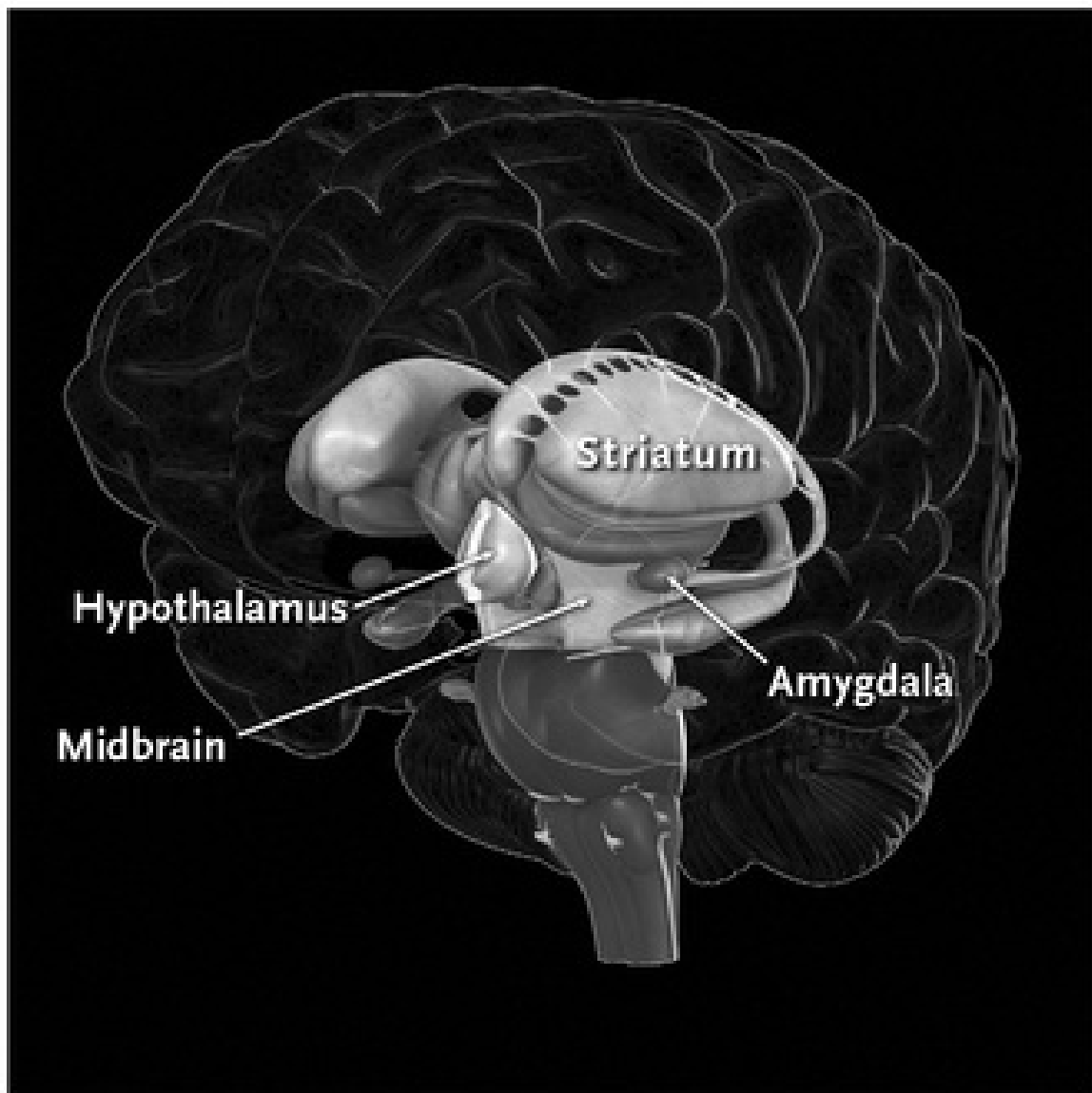
Las drogas que aumentan el nivel de dopamina, como la cocaína y las anfetaminas, estimulan al animal, mientras que las drogas que lo disminuyen, como los fármacos antipsicóticos, dejan al animal apático. (El estriado ventral también contiene circuitos que responden a una familia distinta de transmisores, las endorfinas u opiáceos endógenos. Estos circuitos están más estrechamente relacionados con disfrutar de una recompensa en cuanto llega que con ansiarla de antemano).

El sistema de búsqueda identifica objetivos que el animal va a perseguir, como una palanca que puede mover para obtener comida. En entornos más naturales, impulsa a un animal carnívoro a cazar. El animal acecha a la presa en lo que imaginamos un estado de anticipación agradable. Si tiene éxito, mata a la presa mediante un mordisco tranquilo, algo totalmente distinto del brusco ataque de furia.

Los animales pueden atacar con espíritu tanto ofensivo como defensivo^[1395]. El

desencadenante más simple de un ataque ofensivo es el dolor o la frustración repentinos; esta última es emitida como señal desde el sistema de búsqueda. Podemos ver el reflejo en algunas de las respuestas primitivas de un ser humano. Los bebés reaccionan con furia cuando de pronto tienen los brazos sujetos a los lados, y los adultos pueden ponerse a soltar tacos o romper cosas tras darse un martillazo en un dedo o recibir la sorpresa de no tener lo que esperaban (como pasa en la técnica de reparación de ordenadores llamada «mantenimiento de percusión»). Los ataques defensivos, que en la rata consisten en arremeter contra la cabeza de un adversario más que en patear y morder su costado, son provocados por otro sistema cerebral, el que subyace al miedo. El sistema del miedo, como el de la furia, consta de un circuito que va desde la sustancia gris periacueductal hasta la amígdala pasando por el hipotálamo. Los circuitos del miedo y la furia son distintos, conectan diferentes núcleos de cada uno de esos órganos, pero su proximidad física explica la facilidad con la que interaccionan^[1396]. El miedo leve puede desencadenar parálisis o huida, pero el miedo extremo, combinado con otros estímulos, puede provocar un ataque defensivo enfurecido. En los seres humanos, una huida hacia delante o alborotarse acaso conlleve una transferencia similar del sistema del miedo al de la furia.

Panksepp identifica en el cerebro de los mamíferos un cuarto sistema motivacional que puede desencadenar violencia: lo denomina «sistema de dominación o agresión entre machos»^[1397]. Como los sistemas del miedo o la furia, va desde la sustancia gris periacueductal hasta la amígdala pasando por el hipotálamo, conectando a lo largo del camino otro trío de núcleos. Cada uno de esos núcleos tiene receptores para la testosterona. Como señala Panksepp: «Prácticamente en todos los mamíferos, la sexualidad masculina requiere una actitud firme y enérgica, de modo que dicha sexualidad y la agresividad suelen ir de la mano. De hecho, estas tendencias están entrelazadas en todo el neuroeje, y nuestros limitados conocimientos nos permiten decir que los circuitos para este tipo de agresión están ubicados cerca de los de la furia y el miedo, con los que probablemente interaccionan con fuerza»^[1398]. Para explicar la anatomía en términos psicológicos, el sistema de búsqueda empuja a un macho, por voluntad propia, incluso con impaciencia, a un desafío agresivo con otro macho, pero cuando el combate ha dado comienzo y uno de ellos está en peligro de ser derrotado o de morir, la lucha puede dar paso a la furia ciega. Panksepp señala que, aunque interaccionan entre sí, los dos tipos de agresión son neurobiológicamente distintos. Si resultan dañadas ciertas partes del estriado o del hipotálamo medial, es más probable que el animal ataque a una presa o a un experimentador despistado, pero es menos probable que ataque a otro macho. Y como veremos, dar a un animal (o a un hombre) testosterona no lo vuelve en general más irritable. Al contrario, hace que se sienta de maravilla mientras lo predispone a la pelea si se encuentra con un macho rival^[1399].

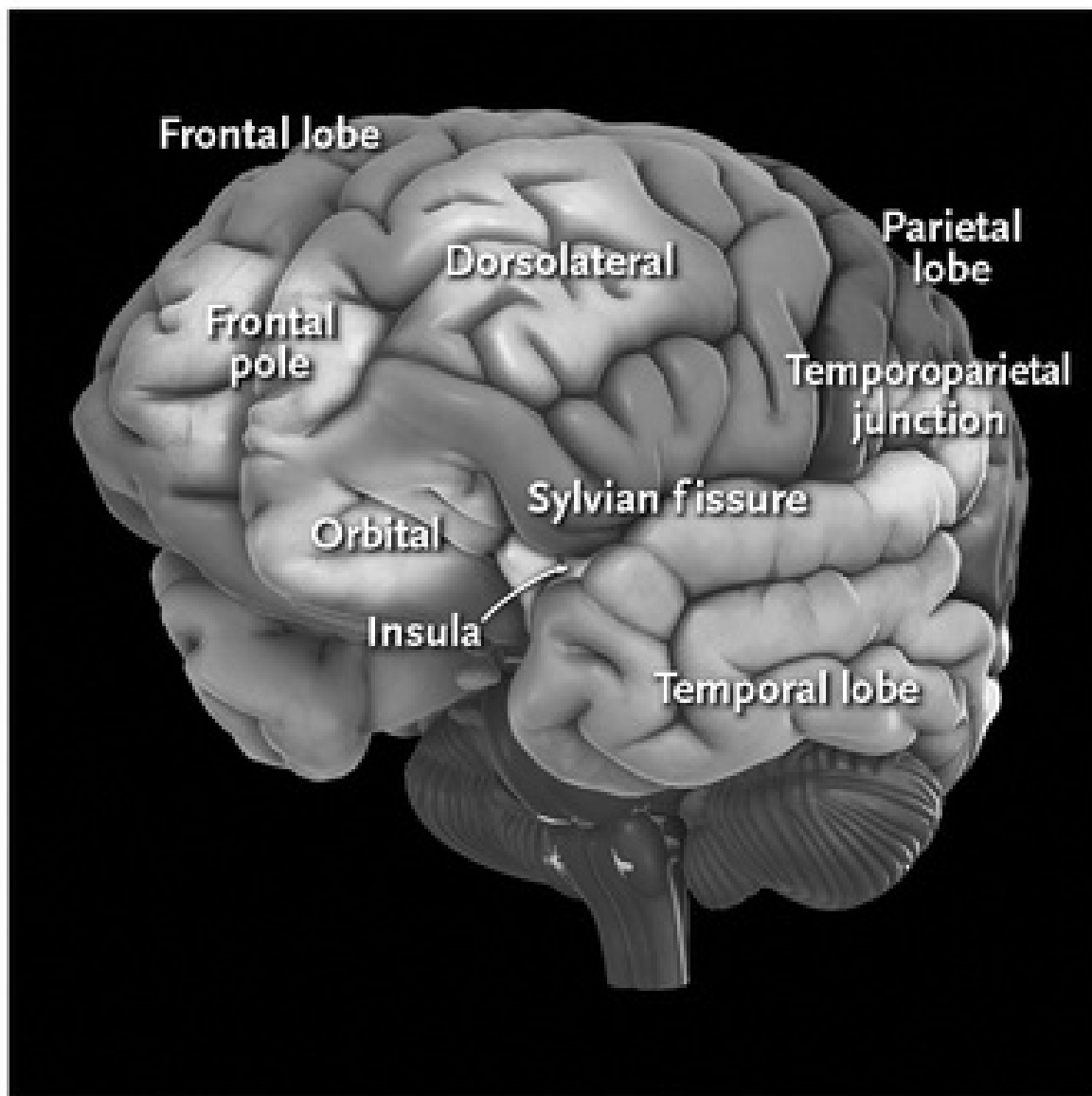


[Figura 8.2. Cerebro humano, con las principales estructuras subcorticales implicadas en la agresividad.
Fuente: Ilustración Cerebral 3D de AXS Biomedical Animation Studio, creada por Dolan DNA Learning Center.]

Al observar el cerebro humano, sabemos que estamos frente a un mamífero fuera de lo común. La figura 8.2, con su corteza transparente, muestra que todas las partes del cerebro de la rata han sido transferidas al del ser humano, incluidos los órganos que albergan los circuitos de la furia, el miedo y la dominación: la amígdala, el hipotálamo y la sustancia gris periacueductal (que se halla dentro del mesencéfalo, revistiendo el conducto cefalorraquídeo que lo atraviesa). También es importante el estriado alimentado con dopamina, cuya área central ayuda a fijar objetivos que el conjunto del cerebro debe buscar.

Sin embargo, mientras estas estructuras ocupan una proporción grande en la rata, en los seres humanos están envueltas por un cerebro abotagado. Como revela la figura 8.3, la enorme corteza cerebral ha acabado como un papel arrugado para poderse encajar en el cráneo. Una gran parte del cerebro corresponde a los lóbulos frontales, que en esta imagen abarcan unas tres cuartas partes del volumen total. La neuroanatomía sugiere que, en el *Homo sapiens*, los impulsos primitivos de furia,

miedo y ansia deben competir con las limitaciones cerebrales de prudencia, moralización y autocontrol —aunque, como en todos los intentos de domar lo salvaje, no siempre está claro quién cuenta con ventaja.

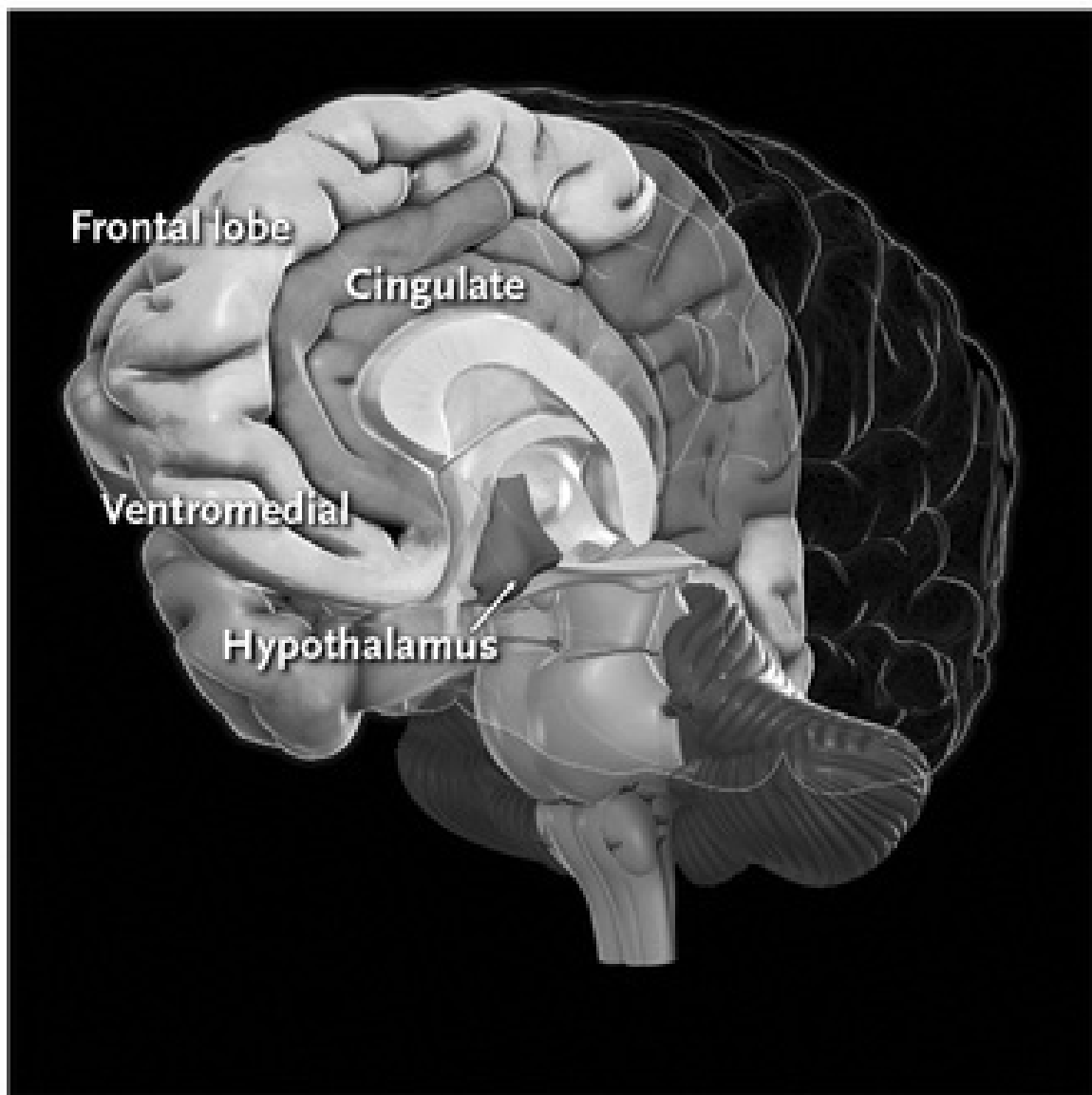


[Figura 8.3. Cerebro humano, con las principales regiones corticales que regulan la agresividad.]

Fuente: Ilustración Cerebral 3D de AXS Biomedical Animation Studio, creada por Dolan DNA Learning Center.]

En los lóbulos frontales, vemos enseguida de dónde sacó el nombre la corteza orbital: se trata de una gran abolladura esférica que aloja las cuencas óseas de los ojos. La implicación de la corteza orbital en la regulación de las emociones es algo sabido desde 1848, cuando un trabajador del ferrocarril, llamado Phineas Gage, introdujo dinamita en un agujero de la roca, que tapó con arena ayudado de una barra de metal, tras lo cual se produjo una explosión y la barra le atravesó el pómulo y le salió por la parte superior del cráneo^[1400]. En el siglo xx, una reconstrucción por ordenador basada en los agujeros del cráneo dio a entender que el objeto metálico le había destrozado la corteza orbital izquierda, además de la corteza ventromedial de la pared interior del cerebro. (Es visible en la imagen medial de la figura 8.4.) Las cortezas orbital y ventromedial son continuas, envuelven el extremo inferior del

lóbulo frontal, y los neurocientíficos usan indistintamente un término u otro para referirse a la combinación de ambas.



[Figura 8.4. Cerebro humano, visión medial.

Fuente: Ilustración Cerebral 3D de AXS Biomedical Animation Studio, creada por Dolan DNA Learning Center.]

Aunque Phineas Gage tenía los sentidos, los recuerdos y el movimiento intactos, pronto quedó claro que las partes dañadas de su cerebro debían dedicarse a algo importante. He aquí cómo describió su médico el cambio experimentado por Gage:

El equilibrio —por decirlo de alguna manera— entre sus facultades intelectuales y sus propensiones animales parece haberse destruido. Es irregular en su actividad, irreverente, a veces indulgente con las blasfemias más soeces (algo que no tenía antes por costumbre), trata sin deferencia a sus compañeros, se muestra impaciente ante las restricciones o los consejos cuando entran en conflicto con sus deseos, en ocasiones es pertinazmente obstinado, aunque caprichoso y vacilante; concibe muchos planes para el futuro, que, una vez elaborados, abandona para dar paso a otros que parecen más factibles. Tiene la capacidad y las manifestaciones intelectuales de un niño, pero las pasiones animales de un hombre fuerte. Antes del accidente, aunque falto de preparación académica, poseía una mente equilibrada, y quienes lo conocían lo consideraban un tipo listo y astuto, muy activo y persistente a la hora de poner en marcha sus planes. En este aspecto, su mente cambió de forma radical y tan marcada, que sus amigos y conocidos decían que «ya no es Gage»^[1401].

Aunque con el tiempo Gage recuperó buena parte de su estabilidad, y la historia ha sido adornada e incluso tergiversada a lo largo de generaciones al contarla una y otra vez a los estudiantes de introducción a la psicología, nuestros conocimientos actuales sobre la función de la corteza orbital concuerdan, a grandes rasgos, con la descripción que dio de él su médico.

La corteza orbital tiene muchas conexiones con la amígdala, el hipotálamo y otras partes del cerebro implicadas en la emoción^[1402]. Está llena de neuronas que utilizan dopamina como neurotransmisor y que se conectan con el sistema de búsqueda del estriado. La corteza orbital es contigua a una isla de la corteza denominada ínsula, cuya parte delantera apenas asoma desde debajo de la cisura silviana de la figura 8.3; el resto de la ínsula se extiende hacia atrás por debajo de esa cisura, oculta por los faldones colgantes de los lóbulos frontales y temporales. La ínsula registra nuestras reacciones viscerales, entre ellas la sensación de un estómago hinchado y otros estados internos como la náusea, el afecto, la vejiga llena o los latidos fuertes. El cerebro toma en sentido literal metáforas como «me hierve la sangre» o «su comportamiento me asquea». El neurocientífico cognitivo Jonathan Cohén y su equipo observaron que cuando una persona sentía que otra estaba siendo injusta con ella al dividir las ganancias entre ambas, la ínsula se encendía. Cuando se cree que la asignación tacaña procede de un ordenador, o sea, que no hay nadie contra quien ponerse furioso, la ínsula permanece a oscuras^[1403].

La corteza orbital, que descansa sobre los globos oculares (figura 8.3), y la corteza ventromedial, que mira hacia dentro (figura 8.4), son, como se ha mencionado, contiguas, y no resulta fácil distinguir lo que hacen, razón por la cual los científicos suelen agruparlas. La corteza orbital parece más dedicada a establecer si una experiencia es agradable o desagradable (acorde con su posición junto a la ínsula, cuyo *input* procede de las visceras), mientras la corteza ventromedial está más dedicada a determinar si estamos consiguiendo lo que queremos y evitando lo que no queremos (acorde con su posición a lo largo del plano de simetría bilateral del cerebro, donde se extiende el circuito de búsqueda)^[1404]. La distinción puede transferirse a una diferencia en el ámbito moral entre la reacción emocional ante el daño y el juicio y la reflexión sobre el mismo. De todos modos, la línea divisoria es borrosa, y seguiré utilizando «orbital» para hacer referencia a ambas partes del cerebro.

Los *inputs* a la corteza orbital —reacciones instintivas, objetos de deseo e impulsos emocionales, junto a sensaciones y recuerdos de otras partes de la corteza— le permiten funcionar como un regulador de la vida emocional. Ciertas sensaciones viscerales de cólera, afecto, miedo y asco se combinan con los objetivos de la persona, y ciertas señales moduladoras se computan y envían de vuelta a las estructuras emocionales de las que surgieron. También se mandan señales hacia arriba, a regiones de la corteza que llevan a cabo una deliberación serena y un control ejecutivo.

Este organigrama sugiere que la neuroanatomía concuerda bastante bien con lo que los psicólogos ven en el consultorio y el laboratorio. Teniendo en cuenta la diferencia entre el lenguaje florido de los informes médicos del siglo XIX y la jerga clínica del siglo XXI, las descripciones actuales de pacientes con lesiones en la corteza orbital podrían aplicarse a Phineas Gage: «Desinhibido, socialmente inoportuno, susceptible de interpretar mal los estados de ánimo de los demás, impulsivo, indiferente a las consecuencias de sus actos, irresponsable en la vida cotidiana, desconocedor de la gravedad de su afección, y propenso a iniciativas endebles»^[1405].

Los psicólogos Angela Scarpa y Adrian Raine proponen una lista parecida, con un síntoma adicional que guarda relación con nuestro análisis: «El afán de discutir, la indiferencia ante las consecuencias de la conducta, la pérdida de cortesía social, la impulsividad, la tendencia a la distracción, la superficialidad, la labilidad, la violencia»^[1406]. El nombre añadido procede de los propios estudios de Raine, que, en vez de seleccionar pacientes con daño cerebral orbital y examinar luego su personalidad, seleccionaba individuos propensos a la violencia y examinaba su cerebro. Se centró en personas con trastorno de personalidad antisocial, definido por la Asociación Americana de Psiquiatría como «un patrón generalizado de indiferencia y violación de los derechos de los demás», donde incluimos la transgresión de la ley, el engaño, la agresividad, la temeridad y la falta de remordimiento. Los individuos con trastorno de personalidad antisocial componen una proporción elevada de los delincuentes violentos, y un subconjunto de ellos, los que poseen labia, narcisismo, grandilocuencia y un encanto superficial, reciben el nombre de psicópatas (o a veces sociópatas). Raine estudió el cerebro de individuos con trastorno de personalidad antisocial propensos a la violencia y observó que las regiones orbitales eran más pequeñas y metabólicamente menos activas que otras partes del cerebro emocional, entre ellas la amígdala^[1407]. En un experimento, Raine comparó el cerebro de presos que habían cometido un asesinato impulsivo con el de otros que habían matado con premeditación. Sólo los asesinos impulsivos revelaban una disfunción en su corteza orbital, lo que indica que el autocontrol efectuado por esta parte del cerebro es un factor inhibitorio importante de la violencia.

No obstante, otra parte de su descripción también puede entrar en juego. A los monos con lesiones en la corteza orbital les cuesta encajar en jerarquías de dominación y suelen llegar más a las manos^[1408]. No por casualidad, los seres humanos con lesiones orbitales son insensibles a las meteduras de pata sociales. Cuando oyen una historia sobre una mujer que sin querer menospreció un regalo de un amigo o que por casualidad divulgó que el amigo había sido excluido de la lista de una fiesta, los pacientes no ven que nadie haya dicho o hecho nada malo, y no reparan en que el amigo quizá se haya sentido dolido^[1409]. Raine observó que cuando se pedía a ciertos individuos con trastorno de personalidad antisocial que redactaran y pronunciaran un discurso sobre sus fallos —lo que para las personas corrientes es una

dura y angustiosa prueba que va acompañada de turbación, vergüenza y culpa—, su sistema nervioso se mostraba insensible^[1410].

Así pues, la corteza orbital (con su vecina ventromedial) está involucrada en varias de las facultades pacificadoras de la mente humana, entre ellas el autocontrol, la compasión por los demás y la sensibilidad a las normas y convenciones. Pese a ello, la corteza orbital es una parte bastante primitiva del cerebro. Lo vimos en la humilde rata, en la que sus *inputs* proceden literal y metafóricamente de las tripas. Los moduladores más intelectuales y deliberativos de la violencia dependen de otras partes del cerebro.

Veamos el proceso de decidir si castigamos a alguien culpable de un daño. El sentido de la justicia nos dice que la culpabilidad del perpetrador depende no sólo del daño causado sino también de su estado mental: la *mens rea* (mente culpable) necesaria para que, en la mayoría de los sistemas legales, un acto sea considerado delictivo. Imaginemos que una mujer mata a su marido poniéndole raticida en el té. Nuestra decisión sobre si mandarla a la silla eléctrica depende, en buena medida, de si el recipiente del que sacó la cucharilla estaba mal etiquetado y ponía AZUCAR DOMINO o llevaba la etiqueta correcta de D-CON: MATARRATAS —es decir, de si ella sabía que estaba envenenándolo para matarlo o fue sólo un trágico accidente—. Un reflejo emocional en bruto ante el *actus reus* (acción mala) («¡Mató a su esposo! ¡Qué barbaridad!») podría provocar ganas de castigar al margen de su intención. El papel crucial desempeñado por el estado mental del perpetrador en nuestra asignación de culpa es lo que posibilita la brecha de moralización. Las víctimas insisten en que el perpetrador quería causar daño a sabiendas y de forma deliberada, mientras que aquél insiste en que fue sin querer.

Las psicólogas Liane Young y Rebecca Saxe pusieron en un escáner a una serie de personas a las que hicieron leer historias sobre daños intencionados y accidentales^[1411]. Y observaron que la capacidad para exculpar a los malhechores en vista de su estado mental depende de la parte del cerebro donde se produce la unión entre los lóbulos temporales y parietales, que en la figura 8.3 aparece iluminada (aunque en realidad lo que se encendió en el estudio fue el equivalente de esta región en el hemisferio derecho). La unión temporoparietal está en una encrucijada de muchas clases de información, entre ellas la percepción de la posición del propio cuerpo y la percepción de los cuerpos y las acciones de los demás. Saxe ya había demostrado antes que la región es necesaria para la facultad mental que ha sido denominada «mentalización», psicología intuitiva y teoría de la mente; a saber, la capacidad para entender las creencias y los deseos de otra persona^[1412].

Existe otro tipo de deliberación moral que va más allá de las tripas: sopesar las consecuencias de diferentes líneas de actuación. Veamos la vieja historia de la filosofía moral. Una familia se esconde de los nazis en un sótano; ¿deben asfixiar al

bebé para que no lllore y delate su escondite, lo que ocasionaría la muerte de todos los miembros de la familia, bebé incluido?

¿Y qué hay de empujar a un hombre gordo a la vía de un tren fuera de control para detenerlo antes de que atropelle a cinco trabajadores junto a la vía? Un cálculo utilitarista diría que ambos asesinatos serían lícitos, pues sacrifican una vida para salvar cinco. Sin embargo, muchas personas se negarían a asfixiar al bebé o a empujar al gordo, seguramente porque tienen una reacción visceral contra el hecho de hacer daño a un inocente con sus propias manos. En un dilema equivalente, un transeúnte podría salvar la vida de los cinco trabajadores al desviar el vehículo a una vía muerta, donde mataría sólo a uno. En esta versión, todo el mundo está de acuerdo en que es lícito cambiar de vía y salvar cinco vidas al precio de una, seguramente porque no «da la sensación» de que uno esté matando a nadie; sólo se evita que lo haga el tranvía^[1413].

El filósofo Joshua Greene, en colaboración con Cohén y otros, ha explicado que la reacción visceral contra la acción de asfixiar al bebé o arrojar al hombre a la vía del tren proviene de la amígdala y la corteza orbital, mientras que el pensamiento utilitarista que habría salvado el mayor número de vidas se elabora en una parte del lóbulo temporal denominada «corteza prefrontal dorsolateral», también iluminada en la figura 8.3^[1414]. La corteza dorsolateral es la parte del cerebro más implicada en la resolución de problemas intelectuales, abstractos —se enciende, por ejemplo, en el momento de resolver los ejercicios de un test de CI—,^[1415] Cuando las personas se plantean el caso del bebé que llora en el sótano, se activan tanto la corteza orbital (que reacciona ante el horror de asfixiar a un bebé) como la corteza dorsolateral (que calcula las vidas salvadas y perdidas), junto con una tercera área que se ocupa de impulsos opuestos —la corteza cingulada anterior de la pared medial del cerebro, presente en la figura 8.4—. Los individuos para quienes está bien asfixiar al bebé muestran una mayor activación de la corteza dorsolateral.

La unión temporoparietal y la corteza prefrontal dorsolateral, que crecieron muchísimo en el transcurso de la evolución, nos procuran los medios para realizar cálculos fríos según los cuales ciertas clases de violencia están justificadas. Nuestra ambivalencia respecto a los resultados de estos cálculos —si hay que considerar la asfixia del bebé como un acto de violencia o como un acto que evita violencia— pone de manifiesto que las partes cerebrales por excelencia del cerebro no son ni demonios interiores ni ángeles, sino instrumentos cognitivos que pueden tanto fomentar la violencia como inhibirla; y, como veremos, ambos poderes se usan de manera pródiga en las formas de violencia típicamente humanas.

Mi breve recorrido por la neurobiología de la violencia apenas hace justicia a nuestro conocimiento científico, y nuestro conocimiento científico apenas hace justicia a los fenómenos propiamente dichos. De todos modos, espero que haya convencido al

lector de que la violencia no tiene una sola raíz psicológica sino varias, que funcionan conforme a principios diferentes. Para entenderlas, hemos de examinar no sólo el *hardware* del cerebro sino también el *software* —es decir, las «razones» por las que las personas se comportan de forma violenta—. Esas razones están implantadas como patrones complejos en los microcircuitos de tejido cerebral; no podemos interpretarlas directamente a partir de las neuronas, como tampoco podemos entender una película poniendo un DVD bajo el microscopio. Por eso, el resto del capítulo adopta la visión panorámica de la psicología al mismo tiempo que conecta los fenómenos psicológicos con la neuroanatomía.

Existen muchas taxonomías de la violencia que tienden a hacer distinciones similares. Adaptaré el esquema de cuatro partes de Baumeister, dividiendo una de las categorías en dos^[1416].

La primera categoría de violencia puede denominarse práctica, instrumental, explotadora o depredadora. Es la forma más simple: el uso de la fuerza como medio para conseguir un fin. La violencia se utiliza en busca de un objetivo, como la codicia, la lujuria o la ambición, establecido por el sistema de búsqueda y guiado por la totalidad de la inteligencia de la persona, de la cual la corteza prefrontal dorsolateral es un símbolo adecuado.

La segunda raíz de la violencia es la dominación —el impulso por la supremacía sobre los rivales (Baumeister lo llama «egotismo»)—. Este impulso parece estar vinculado al sistema de dominación o agresión entre machos alimentado por la testosterona, aunque ni mucho menos se limita a los machos, ni siquiera a las personas individualmente. Como veremos, también los grupos compiten por la dominación.

La tercera raíz de la violencia es la venganza: el impulso que nos lleva a devolver un daño con la misma moneda. Su motor inmediato es el sistema de la furia, pero también puede reclutar para la causa al sistema del miedo.

La cuarta raíz es el sadismo, el placer de hacer daño. Este motivo, desconcertante y horrendo en la misma medida, quizá sea un subproducto de varias peculiaridades de nuestra psicología, en especial el sistema de búsqueda.

La quinta —y más trascendental— causa de la violencia es la ideología, en la que los verdaderos creyentes tejen una serie de motivos en un credo y reclutan a otras personas para que realicen sus fines destructivos. No se puede identificar una ideología con una parte del cerebro, ni siquiera con un cerebro entero, pues está distribuida entre los de muchos individuos.

Depredación

La primera categoría de violencia no es realmente una categoría, pues sus perpetradores no tienen motivos destructivos como el odio o la ira. Tan sólo toman el camino más corto hacia algo que quieren, y da la casualidad de que un ser vivo les entorpece el paso. En el mejor de los casos, es una categoría por exclusión: la ausencia de cualquier factor inhibitorio como la compasión o la preocupación moral. Cuando Immanuel Kant planteaba la segunda formulación de su imperativo categórico —que un acto es moral si trata a una persona como un fin en sí misma y no como un medio para alcanzar un fin—, estaba de hecho definiendo la moralidad como evitación de esta clase de violencia.

La depredación también se puede denominar violencia explotadora, instrumental o práctica^[1417]. Coincide con la primera causa de enfrentamiento de Hobbes: invadir para obtener un beneficio. Es la máquina de supervivencia de Dawkins que trata a otra máquina de supervivencia como parte de su entorno, como una piedra, un río o un bocado de comida. Es el equivalente interpersonal de la máxima de Clausewitz de que la guerra es simplemente la continuación de la política por otros medios. Es la respuesta de Willie Sutton a la pregunta de por qué robaba bancos: «Porque es donde está el dinero». Subyace al consejo de un agricultor para aumentar la eficiencia de un caballo castrándolo con dos ladrillos. Cuando le preguntaron si dolía, contestó: «Si escondes los pulgares, no»^[1418].

Como la violencia depredadora es sólo un medio para alcanzar un fin, sus variedades son tantas como las de los objetivos humanos. El paradigma es la depredación en sentido literal —cazar para comer o por diversión—, pues no conlleva animadversión hacia la víctima. Lejos de odiar a su presa, los cazadores la valoran y la convierten en tótem, sea en pinturas rupestres del paleolítico o en trofeos sobre repisas de chimeneas en clubes de caballeros. Los cazadores pueden llegar a establecer lazos de empatía con su presa —prueba de que la empatía por sí sola no es un impedimento para la violencia—. El ecologista Louis Liebenberg estudió la extraordinaria capacidad de los kung san para deducir el paradero y el estado físico de su caza a partir de unas cuantas huellas apenas perceptibles mientras la persiguen por el desierto del Kalahari^[1419]. Lo hacen con empatía: poniéndose en el lugar del animal e imaginando qué está sintiendo y adonde pretende huir. Puede incluso haber un elemento de amor. Una noche, tras la novena entrada de un partido de béisbol, yo estaba demasiado grogui para levantarme del sofá, o incluso para cambiar de canal, y miré pasivamente el programa que emitieron a continuación en la misma cadena deportiva. Trataba sobre pesca, y constaba únicamente de secuencias de un hombre de mediana edad en una embarcación de aluminio desplazándose por un tramo de río sin nada de particular, sacando una gran lubina tras otra. En cada ocasión se acercaba la lubina a la cara, la acariciaba y le hacía carantoñas y arrullos: «¡Ooh, pero mira qué

hermosura! ¡Bonita de verdad! ¡Claro que sí!».

Donde mayor es el abismo entre la perspectiva del perpetrador —amoral, pragmática, incluso frívola— y la de la víctima es en nuestra depredación de los animales. Podemos afirmar que, aun teniendo la oportunidad, la lubina no corresponderá al afecto del pescador, y la mayoría de las personas no querrían saber la opinión de un pollo destinado a la parrilla o de una langosta viva sobre si el leve placer que sentimos al comer su carne en vez de un plato de berenjenas justifica el sacrificio que harán. La misma indiferencia posibilita la insensible violencia depredadora contra los seres humanos.

He aquí algunos ejemplos: romanos que reprimen revueltas provinciales; mongoles que arrasan ciudades empeñadas en no ser conquistadas; compañías de soldados desmovilizados que saquean y violan; colonos que expulsan o masacran a pueblos indígenas; gánsters que dan una paliza a un rival, un informante o un funcionario poco dispuesto a colaborar; gobernantes que asesinan a un adversario político y viceversa; gobiernos que encarcelan o ejecutan a disidentes; países en guerra que bombardean ciudades enemigas; matones que lastiman a una víctima al resistirse a un robo o un asalto al coche; criminales que matan a un testigo presencial de un delito; madres que asfixian a un recién nacido que no se ven capaces de criar. La violencia defensiva y preventiva —anticiparse a la que puedan ejercer sobre uno— es también una forma de violencia instrumental.

Puede que la violencia depredadora sea el fenómeno más extraordinario y desconcertante del paisaje moral humano precisamente por ser tan trivial y explicable. Leemos algo sobre una atrocidad —por ejemplo, en Uganda, unos soldados rebeldes acampados en un tejado que se dedicaban a raptar mujeres, atarlas, violarlas y matarlas arrojándolas abajo—, meneamos la cabeza y decimos: «¿Cómo puede la gente hacer estas cosas?»^[1420]. Nos negamos a aceptar respuestas obvias, como el aburrimiento, el apetito sexual o la diversión, porque el sufrimiento de la víctima es escandalosamente desproporcionado en relación con el beneficio del perpetrador. Adoptamos el punto de vista de la víctima y aludimos a una concepción de mal puro. No obstante, para entender estos atropellos, sería mejor que nos preguntásemos no por qué pasan sino por qué no pasan más a menudo.

Con la posible excepción de los sacerdotes jainistas, todos practicamos la violencia depredadora, aunque sólo sea contra los insectos. En la mayoría de los casos, la tentación de atacar y aprovecharse de los seres humanos se ve inhibida por limitaciones emocionales y cognitivas, si bien algunos individuos carecen de esas limitaciones. Los psicópatas constituyen entre el 1 y el 3% de la población masculina, en función de si nos guiamos por la definición amplia de trastorno de personalidad antisocial —que abarca muchos tipos de alborotadores crueles— o por una definición más estricta que incluya a los más maliciosos^[1421]. Los psicópatas son mentirosos y bravucones desde la infancia, no muestran capacidad alguna para la compasión o el arrepentimiento, constituyen entre el 20 y el 30% de los criminales violentos, y

cometen la mitad de los crímenes graves^[1422]. También perpetran delitos no violentos, como estafar a parejas de ancianos los ahorros de toda su vida o llevar negocios con implacable indiferencia hacia los trabajadores o los accionistas. Como hemos visto, las regiones cerebrales encargadas de las emociones sociales, sobre todo la amígdala y la corteza orbital, en los psicópatas son relativamente pequeñas o insensibles, aunque éstos tal vez no muestren otros signos patológicos^[1423]. En algunas personas se desarrollan indicios psicopáticos tras producirse una lesión de estas regiones debido a alguna enfermedad o a un accidente, pero la afección es también hereditaria en parte. La psicopatía quizás haya evolucionado como estrategia de una minoría que explota a una población mayor de cooperadores confiados^[1424]. Aunque ninguna sociedad puede abastecer sus milicias y ejércitos exclusivamente de psicópatas, seguro que estos hombres se sienten desmesuradamente atraídos por esas aventuras, con sus posibilidades de violación y saqueo. Como vimos en el capítulo 6, los genocidios y las guerras civiles suelen suponer una división del trabajo entre los ideólogos o caudillos que los dirigen, y las fuerzas de choque, que incluyen un determinado número de psicópatas encantados con su cometido^[1425].

La psicología de la violencia depredadora consiste en la capacidad humana de razonamiento respecto al fin y los medios, así como en el hecho de que nuestras facultades de restricción moral no se activan automáticamente en nuestras relaciones con todos los seres vivos. De todos modos, en el cómo se lleva a cabo la violencia depredadora hay dos vueltas de tuerca psicológicas.

Aunque la violencia depredadora es estrictamente práctica, la mente humana no se ciñe al razonamiento abstracto durante mucho tiempo, por lo cual tiende a recaer en categorías con carga emocional y establecidas por la evolución^[1426]. En cuanto los objetos explotados toman medidas protectoras como respuesta, es probable que las emociones se disparen. Las presas humanas pueden ocultarse y reagruparse, o luchar para defenderse, quizás incluso amenazando con destruir al depredador de manera preventiva, una clase de violencia instrumental propia que da lugar al dilema de la seguridad o trampa hobbesiana. En estos casos, el estado de ánimo del depredador puede pasar de un análisis desapasionado de los fines y medios al asco, el odio y la ira^[1427]. Como hemos visto, los perpetradores suelen establecer analogías entre sus víctimas y las alimañas y tratarlas con asco moralizado. O tal vez las consideren amenazas existenciales y las traten con odio, la emoción que, como señaló Aristóteles, consiste en un deseo no de castigar al adversario sino de poner fin a su existencia. Cuando el exterminio no es factible y los perpetradores han de seguir relacionándose con sus víctimas, sea de forma directa o con la participación de terceros, acaso las traten con ira. Puede que los depredadores reaccionen ante las represalias defensivas de sus presas como si fueran *ellos* los atacados, y que experimenten cólera moralizada y sed de venganza. Gracias a la brecha de la

moralización, minimizarán su primer golpe como necesario y trivial al tiempo que magnificarán la represalia calificándola de algo no provocado y devastador. Cada bando contará los agravios de manera distinta —el perpetrador cuadrando un número parejo de golpes, y la víctima, cifras dispares—, de modo que la diferencia aritmética puede alimentar una espiral de venganza, dinámica que estudiaremos en el siguiente apartado.

Hay una segunda manera en que el sesgo en beneficio propio puede avivar una pequeña llama de violencia depredadora hasta convertirla en una hoguera. Las personas exageran no sólo su rectitud moral sino también su capacidad y sus perspectivas, un subtipo de sesgo en beneficio propio denominado «ilusiones positivas»^[1428]. Centenares de estudios han revelado que muchos individuos sobrevaloran su salud, su capacidad de liderazgo, su inteligencia, su competencia profesional, sus habilidades deportivas o sus aptitudes de gestión. La gente también tiene la absurda creencia de que es intrínsecamente afortunada. La mayoría de las personas creen contar con más posibilidades que la media de conseguir un buen primer empleo, de tener hijos superdotados o de vivir muchos años. También consideran que tienen menos posibilidades que la media de ser víctimas de un accidente, un crimen, una enfermedad, una depresión, un embarazo no deseado o un terremoto.

¿Por qué se engaña tanto la gente? Las ilusiones positivas ayudan a que las personas sean más felices, más seguras de sí mismas y mentalmente más sanas, pero esto no explica su existencia, pues elude el problema de *por qué* nuestro cerebro está diseñado de tal modo que sólo las valoraciones poco realistas nos proporcionan felicidad y confianza en vez de calibrar nuestra satisfacción frente a la realidad. La explicación más verosímil es que las ilusiones positivas son una táctica negociadora, un farol creíble. Al reclutar a un aliado para que nos apoye en una aventura arriesgada, al negociar por alcanzar el mejor acuerdo o al intimidar al adversario con el fin de que se eche atrás, uno tiene probabilidades de obtener ganancias si exagera sus puntos fuertes de forma creíble. Creer la propia exageración es mejor que mentir cínicamente al respecto, pues la carrera armamentística entre mentir y detectar las mentiras ha dotado al público de medios para captar las trolas descaradas^[1429]. Mientras las exageraciones no sean irrisorias, el público no se puede permitir pasar por alto nuestra autoevaluación, puesto que sobre nosotros mismos tenemos más información que nadie, y además contamos con un incentivo incorporado para no distorsionar *demasiado* esa evaluación; de lo contrario, nos ocurrirán continuos desastres. Para la especie sería mejor no exagerar, pero el cerebro no fue seleccionado por el bien de la especie, y ningún individuo puede permitirse ser el único honrado en una comunidad de promotores de la automejora^[1430].

El exceso de confianza empeora la tragedia de la depredación. Si las personas fueran totalmente racionales, emprenderían una agresión depredadora sólo si tuvieran muchas probabilidades de tener éxito y sólo si el botín superase a las pérdidas

sufridas en el enfrentamiento. Por la misma razón, la parte más débil debe darse por vencida tan pronto como el resultado esté cantado. En un mundo con actores racionales puede haber mucha explotación, pero no debería haber muchos enfrentamientos ni guerras. La violencia se produce sólo si los dos bandos están tan igualados que el único modo de determinar quién es el más fuerte es una pelea.

Sin embargo, en un mundo con ilusiones positivas un agresor quizá se sienta con ánimo de atacar, y un defensor con ánimo de resistir, sin que en ningún caso ello guarde proporción directa con sus posibilidades de éxito. Como dijo Winston Churchill: «Recordemos siempre, por seguros que estemos de poder ganar fácilmente, que no habría guerra si el otro no creyese también que tiene posibilidades»^[1431]. Esto puede traducirse en guerras de desgaste (tanto en el sentido militar como en el de la teoría de juegos), que, como vimos en el capítulo 5, se cuentan entre los acontecimientos más destructivos de la historia, abultando la cola de la guerras de gran magnitud en la distribución de potencia de los enfrentamientos mortales.

Los historiadores militares llevan tiempo señalando que, en la guerra, los dirigentes toman decisiones imprudentes hasta el punto de llegar al delirio^[1432]. Las invasiones de Rusia por Napoleón y, más de un siglo después, por Hitler son ejemplos de infausta memoria. En los últimos cinco siglos, los países que han iniciado una guerra han acabado perdiéndola entre una cuarta parte y la mitad de las veces, y cuando consiguieron la victoria, ésta a menudo fue pírrica^[1433]. Richard Wrangham, inspirado por *The March of Folly: From Troy to Vietnam*, de Barbara Tuchman, y por la teoría del autoengaño de Robert Trivers, sugirió que la incompetencia militar suele ser cuestión no de datos insuficientes o de errores de estrategia sino de exceso de confianza^[1434]. Los líderes sobrestiman sus posibilidades de victoria. Sus bravatas tal vez cohesionen a las tropas e intimiden a enemigos débiles, pero también pueden llevarlos a un enfrentamiento con un enemigo no tan débil como ellos creen y que, quizás, esté también hechizado por un exceso de confianza.

El científico político Dominic Johnson, en colaboración con Wrangham y otros, llevó a cabo un experimento para verificar la idea de que el exceso de confianza mutuo puede desembocar en la guerra^[1435]. Organizaron un juego de guerra medianamente complicado en el que varias parejas de participantes fingían ser líderes políticos nacionales con oportunidades de negociar, amenazar y preparar un costoso ataque recíproco para conseguir diamantes en una disputada zona fronteriza. El vencedor de la contienda era el jugador con más dinero, al final de varias rondas, si el país llegaba a sobrevivir. Los jugadores interaccionaban unos con otros mediante el ordenador sin poder verse, de modo que los hombres no sabían si estaban jugando con otro hombre o con una mujer, y viceversa. Antes de comenzar, se les pedía que predijeran lo bien que lo harían con respecto a todos los demás jugadores. Los experimentadores consiguieron un bonito efecto del lago Wobegon: casi todos creían

que lo harían mejor que la media. Ahora bien, en ese efecto, es posible que no muchas personas se autoengañen de veras. Supongamos que el 70% dicen ser mejores que la media. Como la mitad de una población está realmente por encima de la media, quizá sólo el 20% de los individuos piensan demasiado bien de sí mismos. No era éste el caso en el juego de guerra. Cuanto más seguro de sí mismo estaba un jugador, peor lo hacía. Los jugadores seguros de sí mismos lanzaban más ataques no provocados, sobre todo cuando jugaban entre sí, lo que desencadenaba represalias mutuamente destructivas en rondas subsiguientes. A las mujeres no les sorprenderá saber que las parejas de jugadores con exceso de confianza y mutuamente destructivos estaban formadas casi exclusivamente por hombres.

Para evaluar la teoría del exceso de confianza en el mundo real, no basta con advertir *a posteriori* que ciertos dirigentes militares se equivocaron. Hay que demostrar que, en el momento de tomar una decisión fatídica, el dirigente tenía acceso a cierta información que habría convencido a un tercero imparcial de que la aventura seguramente estaba abocada al fracaso.

En *Overconfidence and War: The Havoc and Glory of Positive Illusions*, Johnson reivindica la hipótesis de Wrangham al analizar las predicciones hechas por ciertos líderes al borde de la guerra y poner de manifiesto que eran absurdamente optimistas y que cualquier información disponible en su época las contradecía. En las semanas previas a la Primera Guerra Mundial, por ejemplo, los dirigentes de Inglaterra, Francia y Rusia por un lado, y los de Alemania, Austria-Hungría y el Imperio otomano por otro, predijeron que la guerra sería una victoria aplastante y que sus tropas victoriosas estarían en casa por Navidad. Multitudes extasiadas de jóvenes de ambos bandos salieron en tropel de sus hogares para alistarse, no porque su altruismo los empujara a ir a morir por su país, sino porque no pensaban que fueran a morir. No podían tener todos razón, y no todos la tenían. En Vietnam, tres administraciones americanas intensificaron la guerra pese a los numerosos informes de los servicios de inteligencia sobre la improbabilidad de la victoria a un precio aceptable.

Las destructivas guerras de desgaste, señala Johnson, no requieren que los dos bandos estén convencidos o muy seguros de imponerse. Sólo hace falta que las probabilidades subjetivas de los adversarios asciendan a un valor mayor que uno. En los conflictos modernos, señala, donde la niebla de la guerra es particularmente densa y el liderazgo está al margen de los hechos sobre el terreno, el exceso de confianza puede sobrevivir más tiempo que en las batallas a pequeña escala en las que evolucionaron nuestras ilusiones positivas. Otro peligro moderno es que el liderazgo de los países puede estar en manos de hombres que se hallan en la parte derecha de la cola de la distribución de confianza, bien entrados en la región de la confianza excesiva.

Johnson esperaba que las guerras avivadas por el exceso de confianza serían menos comunes en democracia, donde es más probable que el flujo de información exponga las ilusiones de los dirigentes a frías salpicaduras de realidad. Sin embargo,

observó que era el propio flujo de información, más que la existencia de un sistema democrático, lo que marcaba la diferencia. Johnson publicó su libro en 2004, para cuya cubierta se eligió algo que no requería esfuerzo mental: la famosa fotografía de 2003 de George W. Bush con traje de aviador en la cubierta de un portaaviones engalanado con la pancarta: «Misión cumplida». La confianza excesiva no alteró negativamente el desarrollo de la guerra de Irak propiamente dicha (dejando aparte a Sadam Husein, desde luego), pero fue fatal para el objetivo de posguerra de implantar en el país una democracia estable, algo en lo que la administración Bush fracasó de manera estrepitosa al no haberlo planeado. La científica política Karen Alter llevó a cabo un análisis *antes* del inicio de la guerra, según el cual la administración Bush fue extraordinariamente cerrada en su proceso de toma de decisiones^[1436]. En una demostración de libro sobre lo que es el fenómeno del pensamiento grupal, el equipo político previo a la guerra creía en su infalibilidad y su efectividad, no tuvo en cuenta evaluaciones contrarias, impuso el consenso y autocensuró las dudas particulares^[1437].

Justo antes de la guerra de Irak, el secretario de Defensa Donald Rumsfeld observó lo siguiente:

Hay conocimientos conocidos. Hay cosas que sabemos que sabemos. También sabemos que hay ignorancias conocidas. Es decir, sabemos que hay algunas cosas que no sabemos. Pero también hay ignorancias desconocidas, aquello que nosotros no sabemos que no sabemos.

Partiendo de un comentario del filósofo Slavoj Zizek, Johnson señala que Rumsfeld omitió una cuarta categoría crucial, los conocimientos desconocidos —cosas que se saben, o al menos podrían saberse, pero se pasan por alto o se ocultan—. Fueron los conocimientos desconocidos los que hicieron posible una moderada dosis de violencia instrumental (unas cuantas semanas de conmoción y pavor) que permitió dar rienda suelta a un intercambio —sin plazo definido— de todas las demás clases de violencia.

Dominación

Hay algunas coloridas expresiones inglesas que denotan una acción que en sí misma no significa nada pero que provoca una competición por la dominación como, por ejemplo, *chest-thumping* (golpearse el pecho, que denota autoasertividad pomposa y arrogante), *having a chip on his shoulder* (llevar un trozo de madera a la espalda:

agravio percibido o sensación de inferioridad), *drawing a line in the sand* (trazar una raya en la arena: no aceptar una idea o actividad), *throwing down the gauntlet* (arrojar el guante: aceptar un desafío) o *pissing contest* (competir por ver quién mea más lejos: las peleas son vanas y carentes de sentido). Es una señal de que estamos ocupándonos de una categoría muy diferente de la categoría de la violencia depredadora, práctica o instrumental. Aunque en las peleas por la dominación no hay en juego nada tangible, se cuentan entre las formas de enfrentamiento más mortales. En un extremo de la escala de magnitud, hemos visto que muchas guerras de las eras de las dinastías, la soberanía y el nacionalismo, incluida la Primera Guerra Mundial, se libraron por imprecisos derechos de preeminencia nacional. En el otro extremo de la escala, el motivo individual más importante de homicidio son «los altercados de origen relativamente trivial; insultos, maldiciones, empujones, etcétera».

En su libro sobre el homicidio, Martin Daly y Margo Wilson informan de que «los participantes en estos “altercados triviales” se comportan como si se disputasen mucho más que un pequeño cambio o el acceso a la mesa de billar, y sus evaluaciones de lo que está en juego merecen una consideración respetuosa»^[1438]. Las peleas por la dominación no son tan ridículas como parecen. En una zona de anarquía, un agente puede proteger sus intereses sólo cultivando una fama de buena disposición y cierta capacidad para defenderse contra las depredaciones. Aunque este temple se puede demostrar en la represalia tras el hecho, es mejor alardear del mismo de manera proactiva, antes de que alguien se haga daño. Para probar que las amenazas implícitas no son pura palabrería, tal vez sea necesario buscar escenarios en los que poder exhibir la resolución y la capacidad de represalia; un medio para emitir el mensaje: «No me jodas». Todo el mundo tiene interés en conocer las capacidades relativas de pelea de los agentes de su medio, pues todas las partes tienen interés en adelantarse a cualquier enfrentamiento cuyo resultado esté cantado y que si se lleva a cabo perjudicará innecesariamente a ambos contendientes^[1439]. Cuando las habilidades relativas de los miembros de una comunidad son estables y ampliamente conocidas, hablamos de «jerarquía de dominación». Las jerarquías de dominación se basan en algo más que la fuerza bruta. Como ni siquiera el primate más macho puede ganar en una pelea de uno contra tres, la dominación depende de la capacidad para reclutar aliados —quienes, a su vez, no eligen a sus compañeros de equipo al azar sino que se juntan con los más fuertes y astutos^[1440].

El bien que está inmediatamente en juego en las contiendas por la dominación es la información, rasgo que diferencia la dominación de la depredación en varios aspectos. Uno es que mientras las peleas por la dominación pueden intensificarse hasta convertirse en choques letales, en especial cuando los contendientes están muy igualados e intoxicados con ilusiones positivas, la mayoría de las veces (tanto en los seres humanos como en los animales) se resuelven con exhibiciones. Los antagonistas alardean de su fuerza, esgrimen sus armas y juegan a bravuconadas; la pelea termina cuando un bando se echa atrás^[1441]. En la depredación, en cambio, lo

único importante es conseguir un objeto de deseo.

Otra consecuencia de los elementos informacionales en juego en los enfrentamientos por la dominación es que la violencia está entrelazada con intercambios de datos. La reputación es una estructura social que se basa en lo que los lógicos denominan «dominio público». Para evitar una pelea, dos rivales deben saber no sólo quién es el más fuerte, sino que cada uno ha de saber lo que el otro sabe, y ha de saber lo que el otro sabe que él sabe, y así sucesivamente^[1442]. El dominio público, o conocimiento general, puede resultar debilitado por una opinión contraria, de manera que las peleas de dominación se libran en ámbitos de información pública. Puede provocarlas un insulto, sobre todo en las culturas de honor y en las que aprueban los duelos formales. El insulto se equipara a un robo o una lesión física, y desencadena ganas de venganza violenta (lo que puede fusionar la psicología de la dominación con la psicología de la venganza, analizada en el siguiente apartado). Según ciertos estudios sobre la violencia en las calles americanas, los jóvenes que suscriben un código de honor son los que tienen más probabilidades de cometer una acción violenta grave en el año siguiente^[1443]. También se ha observado que la presencia de gente duplica la probabilidad de que una discusión entre dos hombres suba de tono y acabe por ser violenta^[1444].

Cuando se considera la dominación en un grupo cerrado, es un juego de suma cero: si sube el rango de uno, ha de bajar el de otro. La dominación tiende a estallar en violencia en el seno de grupos pequeños como las bandas y en lugares de trabajo aislados, donde el rango de una persona dentro de la camarilla determina la totalidad de su valor social. Si las personas pertenecen a muchos grupos y pueden entrar y salir de ellos, es más probable que encuentren uno en el que sean valoradas y donde un insulto o un desaire tengan menos trascendencia^[1445].

Como el único bien en juego en las peleas por la dominación es la información, en cuanto ha quedado claro quién es el jefe, la violencia puede concluir sin desencadenar *vendettas*. El primatólogo Frans De Waal descubrió que, en la mayoría de las especies de primates, dos animales luchan y luego se reconcilian^[1446]. Puede que se toquen las manos, se besen, se abracen o, en el caso de los bonobos, tengan relaciones sexuales, lo cual nos lleva a preguntarnos por qué de entrada se toman la molestia de pelearse si después van a hacer las paces, o por qué hacen las paces si tenían motivos para pelearse. La explicación es que la reconciliación se produce sólo entre primates cuyos intereses a largo plazo están relacionados. Los vínculos pueden ser el parentesco genético, la defensa colectiva contra los depredadores, la confabulación frente a un tercero, o, en un experimento, la obtención de alimento sólo si trabajan juntos^[1447]. El solapamiento de intereses no es perfecto, con lo cual aún tienen motivos para luchar por la dominación o la represalia dentro del grupo, pero no es cero, de modo que no pueden estar pegándose indefinidamente, no digamos ya matarse. Entre los primates cuyos intereses no están relacionados de ninguna de estas maneras, los adversarios son implacables y la violencia puede

intensificarse con mayor facilidad. Los chimpancés, por ejemplo, se reconcilian tras un enfrentamiento dentro de su comunidad, pero nunca con miembros de una comunidad distinta tras una batalla o un ataque^[1448]. Como veremos en el próximo capítulo, la reconciliación entre los seres humanos también está regida por la percepción de intereses comunes.

La metáfora de la micción competitiva a distancia da a entender que el género con el equipo más adecuado para competir es el género que con mayor facilidad participará en peleas de dominación. Aunque en muchas especies de primates, seres humanos incluidos, ambos sexos se disputan la preeminencia normalmente contra miembros de su mismo sexo, esto parece tener más importancia en la mente de los hombres que en la de las mujeres, y adopta un estatus místico como bien valiosísimo que justifica cualquier sacrificio. En ciertos estudios sobre valores personales en hombres y mujeres se ha observado que ellos asignan más valor al estatus profesional que a los otros placeres de la vida^[1449]. Corren más riesgos y exhiben más confianza en sí mismos y más exceso de confianza^[1450]. Para la mayoría de los economistas laborales, estas diferencias contribuyen a la brecha de género en los ingresos y el éxito profesional^[1451].

Además, los hombres son, con mucho, el sexo más violento. Aunque las proporciones exactas varían, en todas las sociedades son los hombres, más que las mujeres, quienes se pelean en broma, intimidan, se pelean en serio, portan armas, disfrutan con el entretenimiento violento, fantasean con matar, matan de verdad, violan, inician guerras y combaten en guerras^[1452]. No es sólo que la dirección de las diferencias sexuales sea universal, sino que la primera ficha de dominó es casi seguro biológica. Las diferencias se observan en la mayoría de los demás primates, aparecen a la edad en que el niño empieza a andar, y podemos apreciarlas en chicos que (debido a genitales anómalos) son criados secretamente como chicas^[1453].

Ya hemos visto por qué evolucionaron las diferencias sexuales: en los mamíferos, los machos pueden reproducirse más deprisa que las hembras, de modo que compiten por oportunidades sexuales, mientras para ellas la prioridad es garantizar su supervivencia y la de sus hijos. En la competición violenta, los hombres tienen más que ganar y también menos que perder, pues los niños huérfanos de padre cuentan con más probabilidades de sobrevivir que los huérfanos de madre. Esto no significa que las mujeres eviten del todo la violencia —Chuck Berry especulaba con que la Venus de Milo había perdido los brazos en una pelea por un apuesto hombre de ojos castaños—, pero en todo caso les resulta menos atractiva. Las tácticas competitivas de las mujeres incluyen una agresividad relacional menos peligrosa desde el punto de vista físico, como pasa con el chismorreó y el ostracismo^[1454].

En teoría, la competición violenta por parejas y la competición violenta por la

dominación no tienen por qué ir juntas. No es preciso invocar la dominación para explicar por qué Gengis Kan inseminó tantas mujeres que su cromosoma Y es común actualmente en Asia central; basta con observar que mató a los padres y maridos. Sin embargo, dado que los primates sociales regulan la violencia aceptando la opinión o decisión de los individuos dominantes, en la práctica la dominación y el éxito de apareamiento fueron de la mano durante la mayor parte de la historia de nuestra especie. En diversas sociedades sin estado, los hombres dominantes tienen más esposas, más novias y más aventuras amorosas con esposas de otros hombres^[1455]. En los seis imperios más antiguos, es posible cuantificar con precisión la correlación entre el estatus y el éxito de apareamiento. Laura Betzig observó que los emperadores solían tener miles de esposas y concubinas; los príncipes, centenares; los nobles, docenas; los hombres de clase alta, hasta una docena; y los hombres de clase media, tres o cuatro^[1456]. (Se deduce automáticamente que muchos hombres de clase baja no tenían ninguna, y, por tanto, en su caso había un claro incentivo para luchar por salir de la clase inferior en la que se hallaban). Con la reciente llegada de anticonceptivos fiables y la transición demográfica, la correlación se ha debilitado. No obstante, la riqueza, el poder y el éxito profesional aún aumentan el atractivo sexual del hombre, y la pista más visible de la dominación física —la estatura— sigue dándole una ventaja en la competición económica, política y romántica^[1457].

Mientras la violencia instrumental utiliza las partes cerebrales de búsqueda y cálculo, la dominación utiliza el sistema que Panksepp denomina «agresión entre machos». En realidad, deberíamos llamarla «competición intrasexual», pues se observa también en las mujeres, y el hábito humano de la inversión parental masculina significa que tanto las mujeres como los hombres tienen un aliciente evolutivo para competir por parejas. Con todo, al menos una parte del circuito, un núcleo del área preóptica anterior del hipotálamo, es el doble de grande en los hombres que en las mujeres^[1458]. Y todo el sistema está tachonado de receptores de la testosterona, que es entre cinco y diez veces más abundante en el torrente sanguíneo de los hombres que en el de las mujeres. Recordemos que el hipotálamo controla la hipófisis, glándula secretora de una hormona que ordena a los testículos o las glándulas suprarrenales que fabriquen más testosterona.

Aunque en la imaginación popular se suele identificar la testosterona como la causa de la belicosidad masculina —«la sustancia que empuja a los hombres a comportarse con la quintaesencia de la virilidad, a adoptar poses, a empujar, a dar gritos, a eructar, a dar puñetazos y a hacer como que tocan la guitarra», como afirma la periodista Natalie Angier—, los biólogos tienen miedo de culparla de la agresividad masculina propiamente dicha^[1459]. Sin duda, un nivel más elevado de testosterona hace que la mayoría de las aves y los mamíferos sean más agresivos, y menos si el nivel baja, como bien sabrán los dueños de perros o gatos castrados. De todos modos, en los seres humanos los efectos no se miden con tanta facilidad por diversas y tediosas razones bioquímicas y están ligados a la agresividad de forma

menos directa por una interesante razón psicológica.

Según la mejor conjetura de los científicos, la testosterona no vuelve a los hombres más agresivos de manera general, pero los prepara para un desafío de dominación^[1460]. En los chimpancés, la testosterona aumenta con la presencia de una hembra sexualmente receptiva, y está relacionada con el rango de dominación del macho, lo cual, a su vez, guarda correlación con su agresividad. En los hombres, los niveles de testosterona suben en presencia de una mujer atractiva y al prever una competencia con otros hombres, como pasa en los deportes. En cuanto ha comenzado un partido, la testosterona se incrementa aún más, y cuando el resultado es ya inamovible, sigue subiendo en el vencedor pero no en el perdedor. Los hombres que tienen niveles superiores de testosterona juegan con más agresividad, ponen más cara de enfado, sonríen menos y estrechan la mano con más firmeza. En los experimentos realizados, es más probable que fijen la mirada en un rostro enojado y que perciban un rostro neutro como enojado. El nivel de la hormona aumenta no sólo debido a la diversión o los juegos; recordemos que los hombres del Sur insultados en el experimento de Richard Nisbett sobre la psicología del honor reaccionaban con un aumento de la testosterona, y que parecían enfadados, estrechaban la mano con más fuerza y salían del laboratorio con aire arrogante. En el extremo de la cola del espectro de la beligerancia, se ha observado que los presos con niveles más altos de testosterona cometen más actos violentos.

La testosterona aumenta en la adolescencia y la primera etapa de la edad adulta, y disminuye en la madurez. También disminuye cuando los hombres se casan, tienen hijos y pasan tiempo con éstos. Así pues, la hormona es un regulador interno del equilibrio fundamental entre el esfuerzo parental y el esfuerzo de apareamiento, el cual consiste tanto en cortejar al otro sexo como en rechazar a los rivales del mismo sexo^[1461]. Es como si la testosterona fuera el botón que convierte a los hombres en papás o en canallas.

El aumento y el descenso de la testosterona en el transcurso de una vida guarda más o menos correlación con la mayor o menor belicosidad masculina. A propósito, la primera ley de la violencia —«algo que hacen los jóvenes»— es más fácil de documentar que de explicar. Aunque está claro por qué los hombres han evolucionado para ser más violentos que las mujeres, no está tan claro por qué los jóvenes han de ser más violentos que los viejos. Al fin y al cabo, tienen más años por delante, de modo que, cuando asumen un reto violento, están jugándose una mayor proporción de vida no vivida. Por razones matemáticas, cabría esperar lo contrario: como los días de un hombre están numerados, éste tiene que ser cada vez menos imprudente, mientras que un viejo aún puede llevar a cabo un último arrebató de violación y asesinato hasta que acaben con él los Hombres de Harrelson^[1462]. Una explicación de por qué no pasa esto es que los hombres siempre tienen la opción de invertir en sus hijos, nietos y sobrinos, de manera que los viejos, físicamente más débiles pero social y económicamente más fuertes, tienen más que ganar si mantienen

y protegen a su familia que si engendran más vástagos^[1463]. La otra es que, en los seres humanos, la dominación es un asunto relacionado con la reputación, que puede ser autosuficiente y con un período retributivo largo. Todo el mundo ama a un ganador, y nada surte tanto efecto como el éxito. Así pues, es en las primeras rondas de la competición cuando las apuestas por la reputación son más altas.

Por tanto, la testosterona prepara a los hombres (y en menor grado a las mujeres) para contiendas de dominación. No provoca la violencia de forma directa porque muchas clases de violencia no tienen nada que ver con la dominación y porque muchos enfrentamientos de dominación se resuelven con exhibiciones y bravuconadas, no con violencia propiamente dicha. No obstante, en la medida en que la violencia es un problema de hombres jóvenes, no casados o rebeldes que compiten por la dominación, sea directamente o en nombre de un jefe, en realidad el problema es que en el mundo hay un exceso de testosterona.

La naturaleza social de la dominación puede ayudar a explicar qué individuos tienen más probabilidades de asumir riesgos para defenderla. Quizás el engaño popular más insólito sobre la violencia en el último cuarto de siglo es que la violencia se debe a la baja autoestima. Esta teoría ha sido respaldada por docenas de prominentes expertos, ha inspirado programas escolares concebidos para conseguir que los niños se sientan bien consigo mismos, y a finales de la década de 1980 llevó a la asamblea legislativa de California a crear un Grupo de Trabajo para Fomentar la Autoestima. No obstante, Baumeister ha demostrado que la teoría es errónea en un grado espectacular, increíble y doloroso. La violencia es un problema no de poca autoestima sino de demasiada, sobre todo cuando es inmerecida^[1464]. Es posible medir la autoestima, y, según varios estudios, quienes superan los estándares normales son los psicópatas, los matones callejeros, los bravucones, los maridos maltratadores, los violadores en serie y los perpetradores de crímenes de odio. Diana Scully entrevistó en la cárcel a muchos violadores que ante ella alardeaban de ser «superdotados con múltiples aptitudes»^[1465]. Los psicópatas y otras personas violentas son narcisistas: tienen buena opinión de sí mismos no por sus logros sino como si tuvieran derecho a ello por naturaleza. Cuando se entromete la realidad, algo por otra parte inevitable, toman la mala noticia como si se tratara de una afrenta personal, y tratan a su portador, que está haciendo peligrar su frágil reputación, como un difamador malintencionado.

Los rasgos de personalidad propensos a la violencia son aún más trascendentales cuando afectan a responsables políticos, pues sus traumas pueden afectar a cientos de millones de personas y no sólo a los pocos desdichados que viven con ellos o se cruzan en su camino. Debemos niveles inimaginables de sufrimiento a tiranos que presidieron cruelmente el empobrecimiento de su pueblo o emprendieron destructivas guerras de conquista. En los capítulos 5 y 6, constatamos que las guerras del espesamiento de la cola y los decamegaasesinatos del siglo xx se pueden atribuir en

parte a las personalidades de sólo tres hombres. Déspotas como Sadam Husein, Mobutu Sese Seko, Muamar El Gadafi, Robert Mugabe, Idi Amin, Jean-Bédél Bokassa y Kim Jong-il han empobrecido a sus respectivos pueblos en una escala menor aunque todavía trágica.

El estudio de la psicología de los líderes políticos tiene una reputación merecidamente mala, desde luego. Es imposible examinar directamente el objeto investigado, y resulta demasiado tentador atribuir patologías a personas moralmente despreciables. La psichistoria también tiene un legado de conjeturas psicoanalíticas extravagantes sobre qué convirtió a Hitler en Hitler: tenía sólo un testículo, era un homosexual reprimido, era asexuado, era un fetichista sexual, tenía un abuelo judío. Tal como escribió Ron Rosenbaum, en *Explaining Hitler*: «La búsqueda de Hitler ha captado no una imagen de Hitler coherente, de consenso, sino más bien muchos Hitlers distintos, en competencia, encarnaciones contradictorias de visiones encontradas, Hitlers que no se reconocerían unos a otros lo bastante bien para decir “Heil” se encontrasen cara a cara en el infierno»^[1466].

Pese a todo lo dicho, el campo más modesto de la clasificación de la personalidad, que no explica las personas sino que simplemente las encasilla, tiene algo que decir sobre la psicología de los tiranos modernos. El *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (DSM, por sus siglas en inglés) de la Asociación Americana de Psiquiatría define el trastorno narcisista de personalidad como «un patrón general de grandiosidad, necesidad de admiración y falta de empatía»^[1467]. Como todos los diagnósticos psiquiátricos, el narcisismo es una categoría confusa, que coincide parcialmente con la psicopatía («patrón general de desprecio y violación de los derechos de los demás») y con el trastorno de personalidad fronteriza («desregulación emocional; pensamiento extremadamente polarizado; relaciones interpersonales caóticas; inestabilidad generalizada del estado de ánimo, la autoimagen y la conducta, así como del sentido de la identidad»). De todos modos, el trío de síntomas que definen el núcleo del narcisismo — grandiosidad, necesidad de admiración y falta de empatía— a los tiranos les sienta como un guante^[1468]. Se constata a todas luces en los jactanciosos monumentos, la iconografía hagiográfica o las serviles concentraciones masivas. Y con las fuerzas militares y policiales a su disposición, los gobernantes narcisistas no sólo dejan su impronta en las estatuas sino que pueden autorizar enormes gastos en violencia. Como en el caso de los matones y bravucones vulgares y corrientes, la innmerecida consideración de los tiranos hacia sí mismos es permanentemente vulnerable, por lo que cualquier oposición a su gobierno es considerada no una crítica sino un crimen abyecto. Al mismo tiempo, su falta de empatía no pone freno alguno al castigo que aplica a los rivales reales o imaginarios. Tampoco tiene en cuenta los costes humanos de otro de sus síntomas DSM: sus «fantasías de éxito, poder, esplendor, belleza o amor ideal ilimitados», que pueden hacerse realidad en conquistas rapaces, en construcciones faraónicas o en planes generales utópicos. Y ya hemos visto lo que

puede conllevar el exceso de confianza cuando se trata de librar una guerra.

Para llegar a ser líderes, todos habrán tenido una generosa dosis de confianza, desde luego, y en esta era de la psicología, los entendidos suelen considerar que los líderes no apreciados sufren trastorno narcisista de personalidad. Sin embargo, es importante no trivializar la distinción entre un político sonriente y el psicópata que destruye su país y con él otras partes del mundo. Entre los rasgos pacificadores de las democracias tenemos el hecho de que su procedimiento de selección de líderes penaliza la falta total de empatía, y que su equilibrio de poderes limita el daño que puede llegar a causar un líder aquejado de grandiosidad. Incluso en el seno de las autocracias, la personalidad de un líder —un Gorbachov en contraposición a un Stalin— puede tener un impacto tremendo en la estadística de la violencia.

El daño debido a las ganas de dominar puede multiplicarse de otra manera. Este multiplicador depende de una característica de la mente social que podemos presentar con una anécdota benigna. Cada mes de diciembre, mi corazón se reconforta con una tradición local: por Navidad, la provincia de Nueva Escocia envía un imponente abeto a la ciudad de Boston en agradecimiento por la ayuda humanitaria que prestaron diversas organizaciones bostonianas tras la horrenda explosión, en 1917, de un barco cargado de municiones en el puerto de Halifax. Como expatriado canadiense en Nueva Inglaterra, me siento agradecido por partida doble: por la generosa ayuda a mis compañeros canadienses y por el amable regalo que reciben mis hermanos de Boston. No obstante, si lo pensamos un poco, el ritual en su conjunto es bastante extraño. Yo no tomé parte en ningún acto de generosidad, por lo que no merezco ni debo expresar gratitud. Las personas que buscan, talan y envían el árbol no conocieron a las víctimas ni a los salvadores originales; las que lo montaron y adornaron, tampoco. Por lo que sé, no queda con vida ni un solo afectado por la tragedia. Sin embargo, todos sentimos las emociones que serían adecuadas a una transacción de solidaridad y gratitud entre dos personas individuales. La mente de todo el mundo contiene una representación denominada «Nueva Escocia» y una representación denominada «Boston», que cuentan con el juego completo de emociones y valoraciones, y los hombres y las mujeres individuales representan su papel en la conducta social resultante.

Una parte de la identidad personal individual se combina con la identidad de los grupos a los que uno se afilia^[1469]. Cada grupo ocupa en su mente un espacio que es prácticamente como el espacio ocupado por una persona individual, junto con las creencias, los deseos y los rasgos loables y reprobables. Esta identidad social parece ser una adaptación a la realidad de los grupos en el bienestar de los individuos. Nuestra aptitud depende no sólo de la buena suerte sino también de la suerte de la comunidad, el pueblo o la tribu donde estemos integrados, que están unidos por lazos de parentesco reales o ficticios, redes de reciprocidad y un compromiso con los

bienes públicos, incluida la defensa del grupo. Dentro del grupo, algunas personas ayudan a supervisar el suministro de bienes comunes castigando a cualquier parásito que no contribuya con una cuota justa, y estas personas son recompensadas por el aprecio de todos. Estas y otras aportaciones al bienestar del grupo se ponen en práctica psicológicamente gracias a una pérdida parcial de fronteras entre el grupo y el yo. En nombre de nuestro grupo nos sentimos compasivos, agradecidos, enojados, culpables, confiados o desconfiados frente a otro grupo, y extendemos estas emociones entre los miembros de ese grupo con independencia de lo que como individuos hayan hecho para merecerlas.

La lealtad a grupos en competencia, como pasa con los equipos deportivos o los partidos políticos, nos estimula a representar nuestro instinto de dominación de manera indirecta. En una ocasión, Jerry Seinfeld comentó que los deportistas actuales cambian de equipo tan a menudo que un seguidor ya no es capaz de apoyar a un grupo de jugadores. Debe limitarse a animar a un logotipo y una camiseta: «Estás ahí de pie, gritando y animando para que tu ropa gane a la ropa de otra ciudad». Pero ahí estamos, gritando y animando, si bien el humor de un seguidor deportivo sube y baja conforme a la suerte de su equipo^[1470]. La pérdida de fronteras puede ensayarse literalmente en el laboratorio de bioquímica. El nivel de testosterona de los hombres aumenta cuando su equipo gana a un adversario, igual que aumenta cuando ellos derrotan personalmente a un rival en un combate de lucha libre o en un partido de tenis^[1471]. También sube o baja cuando el candidato político favorito gana o pierde unas elecciones^[1472].

El lado oscuro de nuestros sentimientos comunitarios es el deseo de que nuestro grupo domine a otro, al margen de lo que sintamos respecto de sus miembros en tanto que individuos. En una serie de famosos experimentos, el psicólogo Henri Tajfel dijo a los participantes en un estudio que pertenecían a uno de dos grupos definidos por cierta diferencia trivial, por ejemplo, preferir los cuadros de Paul Klee o los de Wassily Kandinsky^[1473]. A continuación les dio la oportunidad de repartir dinero entre un miembro de su grupo y un miembro del otro grupo; unos y otros se identificaban sólo por el número, y los propios participantes no tenían nada que ganar ni perder por decisión propia. No sólo asignaron más dinero a sus compañeros de grupo inmediatos, sino que además prefirieron penalizar a un miembro del otro grupo (por ejemplo, siete céntimos por un seguidor de Klee, un céntimo por uno de Kandinsky) a beneficiar a ambos a costa del experimentador (diecinueve céntimos por un compañero seguidor de Klee, veinticinco por uno de Kandinsky). La preferencia por el propio grupo aparece en etapas tempranas de la vida y parece ser algo innato, no aprendido. Los psicólogos del desarrollo han revelado que los niños de preescolar manifiestan actitudes racistas que horrorizarían a sus padres liberales, y que incluso los bebés prefieren interactuar con personas con las que comparten raza y acento^[1474].

Según los psicólogos Jim Sidanius y Felicia Pratto, las personas, en diversos

grados, albergan un afán que denominan «dominación social», aunque un término más intuitivo es «tribalismo»; es decir, sienten el deseo de que los grupos sociales están organizados en una jerarquía, por lo general con el grupo de uno dominando a los otros^[1475]. Los psicólogos ponen de manifiesto que una orientación hacia la dominación social empuja a las personas a adoptar un amplio despliegue de opiniones y valores, entre ellos el patriotismo, el racismo, el sino, el karma, la casta, el destino nacional, el militarismo, la dureza con el crimen o la defensa de la actual situación de autoridad y desigualdad. En cambio, una orientación contraria a la dominación social inclina a las personas hacia el humanismo, el socialismo, el feminismo, los derechos universales, el progresismo político y las cuestiones igualitarias y pacifistas de la Biblia cristiana.

La teoría de la dominación social da a entender que la raza, epicentro de tantas discusiones sobre los prejuicios, desde el punto de vista psicológico carece de importancia. Como mostraban los experimentos de Tajfel, podemos dividir el mundo en grupos afines y grupos hostiles basándonos en cualquier semejanza atribuida, por ejemplo, los gustos en cuanto a pintores expresionistas. Los psicólogos Robert Kurzban, John Tooby y Leda Cosmides señalan que, en la historia evolutiva humana, los miembros de las diferentes razas estaban separados por mares, desiertos y cadenas montañosas (razón por la cual evolucionaron de entrada las diferencias raciales) y rara vez se veían las caras. Los adversarios de uno eran comunidades, clanes y tribus de la misma raza. Lo que domina en la mente de las personas no es la raza sino la *coalición*; precisamente hoy día muchas coaliciones (barrios, bandas, países) coinciden con razas. Cualquier trato injusto que se muestre hacia otras razas puede ser fácilmente suscitado por miembros de otras coaliciones^[1476]. Ciertos experimentos de los psicólogos G. Richard Tucker y Wallace Lambert, y más adelante de Katherine Kinzler, han puesto de relieve que uno de los delineadores de prejuicios más vívidos es el habla: la gente desconfía de quienes hablan con acento «raro»^[1477]. El efecto se remonta a la preciosa historia del origen de la palabra *shibboleth* en el Libro de los Jueces 12: 5-6:

Galaad ocupó los vados del Jordán para cortar el paso a los efraimitas. Y cuando un fugitivo de Efraím intentaba pasar, los hombres de Galaad le preguntaban: «¿Tú eres de Efraím?». Si él respondía que no, lo obligaban a pronunciar la palabra *shibboleth*. Pero si él decía *siboleth* porque no sabía pronunciar correctamente, entonces lo tomaban y lo degollaban junto a los vados del Jordán. En aquella ocasión murieron cuarenta y dos mil hombres de Efraím.

El fenómeno del *nacionalismo* se puede entender como una interacción entre la psicología y la historia. Es el resultado de la soldadura de tres elementos: el impulso irracional tras el tribalismo; una concepción cognitiva del «grupo» como pueblo que comparte lengua, territorio y antepasados, y el aparato político del gobierno.

Einstein dijo que el nacionalismo es «el sarampión de la especie humana». Esto no siempre es verdad —a veces es sólo un resfriado—, pero el nacionalismo puede

volverse virulento cuando es comórbido con el equivalente grupal del narcisismo en el sentido psiquiátrico, a saber, un ego grande pero frágil con una inmerecida reivindicación de preeminencia. Recordemos que el narcisismo puede provocar violencia cuando el narcisista está enfurecido debido a una señal insolente de la realidad. Si combinamos el narcisismo y el nacionalismo, tenemos un fenómeno funesto que los científicos políticos denominan *ressentiment* (resentimiento): la convicción de que la nación o la civilización de uno tiene un derecho histórico a la grandeza pese a su estatus modesto, lo que sólo se puede explicar recurriendo a la malevolencia de un enemigo interno o externo^[1478].

El resentimiento crea las emociones de dominación frustrada —humillación, envidia y furia— a las que son propensos los narcisistas. Historiadores como Liah Greenfield y Daniel Chirot han atribuido las guerras y los genocidios más importantes de las primeras décadas del siglo xx al resentimiento en Alemania y Rusia. Ambos países sentían que estaban haciendo realidad su legítimo derecho a la preeminencia, que los pérfidos enemigos les habían negado^[1479]. Los observadores de la escena contemporánea se han dado perfecta cuenta de que tanto Rusia como el mundo islámico conservan resentimientos sobre su inmerecida falta de grandeza, y que estas emociones son verdaderas amenazas para la paz^[1480].

Apuntando en otra dirección, hay países europeos como Holanda, Suecia y Dinamarca que abandonaron el juego de la preeminencia en el siglo xviii y vincularon su autoestima a logros más tangibles aunque menos vibrantes, como ganar dinero y procurar a sus ciudadanos un buen nivel de vida^[1481]. Como sucede con países que de entrada nunca tuvieron interés en el esplendor, como Canadá, Singapur o Nueva Zelanda, su orgullo nacional, aunque notable, es proporcional a sus éxitos, y en el ámbito de las relaciones interestatales no crean problemas.

La ambición grupal también determina el destino de los vecinos étnicos. Algunos expertos en grupos étnicos rechazan la opinión común de que los viejos odios llevan inevitablemente a los pueblos vecinos a estar siempre como el perro y el gato^[1482]. Al fin y al cabo, en el planeta se hablan unas seis mil lenguas, de las cuales al menos seiscientas cuentan con un considerable número de hablantes^[1483]. El número de conflictos étnicos graves que estallan realmente es, a todas luces, una fracción minúscula de los que podrían estallar. En 1996, James Fearon y David Laitin llevaron a cabo uno de esos cálculos. Se centraron en dos partes del mundo, cada una de las cuales albergaba una mezcla explosiva de grupos étnicos: las repúblicas de la recientemente disuelta Unión Soviética a principios de la década de 1990, que tenía cuarenta y cinco grupos étnicos distintos, y el África descolonizada entre 1960 y 1979, que tenía al menos ciento sesenta —seguramente muchos más—. Fearon y Laitin contaron el número de guerras civiles e incidentes de violencia intercomunitaria (como los disturbios mortales) como proporción del número de pares de grupos étnicos vecinos. Y observaron que, en la antigua Unión Soviética,

estalló violencia en aproximadamente el 4,4% de las ocasiones, y en Africa en menos del 1%. Diversos países desarrollados con mezcla de grupos étnicos, como Nueva Zelanda, Malasia, Canadá, Bélgica y hasta hace poco Estados Unidos, presentan antecedentes de no violencia étnica incluso mejores^[1484]. Puede que los grupos se saquen mutuamente de quicio, pero no se matan, lo cual tampoco debería sorprendernos. Aunque los grupos étnicos son como las personas y continuamente compiten por su estatus, recordemos que la mayoría de las veces las personas tampoco llegan a las manos.

Diversas cosas determinan si los grupos étnicos pueden coexistir sin derramamiento de sangre. Como señalan Fearon y Laitin, un importante emoliente es el modo en que un grupo trata a un elemento peligroso cuando ataca a un miembro del otro grupo^[1485]. Si el malhechor es recogido y castigado por su propia comunidad, el grupo victimizado acaso clasifique el incidente como un crimen individual y no como el primer golpe de una guerra entre grupos. (Recordemos que una explicación de la eficacia de los pacificadores internacionales es que pueden escarmentar a los provocadores de un bando para dar satisfacción al otro). El científico político Stephen van Evera sugiere que un factor aún más importante es la ideología. Las cosas se ponen feas cuando grupos étnicos entremezclados desean un estado propio, esperan unirse con sus diásporas en otros países, conservan viejos recuerdos de agravios cometidos por los antepasados de sus vecinos mientras no se arrepienten de los cometidos por ellos mismos, y viven bajo gobiernos «de mierda» que mitifican la historia gloriosa de un grupo mientras excluyen a los otros del contrato social.

En la actualidad, muchos países pacíficos están redefiniendo el estado-nación, purgándolo de psicología tribalista. El gobierno ya no se define a sí mismo como la cristalización de los anhelos del alma de un grupo étnico concreto, sino como un pacto que engloba a todos los grupos y personas que se encuentran en una porción de tierra determinada. La maquinaria del gobierno suele ser rubegoldbergiana, complicada y estrambótica, con complejas disposiciones de transferencias, estatus especiales, poderes compartidos y acciones afirmativas, y el artefacto se mantiene unido gracias a unos cuantos símbolos nacionales, como lo es un equipo de rugby, por ejemplo^[1486]. Los individuos animan por la camiseta, no por sangre y suelo. Es un desorden adecuado al desorden de los yoes divididos de las personas, con identidades coexistentes como individuos y como miembros de grupos solapados^[1487].

La dominación social es cosa de tíos. Es lógico que los hombres, el género más obsesionado con la dominación, tengan sentimientos tribales más fuertes que las mujeres, incluyendo aquí el racismo, el militarismo y la aceptación de la desigualdad^[1488]. Sin embargo, los hombres también tienen más probabilidades de

sufrir el racismo. Contrariamente a la habitual suposición de que el racismo y el sexismo son prejuicios gemelos que apuntalan una estructura de poder masculino, con las mujeres afroamericanas corriendo doble peligro, Sidanius y Pratto observaron que las mujeres pertenecientes a minorías tienen muchas menos probabilidades de sufrir un trato racista que los hombres de esas mismas minorías. Las actitudes de los hombres hacia las mujeres pueden ser paternalistas o explotadoras, pero no combativas, como suelen ser hacia otros hombres. Sidanius y Pratto explican la diferencia en relación con la evolución de estas actitudes injustas. El sexismo surge en última instancia del incentivo genético de los hombres para controlar la conducta de las mujeres, en especial la conducta sexual. El tribalismo surge del incentivo de los grupos de hombres para competir con otros grupos por el acceso a recursos y parejas.

Las brechas de género en cuanto a exceso de confianza, violencia personal y hostilidad entre grupos suscitan una pregunta frecuente: ¿sería el mundo más pacífico si lo dirigieran las mujeres? La pregunta es igual de interesante si cambiamos el tiempo verbal y el modo. ¿Se ha vuelto el mundo más pacífico porque hay más mujeres al mando? ¿Y el mundo será más pacífico cuando haya aún más mujeres en puestos de responsabilidad?

La respuesta a las tres, creo yo, es un sí con reservas. Con reservas, porque el vínculo entre el sexo y la violencia es más complicado que lo de que «los hombres vienen de Marte». En *War and Gender*, el científico político Joshua Goldstein examinó la intersección de estas dos categorías y descubrió que a lo largo de la historia, en todas las sociedades, los hombres han constituido y comandado los ejércitos por abrumadora mayoría^[1489]. (El arquetipo de las Amazonas y otras mujeres guerreras responde más a la excitación de los hombres ante la imagen de robustas mujeres jóvenes con ropa de combate, como Lara Croft y Xena, que a la realidad histórica). Todavía en el feminista siglo XXI, el 97% de los soldados del mundo, y el 99,9% de los soldados de combate, son hombres. (En Israel, donde como es sabido se recluta a ambos sexos, las mujeres pasan la mayor parte del tiempo en clínicas o detrás de escritorios). Los hombres también pueden alardear de que ocupan los primeros puestos en la lista histórica de conquistadores maníacos, tiranos sanguinarios y matones genocidas.

De todos modos, las mujeres no han sido objetoras de conciencia durante todo este baño de sangre. En diversas ocasiones han encabezado fuerzas armadas o han participado en batallas, y a menudo han incitado a sus hombres a ir al combate o han proporcionado apoyo logístico, como simpatizantes o prostitutas en siglos pasados o como remachadoras industriales en el siglo XX. Muchas reinas y emperatrices, entre ellas Isabel la Católica, María e Isabel I de Inglaterra, o Catalina la Grande de Rusia, se desenvolvieron bien en la represión interior y la conquista exterior, y varias jefas de estado o presidentas de gobierno del siglo XX, como Margaret Thatcher, Golda Meir, Indira Gandhi y Chandrika Kumaratunga, dirigieron sus países en tiempos de

guerra^[1490].

La diferencia entre lo que las mujeres son capaces de hacer en la guerra y lo que hacen normalmente no es ninguna paradoja. En las sociedades tradicionales, a las mujeres debía preocuparles el secuestro, la violación y el infanticidio por parte del enemigo, y por tanto no es sorprendente que quieran a sus hombres en el bando vencedor. En las sociedades con ejércitos permanentes, las diferencias sexuales (incluyendo la fuerza de la parte superior del cuerpo, la disposición a saquear y matar, y la capacidad para tener y criar hijos), unidas al fastidio de los ejércitos mixtos (con sus intrigas románticas y sus luchas de dominación), siempre han favorecido una división del trabajo según el sexo, con los hombres sirviendo de carne de cañón. En cuanto al liderazgo, las mujeres de cualquier época que se encuentran en puestos de poder cumplirán obviamente con sus responsabilidades, que en numerosos casos han incluido la participación en guerras. Una reina en una época de dinastías e imperios enfrentados difícilmente habría podido permitirse ser la única pacifista del mundo por mucho que ésa fuera su tendencia. Y desde luego las características de ambos sexos se superponen notablemente, incluso para quienes los promedios puedan diferir, de tal modo que, en cualquier característica pertinente para el combate o el liderazgo militar, muchas mujeres serán más capaces que la mayoría de los hombres.

Sin embargo, a lo largo de la historia las mujeres han sido, y serán, una fuerza pacificadora. La guerra tradicional es cosa de hombres: las mujeres tribales jamás se unen para atacar pueblos vecinos y secuestrar novios^[1491]. Esta diferencia sexual creó el marco de la *Lisístrata* de Aristófanes, en el que las mujeres de Grecia hacen una huelga de sexo como medida de presión para que sus maridos pongan fin a la Guerra del Peloponeso. En el siglo XIX, el feminismo solía solaparse con el pacifismo y otros movimientos antiviolencia, como los del abolicionismo o los derechos de los animales^[1492]. En el siglo XX, ha habido grupos de mujeres que han protestado energicamente, y con irregular eficacia, contra las pruebas nucleares, la Guerra de Vietnam y los conflictos violentos en Argentina, Irlanda del Norte y las antiguas Unión Soviética y Yugoslavia. En un estudio sobre casi trescientas encuestas de opinión entre las décadas de 1930 y 1980, se observó que los hombres apoyaban la «opción más violenta o contundente» en el 87% de las preguntas, con empate en las otras^[1493]. Por ejemplo, respaldaron más el enfrentamiento militar con Alemania en 1939, con Japón en 1940, con Rusia en 1960 y con Vietnam en 1968. En todas las elecciones americanas desde 1980, las mujeres han votado más a los candidatos demócratas que los hombres, y en 2000 y 2004 la mayoría de las mujeres obviaron la preferencia de los hombres y votaron contra George W. Bush^[1494].

Aunque las mujeres son algo más amantes de la paz que sus compañeros masculinos, los hombres y las mujeres de una sociedad dada tienen opiniones correlacionadas^[1495]. En 1961, se preguntó en una encuesta si América debía «librar una guerra nuclear total en vez de vivir bajo el dominio comunista». El 87% de los

hombres dijeron que sí, mientras que «sólo» el 75% de las mujeres pensaba igual — prueba de que las mujeres son pacifistas sólo en comparación con los hombres de la misma época y sociedad—. Las brechas de género son mayores cuando un problema divide al país (como en la Guerra de Vietnam), menores cuando el acuerdo es mayor (como en la Segunda Guerra Mundial), e inexistentes cuando el asunto obsesiona a la sociedad entera (como en las actitudes de israelíes y árabes ante el conflicto árabe-israelí).

No obstante, el lugar de las mujeres en la sociedad puede afectar a la afición bélica de dicha sociedad aunque ellas mismas no se opongan a la guerra. El reconocimiento de los derechos de las mujeres y la oposición a la guerra van de la mano. En varios países de Oriente Medio, los encuestados más favorables a la igualdad de género eran también más favorables a soluciones no violentas del conflicto árabe-israelí^[1496]. En diversos estudios etnográficos sobre culturas tradicionales se ha observado que, cuanto mejor trata una sociedad a sus mujeres, menos acepta la guerra^[1497]. Lo mismo vale para los países actuales, con el continuo habitual que va desde Europa occidental a los estados americanos azules, los estados americanos rojos y los países islámicos como Afganistán y Pakistán^[1498]. Como analizaremos en el capítulo 10, las sociedades que dan poder a sus mujeres son menos susceptibles de acabar teniendo grandes cohortes de hombres jóvenes desarraigados con tendencia a crear problemas^[1499]. Y por supuesto las décadas de la larga paz y la nueva paz han sido las de la revolución en los derechos de las mujeres. No sabemos qué provoca qué, pero la biología y la historia sugieren que, a igualdad del resto de factores, un mundo con más influencia de las mujeres será un mundo con menos guerras.

La dominación es una adaptación a la anarquía, y en una sociedad que ha experimentado un proceso civilizador o en un sistema internacional regulado por normas y acuerdos, no sirve para nada. Cualquier hecho que debilite el concepto de dominación es probable que reduzca la frecuencia de enfrentamientos entre individuos y de guerras entre grupos. Esto no significa que las emociones que subyacen a la dominación desaparezcan —prácticamente forman parte de nuestra biología, sobre todo de cierto género—, pero es posible marginarlas.

Entre mediados y finales del siglo xx se produjo la deconstrucción del concepto de dominación y de virtudes afines a él como la virilidad, el honor, el prestigio y la gloria. Parte del debilitamiento deriva del proceso de «informalización», como en la parodia patrioter de los hermanos Marx en *Sopa de ganso*. En parte esto se debe a los avances de las mujeres en la vida profesional. Las mujeres cuentan con la distancia psicológica que les permite ver las luchas por la dominación como si fueran enfrentamientos entre niños revoltosos, de modo que a medida que han adquirido influencia, la dominación ha perdido parte de su aureola. (Quien haya trabajado en un

ambiente sexualmente mixto está familiarizado con la mujer que menosprecia las posturas exageradas de sus compañeros varones calificándolas de «típica conducta masculina»). En parte se debe también al cosmopolitismo, que nos expone a culturas desmesuradas de honor en otros países, lo que nos proporciona una perspectiva sobre el nuestro. La palabra «macho», tomada recientemente del español, tiene un aire despectivo, connotaciones de arrogancia autoindulgente más que de heroísmo varonil. La afeminada «Macho Man» de los Village People y la demás iconografía homoerótica han socavado aún más los símbolos de la dominación masculina.

A mi juicio, otra fuente deflacionaria es el avance de la ciencia biológica y su influencia en la cultura letrada. Se ha considerado cada vez más que el impulso para dominar es un vestigio del proceso evolutivo. Un análisis cuantitativo de Google Books pone de manifiesto saltos recientes en la popularidad de la jerga biológica de la dominación: por ejemplo, *testosterona* desde principios de la década de 1940; *jerarquía de dominación y pecking order* (teoría del picoteo) desde principios de la década de 1960; y *macho alfa* en la década de 1990^[1500]. En la década de 1980 se incorporó el gracioso término pseudomédico *envenenamiento por testosterona*. Cada una de estas locuciones menosprecia lo que está en juego en los enfrentamientos por la dominación. Dan a entender que la gloria que buscan los hombres acaso no exista más que en su imaginación de primate —el síntoma de una sustancia química en su torrente sanguíneo, la representación de instintos que nos hacen reír cuando los vemos en gallos y babuinos—. Comparemos el poder distanciador de estos términos biológicos respecto a viejas palabras como «honorable» o «glorioso», que objetivan el premio en una lucha de dominación, presuponiendo que ciertos logros simplemente son honorables o gloriosos por naturaleza. La frecuencia de ambos términos ha ido disminuyendo continuamente en los libros de lengua inglesa desde hace un siglo y medio^[1501]. Una cierta capacidad para analizar nuestros instintos, en vez de aceptar ingenuamente sus productos en la conciencia como algo irremediable, es el primer paso para descartarlos cuando conducen a fines perjudiciales.

Venganza

La determinación de hacer daño a alguien que, a su vez, nos ha hecho daño lleva tiempo ensalzada en la prosa grandilocuente. La Biblia hebrea está obsesionada con la venganza; nos da expresiones sucintas como «Aquellos que han derramado sangre en la tierra tendrán su sangre derramada», «Ojo por ojo» o «La venganza es mía».

Para el Aquiles de Homero es «más dulce que miel brotando como humo de los pechos de los hombres». Shylock la cita como el clímax en su lista de universales humanos, y cuando se le pregunta qué hará con su libra de carne, contesta: «De alimento para los perros, y si no sirve para alimentar nada, servirá para alimentar mi venganza».

En otras culturas la gente también habla extasiada sobre saldar las cuentas pendientes. Milovan Djilas, vicepresidente de la Yugoslavia comunista que había nacido en un pendenciero clan de montenegrinos, describía la venganza como «el resplandor en los ojos, la llama en las mejillas, el martilleo en las sienes, la palabra que se volvía piedra en la garganta al oír que nuestra sangre había sido derramada»^[1502]. Un hombre de Nueva Guinea, al enterarse de que el asesino de su tío había quedado paralizado a causa de una flecha, dijo: «Siento como si me crecieran alas, como si estuviera a punto de emprender el vuelo, soy muy feliz»^[1503]. El jefe apache Jerónimo, mientras se recreaba en una masacre de cuatro compañías militares mexicanas, escribió:

Todavía cubierto de la sangre de mis enemigos, sosteniendo aún mi arma conquistadora, jubiloso por la batalla, la victoria y la venganza, estaba rodeado por los guerreros apaches y me hicieron jefe de todos los apaches en tiempo de guerra. Luego les ordené que arrancaran la cabellera a los caídos.

No podía contestar a mis seres queridos, no podía hacer regresar a los apaches muertos, pero sí podía alegrarme de esta venganza.

Daly y Wilson comentan lo siguiente: «¿Alegrarse? Jerónimo escribió estas palabras en la celda de una cárcel, su pueblo apache estaba deshecho, casi extinguido. Las ganas de venganza parecen inútiles: no sirve de nada llorar por la leche derramada, y la sangre derramada es igualmente irrevocable»^[1504].

De todos modos, pese a esta inutilidad, las ganas de venganza son una causa importante de violencia. La venganza por honor recibe un respaldo explícito en el 95% de las culturas del mundo, y es uno de los motivos principales de cualquier guerra tribal^[1505]. La venganza es la causa de entre el 10 y el 20% de los homicidios en todo el planeta y de un gran porcentaje de los tiroteos escolares y los atentados privados^[1506]. Cuando va dirigida a grupos y no a individuos, es un motivo serio de disturbios urbanos, ataques terroristas, represalias contra ataques terroristas y guerras^[1507]. Al analizar las decisiones que dieron lugar a una guerra en represalia por un ataque, los historiadores señalan que suelen estar envueltas en una niebla roja de ira^[1508]. Tras Pearl Harbor, por ejemplo, se dijo que los americanos reaccionaban «con una desconcertante mezcla de sorpresa, sobrecogimiento, perplejidad, pena, humillación y, sobre todo, furia devastadora»^[1509]. No se contempló en ningún momento una alternativa a la guerra (como la contención o el hostigamiento); sólo pensarlo se habría equiparado a traición. Las reacciones ante el atentado del 11-S fueron parecidas: la invasión americana de Afganistán al mes siguiente estaba justificada tanto por la sensación de que había que hacer algo en represalia como por

la decisión estratégica de que aquélla era la medida a largo plazo más efectiva contra el terrorismo^[1510]. También la venganza justificaba los tres mil muertos del 11 de septiembre, tal como explicó Osama bin Laden en su «Carta a América»:

Alá, el todopoderoso, legisló el permiso y la opción para que uno pudiera vengarse. Así pues, si somos atacados, tenemos derecho a responder atacando. Si alguien ha destruido nuestros pueblos y ciudades, nosotros tenemos derecho a destruir sus pueblos y ciudades. Si alguien ha robado nuestras riquezas, tenemos derecho a destruir su economía. Y si alguien ha matado a nuestros civiles, tenemos derecho a matar a los suyos^[1511].

La venganza no se limita a exaltados tribales y políticos, sino que es un botón fácil de pulsar en el cerebro de todo el mundo. Las fantasías homicidas confesadas por una gran mayoría de universitarios son casi todas fantasías de venganza^[1512]. Y en ciertos estudios de laboratorio, es fácil inducir a los participantes a vengar una humillación: escriben una redacción y se les da una evaluación insultante escrita por un compañero (que es cómplice de los experimentadores o totalmente ficticio). En ese momento, Alá sonríe: se pide al estudiante que participe en un estudio que, precisamente, le da la oportunidad de castigar a su crítico aplicándole una descarga, haciendo sonar junto a él una corneta de aire, o (en experimentos más recientes, investigados por comités de sujetos humanos reacios a la violencia) forzándole a tomar salsa picante en un experimento falso sobre el gusto. Funciona a las mil maravillas^[1513].

La venganza es, en un sentido bastante literal, un impulso. En uno de estos experimentos, justo cuando un participante estaba a punto de aplicar una descarga como represalia, no pudo consumir la venganza porque el aparato se averió (gracias a un pequeño subterfugio del experimentador). Después, todos los participantes tomaron parte en un estudio ficticio sobre cata de vinos. Los que no habían tenido oportunidad de aplicar la descarga a sus ofensores degustaron más muestras de vino, como para ahogar las penas^[1514].

La neurobiología de la venganza comienza con el circuito de la furia en la vía mesencéfalo-hipotálamo-amígdala, que empuja al animal herido o frustrado a arremeter contra el probable perpetrador más próximo^[1515]. En los seres humanos, el sistema es alimentado por información originaria de cualquier lugar del cerebro, incluida la unión temporoparietal, que indica si el daño fue intencionado o accidental. A continuación, el circuito de la furia activa la corteza insular, la cual da lugar a las sensaciones de dolor, asco y cólera. (Recordemos que la ínsula se enciende cuando una persona siente que otra persona no ha sido justa con ella)^[1516]. Nada de esto es placentero, y sabemos que los animales procuran calmar la estimulación eléctrica del sistema de la furia.

Pero en el cerebro puede producirse una modalidad distinta de procesamiento de información. Proverbios como «La venganza es dulce», «No te enfades: véngate» o «La venganza es un plato que se sirve frío» son hipótesis de la neurociencia afectiva.

Predicen que ciertos patrones de actividad del cerebro pueden pasar de un enfado que causa aversión a una exploración fría y agradable, como las que guían la búsqueda de comida exquisita.

Y como suele pasar, la neurociencia popular es correcta. Dominique de Quervain y sus colaboradores dieron a una muestra de hombres la oportunidad de confiar una suma de dinero a otro participante que lo invertiría para obtener un beneficio y luego compartiría el total con el inversor o se lo quedaría todo^[1517]. (A veces el escenario recibe el nombre de «juego de confianza»). A los participantes que les habían estafado dinero se les daba luego la oportunidad de imponer una multa ejemplar al fiduciario desleal, aunque a veces tenían que pagar por el privilegio. Se les escaneó el cerebro mientras reflexionaban sobre la cuestión, y los científicos observaron que se encendía una parte del estriado (el núcleo del sistema de búsqueda) —la misma región que se ilumina cuando una persona ansia nicotina, cocaína o chocolate—. La venganza es dulce, en efecto. Cuanto más se encendía el estriado de una persona, más dispuesta estaba ésta a pagar por castigar al fiduciario deshonesto, lo cual demuestra que la activación reflejaba un deseo genuino, algo por cuya consumación la persona pagaría. Cuando el participante decidía pagar, se encendían las cortezas orbital y ventromedial —la parte del cerebro que sopesa el placer y el dolor de diferentes líneas de actuación, en este caso probablemente el coste de la venganza y la satisfacción que procuraba.

La venganza requiere inhabilitar la empatía, y esto también podemos verlo en el cerebro. Tania Singer y sus colaboradores llevaron a cabo un experimento similar en el que los hombres y las mujeres veían su confianza recompensada o traicionada por otro participante^[1518]. Acto seguido, experimentaban una ligera descarga en los dedos, veían a un compañero fiable recibir una descarga, o veían que recibía la descarga su traidor. Cuando sufría la descarga el compañero digno de confianza, los participantes sentían literalmente el mismo dolor: la parte de la ínsula que se encendía cuando *ellos* recibían la descarga se encendía también cuando veían que la recibía el hombre bueno. Cuando se aplicaba la descarga eléctrica al traidor, las mujeres no desconectaban su empatía: su ínsula seguía iluminándose en solidaridad. Pero los hombres endurecían su corazón, y su ínsula permanecía a oscuras mientras se encendían el estriado y la corteza orbital, señal de objetivo buscado y consumado. En realidad, estos circuitos se iluminan proporcionalmente al deseo expresado de venganza de los hombres. Los resultados concuerdan con la afirmación de feministas de la diferencia como Carol Gilligan en el sentido de que los hombres son más propensos a la justicia punitiva y las mujeres más a la piedad^[1519]. No obstante, los autores del estudio advierten que las mujeres tal vez han rehuido la naturaleza física del castigo y quizás habrían sido igual de punitivas si éste hubiera adoptado la forma de multa, crítica u ostracismo^[1520].

El frío y dulce placer de la venganza es indiscutible. Un malo que se lleva su merecido es un arquetipo recurrente en la ficción, y no es sólo cuando la justicia

violenta alegra el día a Harry Callahan el Sucio al castigar al malhechor. Uno de los momentos más agradables de mi época de aficionado al cine es una escena de la premiada *Unico testigo*, de Peter Weir. Harrison Ford interpreta a un detective secreto con la misión de vivir con una familia amish en la Pensilvania rural. Un día, con toda la vestimenta amish, los acompaña a la ciudad en el carro de caballos, y unos punkies los paran y los hostigan. Fieles a su pacifismo, los miembros de la familia ponen la otra mejilla, incluso cuando uno de los agresores humilla e intimida al circunspecto padre. El Ford con sombrero de paja nota que empieza a hervirle la sangre, se vuelve hacia el punkie y, con gran asombro de los gamberros y deleite del público de arte y ensayo, le propina un puñetazo en la cabeza.

¿Qué es esta locura llamada venganza? Aunque nuestra cultura psicoterapéutica describe la venganza como la enfermedad y el perdón como el remedio, el impulso hacia la venganza tiene una función perfectamente comprensible: la disuasión^[1521]. Como explican Daly y Wilson: «La disuasión efectiva pasa por convencer a nuestros rivales de que cualquier intento de favorecer sus intereses a nuestra costa provocará castigos tan duros que el gambito competitivo acabará en una pérdida neta, por lo que aquél no debe producirse jamás»^[1522]. La necesidad de castigo vengativo como elemento disuasorio no es una falacia *ad hoc*, sino que ha quedado demostrada una y otra vez en modelos matemáticos e informáticos de la evolución de la cooperación^[1523].

Es fácil explicar algunas formas de cooperación. Dos personas están relacionadas o casadas, o se trata de compañeros de equipo o de amigos íntimos con intereses compartidos, de modo que lo bueno para uno es bueno para el otro, y de una manera natural tiene lugar una especie de colaboración simbiótica. La cooperación es más difícil de explicar cuando los intereses de los individuos divergen al menos en parte, y cada uno puede tener la tentación de aprovecharse de la disposición del otro a cooperar. La manera más simple de crear el modelo de esta incertidumbre es un juego de suma positiva llamado «dilema del prisionero». Imaginemos un episodio de *Ley y orden* en el que dos cómplices de un crimen están encerrados en celdas separadas y las pruebas en su contra son endebles, de modo que el fiscal del distrito ofrece a cada uno un acuerdo. Si uno testifica contra su cómplice («deserta» contra él) mientras éste permanece fiel («coopera» con el otro), saldrá libre, mientras que al compañero le caerán diez años. Si cada uno deserta y testifica contra el otro, ambos irán a la cárcel, pero las respectivas condenas se reducirán a seis años. Si cada uno guarda lealtad al otro, sólo se les puede condenar por un delito menor, y en seis meses quedarán en libertad. En la figura 8.5 apreciamos la matriz de resultados del dilema: las opciones y los beneficios para el primer prisionero (Lefty) aparecen en negro; las del compinche (Brutus), en gris.

		Brutus's choices	
		Cooperate	Defect
Lefty's choices	Cooperate	6 months (reward) 6 months (reward)	10 years (sucker's payoff) Go free (temptation)
	Defect	Go free (temptation) 10 years (sucker's payoff)	6 years (punishment) 6 years (punishment)

[Figura 8.5. El dilema del prisionero.]

Su tragedia es que los dos deben cooperar y conformarse con la recompensa de una sentencia de seis meses, lo que da al juego su suma positiva. Sin embargo, cada uno desertará imaginando que le será más beneficioso en cualquiera de los casos: si el cómplice coopera, sale libre; si deserta, sólo le caen seis años y no los diez que le habrían caído si hubiera cooperado. Así que deserta, y su compañero, siguiendo el mismo razonamiento, deserta también, y los dos acaban condenados a seis años y no a seis meses, los que les habrían caído si hubieran actuado de forma altruista y no egoísta.

El dilema del prisionero ha sido considerado una de las grandes ideas del siglo xx, pues destila la tragedia de la vida social en una fórmula muy concisa^[1524]. El dilema se plantea en cualquier situación en la que el mejor resultado individual es desertar mientras el compañero coopera, el peor resultado es cooperar mientras el otro deserta, el mayor beneficio total es cuando ambos cooperan, y el menor beneficio es cuando los dos desertan. Muchas de las situaciones apuradas de la vida tienen esta estructura, sobre todo la violencia depredadora, donde ser el agresor contra un pacifista procura todos los beneficios de la explotación, pero ser un agresor contra un compañero agresor mancha a los dos de sangre, así que ambos han de ser pacifistas, y lo serían si no fuera por el miedo a que el otro sea un agresor. Nos hemos encontrado con tragedias afines, como la guerra de desgaste, el juego de los bienes públicos y el juego de la confianza, en las cuales el egoísmo individual es tentador pero el egoísmo mutuo es ruinoso.

Aunque un dilema del prisionero *de efecto inmediato* es trágico, el dilema del prisionero *iterativo*, en el que los jugadores interaccionan una y otra vez y acumulan resultados tras varias rondas, se ajusta más a la realidad. Puede incluso ser un buen modelo de la evolución de la cooperación si se reparten los beneficios, no en años de cárcel evitados ni en dólares y centavos, sino en número de descendientes. Diversos organismos virtuales juegan rondas del dilema del prisionero, que se pueden interpretar como oportunidades para ayudarse unos a otros, pongamos, mediante acicalamiento mutuo, o para abstenerse de ayudar; las ventajas para la salud y los

costes temporales se traducen en el número de hijos supervivientes. Las repetidas partidas son como generaciones de organismos que evolucionan con arreglo a la selección natural, y un observador puede preguntar cuál de varias estrategias en competencia se impondrá a la larga en la población con sus descendientes. Las posibilidades combinatorias son demasiadas para que contemos con una prueba matemática, pero es posible introducir estrategias en aplicaciones informáticas que compiten en torneos de partidas simultáneas, y entonces los teóricos pueden ver cómo les va en la lucha evolutiva virtual.

En el primero de estos torneos, organizado por el científico político Robert Axelrod, el ganador era una simple estrategia de «pagar con la misma moneda»: cooperar en la primera jugada, seguir cooperando si el compañero coopera, pero desertar si él deserta^[1525]. Dado que la cooperación es recompensada y la deserción castigada, los desertores se pasarán al bando de la cooperación, y a la larga todo el mundo saldrá ganando. La idea es idéntica a la teoría de Robert Trivers sobre la evolución del altruismo recíproco, que había propuesto unos años antes sin la parafernalia matemática^[1526]. La recompensa de suma positiva surge de beneficios de intercambio (cada uno puede conceder al otro un beneficio grande a un coste pequeño), y la tentación pasa por aprovecharse del otro, obteniendo un beneficio sin pagar el coste. La teoría de Trivers de que las emociones morales son adaptaciones a la cooperación puede expresarse directamente en el algoritmo «pagar con la misma moneda». La solidaridad es cooperadora en la primera jugada. La gratitud coopera con un cooperador. Y la cólera deserta de un desertor —en otras palabras, castiga como venganza—. El castigo puede consistir en negarse a prestar ayuda, pero también en causar daño. La venganza no es una enfermedad: hace falta para la cooperación, impide que una persona buena sea explotada.

Desde entonces, se han estudiado centenares de torneos de dilemas del prisionero iterativos, de los cuales hemos aprendido algunas lecciones^[1527]. Una es que la estrategia retributiva —«ojo por ojo» o «pagar con la misma moneda»—, por simple que sea, se puede diseccionar en características que expliquen su éxito y recombinar en otras estrategias. Estas características toman el nombre de rasgos de la personalidad, y las etiquetas pueden ser algo más que reglas mnemotécnicas; la dinámica de la cooperación acaso explique por qué evolucionaron estos rasgos. El primer aspecto que subyace al éxito de la estrategia retributiva es que ésta es *buen*a: coopera en la primera jugada, con lo que aprovecha oportunidades para la cooperación mutuamente beneficiosa, y no deserta a menos que deserten de ella. El segundo es que es *cl*ara: si las normas de compromiso de una estrategia son tan complicadas que los otros jugadores no perciben cómo es reaccionar a lo que ellos hacen, entonces sus jugadas son efectivamente arbitrarias, y en tal caso la mejor respuesta es la estrategia de «siempre desertar». Otras estrategias caen fácilmente en la cuenta de la estrategia retributiva, y pueden ajustar sus opciones en respuesta a la misma. Tercero, la retributiva es una estrategia «*represaliadora*»: reacciona ante la deserción con deserción, la forma más sencilla de venganza. Y es *indulgent*e: deja abiertas las puertas del arrepentimiento, por lo que si el adversario cambia a la cooperación tras un episodio de deserción, la estrategia retributiva responde cooperando de inmediato^[1528].

La última característica, la indulgencia, resulta ser más importante de lo que todo el mundo pensaba al principio. Un punto débil de la estrategia retributiva es su vulnerabilidad al error y al malentendido. Supongamos que uno de los jugadores pretende cooperar pero traiciona por error. O supongamos que se equivoca y percibe la cooperación de otro jugador como deserción, y deserta en represalia. Entonces, el adversario desertará en represalia, lo que obligará también a represaliar, y así sucesivamente; es decir, los jugadores están condenados a un ciclo interminable de traiciones —el equivalente en *software* a una vieja enemistad—. En un mundo ruidoso en el que el error y el malentendido son posibles, la estrategia retributiva es superada por una estrategia aún más indulgente denominada «retribución generosa». De vez en cuando, una retribución generosa concederá indulgencia a un desertor y reanudará la cooperación. El acto de indulgencia incondicional puede activar un dúo atrapado en un ciclo de traición mutua que regresa al camino de la cooperación.

No obstante, un problema de las estrategias demasiado indulgentes es que pueden desarticularse si una población contiene unos cuantos psicópatas que juegan a «siempre desertar» y unos cuantos primos que juegan a «siempre cooperar». Los psicópatas proliferan aprovechándose de los primos, y luego acaban siendo lo bastante numerosos como para explotar a todos los demás. Un contendiente de éxito en un mundo así es la «retribución arrepentida», que es más exigente en su indulgencia. Recuerda su propia conducta, y si una tanda de deserciones mutuas ha sido culpa suya por un error aleatorio o un malentendido, permite a su adversario una

deserción gratis y luego cambia a la cooperación. Sin embargo, si la traición o deserción ha sido provocada por el adversario, no muestra clemencia alguna y toma represalias. Si el adversario practica también la retribución arrepentida, perdonará la represalia justificada, y la pareja volverá a cooperar. Así pues, para que los organismos sociales cosechen los frutos de la cooperación, hace falta no sólo la venganza sino también el perdón y el arrepentimiento.

La evolución de la cooperación depende esencialmente de la posibilidad de encuentros repetidos. No puede evolucionar en un dilema del prisionero de efecto inmediato, y se desmorona incluso en un dilema del prisionero iterativo si los jugadores saben que están jugando un número limitado de rondas, pues a medida que se acerca el final, cada uno está tentado de desertar sin miedo al castigo. Por razones similares, subgrupos de jugadores que se ven obligados a jugar unos contra otros — por ejemplo, por ser vecinos que no pueden mudarse— suelen ser más indulgentes que quienes pueden escoger otro barrio en el que encontrar compañeros. Las camarillas, las organizaciones y otras redes sociales son barrios virtuales porque obligan a grupos de personas a interaccionar de forma reiterada, y también predisponen a la gente a la indulgencia, pues la traición mutua será ruinosa para todos.

En la cooperación humana hay otra vuelta de tuerca. Como tenemos lenguaje, no hace falta tratar a las personas directamente para saber si son cooperadoras o desertoras; podemos preguntar por ahí y averiguar cómo se han comportado en el pasado. Esta reciprocidad indirecta, como la llaman los teóricos del juego, da un valor tangible a la reputación y al chismorreo^[1529].

Los cooperadores potenciales han de equilibrar el egoísmo con el beneficio mutuo no sólo en las relaciones en las parejas sino en la actuación colectiva de los grupos. Los teóricos del juego han examinado una versión del dilema del prisionero para varios jugadores denominada «juego de los bienes públicos»^[1530]. Cada jugador puede aportar dinero a un fondo común, que a continuación se dobla y divide a partes iguales entre todos. (Cabe imaginar a un grupo de pescadores contribuyendo para conseguir mejoras portuarias, como un faro, o comerciantes de un centro haciendo aportaciones para contratar a un guarda de seguridad.) El mejor resultado para el grupo es que todos pongan la máxima cantidad posible. Pero el mejor resultado para un individuo es escatimar su aportación y gorronear los beneficios de los demás. La tragedia es que las contribuciones se reducirán a cero y todo el mundo saldrá perdiendo. (El biólogo Garrett Hardin propuso un escenario idéntico llamado la «tragedia de los comunes». Los granjeros no pueden resistirse a que sus vacas respectivas pasten en los terrenos comunales de la ciudad, con lo que éstos acaban arrasados y todo el mundo pierde. La contaminación, la sobrepesca o las emisiones de dióxido de carbono son ejemplos equivalentes de la vida real.)^[1531] Sin embargo, si los jugadores tienen la oportunidad de castigar a los gorriones, por ejemplo en venganza por aprovecharse del grupo, entonces los aprovechados tienen un aliciente

para contribuir, y todos sacan partido de ello.

El modelado de la evolución de la cooperación se ha vuelto cada vez más complejo, pues es posible simular muchos mundos sin demasiado gasto. De todos modos, en el más verosímil de estos mundos, vemos la evolución de los humanísimos fenómenos de la explotación, la venganza, el perdón, el arrepentimiento, la reputación, el chismorreó, las camarillas y la buena vecindad.

Entonces, ¿merece la pena la venganza en el mundo real? La amenaza creíble de un castigo ¿induce el miedo en el corazón de los explotadores potenciales y los disuade de explotar? La respuesta del laboratorio es «sí»^[1532]. Cuando las personas participan en experimentos sobre juegos del dilema del prisionero, tienden a estrategias parecidas a la retributiva del ojo por ojo y acaban gozando de los frutos de la cooperación. Cuando participan en el juego de la confianza (otra versión del dilema del prisionero, el juego utilizado en los experimentos de neuroimágenes sobre la venganza), la capacidad de un inversor para castigar a un fiduciario desleal provoca en éste suficiente miedo para que devuelva una parte justa de la inversión revalorizada. En los juegos de los bienes públicos, cuando los individuos tienen la oportunidad de castigar a los gorriones, nadie gorronea. Y recordemos los estudios en los que se ponían por los suelos las redacciones de los participantes, y éstos tenían la ocasión de vengarse aplicando descargas eléctricas a los críticos. Si hubieran sabido que el crítico habría respondido haciéndoles a ellos lo mismo —venganza de la venganza—, habrían reducido la intensidad de las descargas^[1533].

La venganza puede funcionar como elemento disuasorio sólo si el vengador tiene fama de estar dispuesto a vengarse y está dispuesto a hacerlo aun cuando sea costoso. Esto ayuda a explicar por qué las ganas de venganza pueden ser tan implacables, absorbentes y, a veces, contraproducentes (como en el caso de quienes buscan la justicia por sí mismos y asesinan a un cónyuge infiel o a un desconocido ofensivo)^[1534]. Además, es más efectiva cuando la víctima sabe que el castigo viene del vengador, de modo que puede rectificar su conducta hacia éste en el futuro^[1535]. Esto da razón de por qué la sed de venganza de un vengador se consume sólo cuando la víctima sabe que ha sido escogida para sufrir castigo^[1536]. Estos impulsos ponen en marcha lo que los teóricos judiciales denominan «disuasión específica»: un castigo dirigido a un malhechor para impedir que vuelva a cometer un crimen.

La psicología de la venganza también pone en práctica lo que los teóricos judiciales denominan disuasión general: un castigo decretado públicamente que está concebido para alejar a terceros de las tentaciones del crimen. El equivalente psicológico de la disuasión general es cultivar la fama de ser de esos con los que uno no se puede meter. (No tiras de la capa de Superman, no escupes contra el viento, no le quitas la máscara al Llanero Solitario, y no te metes con Jim). Según ciertos experimentos, las personas castigan con mayor severidad, incluso a un precio por

encima de la cantidad que les ha sido estafada, cuando creen que hay gente mirando^[1537].

Y como vimos, si hay espectadores, la posibilidad de que una discusión termine a golpes se duplica^[1538].

La eficacia de la venganza como elemento disuasorio puede explicar acciones que de lo contrario serían desconcertantes. Hace tiempo que la teoría del actor racional, popular en la economía y la ciencia política, ha sido puesta en evidencia por la conducta de la gente en otro juego: el del ultimátum^[1539]. Un participante, el proponente, tiene una suma de dinero a dividir entre él y otro participante, el respondedor, que puede cogerla o dejarla. Si la deja, ninguno de los dos consigue nada. Un proponente racional se quedaría con la mejor parte; un respondedor racional aceptaría las migajas restantes, por pequeñas que fueran, pues algo siempre es mejor que nada. En experimentos reales, el proponente suele ofrecer casi la mitad del bote, y el respondedor no se conforma con mucho menos de la mitad, aunque rechazar una parte más pequeña es un acto de resentimiento que castiga a ambos participantes. ¿Por qué los actores de estos experimentos se comportan de una manera tan irracional? La teoría del actor racional había desatendido la psicología de la venganza. Cuando una propuesta es demasiado tacaña, el respondedor se enfada —de hecho, el estudio de neuroimágenes antes mencionado, en el que la ínsula se encendía furiosa, utilizaba el juego del ultimátum—,^[1540] La furia estimula al respondedor a castigar al proponente en señal de venganza. La mayoría de los proponentes prevén esa furia, por lo que hacen una oferta justo lo bastante generosa para ser aceptada. Cuando la venganza no les preocupa porque las reglas del juego han cambiado y el respondedor ha de aceptar el reparto pase lo que pase (variación llamada «juego del dictador»), la oferta es más tacaña.

Aún tenemos un enigma. Si la venganza evolucionó como elemento disuasorio, ¿por qué se usa tan a menudo en el mundo real? ¿Por qué no funciona como los arsenales nucleares de la Guerra Fría, creando un equilibrio de terror que mantenga a todo el mundo a raya? ¿Por qué han de producirse ciclos de *vendettas*, con venganza provocando venganza?

Una razón importante para ello es la brecha de moralización. Las personas consideran que los daños que infligen están justificados y son insustanciales, mientras que perciben los daños sufridos como no provocados y de extrema gravedad. Debido a esta contabilidad, los dos bandos en continuo enfrentamiento cuentan el número de golpes de manera distinta y sopesan el daño causado también cada uno a su manera^[1541]. Como dice el psicólogo Daniel Gilbert, en una guerra que viene de largo, los dos combatientes parecen, a menudo, dos chicos en el asiento trasero de un coche dando a sus padres sus respectivos informes: «¡Ha empezado él!», «¡Él me ha dado más fuerte!»^[1542].

Una analogía simple del modo en que una percepción errónea puede originar una escalada de violencia aparece en un experimento de Sukhwinder Shergill, Paul Bays, Chris Frith y Daniel Wolpert, en el cual los participantes ponían el dedo bajo una barra que podían presionar con una cantidad precisa de fuerza^[1543]. Sus instrucciones eran apretar el dedo de un segundo participante durante tres segundos con la misma cantidad de fuerza que sentían ellos. El otro recibía las mismas instrucciones. Por turnos, cada uno igualaba la cantidad de fuerza que acababa de percibir del compañero. Tras ocho turnos, el segundo participante estaba presionando con una fuerza unas dieciocho veces superior a la de la primera vez. La explicación de la espiral es que los individuos subestiman la fuerza que aplican con respecto a la fuerza que perciben, por lo que aumentan la presión aproximadamente un 40% en cada turno. En las disputas del mundo real, la percepción errónea no surge de una falsa impresión del sentido del tacto sino de una falsa impresión del sentido moral (distinción entre el bien y el mal), pero en ambos casos el resultado es una espiral de intensificación dolorosa.

En muchas partes de este libro he reconocido que el Leviatán —un estado con el monopolio sobre el uso legítimo de la fuerza— reduce la violencia de modo significativo. Las contiendas y la anarquía van de la mano. Ahora podemos valorar la psicología subyacente a la efectividad de un Leviatán. La ley quizá sea una imbécil, pero es una imbécil imparcial, y puede sopesar daños sin las tergiversaciones interesadas del perpetrador o de la víctima. Aunque está garantizado que un bando discrepará de todas las decisiones, el monopolio estatal de la fuerza impide al perdedor hacer nada al respecto y le da menos razones para querer hacer algo al respecto, pues no está reconociéndole puntos débiles al adversario y tiene menos alicientes para proseguir la lucha que restablecería su honor. Los accesorios de Justitia, la diosa romana de la justicia, expresan la lógica de manera sucinta: 1) balanza; 2) ojos vendados; y 3) espada.

Un Leviatán que imponga la justicia a punta de espada aún está utilizando una espada. Como hemos visto, la venganza del gobierno puede ser excesiva, como ocurría con los castigos crueles y las depravadas ejecuciones anteriores a la revolución humanitaria y ocurre con el desmesurado número de encarcelamientos en el Estados Unidos actual. Los castigos penales suelen ser más duros de lo que sería necesario como incentivo afinado concebido para minimizar el daño total en la sociedad. Parte de ello es deliberado. La lógica del castigo penal no está sólo en la disuasión específica, la disuasión general y la incapacitación. También abarca «lo merecido», básicamente el impulso de los ciudadanos a la venganza^[1544]. Aunque estemos seguros de que el perpetrador de un crimen abyecto no volverá a hacerlo, y de que nadie seguirá su ejemplo, la mayoría de las personas creen que «hay que hacer justicia» y que aquél debe sufrir algún daño para compensar el daño causado. El impulso psicológico que subyace a lo merecido es totalmente comprensible. Como observan Daly y Wilson:

Desde la perspectiva de la psicología evolutiva, esta casi mística y aparentemente irreducible especie de imperativo moral resulta de un mecanismo mental con una función adaptativa sencilla: creer en la justicia y administrar el castigo conforme a un cálculo que garantice que los infractores no sacan ventaja alguna de sus fechorías. La gran cantidad de ininteligible jerga místico-religiosa sobre la expiación, la penitencia, la justicia divina y cosas por el estilo consiste en atribuir a una autoridad superior, imparcial, lo que en realidad es un asunto pragmático y rutinario: desalentar las acciones competitivas de interés personal reduciendo su rentabilidad a cero^[1545].

Pero como es un imperativo irreducible, cuya lógica evolutiva nos resulta invisible cuando estamos sumidos en ella, la justicia que la gente impone en la práctica acaso esté relacionada sólo vagamente con su estructura de incentivos.

Los psicólogos Kevin Carlsmith, John Darley y Paul Robinson idearon casos hipotéticos para desmenuzar la disuasión a partir de «lo merecido»^[1546]. Lo merecido es sensible al valor moral del motivo del perpetrador. Por ejemplo, un desfalcador que utilizara sus ganancias ilegítimas para llevar un estilo de vida fastuoso parece que merecería un castigo más duro que quien las entregase a trabajadores mal pagados en países en desarrollo. La disuasión, en cambio, es sensible a la estructura de incentivos del régimen de castigo. Suponiendo que los malhechores calculen la utilidad de un delito en función de la probabilidad de que los descubran multiplicada por el castigo que sufrirían en tal caso, un crimen difícil de descubrir debería tener un castigo más severo. Por razones similares, un crimen muy publicitado debería tener más castigo que otro con menos publicidad, pues el primero sacará provecho del valor del castigo como disuasión general. Cuando se pide a la gente que dicte sentencias contra malhechores ficticios en estos escenarios, sus decisiones se ven afectadas sólo por «lo merecido», no por la disuasión. Los motivos malévolos suscitan sentencias más duras, no así las infracciones difíciles de descubrir o las muy publicitadas.

Las reformas defendidas por el economista utilitarista Cesare Beccaria durante la revolución humanitaria, que desembocaron en la abolición de los castigos crueles, se planearon para alejar la justicia penal del impulso visceral de hacer sufrir a una mala persona, y acercarla al objetivo práctico de la disuasión. El experimento de Carlsmith sugiere que, actualmente, la gente aún no ha llegado a considerar la justicia penal en términos estrictamente utilitaristas. De todos modos, en *La tabla rasa* yo sostenía que incluso los elementos de nuestras costumbres judiciales que parecen motivados por «lo merecido» quizá tengan a la larga una función disuasoria, pues si un sistema llegara a ser demasiado utilitarista, los malhechores aprenderían a manipularlo. «Lo merecido» puede excluir esta opción^[1547].

Ni siquiera el sistema más imparcial de justicia penal puede controlar las veinticuatro horas a sus ciudadanos dondequiera que estén. Ha de contar con que ellos asimilen normas de justicia y atenúen la venganza antes de que se intensifique. En el capítulo 3 vimos que los rancheros y los agricultores de Shasta County resolvieron sus motivos de queja sin chivarse a la policía, gracias a la reciprocidad, al chismorreó, al

vandalismo ocasional y a daños menores, «aguantándose»^[1548]. ¿Por qué los individuos de ciertas sociedades se aguantan mientras otros experimentan un resplandor en los ojos, una llama en las mejillas y un martilleo en las sienes? La teoría de Norbert Elias del proceso de la civilización sugiere que la justicia administrada por el gobierno puede tener efectos en cadena, debido a los cuales los ciudadanos interiorizan normas de autocontrol y reprimen sus impulsos vengativos en vez de actuar conforme a los mismos. En los capítulos 2 y 3 vimos muchos ejemplos de cómo la pacificación gubernamental tiene un efecto tremendo en la venganza letal, y en el próximo capítulo examinaremos experimentos según los cuales el autocontrol en un contexto puede extenderse a otros.

En el capítulo 3 también se explicó el descubrimiento de que la mera presencia del gobierno ha reducido los índices de violencia sólo relativamente —de centenares de homicidios por cada cien mil personas y año a decenas—. Otra disminución hasta cifras de un dígito acaso dependa de algo más vago, como la aceptación popular de la legitimidad del gobierno y el contrato social. Un reciente experimento quizás haya captado una brizna de este fenómeno en el laboratorio. Los economistas Benedikt Herrmann, Christian Thöni y Simón Gächter hicieron que estudiantes de dieciséis países participasen en juegos de bienes públicos (en los que se aporta dinero a un fondo que luego se dobla y se distribuye entre todos), con y sin la posibilidad de castigarse entre sí^[1549]. Y descubrieron, horrorizados, que en algunos países muchos jugadores castigaban a los donantes generosos más que a los tacaños. Estas acciones de resentimiento tenían, como era de esperar, efectos malísimos en el bienestar del grupo, pues sólo reforzaban los peores instintos de cada jugador a gorronear las aportaciones de los demás. Las aportaciones pronto se iban agotando, y todo el mundo salía perdiendo. Al parecer, los castigadores antisociales estaban motivados por un exceso de venganza. Cuando ellos fueron a su vez castigados por hacer contribuciones bajas, en vez de tomar nota e incrementar su contribución en la ronda siguiente (lo que habían hecho los participantes de los estudios originales llevados a cabo en Estados Unidos y Europa occidental), castigaron a sus castigadores, que solían ser donantes altruistas.

¿Qué distingue a los países en los que las víctimas del castigo se arrepienten, como Estados Unidos, Australia, China y los de Europa occidental, de aquellos en los que toman represalias rencorosas, como Rusia, Ucrania, Grecia, Arabia Saudí y Omán? Los investigadores realizaron una serie de regresiones múltiples usando una docena de rasgos de los diferentes países, tomados de estadísticas económicas y resultados de estudios internacionales. Resultó que un importante pronosticador del exceso de venganza eran las normas cívicas: una medida del grado en que la gente cree que está bien hacer trampas con los impuestos, reclamar al gobierno prestaciones a las que no se tiene derecho o eludir a los cobradores en el metro. (Los científicos sociales creen que las normas cívicas constituyen una gran parte del capital social de un país, más importantes para la prosperidad que sus recursos físicos). ¿De dónde

vienen las normas cívicas propiamente dichas? El Banco Mundial asigna a los países una puntuación denominada «estado de derecho», que refleja hasta qué punto los contratos privados se pueden hacer valer en los tribunales, si el sistema legal se percibe como justo, cuál es la importancia del mercado negro y el crimen organizado, cuál la calidad de la policía y qué probabilidad hay de crimen y violencia. En el experimento, el estado de derecho de un país pronosticaba considerablemente el grado en que los ciudadanos se permitían venganza antisocial: las personas de países con un estado de derecho incierto eran vengativas de una forma más destructiva. Con la habitual diversidad de variables, es imposible estar seguro de qué causó qué, pero los resultados concuerdan con la idea de que la justicia imparcial de un Leviatán decente induce a los ciudadanos a refrenar sus impulsos de venganza antes de que éstos se disparen en un ciclo destructivo.

La venganza, pese a su tendencia a intensificarse, debe llevar consigo un interruptor. Si no fuera así, la brecha de la moralización hincharía cada afrenta hasta generar una contienda en aumento, como los sujetos del experimento que se aplastaban los dedos cada vez con más fuerza en las sucesivas rondas. No es sólo que la venganza no siempre se intensifica en las sociedades civiles con estado de derecho, sino que no cabe esperar que eso ocurra. Los modelos de la evolución de la cooperación mostraban que los agentes más prósperos volvían a sintonizar su estrategia retributiva con arrepentimiento y perdón, en especial si estaban atrapados en el mismo barco con otros agentes.

En *Beyond Revenge: The Evolution of the Forgiveness Instinct*, el psicólogo Michael McCullough revela que sí tenemos este interruptor para la venganza^[1550]. Como hemos visto, varias especies de primates pueden besarse y hacer las paces tras una pelea, al menos si sus intereses están unidos por parentesco, objetivos compartidos o enemigos comunes^[1551]. Según McCullough, el instinto humano del perdón se activa en circunstancias similares.

El deseo de venganza se modula más fácilmente cuando el perpetrador se halla dentro de nuestro círculo natural de empatía. Somos propensos a perdonar a nuestros parientes y amigos íntimos por ofensas que a otros les parecerían imperdonables. Y cuando el círculo de empatía se expande (proceso que analizaré en el próximo capítulo), el círculo de lo perdonable se expande también.

La venganza se reduce en una segunda circunstancia: si la relación con el perpetrador es demasiado valiosa para cortarla. Quizá no nos guste, pero estamos unidos a él, así que mejor aprender a convivir. Durante las primarias presidenciales, los rivales para la nominación en un partido pueden pasarse meses insultándose, y su lenguaje corporal en los debates televisados deja claro que no se pueden ni ver. Sin embargo, una vez decidido el ganador, se muerden la lengua, se tragan el orgullo y se unen contra el adversario común del otro partido. En muchos casos, el ganador incluso invita al perdedor a su lista o a formar parte del gobierno. El poder de un objetivo compartido para inducir a viejos enemigos a reconciliarse quedó

espectacularmente demostrado en un famoso experimento de la década de 1950 en el que los chicos de un campamento de verano llamado Robbers Cave se dividieron en equipos y por iniciativa propia libraron guerras entre sí durante semanas, con ataques, represalias y armas peligrosas, como piedras en calcetines^[1552]. Pero cuando los psicólogos dispusieron algunos «accidentes» que no dejaban a los chicos otra opción que colaborar para restablecer el suministro de agua en el campamento o para sacar un autobús atascado en el barro, acordaban una tregua, superaban su animadversión e incluso hacían amistades en el otro bando.

El tercer modulador de la venganza entra en vigor cuando nos aseguran que el perpetrador se ha vuelto inofensivo. Pese a toda la calidez y la suavidad del perdón, no podemos desarmarnos si la persona causante del daño es susceptible de repetir la acción. Así, si un malhechor quiere evitar nuestra ira y volver a nuestro bando de los buenos, debe convencernos de que ya no alberga ningún motivo para hacernos daño. Quizá comience afirmando que el acto dañino fue el desafortunado resultado de un conjunto único de circunstancias que no volverán a darse —es decir, que la acción fue involuntaria o inevitable, o que el daño causado no estaba previsto—. No por casualidad, éstas son las excusas en que creen los malhechores acerca de cualquier perjuicio que provoquen, lo que constituye un lado de la brecha de moralización. Si esto no surte efecto, el perpetrador puede aceptar nuestra versión de la historia reconociendo que hizo algo malo, compadecerse de nuestro sufrimiento, compensar el daño con indemnización y comprometer su credibilidad con la garantía de que no va a hacerlo más. En otras palabras, puede pedir disculpas. Como han demostrado diversos estudios, todas esas tácticas pueden aplacar a una víctima resentida.

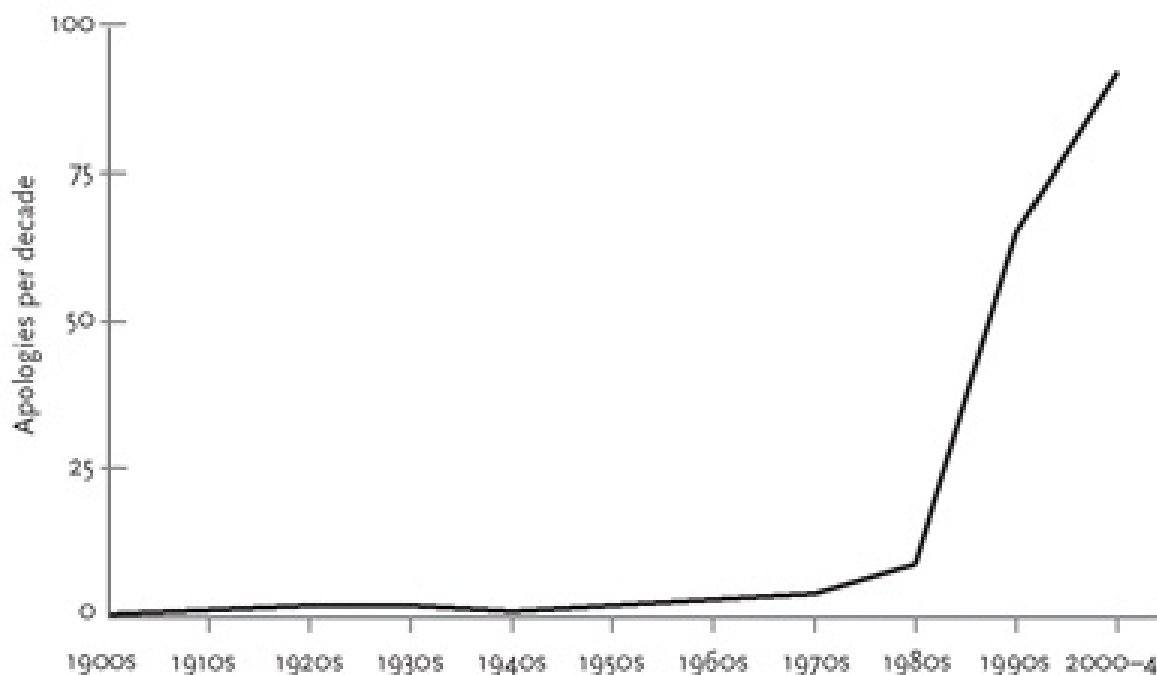
El problema de las disculpas es que hablar es muy fácil, claro. Una disculpa falsa puede causar más enfurecimiento que si no hay disculpa alguna, pues agrava el primer daño con otro, esto es, una treta cínica para evitar la venganza. La parte ofendida necesita mirar en el alma del perpetrador y ver que se ha conjurado cualquier intención de volver a hacer daño. Los dispositivos que ponen en práctica esta renacida actitud inofensiva son las emociones autoconscientes de la vergüenza, la culpa y la turbación^[1553]. El problema del perpetrador es cómo hacer visibles estas emociones. Como pasa con los problemas de señalización, el modo de hacer creíble una señal es que sea costosa. Cuando un primate subordinado quiere apaciguar a uno dominante, se volverá pequeño, apartará la mirada y expondrá partes vulnerables de su cuerpo. En los seres humanos, los gestos equivalentes corresponden a las acciones de «encogerse», «postrarse» o «mostrarse solícito y servil». También podemos entregar el control de partes llamativas del cuerpo al sistema nervioso autónomo —el conjunto de circuitos involuntarios que controlan el flujo sanguíneo, el tono muscular y la actividad de las glándulas—. Una disculpa certificada por el rubor, el tartamudeo y las lágrimas es más creíble que una que sea fría, tranquila y serena. Las lágrimas o el sonrojo son especialmente conmovedores, pues se sienten dentro al tiempo que se muestran fuera, con lo que generan *vox pópuli* o conocimiento general. El que

exterioriza las emociones sabe que los espectadores conocen su estado emocional, los espectadores saben que él lo sabe, y así sucesivamente. El conocimiento general elimina el autoengaño: la parte culpable ya no puede negar la incómoda verdad^[1554].

McCullough señala que nuestros moduladores de venganza ofrecen una ruta para la reducción de conflictos públicos que puede complementar el sistema de justicia penal. Los beneficios potenciales pueden ser enormes, porque el sistema judicial es caro, ineficaz, indiferente a las necesidades de las víctimas, y a su manera también violento, pues encarcela por la fuerza a un perpetrador culpable. Actualmente, muchas comunidades cuentan con programas de justicia reparadora, que unas veces complementan un juicio penal y otras lo sustituyen. El perpetrador y la víctima, a menudo acompañados por familiares y amigos, se sientan juntos con un mediador que le da a la víctima la oportunidad de expresar su sufrimiento y su furia, y al perpetrador la posibilidad de transmitir un remordimiento sincero, aparte de indemnizar por el daño. Acaso suene a programa de televisión, pero puede poner al menos a algunos perpetradores en el buen camino a la vez que se da satisfacción a las víctimas y se evita que la disputa llegue a los lentos discos abrasivos del sistema de justicia penal.

Si vamos al plano internacional, en las dos últimas décadas se ha producido una explosión de disculpas de dirigentes políticos por crímenes cometidos por sus gobiernos. El científico político Graham Dodds ha reunido «una lista cronológica bastante exhaustiva de disculpas políticas importantes» a lo largo de los siglos. Comienza en el año 1077, cuando «el sacro emperador romano Enrique IV pidió perdón al papa Gregorio VII por los conflictos iglesia-estado permaneciendo descalzo en la nieve durante tres días»^[1555]. La historia debió esperar más de seiscientos años hasta el siguiente, cuando en 1711 Massachusetts pidió perdón a las familias de las víctimas de los juicios de Salem por brujería. La primera disculpa del siglo xx, cuando en el Tratado de Versalles de 1919 Alemania admitió haber iniciado la Primera Guerra Mundial, quizá no es el mejor anuncio del género. De todos modos, la avalancha de disculpas en las dos últimas décadas denota una nueva época en la imagen de los estados. Por primera vez en la historia, los líderes de los países han elevado los ideales de la verdad histórica y la reconciliación internacional por encima de reivindicaciones interesadas de rectitud e infalibilidad nacional. En 1984, Japón se disculpó en cierta medida por la ocupación de Corea cuando el emperador Hirohito dijo lo siguiente al presidente coreano de visita: «Es lamentable que en este siglo haya habido un período desdichado». No obstante, en décadas posteriores hubo una serie de disculpas cada vez más claras y explícitas de otros dirigentes japoneses. También los alemanes pidieron perdón por el Holocausto; Estados Unidos, por haber recluido en campos de concentración a americanos de origen japonés; la Unión Soviética, por haber asesinado a prisioneros polacos durante la Segunda Guerra

Mundial; Gran Bretaña, a los irlandeses, los indios y los maoríes; y el Vaticano, por su papel en las Guerras de Religión, la persecución de los judíos, el tráfico de esclavos y la opresión de las mujeres. En la figura 8.6 vemos que las disculpas políticas son un signo de nuestra época.



[Figura 8.6. Disculpas de dirigentes políticos y religiosos, décadas de 1900-2004.
Fuentes: Datos de Dodds, 2003b, y Dodds, 2005.]

Las disculpas y otros gestos conciliadores del repertorio social humano ¿evitan realmente ciclos de venganza? Los científicos políticos William Long y Peter Brecke se ocuparon del asunto en su libro de 2003 *War and Reconciliation: Reason and Emotion in Conflict Resolution*. Brecke es el experto que creó el Catálogo de conflictos del capítulo 5, y él y Long abordaron el problema con cifras. Seleccionaron ciento catorce pares de países que hubieran librado una guerra interestatal entre 1888 y 1991, junto con cuatrocientas treinta guerras civiles. Después buscaron episodios de reconciliación —ceremonias o rituales que reunieran a los líderes de las facciones enfrentadas— y compararon el número de disputas militarizadas (amenazas bravuconas o enfrentamientos) a lo largo de varias décadas antes y después del suceso para ver si los rituales tenían alguna importancia. Formularon hipótesis e interpretaron sus hallazgos con ayuda de la teoría del actor racional y la psicología evolutiva.

Cuando se trataba de disputas internacionales, los gestos emocionales no importaban demasiado. Long y Brecke identificaron veintiún episodios de reconciliación internacional y compararon los que calmaban claramente a los beligerantes con los que los dejaban discutiendo como siempre. Los éxitos dependían no de gestos simbólicos sino de la señalización costosa. El líder de uno de los países, o ambos, daba un paso novedoso, voluntario, arriesgado, vulnerable e irrevocable hacia la paz, que tranquilizaba a su adversario en el sentido de que probablemente no

reanudaría las hostilidades. El discurso de Anwar el Sadat de 1977 en el parlamento israelí es el prototipo de este tipo de acciones. El gesto fue un bombazo, e indudablemente caro: acabó costándole la vida. No obstante, dio lugar a un tratado de paz que ha durado hasta hoy. Hubo pocos rituales sensibleros, y en la actualidad los dos países no se llevan precisamente bien, pero están en paz. En ocasiones, según Long y Brecke, parejas de países que se fulminaban con la mirada pueden llegar a ser compinches —Inglaterra y Francia, Inglaterra y Estados Unidos, Alemania y Polonia, Alemania y Francia—, pero la concordia llega tras décadas de coexistencia y no como resultado inmediato de gestos conciliatorios.

Recordemos que cuando mejor funciona la psicología del perdón es cuando el perpetrador y la víctima están unidos por parentesco, amistad, alianza o dependencia mutua. No es de extrañar, por tanto, que los gestos conciliatorios sean más efectivos para poner punto final a las guerras civiles que a las internacionales. Los adversarios de una guerra civil están, al menos, vinculados entre sí dentro de las fronteras nacionales, y tienen una bandera y un equipo de fútbol que los sitúa en una coalición ficticia. A menudo los lazos son más profundos. Puede que compartan lengua o religión, que trabajen juntos o que estén emparentados por redes de matrimonio. En muchas rebeliones y conflictos de caudillos, los participantes pueden ser literalmente hijos, sobrinos o chicos de la zona, y es posible que las comunidades tengan que dar la bienvenida a los causantes de terribles atrocidades si quieren mantener unidos a sus miembros. Estos y otros vínculos acaso preparen el camino para gestos de disculpa y reconciliación. Dichos gestos son más efectivos que el mecanismo que da lugar a la paz entre estados, a saber, la costosa señalización de intenciones benevolentes, pues en los conflictos civiles los dos bandos no son entidades nítidamente separadas, por lo que si una iniciativa fracasa, no puede hablar cada uno como una sola voz, intercambiar mensajes en condiciones de seguridad y reanudar el *statu quo*.

Long y Brecke estudiaron once episodios de reconciliación desde 1957 que simbólicamente pusieron término a un conflicto civil. En siete de ellos (64%) no hubo más violencia. La cifra es impresionante: entre los conflictos que no tuvieron episodio reconciliatorio, cesó la violencia sólo en el 9%. Observaron asimismo que el denominador común de las historias con final feliz era una serie de rituales de conciliación que ponían en práctica una justicia simbólica e incompleta: ni una justicia perfecta ni ninguna en absoluto. Igual que un micrófono cerca de un altavoz puede amplificar su propio *output* y crear un aullido ensordecedor, la justicia retributiva que inflige un nuevo daño en los perpetradores puede agudizar el deseo de represalia en una espiral de victimismo competitivo. A la inversa, igual que se puede silenciar el *feedback* del micrófono si se baja el volumen, se pueden silenciar los ciclos de violencia comunitaria si se modula la severidad de la justicia retributiva. Una contención del deseo de justicia es especialmente indispensable tras los conflictos civiles, en los que las instituciones de justicia como la policía y el sistema carcelario no sólo son frágiles sino que acaso se cuenten entre los principales

perpetradores del daño.

El prototipo de la reconciliación después de un conflicto civil es Sudáfrica. Invocando el concepto *xhosa* de *ubuntu*, o fraternidad, Nelson Mandela y Desmond Tutu instituyeron un sistema de justicia reparadora, más que retributiva, para cicatrizar las heridas del país tras décadas de represión violenta y rebelión bajo el régimen del *Apartheid*. Como había sucedido con las tácticas de las Revoluciones por Derechos, la justicia reparadora de Mandela y Tutu degustó la reserva de ideas para la resolución no violenta de conflictos a la vez que contribuyó a la misma. Long y Brecke observaron que programas parecidos han cimentado la paz civil en Mozambique, Argentina, Chile, Uruguay y El Salvador. En el elixir del éxito se identifican cuatro ingredientes.

El primero es un turno de revelación de la verdad sin límites y reconocimiento del daño. Puede adoptar la forma de comisiones de la verdad y la reconciliación, en las que los perpetradores admiten públicamente el daño cometido, o de comités nacionales de investigación, cuyos informes se publicitan ampliamente y reciben apoyo oficial. Estos mecanismos apuntan directamente a la psicología del interés propio que agudiza la brecha de la moralización. Aunque revelar la verdad no supone derramamiento de sangre, requiere un doloroso sacrificio emocional por parte de los declarantes en forma de vergüenza, culpa y desarme unilateral de su principal arma moral, la reivindicación de inocencia. Hay una inmensa diferencia psicológica entre un crimen que todo el mundo conoce en privado pero no reconoce nadie y otro de dominio público, que está «ahí fuera». Igual que las lágrimas y el rubor vuelven la disculpa más efectiva, el reconocimiento público de una injusticia puede reescribir las reglas de una relación entre grupos.

Un segundo aspecto de las reconciliaciones satisfactorias es una reelaboración explícita de las identidades sociales de las personas. Las personas definen de nuevo los grupos con los que se identifican. Las víctimas permanentes de una sociedad quizás asuman la responsabilidad de dirigirla. Los rebeldes se convierten en políticos, burócratas o empresarios. Los militares renuncian a su pretensión de encarnar a la nación y se degradan a sí mismos al nivel de guardias de seguridad.

El tercer aspecto parece ser el más importante: la justicia incompleta. En vez de resolver todas las cuentas pendientes, una sociedad debe subrayar las infracciones pasadas y conceder una amnistía general al tiempo que persigue sólo a los cabecillas más notorios y algunos de los soldados rasos más depravados. Incluso entonces los castigos adoptan más la forma de ataques a la reputación, el prestigio y los privilegios que la de «sangre por sangre». Además, puede haber indemnizaciones, pero su valor reparador queda registrado en un balance emocional antes que en uno financiero. Long y Brecke comentan lo siguiente:

En todos los casos de reconciliación satisfactoria, a excepción de Mozambique, se administró justicia, pero nunca del todo. Puede que este hecho sea lamentable, incluso trágico, desde ciertas perspectivas legales o morales, pero concuerda con los requisitos de restablecimiento del orden social postulados en la

hipótesis del perdón. No se pudo pasar por alto ni lograr por completo la justicia retributiva en todos los casos de reconciliación satisfactoria [...] Por perturbador que sea, en nombre de la paz social las personas parecen ser capaces de tolerar una considerable cantidad de injusticia resultante de la amnistía^[1556].

En otras palabras, arranca la pegatina que dice «Si quieres la paz, trabaja por la justicia», y sustituyela por la que recomendaba Joshua Goldstein: «Si quieres la paz, trabaja por la paz»^[1557].

Por último, los beligerantes han de señalar su compromiso con una nueva relación mediante una serie de gestos verbales y no verbales. Como observan Long y Brecke:

Las asambleas legislativas aprobaron resoluciones solemnes, se firmaron acuerdos de paz, y los jefes de grupos antes rivales intercambiaron abrazos, se erigieron estatuas y monumentos en honor de la tragedia, se rescribieron libros de texto y se emprendieron otras mil acciones, grandes y pequeñas, para hacer hincapié en la idea de que el pasado era diferente y el futuro más esperanzador^[1558].

Mucha gente considera que el conflicto actual entre israelíes y palestinos es el ciclo de venganzas mortales más peliagudo en curso. Ni siquiera Pollyanna diría que tiene la clave para resolverlo. De todos modos, la psicología aplicada de la reconciliación confirma la visión del novelista israelí Amos Oz sobre cómo deberá ser la solución:

Las tragedias pueden resolverse de dos maneras: está la solución shakespeariana y la chejoviana. Al final de una tragedia de Shakespeare, el escenario está lleno de cadáveres desparramados y quizás haya algo de justicia revoloteando en lo alto. Por su parte, una tragedia de Chejov termina con todos desilusionados, amargados, desconsolados, decepcionados, totalmente destrozados, pero aún vivos. Para la tragedia palestino-israelí yo quiero una solución chejoviana, no shakespeariana^[1559].

Sadismo

Es difícil seleccionar la forma más atroz de depravación humana —hay muchas entre las que escoger—, pero si el genocidio es la peor por la cantidad, quizás el sadismo sea la peor por la calidad. Infligir daño adrede sólo con la finalidad de disfrutar con el sufrimiento de una persona es no sólo moralmente monstruoso sino intelectualmente desconcertante, pues a cambio de la agonía de la víctima el torturador no obtiene ningún beneficio personal o evolutivo aparente. Y a diferencia de muchos otros pecados, el sadismo puro no es un placer culpable que la mayoría de las personas se permitan en sus vidas fantasiosas; pocos de nosotros soñamos despiertos con gatos quemados hasta la muerte. Sin embargo, la tortura es una desfiguración recurrente en

la historia humana y en sucesos actuales, que aparece al menos en cinco circunstancias.

El sadismo puede surgir de la violencia instrumental. La amenaza de tortura puede aterrar a opositores políticos, y al menos debe ser utilizada de vez en cuando para que la amenaza sea creíble. También se puede usar la tortura para extraer información de un enemigo político o de un sospechoso de un crimen. Muchas fuerzas policiales y de seguridad nacional aplican torturas suaves bajo eufemismos como «el tercer grado», «presión física moderada» o «interrogatorio intensificado», tácticas que a veces resultan eficaces^[1560]. Y tal como han señalado diversos filósofos morales como Jeremy Bentham, en teoría la tortura puede llegar a estar justificada: el caso hipotético más famoso es el de una bomba de relojería capaz de matar y mutilar a muchas personas inocentes, cuya localización sólo se le puede arrancar al criminal mediante tortura^[1561].

No obstante, entre los muchos argumentos que hay contra el uso de la tortura está el que rara vez se mantiene como violencia instrumental durante mucho tiempo. A los torturadores se les va la mano. Infligen tanto sufrimiento a sus víctimas que éstas dirán cualquier cosa para que aquello pare, desvariarán tanto por el dolor que serán incapaces de responder^[1562]. A menudo las víctimas mueren, lo que convierte la extracción de información en un asunto polémico. Y en casos como los abusos de presos iraquíes por soldados americanos en Abu Ghraib, el uso de la tortura, lejos de tener una finalidad útil, fue una catástrofe estratégica para el país que la permitió, enardeciendo a los enemigos y perdiendo el apoyo de los amigos.

Una segunda ocasión para la tortura está en el castigo criminal y religioso. Nuevamente hay un gránulo de motivación instrumental, esto es, disuadir a los malhechores con la perspectiva de dolor que anularía sus beneficios. Sin embargo, como han señalado Beccaria y otros reformadores de la Ilustración, cualquier cálculo de disuasión puede alcanzar los mismos objetivos con castigos menos severos pero más fiables. Y seguramente la pena de muerte, si llega a aplicarse, es un elemento disuasorio suficiente para los delitos capitales sin necesidad de la costumbre antes habitual de que fuera precedida de una horripilante tortura prolongada. En la práctica, el castigo corporal y la terrible pena capital se intensifican hasta convertirse en orgías de crueldad sin justificación.

El propio entretenimiento puede ser un motivo para torturar, por ejemplo en el Coliseo romano y en ciertas actividades sangrientas, como el hostigamiento de osos y la quema de gatos. Tuchman señala que las ciudades de la Francia medieval a veces compraban un criminal condenado en otra ciudad para así poder distraer a sus habitantes con una ejecución pública^[1563].

Los saqueos de soldados, alborotadores y milicianos pueden ir acompañados de espantosas mutilaciones y torturas cuando aquéllos han sido liberados de la aprensión y el miedo, fenómeno que Randall Collins llama «huir hacia delante». Éstas son las atrocidades presentes en los pogromos, los genocidios, la brutalidad policial y las

huidas en desbandada, incluidas las de las guerras tribales.

Por último están los asesinos en serie, los psicópatas que acosan, secuestran, torturan, mutilan y matan a sus víctimas por placer sexual. Los asesinos en serie como Ted Bundy, John Wayne Gacy y Jeffrey Dahmer no son iguales que los asesinos comunes y corrientes^[1564]. Entre los asesinos contamos los que se vuelven locos, como los furiosos empleados de correos que vengan una humillación y demuestran su fuerza llevándose por delante a todas las personas que pueden en un arrebato suicida final. También incluimos los asesinos relámpago, como el francotirador de Washington, D.C., John Muhammad, que prolongó su venganza y su dominio a lo largo de varias semanas. En cambio, para los asesinos en serie el motivo es el sadismo. Les excita la perspectiva de atormentar, desfigurar, desmembrar, eviscerar y extraer lentamente la vida de las víctimas con sus propias manos. Incluso el consumidor más harto de atrocidades humanas encontrará algo con que horrorizarse en el magistral compendio *The Serial Killer Files*, de Harold Schechter.

Pese a su fama en canciones rockeras, películas para la televisión y éxitos de taquilla de Hollywood, el asesinato en serie es un fenómeno raro. Los criminólogos James Alan Fox y Jack Levin señalan que «tal vez haya realmente más expertos estudiando los asesinatos en serie que gente cometiéndolos»^[1565]. E incluso ese pequeño número (como las demás tabulaciones de la violencia examinadas en este libro) está disminuyendo. En la década de 1980, cuando los asesinos en serie eran una sensación del pop, había en total doscientos perpetradores conocidos que mataban a unas setenta víctimas al año. En la década de 1990 eran ciento cuarenta y uno, y en la de 2000 sólo sesenta y uno^[1566]. Estas cifras acaso sean cálculos a la baja (pues muchos asesinos en serie se aprovechan de fugitivos, prostitutas, gente sin techo y otros cuya desaparición quizá no conste como asesinato), pero a todas luces, en un momento dado, no hay en Estados Unidos más de dos o tres docenas de asesinos en serie conjuntamente responsables de una minúscula fracción de los diecisiete mil homicidios que se producen al año^[1567].

El asesinato en serie no es algo nuevo. Schechter pone de manifiesto que, contrariamente a la idea común de que los asesinos en serie son producto de nuestra sociedad enferma, llevan milenios salpicando las páginas de la historia. Calígula, Nerón, Barbazul (seguramente basado en el caballero del siglo xv Gilíes de Rais), Drácula y Jack el Destripador son ejemplos famosos de ello, y los expertos han especulado sobre el hecho de que las leyendas de hombres lobo, novias de bandoleros y barberos diabólicos se basan en versiones de historias de asesinos en serie reales. Lo nuevo del asesinato sádico es el nombre del motivo, que nos ha llegado por gentileza del torturador más famoso de todos, Donatien Alphonse François, conocido también como el marqués de Sade. En siglos anteriores, los asesinos en serie habían sido llamados «maníacos del asesinato», «monstruos sedientos de sangre», «demonios con forma humana» o «moralmente dementes».

Aunque el sadismo de los asesinos en serie es raro desde el punto de vista

histórico, no ocurre lo mismo con el de los inquisidores, los saqueadores, los espectadores de ejecuciones públicas, los aficionados a diversiones sangrientas o los públicos de los Coliseos. Y los asesinos en serie no acaban teniendo esta afición debido a un gen, una lesión cerebral o alguna experiencia infantil que podamos experimentar^[1568]. (Sí suelen ser víctimas de abuso físico y sexual en la infancia, pero son millones los individuos en la misma situación que no se convierten en asesinos en serie). Por tanto, cabe imaginar que la vía hacia el asesinato en serie pueda esclarecer también la vía que lleva a personas corrientes al sadismo. ¿Cómo podemos dotar de sentido a esta variedad de violencia tan carente precisamente de sentido?

El desarrollo del sadismo requiere dos cosas: motivos para disfrutar con el sufrimiento de los otros y supresión de las limitaciones que por lo general impiden a la gente hacer cosas así.

Aunque duele reconocerlo, la naturaleza humana viene dotada de, al menos, cuatro motivos para obtener satisfacción del dolor de los demás. Uno es la fascinación morbosa con la vulnerabilidad de los seres vivos, fenómeno que acaso capte perfectamente la palabra «macabro». Esta fascinación es lo que impulsa a los niños a arrancar las patas de los saltamontes o a freír hormigas con una lupa, y lo que lleva a los adultos a curiosear en la escena de un accidente de coche —vicio que puede paralizar el tráfico a lo largo de kilómetros— y a dedicar sus ingresos disponibles a leer y ver entretenimiento gore. El motivo primordial tal vez sea el dominio sobre el mundo vivo, incluida la propia seguridad. La lección implícita del voyeurismo macabro puede ser ésta: «Si no hubiese sido por el volantazo o a la puerta delantera abierta, habría podido pasarme a mí»^[1569].

Sentir el dolor de otro tiene otro atractivo: la dominación. Puede ser agradable ver caer a los poderosos, en especial si han estado entre nuestros torturadores. Y cuando uno mira hacia abajo y no hacia arriba, tranquiliza saber que, si surge la necesidad, es posible ejercer el poder para dominar a otros. La forma fundamental de poder sobre alguien es la capacidad para provocarle dolor a voluntad^[1570].

En la actualidad, los neurocientíficos colocan a las personas en un imán para analizar prácticamente cualquier experiencia humana. Aunque, por lo que yo sé, nadie ha estudiado el sadismo en un escáner, un experimento reciente examinó la versión atenuada, la *Schadenfreude* —regodearse en el mal ajeno—,^[1571] A una serie de estudiantes japoneses varones tumbados en una máquina de RM se les pide que se pongan en el lugar de un pobre infeliz que busca trabajo en una empresa multinacional de tecnología de la información aunque tiene unas notas mediocres, la pifia en la entrevista de empleo, calienta banquillo en el equipo de béisbol, acaba consiguiendo un trabajo mal pagado en una tienda al por menor, vive en un apartamento diminuto y no tiene novia. En una reunión de ex alumnos se encuentra

con un compañero de clase que trabaja en una multinacional, vive en un piso de lujo, tiene un cochazo, cena en restaurantes franceses, colecciona relojes, los fines de semana va en avión a centros turísticos, y «después del trabajo cuenta con muchas oportunidades de conocer a chicas». El participante imagina también que se encuentra con otros dos compañeros, uno que ha triunfado y otro que ha fracasado, de quienes los investigadores japoneses asumieron —correctamente, como se vería— que no suscitarían envidia alguna en el participante porque eran mujeres. El participante, imaginándose que es el perdedor, lee a continuación algo sobre una serie de desgracias que le suceden a su envidiado compañero de clase, cada vez más parecido a Job: lo acusan en falso de copiar en un examen, es víctima de rumores malévolos, su novia tiene una aventura, su empresa pasa por problemas financieros, sus dividendos adicionales son reducidos, se le avería el coche, le roban los relojes, su edificio de apartamentos aparece lleno de pintadas, en el restaurante francés le sirven comida en mal estado y debe cancelar sus vacaciones por culpa de un huracán. Los investigadores podían «leer» literalmente el regodeo en el cerebro de los participantes. Cuando éstos leían sobre las desgracias de sus superiores virtuales (aunque no de las poco amenazadoras mujeres), su estriado, parte del circuito de búsqueda que subyace a querer y gustar, se encendía como un bulvar de Tokio. Los resultados fueron los mismos cuando las mujeres contemplaban la caída de una rival femenina objeto de envidia.

Una tercera ocasión para el sadismo es la venganza, o la versión aséptica del tercero imparcial que denominamos «justicia». La clave del castigo moralista estriba en que el malhechor sufre por sus pecados, y ya hemos visto que la venganza puede ser dulce. La venganza apaga literalmente la respuesta empática en el cerebro (al menos en los hombres), y se consume sólo cuando el vengador sabe que la víctima sabe que su sufrimiento es en castigo por sus fechorías^[1572]. Para el vengador ¿es mejor estar seguro de esto que infligir él mismo el sufrimiento?

Por último está el sadismo sexual. El sadismo propiamente dicho no es una perversión común —entre las personas que practican el sadomasoquismo, SyM, la inmensa mayoría están en la M, no en la S—, pero formas más suaves de dominación y degradación no son infrecuentes en la pornografía, y acaso sean un subproducto del hecho de que los hombres son el género más fogoso y las mujeres el más selectivo^[1573]. Los circuitos de la sexualidad y la agresividad están entrelazados en el sistema límbico, y ambos reaccionan ante la testosterona^[1574].

La agresividad masculina tiene un componente sexual. En algunas entrevistas, muchos soldados describen las victorias aplastantes en términos explícitamente eróticos. Un veterano de Vietnam decía lo siguiente: «Para algunos, llevar un arma era como estar empalmado todo el rato. Cada vez que apretaban el gatillo, se corrían»^[1575]. Otro estaba de acuerdo: «Es [...] esta increíble sensación de poder cuando matas a cinco personas [...]. Lo único comparable es la eyaculación. Al hacerlo notas un alivio inaudito, ya me entiendes»^[1576]. La tortura institucionalizada

también suele sexualizarse. Las mártires cristianas se representaban con mutilaciones sexuales, y cuando en la cristiandad medieval se volvieron las tornas, los instrumentos de tortura se dirigían con frecuencia a las zonas erógenas de las mujeres^[1577]. Como pasa con los martirologios, géneros más actuales de entretenimiento macabro como *pulp fiction*, Grand Guignol o los tabloides del «verdadero crimen» suelen poner a las protagonistas femeninas en peligro de mutilación o tortura sexual^[1578]. Y en cuanto a los torturadores de estados policiales, a menudo han dicho que sus atrocidades les excitaban. Lloyd deMause relata el testimonio de un superviviente del Holocausto:

El comandante de las SS del campo permaneció junto al poste durante toda la flagelación [...]. Su rostro estaba rojo de excitación lasciva. Tenía las manos hundidas en los bolsillos de los pantalones, y sin duda había estado masturbándose todo el rato [...]. Más de treinta veces he sido testigo de que comandantes de las SS se masturbaban durante los azotes^[1579].

Si los asesinos en serie representan el gusto por el sexo duro llevado a un extremo, las diferencias de género entre los asesinos en serie, que se dan en ambos sexos, son instructivas. Schechter se muestra escéptico respecto a los «criminólogos» y los «cazadores de mentes», como el personaje de Jack Crawford de *El silencio de los corderos*, pero toma en cuenta un tipo de deducción desde el *modus operandi* de un asesino en serie hasta un rasgo característico: «Cuando la policía descubre un cadáver con un tajo en la garganta, el torso abierto, eviscerado y castrado, está justificada para hacer una suposición básica: el perpetrador fue un hombre»^[1580]. No es que las chicas no puedan llegar a convertirse en asesinas en serie; Schechter cuenta las historias de varios ángeles de la muerte y viudas negras. Pero en su tiempo libre hacen cosas distintas. Schechter lo explica:

Existen paralelismos inequívocos entre la violencia [de los asesinos en serie masculinos] —fálico-agresiva, con penetración, voraz y (en la medida en que habitualmente se satisface en cuerpos de desconocidos) no selectiva— y el patrón típico de la conducta sexual masculina. Por esta razón, es posible considerar el asesinato-mutilación sádico como una distorsión grotesca [...] de la sexualidad masculina normal [...].

Las psicópatas no son menos depravadas que sus homólogos del género masculino. De todos modos, en general la penetración brutal no es lo que más las excita. Su excitación no deriva de violar cuerpos de desconocidos con objetos fálicos, sino de una parodia sádica y grotesca de intimidad y amor: por ejemplo, meter con cucharita un medicamento envenenado en la boca de un paciente confiado, o asfixiar a un niño dormido en la cama. En suma, convertir tiernamente a un amigo, pariente o persona dependiente en un cadáver [...], pasar de nutrirlos a matarlos^[1581].

Si tenemos tantas fuentes del sadismo, ¿cómo es que hay tan pocos sádicos? Como es lógico, la mente debe de estar dotada de dispositivos de seguridad para no hacer daño a otros, y cuando no funcionan surge el sadismo.

El primero que nos viene a la cabeza es la empatía. Si los individuos sienten el dolor recíproco, infligir daño a alguien será como hacérselo a uno mismo. Por eso el sadismo es más concebible cuando las víctimas son seres demonizados o

deshumanizados que se hallan fuera del círculo de empatía de uno. Sin embargo, como he mencionado (y como exploraremos en el próximo capítulo), para que la empatía sea un freno de la agresividad, ha de ser algo más que la costumbre de habitar en la mente de otra persona. Después de todo, los sádicos suelen tener un ingenio perverso para intuir la mejor manera de atormentar a sus víctimas. Una respuesta empática debe incluir explícitamente un alineamiento de la felicidad de uno con la del otro ser vivo, facultad que es mejor llamarla solidaridad o compasión que empatía. Baumeister señala que, para inhibir la conducta, tiene que contribuir a la solidaridad una emoción adicional: la culpa. La culpa —observa— no sólo opera después del hecho. Buena parte de nuestra culpa es anticipatoria; nos abstenemos de acciones que, si las lleváramos a cabo, nos harían sentir mal^[1582].

Otro freno al sadismo es un tabú cultural: la convicción de que causar dolor adrede no es una opción concebible, con independencia de si activa o no las inhibiciones solidarias de uno. En la actualidad, la tortura está expresamente prohibida por la Declaración Universal de los Derechos Humanos y por las Convenciones de Ginebra de 1949^[1583]. A diferencia de lo que sucedía en la Antigüedad, la Edad Media y las fases tempranas de la época moderna, en que la tortura era una forma de entretenimiento popular, hoy su práctica por ciertos gobiernos es algo casi totalmente clandestino, lo que pone de manifiesto que el tabú está ampliamente admitido —si bien, como la mayoría de los tabúes, a veces es hipócritamente desobedecido—. En 2001, el experto en leyes Alan Dershowitz abordó esta hipocresía proponiendo un mecanismo legal ideado para eliminar la tortura *sub rosa* en las democracias^[1584]. En un escenario de bomba de relojería, la policía ha de obtener una autorización de un juez imparcial antes de sacar de un sospechoso, mediante tortura, la información que salvará vidas; todas las demás formas de interrogatorio coercitivo estarían rotundamente prohibidas. La reacción más extendida fue de indignación. Por el mero hecho de analizar el tabú sobre la tortura, Dershowitz había violado el tabú, y en general se entendió equivocadamente que defendía la tortura, no que quisiera minimizarla^[1585]. Algunos de los críticos más comedidos sostenían que, de hecho, el tabú tiene una función útil. Es mejor —sostenían— vérselas con un escenario *ad hoc* de bomba de relojería —caso de producirse alguno— y quizás incluso soportar algo de tortura clandestina, que poner la tortura sobre la mesa como una opción real, a partir de la cual podría crecer desde las bombas de relojería hasta un surtido más amplio de amenazas reales o imaginarias^[1586].

No obstante, quizá la inhibición más fuerte contra el sadismo es más elemental: una aversión a la idea de hacer daño a otra persona. Ante los gritos de dolor de un compañero, la mayoría de los primates sienten repulsión, y renuncian a la comida si va acompañada del sonido y la imagen de otro primate que está recibiendo descargas eléctricas^[1587]. La aflicción refleja no sólo los escrúpulos morales del animal sino también el miedo de que su compañero se vuelva loco de remate. (También puede ser

una respuesta a cualquier amenaza externa causante de que un compañero emita una señal de alarma)^[1588]. Los participantes en el famoso experimento de Stanley Milgram, que obedecían instrucciones de aplicar descargas a un participante fingido, se mostraban visiblemente consternados al oír los chillidos de dolor que estaban provocando^[1589]. Incluso en hipotéticos escenarios de filosofía moral como el «problema del tranvía», los participantes en el estudio se echan atrás ante la idea de lanzar al hombre gordo a la vía delante del tren, aun sabiendo que esto salvaría cinco vidas inocentes^[1590].

Los testimonios sobre la perpetración de violencia práctica en el mundo real concuerdan con los resultados de estudios de laboratorio. Como vimos, los seres humanos no consuman los puñetazos de verdad, del mismo modo que en el campo de batalla los soldados pueden quedarse petrificados cuando se trata de apretar el gatillo^[1591]. Las entrevistas del historiador Christopher Browning con reservistas nazis que habían recibido la orden de disparar de cerca sobre judíos revelaban que su reacción inicial había sido de repugnancia física ante lo que estaban haciendo^[1592]. Los reservistas no recordaban el trauma de sus primeros asesinatos de la manera moralmente coloreada que cabría esperar —tampoco con culpa por lo que estaban haciendo, ni con excusas retroactivas para mitigar su culpabilidad—. En realidad, recordaban la alteración visceral que les producían los gritos, la sangre y la cruda sensación de estar matando a bocajarro. Baumeister resume su testimonio: «El primer día de asesinatos masivos no les impulsó a emprender una búsqueda espiritual del alma; lo que les provocó literalmente fueron ganas de vomitar»^[1593].

Así pues, el sadismo tiene barreras, pero también debe de haber soluciones alternativas, de lo contrario no existiría. La alternativa más rudimentaria se evidencia en los saqueos, cuando surge la oportunidad de poner en fuga al enemigo y se suspende toda aversión al daño práctico. La solución alternativa más sofisticada acaso sea la gustosa suspensión de incredulidad que nos permite sumergirnos en mundos imaginarios. Una parte del cerebro nos autoriza a perdernos en la historia y quizás a darnos el gusto de un toque de sadismo virtual. La otra nos recuerda que es todo fantasía, por lo que las inhibiciones no echan a perder el placer^[1594].

La psicopatía es una desactivación permanente de las inhibiciones contra el sadismo. Los psicópatas tienen, en la amígdala y la corteza orbital, una respuesta atemperada a ciertas señales de aflicción, junto con una acusada falta de solidaridad con los intereses de otras personas^[1595]. Todos los asesinos en serie son psicópatas, y los supervivientes de castigos e interrogatorios gubernamentales brutales informan a menudo de que algunos de los guardias destacaban por su sadismo, es de suponer que los psicópatas^[1596]. De todos modos, la mayoría de los psicópatas no son asesinos en serie, ni siquiera sádicos, y en algunos entornos, como los espectáculos públicos de

crueledad de la Europa medieval, casi todos se permitían ser sádicos. Esto significa que hemos de identificar la vía que lleva a unas personas más fácilmente que a otras a causar dolor para obtener placer.

El sadismo es un «gusto» adquirido^[1597]. Los torturadores gubernamentales, como los torturadores policiales y los celadores de prisiones, siguen una trayectoria profesional contraintuitiva. No es porque los novatos desborden entusiasmo y los veteranos afinen el dolor para extraer la máxima cantidad de información útil. Lo que pasa es que los veteranos torturan a los presos más allá de cualquier finalidad imaginable. Disfrutan con su trabajo. También se deben cultivar otras formas de sadismo. La mayoría de los sádicos sexuales empiezan usando látigos y collarines para hacer un favor a los numerosos masoquistas más corrientes; sólo poco a poco comienzan a disfrutar con ello. Los asesinos en serie también llevan a cabo su primer asesinato con temor, desagrado y, como consecuencia, decepción: la experiencia no ha sido tan excitante como lo fuera en su imaginación. Pero a medida que pasa el tiempo y se reavivan sus ganas, encuentran el siguiente más fácil y gratificante, y a continuación intensifican la crueldad para alimentar lo que se convierte en una adicción. Cabe imaginar que cuando las torturas y las ejecuciones son públicas y habituales, como en la Edad Media europea, el proceso de aclimatación surte efecto en toda la población.

Suele decirse que las personas pueden insensibilizarse ante la violencia, pero no es esto lo que pasa cuando le han tomado el gusto a la tortura. No son ajenas al sufrimiento de los otros en el mismo sentido en que los vecinos de una planta de procesamiento de pescado dejan de notar el olor fétido. Los sádicos obtienen placer del sufrimiento de las víctimas, o, en el caso de los asesinos en serie, lo ansian de veras^[1598].

Baumeister explica la adquisición del sadismo con ayuda de una teoría de la motivación del psicólogo Richard Solomon, basada en una analogía con la visión del color^[1599]. Solomon sugería que las emociones vienen por pares, como los colores complementarios. El mundo visto con anteojos tintados de rosa a la larga convierten al rosa en el tono neutro, pero cuando nos quitamos los anteojos, todo parece verdoso durante un rato. Esto se debe a que nuestro sentido del gris o el blanco neutros refleja el actual estado de tira y afloja entre circuitos para el color rojo (más exactamente, longitudes de onda mayores) y circuitos para el color verde (longitudes de onda medianas). Cuando se activan en exceso neuronas sensibles al rojo durante un período prolongado, se acostumbran y relajan su «tira», y el tinte rosa de nuestra conciencia se desvanece. Después, cuando se retiran las gafas, las neuronas sensibles al rojo y al verde reciben un estímulo equivalente, pero las rojas se han insensibilizado mientras las verdes están listas y descansadas. Así, en el tira y afloja predomina el lado verde, y «lo verde» es lo que experimentamos.

Solomon sugería que el estado emocional, como la percepción del color del mundo, se mantiene estable gracias a un equilibrio entre circuitos opuestos. El miedo

está compensado con la tranquilidad, la euforia con la depresión, el hambre con la saciedad. La principal diferencia entre emociones opuestas y colores complementarios estriba en cómo cambian con la experiencia. Respecto a las emociones, la reacción inicial de una persona se debilita con el tiempo, y el impulso hacia el equilibrio es más fuerte. Cuando una experiencia se repite, el rebote emocional se siente más a fondo que la emoción propiamente dicha. Cuando se practica puenting, el primer salto es aterrador, y excitante la desaceleración súbita, que va seguida de un intervalo de euforia tranquila. Pero a base de saltar, el componente de la tranquilidad se fortalece, con lo que el miedo disminuye más deprisa y el placer llega antes. Si el momento más concentrado de placer es la repentina revocación del pánico por la tranquilidad, el debilitamiento de la respuesta de pánico con el tiempo acaso requiera que el saltador intente saltos cada vez más peligrosos para alcanzar el mismo grado de excitación. La dinámica acción-reacción se puede observar también con experiencias iniciales positivas. El primer pico de heroína es eufórico; y el mono, suave. Pero a medida que la persona se convierte en yonqui, el placer disminuye y el síndrome de abstinencia llega antes y es más desagradable, hasta que la compulsión no es tanto para llegar a la euforia como para evitar el mono.

Según Baumeister, el sadismo sigue una trayectoria parecida^[1600]. Un agresor experimenta repugnancia ante la idea de hacer daño a su víctima, pero la incomodidad no puede durar siempre, y a la larga una contraemoción tranquilizadora y vigorizante restablece el equilibrio. Tras tandas repetidas de brutalidad, el proceso revigorizante se fortalece y apaga antes la repugnancia. Con el tiempo, predomina, e inclina la totalidad del proceso hacia el disfrute, la excitación y, por tanto, el ansia. Como dice Baumeister, el placer está en las secuelas.

La «teoría de procesos oponentes» es en sí misma demasiado burda; predice, por ejemplo, que uno se golpeará en la cabeza porque al dejar de hacerlo se sentirá mejor. Sin duda, no todas las experiencias están regidas por la misma tensión entre reacción y contrarreacción, ni por el mismo debilitamiento y fortalecimiento graduales de la primera y la segunda, respectivamente. Debe de haber un subgrupo de experiencias que provocan aversión que se prestan especialmente a ser superadas. El psicólogo Paul Rozin ha identificado un síndrome de gustos adquiridos que denomina «masoquismo benigno»^[1601]. Entre estos placeres paradójicos se incluye el consumo de pimientos picantes, queso fuerte y vino seco, y la participación en experiencias extremas, como saunas, paracaidismo acrobático, carreras de coches o escalada en roca. Todos son gustos adultos, en los que un neófito ha de superar una primera reacción de dolor, repugnancia o miedo si quiere llegar a ser un experto. Y todos se adquieren controlando la exposición al factor estresante en dosis cada vez mayores. Lo que tienen en común es un acoplamiento de ganancias potenciales elevadas (nutrición, beneficios medicinales, velocidad, conocimiento de nuevos entornos) con peligros potenciales elevados (envenenamiento, congelación, accidentes). El placer

en la adquisición de estos gustos es el placer de investigar los propios límites, de averiguar, mediante pasos calibrados, lo alto, caliente, fuerte, rápido o lejos que se puede ser o adonde se puede llegar sin provocar ningún desastre. La ventaja fundamental es abrir regiones beneficiosas en el ámbito de las experiencias que están clausuradas por defecto debido a cautelas y miedos innatos. El masoquismo benigno equivale a rebasar este dominio y, como señalan Solomon y Baumeister, el proceso de repugnancia-superación puede llegar tan lejos que se traduzca en ansia y adicción. En el caso del sadismo, los beneficios potenciales son la dominación, la venganza y el acceso sexual, y los peligros potenciales son las represalias de la víctima o de sus aliados. Los sádicos llegan efectivamente a ser unos entendidos —los instrumentos de tortura de la Europa medieval, los centros de interrogatorios policiales y las guaridas de los asesinos en serie pueden alcanzar un horripilante grado de sofisticación— y a veces se convierten en adictos.

El hecho de que el sadismo sea un gusto adquirido es, a la vez, alarmante y esperanzador. Es alarmante porque como vía preparada por los sistemas motivacionales del cerebro, el sadismo es un peligro siempre presente para los individuos, las fuerzas de seguridad o las subculturas que dan el primer paso y pueden pasar en secreto a una mayor depravación. Pero es esperanzador porque ha de ser adquirido, y si se impiden esos primeros pasos y el resto del camino está iluminado, la posibilidad del sadismo queda descartada.

Ideología

Las personas, como individuos, no carecen de motivos egoístas para la violencia. Sin embargo, los recuentos históricos de cadáveres realmente importantes se acumulan cuando un gran número de personas tienen un motivo que va más allá de cualquier otro: una ideología. Como la violencia depredadora o instrumental, la violencia ideológica es un medio para lograr un fin. Pero si tenemos una ideología, el fin es idealista: una concepción del bien común^[1602].

No obstante, pese a todo este idealismo, es la ideología lo que ha desencadenado las peores cosas que los individuos se han hecho unos a otros. Aquí incluimos las Cruzadas, las Guerras de Religión europeas, las Guerras Revolucionarias y Napoleónicas, las Guerras Civiles rusa y china, la Guerra de Vietnam, el Holocausto, o los genocidios de Stalin, Mao y Pol Pot. Una ideología puede ser peligrosa por varias razones. El bien infinito prometido impide a sus fieles seguidores llegar a

acuerdos. Permite romper los huevos que sean necesarios para hacer la tortilla utópica. Y convierte a los adversarios de la ideología en infinitamente malvados y, por tanto, en merecedores de un castigo infinito.

Ya hemos visto los ingredientes psicológicos de una ideología asesina. La condición cognitiva *sine qua non* es nuestra capacidad para estudiar detenidamente largas cadenas de razonamiento medios-fines, que nos estimulan a utilizar medios desagradables para alcanzar fines deseables. Después de todo, en algunas esferas de la vida los fines justifican realmente los medios, como en el caso de los fármacos fuertes o los procedimientos dolorosos integrantes de un tratamiento médico. El razonamiento medios-fines llega a ser peligroso cuando los medios para un fin glorioso incluyen el daño a seres humanos. El diseño de la mente puede empujar el tren de la teorización en esa dirección debido a nuestras ganas de dominación y venganza; nuestra costumbre de esencializar a otros grupos, sobre todo como demonios o alimañas; nuestro círculo elástico de compasión y solidaridad; y las tendencias interesadas que exageran nuestra sabiduría y nuestra virtud. Una ideología puede proporcionar un relato satisfactorio que explique sucesos caóticos y desgracias colectivas con un hilo conductor que realce la virtud y la competencia de los creyentes, y que a la vez sea lo bastante impreciso y cómplice como para soportar el examen escéptico^[1603]. Dejemos que estos ingredientes se cuezan en la mente de un narcisista sin empatía, necesitado de admiración, y con fantasías de éxito, poder, bondad y brillantez sin límite, y el resultado quizá sea un impulso para poner en práctica un sistema de creencias que se traduzca en la muerte de millones de personas.

En todo caso, si se trata de comprender la violencia ideológica, el enigma no es tanto psicológico como epidemiológico: ¿cómo una ideología tóxica puede propagarse desde un pequeño número de fanáticos narcisistas a una población entera dispuesta a llevar a cabo sus planes? Muchas creencias ideológicas, aparte del hecho de ser malvadas, son a todas luces ridículas; se trata de ideas que ninguna persona en sus cabales asumiría como propias. Serían un ejemplo de ello la quema de brujas porque hundían barcos y convertían a los hombres en gatos; el exterminio de los judíos en Europa porque su sangre contaminaría la raza aria; o la ejecución de camboyanos que llevaban gafas porque eso demostraba su condición de intelectuales y, por tanto, de enemigos de clase. ¿Cómo podemos explicar los extraordinarios delirios populares y la locura de las multitudes?

Los grupos pueden generar diversas patologías de pensamiento. Una es la polarización. Si varias personas se ponen a discutir opiniones parecidas, éstas se volverán cada vez más parecidas entre sí y también más extremas^[1604]. Los grupos liberales acaban siendo más liberales; los conservadores, más conservadores. Otra patología grupal es la cerrilidad, dinámica que el psicólogo Irving Janis denominaba «pensamiento grupal»^[1605]. Los grupos son propensos a decir a sus líderes lo que éstos quieren oír, a reprimir la disidencia, a censurar dudas privadas y a filtrar

pruebas que contradigan un consenso incipiente. Una tercera es la animosidad entre grupos^[1606]. Imaginémonos encerrados en una habitación durante unas cuantas horas con un individuo cuyas opiniones no nos gustan —pongamos que es conservador mientras nosotros somos liberales, o que simpatizamos con Israel y el otro apoya a los palestinos o viceversa—. Hay ciertas posibilidades de que la conversación entre ambos sea cortés, incluso cálida. Imaginemos ahora que hay seis de nuestro bando y seis del otro; entonces habría muchos gritos y caras enrojecidas y quizás un pequeño tumulto. El problema general es que los grupos adoptan una identidad propia en la mente de las personas, y el deseo de los individuos de ser aceptados en el seno de un grupo, y de favorecer la posición de éste con respecto a otros grupos, puede invalidar su buen juicio.

Incluso cuando las personas no están identificándose con un grupo bien definido, se ven muy influidas por quienes los rodean. Una de las grandes lecciones de los experimentos de Stanley Milgram sobre la obediencia a la autoridad, muy valorada por los psicólogos, es el grado en que la conducta de los participantes dependía del medio social inmediato^[1607]. Antes de realizar el experimento, Milgram encuestó a colegas, estudiantes y a una muestra de psiquiatras sobre lo lejos que, a su juicio, llegarían los participantes cuando el experimentador les dijera que aplicarían una descarga eléctrica a un compañero. Los encuestados predijeron unánimemente que unos cuantos superarían los 150 voltios (el nivel en el que la víctima exige ser liberada), que sólo el 4% llegarían a los 300 voltios (escenario que llevaba el aviso: «Peligro: descarga fuerte»), y que sólo un puñado de psicópatas aplicaría la descarga máxima de la que la máquina fuera capaz (escenario con la etiqueta: «450 voltios-XXX»). De hecho, el 65% de los participantes llegaron a aplicar la descarga máxima, mucho más allá del punto en que las desesperadas protestas de la víctima se habían convertido en silencio estremecedor. Y podrían haber seguido aplicando descargas al individuo supuestamente comatoso (o a su cadáver) si el experimentador no hubiera interrumpido el procedimiento. El porcentaje apenas cambiaba con el sexo, la edad o la ocupación de los participantes: sólo un poco en función de la personalidad. Lo que sí importaba era la proximidad física de otras personas y su comportamiento. Cuando el experimentador estaba ausente y sus instrucciones se transmitían por teléfono o en un mensaje grabado, bajaba el nivel de obediencia. Cuando la víctima estaba en la misma habitación y no en una cabina contigua, también la obediencia era menor. Y cuando el participante tenía que trabajar conjuntamente con un segundo participante cómplice del experimentador, si el cómplice se negaba a obedecer, el participante hacía lo mismo. Pero si aquél obedecía, el participante seguía el ejemplo más del 90% de las veces.

Con respecto a cómo comportarse, las personas se fijan en los demás. Esta es una conclusión importante de la edad dorada de la psicología social, cuando los experimentos eran una especie de teatro de guerrilla concebido para elevar la conciencia sobre los peligros de la conformidad ciega. Tras una crónica de 1964 —

casi totalmente inventada— de que docenas de neoyorquinos habían mirado sin inmutarse cómo una mujer llamada Kitty Genovese era violada y asesinada a puñaladas en la terraza de su apartamento, los psicólogos John Darley y Bibb Latané llevaron a cabo una serie de ingeniosos estudios sobre la denominada «apatía del transeúnte»^[1608]. Los psicólogos sospechaban que los grupos quizá no respondían a una emergencia ante la que una persona aislada actuaría de inmediato porque, en un grupo, todo el mundo da por supuesto que si nadie hace nada, la situación no será tan desesperada. En un experimento, mientras un participante estaba rellenando un cuestionario, oía un ruido fuerte y una voz procedente de detrás de un tabique: «Oh... el pie... No, no puedo moverlo; oh... el tobillo, no puedo quitarme esto de encima». Aunque parezca mentira, si el participante estaba sentado con un cómplice que seguía rellenando el cuestionario como si no pasara nada, el 80% de las veces el primero tampoco hacía nada. Cuando estaban solos, sólo el 30% de los participantes se quedaban sin reaccionar.

Las personas no necesitan siquiera ver a otras personas comportarse cruelmente para comportarse de una manera inusualmente cruel. Basta con colocarlas en un grupo ficticio definido como dominante sobre otro. En otro experimento psicológico clásico «con obra teatral moral» (llevado a cabo en 1971, antes de que los comités para la protección de sujetos humanos dieran al traste con el género), Philip Zimbardo montó una cárcel simulada en el sótano del Departamento de Psicología de Stanford, dividió a los participantes al azar en «presos» y «carceleros», e incluso hizo que la policía de Palo Alto detuviera a los primeros y los arrastrara a la trena del campus^[1609]. Como director de la cárcel, Zimbardo sugirió a los guardias que hicieran alarde de su poder e infundieran miedo a los presos, mientras él reforzaría el ambiente de dominio de grupo y dotaría a los primeros de uniformes, porras y gafas de sol reflectantes y pondría a los segundos gorros con pompón y batas humillantes. Al cabo de dos días, algunos de los guardias se habían tomado su papel tan en serio que empezaban a tratar a los detenidos con crueldad, obligándolos a desnudarse, a limpiar los lavabos con las manos, a hacer flexiones con los carceleros de pie en su espalda, o a simular sodomía. A los seis días, Zimbardo tuvo que suspender el experimento por la seguridad de los presos. Décadas después, Zimbardo escribió un libro que establecía una analogía entre los abusos no planeados en su prisión falsa y los abusos no planeados en la cárcel de Abu Ghraib de Irak, sosteniendo que una situación en la que a un grupo de personas se le da autoridad sobre otro grupo puede provocar una conducta brutal en individuos que quizás en otras circunstancias no la habrían exhibido jamás.

Muchos historiadores del genocidio, como Christopher Browning y Benjamín Valentino, han invocado los experimentos de Milgram, Darley, Zimbardo y otros psicólogos sociales para dotar de sentido a la desconcertante participación, o al menos el consentimiento, de individuos corrientes en atrocidades incalificables. Los transeúntes a menudo se ven envueltos en el frenesí del entorno y se suman al saqueo,

la violación colectiva o la masacre. Durante el Holocausto, soldados y policías rodeaban a civiles desarmados, los ponían en fila frente a fosas y los mataban a tiros, no por animadversión hacia las víctimas o por compromiso con la ideología nazi, sino porque así no eludían sus responsabilidades ni defraudaban a sus compañeros de armas. La mayoría de ellos ni siquiera estaban coaccionados por la amenaza de castigo por insubordinación. (Mi propia experiencia en el cumplimiento de instrucciones para aplicar descargas eléctricas a una rata de laboratorio en contra de mi buen juicio hace que esta perturbadora afirmación me resulte creíble). Los historiadores han encontrado pocos casos, si acaso alguno, en que un policía, soldado o guardia alemán sufriera un castigo por negarse a obedecer órdenes de los nazis^[1610]. Como veremos en el próximo capítulo, las personas llegan a *moralizar* la conformidad y la obediencia. Un componente del sentido moral humano, amplificado en numerosas culturas, es elevar la conformidad y la obediencia al nivel de las virtudes encomiables.

Milgram llevó a cabo sus experimentos en la década de 1960 y principios de la de 1970, y como hemos visto, desde entonces han cambiado muchas actitudes. Es lógico preguntarse si los occidentales de hoy aún obedecerían las instrucciones de una autoridad para maltratar a un desconocido. El experimento de la prisión de Stanford es demasiado extravagante para repetirlo exactamente en la actualidad, pero treinta y tres años después del último estudio sobre la obediencia, el psicólogo social Jerry Burger ideó un modo de llevar a cabo uno nuevo que pasaría la inspección ética del mundo de 2008^[1611]. Advirtió que, en los estudios originales de Milgram, la marca de 150 voltios —cuando la víctima empieza a gritar de dolor y a protestar— era un punto de no retorno. Si un participante no desobedecía entonces al experimentador, el 80% de las veces seguía hasta la descarga máxima. Así, Burger realizó el procedimiento de Milgram, pero detuvo el experimento en la marca de 150 voltios, y explicó enseguida el estudio a los participantes adelantándose a la espantosa evolución en la que tantas personas torturaban a un desconocido por encima de los propios recelos. La cuestión es ésta: tras cuatro décadas de rebelión moderna, de pegatinas que aconsejan poner la autoridad en entredicho, y de una creciente conciencia histórica que ridiculiza la excusa de «Yo sólo obedecía órdenes», ¿sigue la gente obedeciendo órdenes de una autoridad para infligir daño a un desconocido? La respuesta es que sí. El 70% de los participantes llegaron a los 150 voltios, y tenemos razones para creer que, si el experimentador lo hubiera permitido, habrían seguido hasta alcanzar niveles fatales. En el lado positivo nos encontramos con que casi el doble de personas desobedecieron al experimentador en la década de 2000 en comparación con la de 1960 (el 30% frente al 17,5%), y la cifra habría podido ser aún mayor si las diversas demografías de los estudios recientes hubieran sido sustituidas por la homogeneidad de americano medio de las anteriores^[1612]. Sin embargo, la mayoría de la gente aún haría daño a un desconocido en contra de sus propias inclinaciones si considerase que eso forma parte de un proyecto legítimo en su

sociedad.

¿Por qué las personas imitan tan a menudo a las ovejas? No es que la conformidad sea intrínsecamente irracional^[1613]. Muchas cabezas es mejor que una, y por lo general es más juicioso confiar en la sabiduría —adquirida con esfuerzo— de millones de personas de la misma cultura de uno que considerarse un genio capaz de resolverlo todo desde cero. Del mismo modo, la conformidad puede ser una virtud en lo que los teóricos del juego denominan «juegos de coordinación», donde los individuos no tienen motivos racionales para escoger una opción concreta aparte de que todos los demás la hayan escogido. Conducir por la derecha o por la izquierda es un ejemplo clásico: he aquí un caso en el que realmente uno no quiere ir contra corriente. Otros ejemplos son el papel moneda, los protocolos de Internet o el lenguaje de una comunidad.

Pero a veces la ventaja de la conformidad para con cada individuo puede originar patologías en el conjunto del grupo. Un ejemplo famoso es el modo en que un estándar tecnológico temprano puede introducirse en una masa crítica de usuarios, que lo utilizan porque lo están utilizando muchas otras personas, por lo que dejan fuera a competidores superiores. Según algunas teorías, estas «externalidades de red» explican el éxito de la ortografía inglesa, el teclado QWERTY, los vídeos VHS y el *software* de Microsoft (aunque en todos los casos hay escépticos). Otro ejemplo es la suerte imprevisible de los superventas, las modas, los 40 principales y las más taquilleras de Hollywood. El matemático Duncan Watts creó dos versiones de una página web en que los usuarios podían descargar música rock de garaje^[1614]. En una versión, no podían ver cuántas veces ya había sido descargada una canción. Las diferencias de popularidad de las canciones eran pequeñas, y tendían a ser estables de una serie a otra en el estudio. Sin embargo, en la otra versión sí se podía ver lo popular que había sido un tema. Entonces los usuarios tendían a descargar las canciones que ya eran populares, haciéndolas más populares todavía en un bucle desbocado de *feedback* positivo. La amplificación de pequeñas diferencias iniciales daba lugar a grandes abismos entre unos cuantos exitazos y muchas birrias —y cuando se repetía el estudio los éxitos y las birrias solían intercambiarse.

Al margen de si lo llamamos conducta gregaria, cámara de ecos culturales, «los ricos se vuelven más ricos», o efecto Mateo, nuestra tendencia a ir con la multitud puede desembocar en un resultado indeseable. Sin embargo, los productos culturales de estos ejemplos —*software* con fallos, novelas mediocres, moda de la década de 1970— son bastante inocuos. La propagación de la conformidad a través de las redes sociales, ¿puede llevar de veras a las personas a suscribir ideologías que no les parecen convincentes así como a llevar a cabo acciones que consideran inequívocamente malas? Desde la llegada de Hitler, se ha producido un debate entre dos posturas que parecen aceptables por igual: que Hitler embaucó en solitario a un

país inocente, y que los alemanes habrían llevado a cabo el Holocausto sin él. Algunos análisis minuciosos de dinámica social revelan que ninguna de las dos explicaciones es del todo atinada, pero también que, para una ideología fanática, dominar una población es más fácil de lo que el sentido común nos da a entender.

Existe un desesperante fenómeno de dinámica social denominado indistintamente «ignorancia pluralista», «espiral de silencio» y «paradoja de Abilene», en el último caso por una anécdota en la que, en una tarde calurosa, una familia tejana hace un desagradable viaje a Abilene porque cada miembro de la familia cree que los otros quieren ir^[1615]. Las personas pueden respaldar una práctica o una opinión que deploran porque piensan equivocadamente que todos los demás están a favor. Un ejemplo típico es la importancia que dan los universitarios a beber hasta vomitar. En numerosos estudios, resulta que, cuando se les pregunta en privado, cada estudiante cree que agarrar borracheras es una idea pésima pero está convencido de que para sus compañeros es algo chulo. Según otras investigaciones, los ataques de jóvenes matones a homosexuales, la segregación racial en el Sur americano, los asesinatos por honor de mujeres no castas en ciertas sociedades islámicas, y la tolerancia hacia el grupo terrorista ETA entre ciertos ciudadanos de Francia y España acaso deban su longevidad a espirales de silencio^[1616]. Los partidarios de cada una de estas formas de violencia grupal no pensaban exactamente que fuera una buena idea sino más bien que todos los demás creían que era una buena idea.

¿Puede la ignorancia pluralista explicar cómo las ideologías extremas arraigan entre gente que debería pensárselo mejor? Los psicólogos sociales saben desde hace tiempo que esto puede pasar con los juicios analíticos simples. En otro experimento de «galería de personajes famosos», Solomon Asch planteaba un dilema con respecto a la película *Luz de gas*^[1617]. Sentado el participante a una mesa junto a otros siete (por lo general, actores), se le pedía que dijera cuál de tres frases muy diferentes tenía la misma longitud que una frase de referencia, una tarea fácil. Los seis actores que respondían antes que el participante daban una respuesta visiblemente errónea. Cuando les llegaba el turno, tres cuartas partes de los participantes verdaderos contradecían a sus propios ojos y se sumaban a la mayoría.

De todos modos, hace falta algo más que el respaldo público de una falsedad privada para desencadenar la locura de las multitudes. La ignorancia pluralista es un castillo de naipes. Como deja claro la historia de *El traje nuevo del emperador*, sólo se precisa que un niño rompa la espiral de silencio para que el falso consenso implosione. En cuanto la desnudez del emperador llegó a ser de dominio público, la ignorancia pluralista ya no fue posible. El sociólogo Michael Macy sugiere que, para que la ignorancia pluralista sea sólida frente a los niños y otras personas sinceras, es preciso un ingrediente adicional: la imposición^[1618]. Las personas no sólo admiten una creencia absurda que, a su juicio, todos los demás admiten, sino que castigan a quienes no la admiten, en buena medida por creer —también falsamente— que todos los demás quieren su imposición. Macy y sus colegas conjeturan que la falsa

conformidad y la falsa imposición pueden reforzarse mutuamente, lo que crea un círculo vicioso capaz de atrapar a una población en una ideología que pocos aceptan individualmente.

¿Por qué castigamos a un hereje por renegar de una creencia que nosotros mismos rechazamos? Macy y otros formulan la hipótesis de que es para demostrar sinceridad —probar a los otros «impositores» que no estamos apoyando una línea de partido por conveniencia sino que en el fondo creemos en aquello—, lo cual nos protege contra castigos de los compañeros —quienes, paradójicamente, quizá castiguen a herejes sólo por miedo a ser castigados si no lo hacen.

La sugerencia de que ciertas ideologías intolerables pueden levitar en el aire describiendo círculos viciosos de castigo a quienes no castigan tiene una historia detrás. En las purgas y las cazas de brujas, los individuos se ven atrapados en ciclos de denuncia preventiva. Cada uno intenta expulsar al hereje oculto antes de que éste lo expulse a él. Los signos de convicción sincera se vuelven un bien valioso. Solzhenitsyn hablaba de una reunión del partido en Moscú que terminó con un homenaje a Stalin. Todos se levantaron y aplaudieron entusiasmados durante tres minutos, cuatro, cinco... nadie se atrevía a ser el primero en parar. Tras once minutos de palmas cada vez más dolorosas, un director de fábrica que estaba en el estrado se sentó por fin, ejemplo que fueron siguiendo los demás integrantes de la agradecida concurrencia. Aquella noche el director de fábrica fue detenido y enviado al gulag, donde permaneció diez años^[1619]. En los regímenes totalitarios, las personas deben cultivar un concienzudo control de pensamiento, por si sus verdaderos sentimientos los delatan. Jung Chang, antiguo guardia rojo y luego historiador y memorialista bajo el mandato de Mao, escribió que, al ver un cartel que elogiaba a la madre de Mao por dar dinero a los pobres, se encontró reprimiendo el pensamiento herético de que los padres del gran líder habían sido campesinos ricos, el tipo de personas denunciadas ahora como enemigos de clase. Años después, al oír el anuncio oficial de la muerte de Mao, tuvo que hacer acopio de todas sus habilidades dramatúrgicas para fingir que lloraba^[1620].

Para demostrar que una espiral de imposición falsa puede implantar una creencia impopular, Macy y sus colaboradores Damon Centola y Robb Willer tenían que demostrar primero que la teoría no era sólo verosímil sino también matemáticamente irrefutable. Es fácil probar que la ignorancia pluralista, una vez activada, es un equilibrio estable, pues nadie tiene un incentivo para ser el único en desviarse de la norma en una población de impositores. El truco está en demostrar cómo una sociedad puede llegar hasta allí desde aquí. Hans Christian Andersen hacía que sus lectores suspendieran la incredulidad en su caprichosa premisa de que se podía engañar a un emperador para que desfilara desnudo; Asch pagaba a sus actores para que mintieran. Pero ¿cómo podía afianzarse un falso consenso en un mundo más realista?

Los tres sociólogos simulaban por ordenador una pequeña sociedad que constaba

de dos clases de agentes^[1621]. Había creyentes verdaderos, que siempre acataban las normas y denunciaban a los vecinos incumplidores si llegaban a ser demasiado numerosos, y había escépticos privados pero pusilánimes, que obedecían las normas si unos cuantos de sus vecinos las imponían, y las imponían ellos también si eran muchos los vecinos que las hacían cumplir. Si estos escépticos no se ven intimidados para cumplir con lo establecido, puede que vayan en dirección contraria e impongan el escepticismo entre sus vecinos obedientes. Macy y sus colaboradores observaron que ciertas normas impopulares pueden acabar afianzadas en algunos patrones de conectividad social, aunque no todos. Si los verdaderos creyentes están diseminados por toda la población y cada uno puede interaccionar con todos los demás, es imposible que se implante una creencia impopular en la población. Pero si los verdaderos creyentes están agrupados en un barrio, pueden imponer la norma entre sus vecinos más escépticos, quienes, sobrestimando el grado de conformidad a su alrededor y ansiosos por demostrar que no merecen ser sancionados, se imponen la norma unos a otros y la imponen a sus vecinos. Esto puede provocar cascadas de falsa conformidad y de falsa imposición que saturan a la sociedad entera.

La analogía con las sociedades reales no es exagerada. James Payne documentó una secuencia común en la llegada del fascismo al poder en Alemania, Italia y Japón. En cada caso, un pequeño grupo de fanáticos abrazó una «ideología simplista, vigorosa, que justifica medidas extremas, incluida la violencia», reclutó bandas de matones dispuestos a llevar a cabo actos violentos, e intimidó a crecientes segmentos del resto de la población hasta lograr su aquiescencia^[1622].

Macy y sus colaboradores jugaron con otro fenómeno descubierto por Milgram: el hecho de que cada miembro de una población numerosa está conectado con todos los demás mediante una corta cadena de conocidos mutuos —seis grados de separación, según el meme popular—,^[1623] Para ello, rociaron su sociedad virtual con unas cuantas conexiones aleatorias de larga distancia, las cuales permitían a los agentes estar conectados a otros agentes con menos grados de separación. De este modo, los agentes podían probar la conformidad de agentes de otros barrios, desengañarse de un consenso falso y oponer resistencia a la presión para obedecer o imponer. La apertura de los barrios mediante canales de larga distancia disipó la imposición de los fanáticos y evitó que éstos intimidasen a suficientes conformistas para que desencadenasen una oleada capaz de anegar la sociedad. Es seductora la moraleja de que las sociedades abiertas con libertad de expresión y de movimientos y canales de comunicación desarrollados tienen menos probabilidades de caer bajo el influjo de ideologías delirantes.

Después, Macy, Willer y Ko Kuwabara quisieron demostrar el efecto del consenso falso en las personas reales; es decir, querían ver si era posible acobardar a los individuos para que criticasen a otros con quienes en realidad estaban de acuerdo si temían que los demás los menospreciaran por expresar su verdadero juicio^[1624]. Los sociólogos eligieron maliciosamente dos ámbitos donde sospechaban que las

opiniones están determinadas más por el terror de parecer poco sofisticado que por criterios de mérito objetivo: la cata de vinos y la erudición académica.

En el estudio de la cata de vinos, al principio Macy y los otros marearon a los participantes hasta formar una espuma autorreflexiva diciéndoles que formaban parte de un grupo seleccionado por su sutileza a la hora de valorar las bellas artes. Ahora el grupo tomaría parte en la «tradición secular» (de hecho, inventada por los experimentadores) denominada ronda Holandesa. Un círculo de entusiastas del vino evalúa primero una serie de caldos, y luego las capacidades respectivas para valorar el vino. A cada participante se le daban tres copas y se le pedía que las clasificara según el *bouquet*, el aroma, el retrogusto, el vigor y la calidad general. De hecho, las tres copas eran de la misma botella, y en una se había echado una pizca de vinagre. Como en el experimento de Asch, los participantes, antes de pedírseles su opinión, presenciaban las valoraciones de cuatro actores, que daban a la muestra avinagrada una nota más alta que una de las muestras no adulteradas, y a la otra la nota máxima. Como es lógico, aproximadamente la mitad de los participantes desobedecían a sus propias papilas gustativas y se sumaban al consenso.

Entonces, un sexto participante, también actor, clasificaba los vinos con precisión. Había llegado el momento de evaluarse mutuamente, algo que unos hacían de manera confidencial y otros de manera pública. Los que puntuaron en privado tuvieron en cuenta la precisión del actor honesto y le dieron una nota alta, aunque ellos mismos hubieran sido intimidados para comportarse como el resto. Sin embargo, los que tenían que puntuar públicamente agravaron su hipocresía dando una nota baja al catador honesto.

El experimento sobre erudición académica era parecido, pero con una medida adicional al final. A los participantes, todos universitarios, se les dijo que habían sido escogidos como parte de un grupo selecto de expertos prometedores. Y que los habían reunido para participar en la venerable tradición denominada Mesa redonda literaria de Bloomsbury, en la que los lectores evaluaban públicamente un texto y luego las destrezas evaluadoras de cada uno de los participantes. Se les daba a leer un breve fragmento del doctor Robert Nelson, que había recibido una «beca genio» de la fundación MacArthur y era profesor de la cátedra Albert W. Newcombe de filosofía de la Universidad de Harvard. (No existe tal cátedra). El pasaje, titulado «Homología y topología diferencial», había sido extraído de «Transgresión de los límites: hacia una hermenéutica transformadora de la gravedad cuántica», de Alan Sokal. De hecho, el artículo era el eje de la famosa broma de Sokal: el físico había escrito un montón de jerigonza y, confirmando sus peores sospechas sobre los estándares intelectuales en las humanidades posmodernas, consiguió que se lo publicaran en la prestigiosa revista *Social Text*^[1625].

Los participantes, dicho sea en su honor, no quedaban impresionados por el artículo cuando lo leían en privado. Sin embargo, al calificarlo en público tras ver que cuatro actores le dedicaban encendidos elogios, también le concedían puntuaciones

altas. Y cuando evaluaban a sus compañeros evaluadores, incluido el sexto —que daba al ensayo la merecida nota baja—, ponían notas altas en privado pero bajas en público. Los sociólogos demostraban una vez más que las personas no sólo respaldan una opinión que no mantienen si creen equivocadamente que todos los demás sí la mantienen, sino que condenan a quien no apruebe dicha opinión. El paso adicional del experimento de Macy y los otros era que un grupo nuevo de participantes valoraba si los del primer grupo creían sinceramente que el disparatado ensayo era bueno. Para los nuevos evaluadores, los que condenaban al evaluador honesto eran más sinceros, en su creencia errónea, que quienes decidían no condenarle, lo cual confirma la sospecha de Macy de que la imposición de una creencia se percibe como señal de sinceridad, lo que a su vez respalda la idea de que los individuos imponen creencias —que no mantienen personalmente— para parecer sinceros. Y esto, a su vez, sustenta su modelo de ignorancia pluralista, en el que una sociedad puede estar dominada por un sistema de creencias que la mayoría de sus miembros no suscriben individualmente.

Una cosa es decir que un vino agrio tiene un *bouquet* excelente o que las paparruchas académicas tienen coherencia lógica, y otra muy distinta confiscar el último paquete de harina de un campesino ucraniano hambriento o alinear judíos al borde de una fosa y matarlos a tiros. ¿Cómo pueden las personas normales y corrientes, aunque consientan en lo que para ellas era una ideología popular, rebasar su propia conciencia y perpetrar tales atrocidades?

La respuesta tiene su origen en la brecha de moralización. Los perpetradores siempre tienen a su disposición un conjunto de estratagemas autoexculpatorias de las que pueden valerse para reformular sus acciones calificándolas como provocadas, justificadas, involuntarias o intrascendentes. En los ejemplos mencionados al hablar de la brecha de moralización, los autores racionalizan un daño cometido por motivos de interés personal (incumplir una promesa, robar o violar a una víctima). No obstante, las personas también racionalizan daños que han cometido bajo presión al servicio de los motivos de *otro*. Pueden editar sus creencias para que la acción les parezca a ellas mismas justificable, para justificarla mejor ante los demás. Este proceso recibe el nombre de «reducción de disonancia cognitiva», una táctica importante del autoengaño^[1626]. Psicólogos sociales como Milgram, Zimbardo, Baumeister, León Festinger, Albert Bandura y Herbert Kelman han documentado que los individuos cuentan con muchos medios para reducir la disonancia entre las cosas lamentables que hacen a veces y su ideal de sí mismos como agentes morales^[1627].

Uno de ellos es el eufemismo: reformular un daño con palabras que, de algún modo, lo hacen parecer menos inmoral. En su famoso artículo de 1946 «La política y la lengua inglesa», George Orwell explicó cómo los gobiernos podían encubrir las monstruosidades que realizaban gracias a la verborrea:

En nuestra época, la escritura y el habla de la política son en buena medida la defensa de lo indefendible. Cosas como la continuación del dominio inglés en la India, las deportaciones y las purgas rusas o el lanzamiento de bombas atómicas sobre Japón se pueden defender, en efecto, pero sólo con argumentos que para la mayoría de las personas son demasiado crudos y no concuerdan con los supuestos fines de los partidos políticos. Así pues, el lenguaje político pasa sobre todo por usar eufemismos, eludir los problemas y realizar puras maniobras de distracción. Pueblos indefensos son bombardeados desde el aire, sus habitantes han de huir al campo, el ganado es ametrallado, las balas incendiarias hacen arder las cabañas: a esto lo llaman *pacificación*. A millones de campesinos les roban las granjas y los mandan a recorrer los caminos apenas con lo puesto: a esto lo llaman *transferencia de población o rectificación de fronteras*. Encarcelan a las personas durante años, o les pegan un tiro en la nuca o las mandan a morir de escorbuto en campos de concentración en el Artico: a esto lo llaman *eliminación de elementos no fiables*. Hace falta esta fraseología si uno quiere nombrar las cosas sin evocar imágenes mentales de las mismas^[1628].

Orwell se equivocaba en una cosa: en que el eufemismo político fuera un fenómeno de su tiempo. Un siglo y medio antes que Orwell, Edmund Burke se quejaba de los eufemismos procedentes de la Francia revolucionaria:

Toda la brújula del lenguaje está dedicada a buscar sinónimos y circunloquios para masacre y asesinato. No se llama nunca a las cosas por su nombre. La masacre a veces se llama *agitación*, a veces *efervescencia*, a veces *exceso*, a veces *ejercicio ininterrumpido de poder revolucionario*^[1629].

Por poner algunos ejemplos, en décadas recientes hemos oído hablar de *daños colaterales* (en la década de 1970), *limpieza étnica* (en la de 1990) o *entrega extraordinaria* (en la de 2000).

Los eufemismos pueden ser efectivos por diversas razones. Palabras que son sinónimos literales pueden contrastar respecto a su tono emocional, como pasa con *delgado y flacucho*, *gordo* y «*rubensiano*», o con una palabra obscena y su sinónimo más refinado. En *The Stuff of Thought*, yo sostenía que la mayoría de los eufemismos funcionan de una forma más insidiosa: no es que provoquen reacciones ante las palabras propiamente dichas sino que captan diferentes interpretaciones conceptuales del estado del mundo^[1630]. Por ejemplo, un eufemismo puede conferir *negación creíble* a lo que es en esencia una mentira. Alguien no familiarizado con los hechos acaso entienda que «transferencia de población» supone furgonetas en movimiento y billetes de tren. Una elección de palabras también puede conllevar distintos motivos y, por tanto, diferentes valoraciones éticas. «Daños colaterales» da a entender que un perjuicio fue un subproducto no buscado más que un fin deseado, lo cual marca una diferencia moral legítima. Casi cabría pronunciar «daños colaterales» con cara seria al hacer alusión al desafortunado trabajador que fue sacrificado para evitar que el tranvía matara a otros cinco. Se pueden explotar todos estos fenómenos — connotación emocional, negación creíble y atribución de motivos— para alterar la manera de interpretar una acción.

Un segundo mecanismo de desconexión moral es el gradualismo. Las personas pueden cometer pasito a pasito barbaridades que nunca habrían cometido de una sola vez, pues en ningún momento les da la sensación de estar haciendo algo que se aleje

muchísimo de la norma vigente^[1631]. Un ejemplo histórico de triste fama es la eutanasia aplicada por los nazis a los minusválidos y retrasados mentales así como la privación de derechos, el hostigamiento, el encierro en guetos y las deportaciones de que fueron objeto los judíos, lo que culminó en los episodios a los que se alude con el eufemismo supremo de «la solución final». Otro ejemplo es el escalonamiento de las decisiones sobre el desarrollo de la guerra. La ayuda material a un aliado puede transformarse en asesores militares y luego en cada vez más soldados, sobre todo en una guerra de desgaste. El bombardeo de fábricas se contunde con el bombardeo de barrios, lo que se confunde con el bombardeo de barrios. Es improbable que los participantes en el experimento de Milgram eliminasen a la víctima con una descarga de 450 voltios en la primera prueba; se les condujo a ese nivel en una serie progresiva, que comenzaba con un zumbido suave. El experimento de Milgram era lo que los teóricos de juegos denominan «juego de escalada», similar a la guerra de desgaste^[1632]. Si el participante se retira del experimento cuando las descargas se vuelven más fuertes, pierde cualquier satisfacción de la que habría disfrutado si hubiera cumplido con sus responsabilidades y promovido la causa de la ciencia, y por lo mismo habrá sido en balde la ansiedad sufrida y el daño causado a la víctima. En cada incremento, parece que siempre vale la pena aguantar más y aguardar a que el experimentador anuncie que se ha completado el estudio.

Un tercer mecanismo de desconexión es el desplazamiento o difusión de la responsabilidad. El experimentador falso de Milgram repetía una y otra vez a los participantes que él cargaba con toda la responsabilidad de lo que sucediera. Cuando se reescribía el rollo y se decía al participante que era él el responsable, la conformidad caía en picado. Ya hemos visto que un segundo participante dispuesto envalentona al primero; Bandura demostró que la difusión de la responsabilidad es un factor decisivo^[1633]. Si los participantes en un experimento parecido al de Milgram creen que el voltaje que han escogido se promediará con los escogidos por otros dos, aplicarán descargas más fuertes. Los paralelismos históricos son evidentes. «Yo sólo obedecía órdenes», es la defensa de los típicos acusados de crímenes de guerra. Y muchos líderes criminales organizan adrede ejércitos, escuadrones de la muerte y las burocracias subyacentes de tal modo que ninguna persona individual pueda sentir que sus acciones son necesarias o suficientes para que se produzcan los asesinatos^[1634].

Un cuarto sistema para inutilizar los habituales mecanismos de juicio moral es el distanciamiento. Hemos visto que, a menos que los individuos estén en pleno saqueo o hayan caído en el sadismo, no les gusta hacer daño a inocentes directamente y de cerca^[1635]. En los estudios de Milgram, si la víctima se encontraba en la misma habitación, se reducía en un tercio la proporción de participantes que aplicaban la descarga máxima. Y si se exigía al participante que bajara por la fuerza la mano de la víctima hasta una placa de electrodo, disminuía más de la mitad. Podemos decir sin temor a equivocarnos que el piloto del *Enola Gay*, que tiró la bomba sobre Hiroshima, no habría estado de acuerdo en inmolarse a cien mil personas una a una con

un lanzallamas. Y como vimos en el capítulo 5, Paul Slovic ha confirmado la observación atribuida a Stalin de que una muerte es una tragedia pero un millón de muertes es un dato estadístico^[1636]. La gente no concibe fácilmente la idea de un número grande (o incluso pequeño) de personas en peligro, pero se moviliza al instante para salvar la vida de una persona con un nombre y un rostro concretos.

Un quinto medio de manipular el sentido moral es denigrando a la víctima. Hemos visto que demonizar y deshumanizar a un grupo puede preparar el terreno para hacer daño a sus miembros. Bandura confirmó esta secuencia al permitir a algunos de sus participantes oír por casualidad un inopinado comentario despectivo del experimentador sobre el origen étnico de un grupo de personas que (creían ellos) participaban en el estudio^[1637]. Los participantes que oyeron el comentario subieron el voltaje que aplicaban a esas personas. La flecha causal puede ir también en la otra dirección. Si se manipula a las personas para que hagan daño a alguien, puede que empeore retroactivamente su opinión sobre aquellos a quienes han hecho daño. Bandura observó que, aproximadamente, la mitad de los participantes que habían aplicado descargas justificaban su acción de manera explícita. Muchos lo hacían culpando a la víctima (fenómeno también advertido por Milgram), escribiendo cosas como: «El bajo rendimiento es indicativo de pereza y una disposición a poner a prueba al supervisor».

Los psicólogos sociales han identificado otros trucos de desconexión moral, y los participantes de Bandura los redescubrieron casi todos. Entre ellos se incluye minimizar el daño («No dolía tanto»), relativizarlo («Todo el mundo es castigado por algo cada día») o recurriendo a requisitos de la tarea («Si hacer mi trabajo como supervisor significa que debo ser un hijo de puta, pues que así sea»). El único que, al parecer, pasaron por alto era un truco denominado «comparación ventajosa»: «Otras personas hacen cosas aún peores»^[1638].

La ideología no tiene cura, pues surge de muchas de las facultades cognitivas que nos hacen inteligentes: prevemos largas y abstractas cadenas de causalidad; adquirimos conocimiento de otras personas; coordinamos nuestra conducta con la de los demás, a veces ateniéndonos a normas comunes; trabajamos en equipo, realizando proezas que en solitario nos resultarían imposibles; utilizamos abstracciones, sin detenernos en los detalles concretos; interpretamos una acción de múltiples maneras, que difieren en cuanto a los medios y los fines, y también en cuanto a los objetivos y sus consecuencias.

Cuando estas facultades forman combinaciones tóxicas, aparecen ideologías peligrosas: alguien formula la teoría de que se puede alcanzar el bien infinito eliminando a un grupo demonizado o deshumanizado; un núcleo de creyentes del mismo parecer difunde la idea castigando a no creyentes; se influye o se intimida a grupos de personas para que la suscriban; se acalla o aísla a los escépticos; las

racionalizaciones interesadas permiten a los individuos llevar a cabo un plan que su buen juicio debería combatir.

Aunque no se puede garantizar que ciertas ideologías virulentas no infecten a un país, una vacuna bastante eficaz parece ser una sociedad abierta en la que las personas y las ideas se muevan libremente y nadie sea castigado por manifestar opiniones disconformes, incluidas las que parecen heréticas para el consenso cortés. La relativa inmunidad de las democracias cosmopolitas modernas al genocidio y a la guerra civil ideológicos constituye un pequeño respaldo a esta propuesta. El recrudecimiento de la censura y la cerrazón en regímenes propensos a la violencia a gran escala es la otra cara de esta misma moneda.

Mal puro, demonios interiores y disminución de la violencia

Al principio de este capítulo expuse la teoría de Baumeister del mito del mal puro. Cuando los individuos moralizan, adoptan la perspectiva de la víctima y dan por supuesto que todos los perpetradores de un daño son sádicos y psicópatas. De este modo, los moralizadores tienden a considerar las disminuciones históricas de la violencia como el resultado de una lucha heroica de la justicia contra el mal. La generación más grande derrotó a los fascistas, el movimiento de los derechos civiles derrotó a los racistas, la mayor producción armamentística de Ronald Reagan en la década de 1980 provocó el desmoronamiento del comunismo. Vamos, que en el mundo sin duda hay héroes y malvados —obviamente, los psicópatas sádicos y los déspotas narcisistas reúnen los requisitos—. De todos modos, buena parte de la disminución de la violencia parece haberse originado en cambios de época. Murieron déspotas que no fueron sustituidos por déspotas nuevos; desaparecieron regímenes opresores sin luchar hasta quemar el último cartucho.

La alternativa al mito del mal puro es que la mayor parte del daño que las personas se infligen unas a otras deriva de características o motivos que se observan en todas las personas normales. Y la consecuencia es que gran parte del descenso de la violencia deriva de que la gente ejerce estas características o motivos con menos frecuencia, menos plenamente o en menos circunstancias. Los ángeles que someten a estos demonios constituyen el tema del próximo capítulo. En cualquier caso, el mero proceso de identificación de nuestros demonios interiores puede ser un primer paso

para tenerlos bajo control.

La segunda mitad del siglo xx fue una época de psicología. Las investigaciones académicas formaron parte cada vez más de las ideas comúnmente aceptadas, incluyendo las jerarquías de dominación, los experimentos de Milgram y Asch y la teoría de la disonancia cognitiva. De todos modos, no era sólo que la psicología científica fuera llegando a ser conocida por el gran público; estaba también el hábito general de ver los asuntos humanos a través de una lente psicológica. En este medio siglo se produjo el desarrollo de una conciencia de la propia identidad en toda la especie, estimulada por la alfabetización, la movilidad y la tecnología: cómo nos sigue el objetivo a cámara lenta, cómo nos miramos todos. Cada vez más vemos nuestros asuntos desde dos perspectivas: la del interior del cráneo, donde las cosas que experimentamos simplemente *son*; y la óptica científica, según la cual las cosas experimentadas constan de patrones de actividad en un cerebro evolucionado, con todas sus falacias e ilusiones.

Ni la psicología académica ni las ideas comúnmente aceptadas están ni mucho menos cerca de entender del todo por qué somos como somos. Sin embargo, un poco de psicología puede servir de mucho. Me parece que un pequeño número de peculiaridades de nuestra composición emocional y cognitiva da lugar a una considerable proporción de sufrimiento humano evitable^[1639]. También me parece que un presentimiento compartido de estas peculiaridades ha conseguido hacer mella en las cifras de víctimas de la violencia y tiene el potencial de minimizar las cifras todavía mucho más. Cada uno de nuestros cinco demonios trae consigo un rasgo de diseño que hemos empezado a conocer y que sería sensato reconocer en mayor medida.

Los individuos, sobre todo los hombres, confían demasiado en sus posibilidades de éxito; cuando luchan entre sí, probablemente el resultado es más sangriento de lo que unos u otros esperaban. Los individuos, sobre todo los hombres, se esfuerzan por lograr un ámbito de dominio para sí mismos y sus grupos; cuando se inician contiendas de dominación, éstas no son susceptibles de clasificar a las partes con arreglo al mérito sino que probablemente supondrán una pérdida neta para todos. Las personas buscan venganza según unos cálculos donde se exagera su inocencia y la maldad del adversario; cuando dos bandos buscan la justicia perfecta, firman la sentencia del conflicto permanente para sí mismos y para sus herederos. Los individuos no sólo son capaces de superar su repugnancia hacia la violencia práctica sino que cuando lo hacen empieza a gustarles; y si se la permiten en privado, o confabulados con sus compañeros, pueden convertirse en sádicos. Y las personas pueden reconocer una creencia que no mantienen porque piensan que todos los demás la reconocen; estas creencias pueden extenderse en una sociedad cerrada y someterla al hechizo de un delirio colectivo.

Capítulo 9

LOS ÁNGELES QUE LLEVAMOS DENTRO

Parece suficiente para nuestro propósito presente que se admita que existe en algunos de nosotros algo de benevolencia, infundida en nuestro interior; alguna chispa de amistad o de humanidad; alguna partícula de la paz de la paloma, junto con los elementos del lobo y de la serpiente. Supongamos que estos elementos son muy débiles; imaginemos que son insuficientes para mover una mano o un dedo de nuestro cuerpo; aun así deben dirigir las determinaciones de nuestra alma, y donde todo lo demás permanece igual, producir una débil preferencia por todo lo que es útil a la humanidad, por sobre lo que es pernicioso y peligroso.

DAVID HUME, *Investigación sobre los principios de la moral*

En todas las épocas, el modo en que la gente educa a los niños nos revela su concepción de la naturaleza humana. Cuando los padres creían en la depravación innata de los niños, los pegaban si estornudaban; cuando creían en su inocencia innata, les prohibían jugar «a matar». El otro día, mientras paseaba en bicicleta, me acordé de la última moda al pasar junto a una madre y sus dos hijos de preescolar, que caminaban por un lado de la calzada. Uno de los niños armaba alboroto y lloraba, y el otro estaba siendo reprendido por la madre. Cuando rebasé al trío, oí la severa voz de ésta articulando una palabra: «¡EMPATÍA!».

Vivimos en la era de la empatía. Así lo anuncia un manifiesto del eminente primatólogo Frans De Waal, en un libro —de entre un aluvión— que ha defendido esta capacidad humana al final de la primera década del nuevo milenio^[1640]. He aquí una muestra de títulos y subtítulos aparecidos sólo en los últimos dos años: *La edad de la empatía*, *Why Empathy Matters* (Por qué es importante la empatía), *The Social Neuroscience of Empathy* (La neurociencia social de la empatía), *The Science of Empathy* (La ciencia de la empatía), *The Empathy Gap* (La brecha de la empatía), *Why Empathy Is Essential (and Endangered)* (Por qué es esencial la empatía y está en peligro de extinción), *Empathy in the Global World* (La empatía en el mundo global) o *How Companies Prosper When They Create Widespread Empathy* (Cómo prosperan las empresas cuando crean empatía generalizada). En otro de estos libros, *La civilización empática*, el activista Jeremy Rifkin explica la idea:

Los biólogos y los neurocientíficos cognitivos están descubriendo las neuronas espejo —las denominadas neuronas de la empatía—, que permiten a los seres humanos y a otras especies sentir y experimentar la situación de otro como si fuera la propia. Al parecer, somos los animales más sociales y buscamos participación íntima y la compañía de nuestros semejantes.

A su vez, los científicos sociales están comenzando a analizar la historia humana con una lente empática y, a lo largo del proceso, están descubriendo hilos narrativos —antes ocultos— según los cuales la evolución humana se mide conforme no sólo a la expansión del poder sobre la naturaleza sino también a la intensificación y la extensión de la empatía a seres de carácter diverso en ámbitos temporales y espaciales más amplios. Las crecientes pruebas científicas de que somos una especie básicamente empática tienen consecuencias profundas y de gran alcance para la sociedad y pueden muy bien determinar nuestro destino como especie.

Lo que hace falta ahora, si pretendemos resucitar la economía global y revitalizar la biosfera, es nada menos que un salto a la conciencia empática global y hacerlo en menos de una generación. La pregunta acaba siendo ésta: ¿cuál es el mecanismo que permite a la sensibilidad empática madurar y a la conciencia expandirse a través de la historia?^[1641]

Así pues, quizá fuera un intento de expandir la conciencia empática global, y no sólo un medio para que un mocoso dejara de meterse con su hermano, lo que llevó a la mamá a inculcar el concepto de empatía en el pequeño. Quizás estaba influida por libros como *Teaching Empathy* (Enseñando empatía), *Teaching Children Empathy* (Enseñando empatía a los niños) y *The Roots of Empathy: Changing the World Child by Child* (Los caminos de la empatía: cambiando el mundo niño a niño), cuyo autor, según un comentario del pediatra T. Berry Brazelton, «se esfuerza por traer nada menos que paz y protección al futuro de nuestro planeta, empezando por las aulas y escuelas de todas partes, un niño, un padre, un profesor cada vez»^[1642].

Bien, no tengo nada contra la empatía. Creo que la empatía es —en general aunque no siempre— una cosa buena, y en este libro he recurrido a ella varias veces. Una expansión de la empatía quizás ayude a explicar por qué hoy en día las personas reniegan de los castigos crueles y tienen más en cuenta los costes humanos de una guerra. Pero en la actualidad la empatía está convirtiéndose en lo que era el amor en la década de 1960 —un ideal sentimental, ensalzado en eslóganes («Lo que hace girar al mundo», «Lo que el mundo necesita ahora», «Todo lo que necesitas»), pero sobrevalorado como factor reductor de la violencia. Cuando los americanos y los soviéticos dejaron de amenazarse con armas nucleares y dejaron de avivar guerras indirectas, no creo que el amor tuviera mucho que ver con ello, ni tampoco la empatía. Y aunque me gusta pensar que tengo tanta empatía como cualquier otro, no puedo decir que sea la empatía lo que me impide poner precio a la cabeza de mis críticos, liarme a puñetazos en un aparcamiento, amenazar a mi esposa si ella me dice que he hecho algo estúpido, o presionar para que mi país declare la guerra a China a fin de impedir que la economía china supere la nuestra. Mi mente no se detiene a reflexionar sobre cómo sería ser víctima de esa clase de violencia para, vistas las consecuencias, dar marcha atrás. De entrada, mi mente nunca va en esa dirección: es algo absurdo, ridículo, inimaginable. Sin embargo, para las generaciones anteriores esa clase de opciones no eran inimaginables, desde luego. La disminución de la violencia acaso se deba en parte a una expansión de la empatía, pero también debe mucho a facultades de acción más lenta, como la prudencia, la razón, la ecuanimidad, el autocontrol, las normas, los tabúes y las concepciones sobre los derechos humanos.

Este capítulo abordará los ángeles que llevamos dentro: las facultades psicológicas que nos alejan de la violencia, y a cuya creciente presencia a lo largo del tiempo se puede atribuir el mérito del descenso de la violencia. La empatía es una de estas facultades, pero no la única. Como señaló Hume hace más de doscientos cincuenta años, la existencia de estas «dotes» es indiscutible. Aunque a veces todavía

leemos que la evolución de la benevolencia es una paradoja para la teoría de la selección natural, dicha paradoja lleva décadas resuelta. Se mantienen algunas controversias sobre los detalles, pero actualmente ningún biólogo duda de que dinámicas evolutivas como el mutualismo, el parentesco y diversas formas de reciprocidad puedan seleccionar aptitudes psicológicas que, en las circunstancias adecuadas, acaso lleven a las personas a coexistir en paz^[1643]. Lo que escribió Hume en 1751 sigue siendo verdad hoy, desde luego:

Y estos razonadores que, con tanta insistencia, mantienen el carácter predominantemente egoísta de la especie humana, de ningún modo se escandalizarán al oír de los débiles sentimientos de virtud implantados en nuestra naturaleza. Por el contrario, se les ve tan listos para mantener un principio como el otro; y su espíritu de sátira (pues tal parece ser, y no de corrupción) da origen, de manera natural, a ambas opiniones; que tienen, en efecto, una gran y casi indisoluble conexión^[1644].

Si el espíritu de sátira me permite demostrar que la empatía ha sido publicitada en exceso, ello no equivale a negar la importancia de tales sentimientos de virtud ni su indisoluble conexión con la naturaleza humana.

Tras leer ocho capítulos sobre las cosas horrendas que las personas se han hecho unas a otras y los aspectos más sombríos que la naturaleza humana ha alentado, en un capítulo sobre nuestros mejores ángeles el lector tiene todo el derecho del mundo a que le levanten un poco el ánimo. No obstante, me resistiré a la tentación de complacer a la multitud con un final *demasiado* feliz. Las partes del cerebro que refrenan nuestros impulsos más sombríos también se integraban en el equipo estándar de nuestros antepasados —que tenían esclavos, quemaban brujas y golpeaban a los niños—, de modo que, como es obvio, no vuelven a las personas buenas por defecto. Y no sería precisamente una explicación satisfactoria de la disminución de la violencia decir que en la naturaleza humana hay partes malas que nos impulsan a hacer cosas malas y partes buenas que nos impulsan a hacer cosas buenas. (Guerra, gano; paz, pierdes). La exploración de nuestros mejores ángeles debe poner de manifiesto no sólo cómo éstos nos alejan de la violencia, sino por qué tan a menudo no consiguen su propósito; no sólo cómo se han ido comprometiendo cada vez más, sino por qué la historia ha tenido que esperar tanto para comprometerlos del todo.

Empatía

La palabra «empatía» apenas tiene un siglo de existencia. Se suele atribuir al

psicólogo americano Edward Titchener, que la utilizó en una conferencia de 1909, si bien en el *Oxford English Dictionary* aparece un uso de 1904 del escritor británico Vernon Lee^[1645]. Ambos la derivaban del alemán *Einfühlung* (sentir en) y la usaban para describir un tipo de valoración estética, una «sensación o actuación en los músculos de la mente», como cuando miramos un rascacielos y nos imaginamos de pie, altos y derechos. En los libros de lengua inglesa, la popularidad de la palabra se disparó a mediados de la década de 1940, y pronto superó a virtudes victorianas como la fuerza de voluntad (en 1961) y el autocontrol (a mediados de la década de 1980)^[1646]. El ascenso meteórico de la empatía coincidió con la adopción de un nuevo significado, uno más cercano a «solidaridad» o «compasión». La combinación de significados encarna una popular teoría de la psicología: que la benevolencia hacia otras personas depende de pretender ser ellas, de sentir lo que están sintiendo, de ponerse en su lugar, de adoptar su punto de vista, o de ver el mundo a través de sus ojos^[1647]. La certeza de esta teoría no está del todo clara. En su artículo «Sobre cierta ceguera en los seres humanos», William James reflexionaba sobre el vínculo entre el hombre y el mejor amigo del hombre:

Pensemos en nuestros perros y nosotros, conectados como estamos por un lazo más íntimo que muchos lazos en el mundo; y, sin embargo, fuera de este lazo de cariño afectuoso, ¡qué insensibles somos, cada uno de nosotros, ante todo lo que vuelve la vida significativa para el otro! [...] Nosotros al arrojamiento de los huesos bajo los setos, o a los olores de los árboles y los faroles; ellos, a las delicias de la literatura y el arte. Mientras estamos leyendo la novela romántica más conmovedora que nos hemos encontrado, ¿cómo juzga esta conducta nuestro foxterrier? Con toda su buena voluntad hacia nosotros, la naturaleza de nuestra conducta es absolutamente ajena a su comprensión. Ahí sentado como una estatua inconsciente, ¡cuándo podríamos sacarlo a pasear y tirarle palos para que fuera a buscarlos! ¿Qué extraña enfermedad es ésta que padecemos a diario, eso de coger cosas y mirarlas fijamente durante horas, paralizados, carentes de toda vida consciente?^[1648]

Así, el sentido de *empatía* que hoy se valora —una preocupación altruista por los demás— no puede equipararse con la capacidad de pensar lo que ellos están pensando o de sentir lo que ellos están sintiendo. Hemos de distinguir varios significados de la palabra que ha llegado a utilizarse para numerosos estados mentales^[1649].

El significado original y más mecánico de empatía es *proyección*: la capacidad de ponerse uno en el lugar de una persona, un animal o un objeto, e imaginar la sensación de estar en esa situación. El ejemplo del rascacielos revela que el objeto de la empatía de uno en este sentido no necesita siquiera *tener* sentimientos, no digamos ya sentimientos de los que el empatizador se preocupe.

Estrechamente relacionada está la capacidad para *adoptar perspectivas*, esto es, visualizar el mundo desde el punto de vista de otro. Como bien sabemos, Jean Piaget puso de manifiesto que los niños de menos de 6 años no son capaces de visualizar la disposición de tres montañas de juguetes sobre una mesa desde la óptica de una persona sentada enfrente, un tipo de inmadurez que él denominaba «egocentrismo». Para ser justos con los niños, hay que reconocer que este tipo de tareas tampoco les

resultan fáciles a los adultos. Leer mapas, descifrar señales de «Usted está aquí» o hacer girar mentalmente objetos tridimensionales pueden ponernos realmente a prueba, si bien eso no debe cuestionar nuestra compasión. En un sentido más general, la adopción de perspectivas puede abarcar conjeturas sobre lo que una persona está pensando o sintiendo así como de lo que está viendo, lo cual nos lleva a otro significado de la palabra *empatía*.

Lectura de la mente, teoría de la mente, mentalización o precisión empática es la capacidad para averiguar lo que está pensando o sintiendo alguien a partir de sus expresiones, conducta o circunstancias. Nos permite deducir, por ejemplo, que una persona que acaba de perder un tren se siente seguramente molesta y ahora está intentando encontrar la manera de llegar a tiempo a su destino^[1650]. Para leer la mente no hace falta que experimentemos directamente las experiencias de la persona, ni que nos importen, sino sólo que entendamos lo que son. La lectura de la mente puede, de hecho, componerse de dos facultades, una para leer el pensamiento (que en el autismo está dañada), y otra para leer las emociones (que en la psicopatía está dañada)^[1651]. Algunos psicópatas inteligentes sí aprenden a leer estados emocionales de otras personas, para manipularlas mejor, aunque siguen sin valorar la verdadera textura emocional de esos estados. Un ejemplo es el del violador que decía de sus víctimas lo siguiente: «Están asustadas, vale. Pero, mire, la verdad es que no lo entiendo. Yo he estado asustado, y no es desagradable»^[1652]. Y en cuanto a si entienden realmente los estados emocionales de otras personas, simplemente les da igual. El sadismo, la *Schadenfreude* y la indiferencia ante el bienestar de los animales son otros tantos casos en los que una persona puede tener pleno conocimiento de los estados mentales de otras criaturas y, al mismo tiempo, no sentirse movida a compadecerse de ellas.

De todos modos, las personas sí se sienten a menudo afligidas al presenciar el sufrimiento de otra persona^[1653]. Ésta es la reacción que impide a alguien hacer daño a otros en una pelea, que hacía que los participantes en el experimento de Milgram se sintiesen ansiosos por las descargas que creían estar aplicando, que hizo sentir náuseas a los reservistas nazis cuando empezaron a disparar a los judíos de cerca, etcétera. Como dejan bien claro estos ejemplos, la aflicción por el sufrimiento de otro no es lo mismo que una preocupación compasiva por su bienestar. Puede ser, en cambio, una reacción no deseada que las personas tal vez repriman, o un fastidio del que acaso intenten librarse. Si en un avión llora un bebé, sentiremos mucha aflicción, pero probablemente tendremos más compasión por el padre que por el hijo, y quizá nuestro mayor deseo sea encontrar otro asiento. Durante muchos años, una organización benéfica llamada Save the Children puso anuncios en revistas con una desgarradora fotografía de un niño indigente acompañada de la leyenda: «Por cinco céntimos al día, puedes salvar a Juan Ramos. O puedes pasar la página». Casi todos pasaban la página.

Las emociones pueden ser contagiosas. Cuando nos reímos, el mundo entero se

ríe con nosotros; por eso, las comedias de situación tienen risas enlatadas y los malos cómicos rematan sus chistes con un latiguillo que simula un estallido de risas en *staccato*^[1654]. Otros ejemplos de contagio emocional son las lágrimas en las bodas y los entierros, las ganas de bailar en una fiesta animada, el pánico durante una amenaza de bomba o el mareo en una embarcación bamboleante. Una versión más débil del contagio emocional consta de respuestas indirectas, como cuando hacemos una mueca de dolor en solidaridad con un deportista lesionado o nos estremecemos al ver a James Bond atado a una silla mientras le pegan una paliza. Otra es el mimetismo motor, como cuando abrimos la boca al intentar dar de comer compota de manzana a un bebé.

Muchos fans de la empatía escriben sobre ella como si el contagio emocional fuera la base del sentido de empatía más relacionado con el bienestar humano. No obstante, el sentido de empatía que más valoramos es una reacción distinta que podemos llamar «preocupación solidaria», o simplemente «solidaridad». La solidaridad consiste en alinear el bienestar de otra entidad con el propio, partiendo del conocimiento de sus placeres y dolores. Pese a la fácil identificación de solidaridad y contagio, se ve claramente por qué no son lo mismo^[1655]. Si un perro ladra y asusta a un niño, que grita de miedo, mi respuesta solidaria no es gritar de miedo con él sino consolarlo y protegerlo. A la inversa, puedo sentir una solidaridad intensísima hacia una persona cuyo sufrimiento no puedo experimentar de forma indirecta, como el caso de una mujer que da a luz, una mujer que ha sido violada o alguien con dolor a causa de un cáncer. Y nuestras reacciones emocionales, lejos de reproducir automáticamente las de otras personas, pueden girar 180° en función de si sentimos que estamos aliados con ellas o, por el contrario, compitiendo con ellas. Cuando un hincha ve un partido en campo propio, está contento cuando la multitud está contenta, y abatido cuando la multitud está abatida. Si ve un partido fuera de casa, está abatido cuando los demás están contentos, y contento cuando los demás están abatidos. La solidaridad suele determinar el contagio, no al revés.

Se ha desencadenado la locura actual de la empatía al mezclarse los diversos significados de la palabra. La confusión se cristaliza en el meme que utiliza las neuronas espejo como sinónimo de «solidaridad», en el sentido de compasión. Rifkin habla de «las supuestas neuronas de la empatía que permiten a los seres humanos y otras especies sentir y experimentar la situación de otro como si fuera la propia», y llega a la conclusión de que somos «una especie básicamente empática» que busca «la participación y la compañía de nuestros semejantes». La teoría de las neuronas espejo presupone que la solidaridad (que se funde con el contagio) tiene cableado duro en el cerebro, un legado de nuestra condición de primates, y sólo ha de ser ejercitada, o al menos no reprimida, para que amanezca una nueva era. Por desgracia, la promesa de Rifkin de dar un «salto a la conciencia empática global y [de] hacerlo en menos de una generación» se basa en una interpretación poco fiable de la neurociencia.

En 1992, el neurocientífico Giacomo Rizzolatti y sus colegas descubrieron, en el cerebro de un mono, neuronas que se activaban cuando el animal cogía una pasa y también cuando veía a una persona coger una pasa^[1656]. Otras neuronas respondían a otras acciones, ejecutadas o percibidas, como tocar o rasgar. Aunque por lo general los neurocientíficos no pueden clavar electrodos en el cerebro humano, hay razones para pensar que las personas también tienen neuronas espejo; en ciertos experimentos de neuroimágenes se han observado áreas del lóbulo parietal y del lóbulo frontal inferior que se iluminan cuando los sujetos se mueven o cuando ven a alguien moverse^[1657]. El descubrimiento de las neuronas espejo es importante, si bien no es algo totalmente inesperado: difícilmente podríamos usar un verbo en primera y en tercera persona si nuestro cerebro no fuera capaz de representar una acción de la misma manera con independencia de quién la realiza. Pero el descubrimiento pronto suscitó una extraordinaria burbuja de bombo publicitario^[1658]. Un neurocientífico afirmaba que las neuronas espejo serían para la neurociencia lo que fue el ADN para la biología^[1659]. Otros, ayudados e instigados por periodistas científicos, han vendido las neuronas espejo como la base biológica del lenguaje, la intencionalidad, la imitación, el aprendizaje cultural, las modas, la afición a los deportes, la oración intercesora y, por supuesto, la empatía.

Un problemita de la teoría de las neuronas espejo es que los animales en los que se descubrieron, los macacos rhesus, pertenecen a una desagradable especie menor sin ningún indicio perceptible de empatía (ni imitación, por no hablar de lenguaje)^[1660]. Otro problema, como veremos, es que las neuronas espejo se hallan principalmente en regiones cerebrales que, según diversos estudios de neuroimágenes, tienen poco que ver con la empatía en el sentido de preocupación solidaria^[1661]. Muchos neurocientíficos cognitivos tienen la impresión de que las neuronas espejo quizá desempeñen un papel en la representación mental del concepto de una acción, aunque también esto es discutible. Casi todos rechazan las extravagantes afirmaciones de que las neuronas espejo pueden explicar capacidades exclusivamente humanas, y en la actualidad casi nadie equipara su actividad con la emoción de la solidaridad^[1662].

Sin duda hay partes del cerebro, en especial la ínsula, que se muestran metabólicamente activas tanto cuando tenemos una experiencia desagradable como cuando reaccionamos ante alguien que está teniendo una experiencia desagradable^[1663]. El problema es que este solapamiento es un *efecto*, no una *causa*, de la solidaridad con el bienestar de otro ser humano. Recordemos el experimento en el que la ínsula se iluminaba cuando un participante recibía una descarga y, también, cuando veía a una persona inocente recibir una descarga. El mismo experimento revelaba que cuando la víctima de la descarga había estafado dinero a los sujetos masculinos, sus ínsulas no respondían, mientras el estriado y la corteza orbital se encendían en señal de dulce venganza^[1664].

La empatía, en el sentido moralmente pertinente de preocupación solidaria, no es un reflejo automático de nuestras neuronas espejo. Se puede encender y apagar e incluso convertir en contraempatía, a saber, sentirse uno bien cuando otro se siente mal y viceversa. La venganza puede provocar contraempatía, y las respuestas cambiantes de los seguidores deportivos revelan que la competición también puede provocarla. Los psicólogos John Lanzetta y Basil Englis pegaron electrodos a las caras y los dedos de diversos individuos a quienes hicieron participar en un juego de inversiones con otro participante (falso)^[1665]. Se les dijo que o bien estaban los dos trabajando juntos, o bien estaban compitiendo (aunque los beneficios reales no dependían de lo que hiciera el otro participante). Las ganancias se indicaban con una marca en una ficha; las pérdidas, con una descarga eléctrica débil. Cuando los participantes creían estar cooperando, los electrodos captaban una tranquilidad visceral y un indicio de sonrisa cada vez que la pareja ganaba dinero, así como un estallido de sudor y un indicio de ceño fruncido cada vez que sufría una descarga. Cuando creían estar compitiendo, sucedía al revés: se relajaban y sonreían si al otro le iba mal, y se ponían tensos y arrugaban la frente si le iba bien.

El problema de crear un mundo mejor mediante la empatía —en el sentido de contagio, mimetismo, emoción indirecta o neuronas espejo— es que no podemos contar con que provocará el tipo de empatía que queremos; esto es, la preocupación solidaria por el bienestar de los demás.

La solidaridad es endógena, un efecto, más que una causa, de cómo se relacionan las personas entre sí. Según el modo en que el observador conciba una relación, su reacción ante el dolor de otro será empática, neutra o incluso contraempática.

En el capítulo anterior examinamos los circuitos cerebrales que subyacen a nuestras tendencias a la violencia; ahora analizaremos las partes que subyacen a nuestros mejores ángeles. La búsqueda de empatía en el cerebro humano ha confirmado que ciertos sentimientos indirectos se debilitan o se amplifican en función del resto de creencias del empatizador. Claus Lamm, Daniel Batson y Jean Decety hicieron que varios sujetos adoptaran la perspectiva de un paciente (ficticio) mediante timbrazos en los oídos cuando éste era «tratado» con un remedio experimental consistente en explosiones de ruido a través de auriculares, lo que le obligaba a hacer visibles muecas de desagrado^[1666]. El patrón de actividad en el cerebro de los participantes cuando empatizaban con el paciente coincidía parcialmente con el patrón de cuando oían ellos el ruido. Una de las áreas activas es una parte de la ínsula, la isla de corteza que, como hemos visto, representa reacciones instintivas literales y metafóricas (véase figura 8.3); otra es la amígdala, el órgano con forma almendrada que reacciona ante estímulos aterradores y angustiantes (véase figura 8.2); y una tercera es la corteza angulada medial anterior (véase figura 8.4), una franja de corteza de la pared interior del hemisferio cerebral que está implicada en el aspecto motivacional del

dolor —no la sensación literal de escozor sino el fuerte deseo de eliminarlo—. (Por lo general, los estudios sobre dolor indirecto no muestran activación de las partes cerebrales que registran la verdadera sensación corporal; esto se parecería más a la alucinación que a la empatía). No se ponía a los participantes en la clase de situación que suscita contraempatía, como la competición o la venganza, pero sus reacciones eran zarandeadas por su interpretación cognitiva de la situación. Si se les decía que el tratamiento surtía efecto, de modo que el dolor del paciente había merecido la pena, las respuestas afligidas e indirectas de su cerebro se amortiguaban.

El cuadro general que ha surgido del estudio del cerebro compasivo es que no existe un centro empático con neuronas empáticas, sino complejos patrones de activación y modulación que dependen de la interpretación de la situación de otra persona y del tipo de relación con la misma. Un atlas general de empatía podría ser más o menos así^[1667]. La unión temporoparietal y el cercano surco (ranura) del lóbulo temporal superior evalúan el estado mental y físico de otra persona. La corteza prefrontal dorsolateral y el cercano polo frontal (el extremo del lóbulo frontal) calculan los detalles de la situación y los objetivos globales de uno en la misma. Las cortezas orbital y ventromedial integran los resultados de estos cálculos y modulan las respuestas de las partes evolutivamente más viejas y emocionales del cerebro. La amígdala, en conjunción con interpretaciones del cercano polo temporal (el extremo del lóbulo temporal), responde a estímulos aterradores y angustiosos. La ínsula registra asco, cólera y dolor indirecto. La corteza cingulada ayuda a cambiar el control entre sistemas cerebrales en respuesta a señales urgentes, como las enviadas por circuitos que están exigiendo respuestas incompatibles o las que registran dolor físico o emocional. Y por desgracia para la teoría de las neuronas espejo, las áreas cerebrales con más abundancia de ellas, como ciertas partes del lóbulo frontal que planean movimientos motores (las porciones más posteriores por encima de la cisura silviana) y las partes de los lóbulos parietales que registran la sensación corporal, están básicamente no implicadas, salvo en lo que se refiere a las porciones de los lóbulos parietales que controlan *dónde* está el cuerpo *de quién*.

De hecho, el tejido cerebral más próximo a la empatía en el sentido de compasión no es ni un trozo de corteza ni un órgano subcortical sino un sistema de tuberías hormonales. La oxitocina es una pequeña molécula producida por el hipotálamo, que actúa en los sistemas emocionales del cerebro, entre ellos la amígdala y el estriado, y que es liberada por la hipófisis en el torrente sanguíneo, donde puede afectar al resto del cuerpo^[1668]. Su función evolutiva original era activar los componentes de la maternidad, por ejemplo dar a luz, amamantar y alimentar a los pequeños. Sin embargo, la capacidad de la hormona para reducir el miedo a la proximidad de otras criaturas se prestó, en el transcurso de la historia evolutiva, a ser cooptado para respaldar otras formas de afiliación. Aquí caben la excitación sexual, los lazos heterosexuales en especies monógamas, el amor conyugal y de compañeros, y la solidaridad y la confianza entre personas no emparentadas. Por eso, la oxitocina

recibe a veces el nombre de «hormona del arrumaco». La reutilización de esta hormona en tantas formas de proximidad humana respalda la idea de Batson de que el cuidado maternal es el precursor evolutivo de otras formas de solidaridad humana^[1669].

En uno de los experimentos más raros del campo de la economía conductual, Ernst Fehr y sus colaboradores hicieron participar a una serie de individuos en el juego de la confianza, en el que entregan dinero a un fiduciario, que lo multiplica y luego devuelve al participante lo que quiere^[1670]. La mitad de los participantes inhalaban un spray nasal con oxitocina, que puede ir desde la nariz al cerebro; y la otra mitad un placebo. Los que tomaron oxitocina entregaron más dinero suyo al desconocido, y los medios de comunicación hicieron su agosto con fantasías de concesionarios de coches propagando la hormona por sus sistemas de ventilación de salones expositores para poner en un brete a clientes inocentes. (Hasta ahora, nadie ha propuesto rociarla desde avionetas fumigadoras para acelerar la conciencia empática global). En otros experimentos se ha demostrado que inhalar oxitocina vuelve a las personas más generosas, por ejemplo en el juego del ultimátum (en el que dividen una suma mientras prevén la respuesta de un destinatario, quien puede vetar el acuerdo), pero no en el juego del dictador (donde el receptor ha de cogerlo o dejarlo, y el que lo propone no tiene por qué tener en cuenta su reacción). Es probable que la red de la oxitocina sea un desencadenante vital en la respuesta solidaria ante los deseos y las creencias de otras personas.

En el capítulo 4 hice alusión a la hipótesis de Peter Singer de un círculo expansivo de empatía, en realidad un círculo de solidaridad. Su núcleo más íntimo es la provisión de amor y afecto a los hijos, y el desencadenante más fiable de esta ternura es la geometría del rostro juvenil —fenómeno de percepción que denominamos «ricura»—. En 1950, el etólogo Konrad Lorenz señaló que las entidades con dimensiones propias de animales inmaduros suscitan en el observador sentimientos de ternura. Entre las peculiaridades están la cabeza, el cráneo, la frente y los ojos grandes, y el hocico, la mandíbula, el cuerpo y los miembros pequeños^[1671]. Al principio, el reflejo de ricura fue una adaptación en madres al cuidado de sus hijos, pero los rasgos desencadenantes quizá se han exagerado en los propios hijos (hasta el punto de la compatibilidad con la salud) para acercar la respuesta de la madre a la provisión de afecto y alejarla del infanticidio^[1672]. Las especies que son lo bastante afortunadas para poseer la geometría de los bebés acaso susciten la respuesta «¡Ooooh!» de los observadores humanos y saquen provecho de nuestra preocupación solidaria. Consideramos que los ratones y los conejos son más adorables que las ratas y las zarigüeyas, las palomas más atractivas que los cuervos, las crías de foca más dignas de protección que los visones y otros bichos peludos como la comadreja. Los dibujantes de cómics explotan este reflejo para que sus personajes sean más

adorables, como hacen los diseñadores de osos de peluche y personajes *anime*. En un famoso ensayo sobre la evolución de Mickey Mouse, Stephen Jay Gould representó gráficamente un aumento de tamaño de los ojos y el cráneo del roedor durante las décadas en las que su personalidad pasó de mocoso detestable a un icono colectivo inmaculado^[1673]. Gould no vivió para ver el cambio de imagen de 2009, cuando la empresa Walt Disney, preocupada por el hecho de que hoy día los niños esperan personajes más «atrevidos», más «peligrosos», sacó un videojuego en el que los rasgos de Mick habían «desevolucionado» hasta adquirir una anatomía más característica de los ratones^[1674].

Como vimos en el capítulo 8, la ricura es un fastidio para los biólogos de la conservación, pues da lugar a una preocupación desproporcionada por unos cuantos mamíferos carismáticos. Una organización pensó que podía hacer un buen uso de esta reacción generalizada, y se puso el nombre del panda de dulces y grandes ojos oscuros. Usan el mismo truco algunas entidades humanitarias que buscan niños fotogénicos para sus campañas. Según el psicólogo Leslie Zebrowitz, los jurados tratan más compasivamente a los acusados con rasgos faciales juveniles, un remedo de justicia que podemos atribuir al funcionamiento de nuestro sentido de la compasión y la solidaridad^[1675]. La belleza física es aún otra injusticia inducida por la solidaridad. Los niños poco atractivos reciben castigos más severos de padres y profesores y son más susceptibles de ser víctimas de abusos^[1676]. Se considera que los adultos poco atractivos son menos honestos, amables, fiables, sensibles e incluso menos inteligentes^[1677].

Procuramos solidarizarnos con todos nuestros amigos y parientes adultos, incluso con los feos, desde luego. Sin embargo, nuestra solidaridad no se dirunde de forma indiscriminada sino dentro de un círculo delimitado en el que aplicamos un elenco de emociones morales. La compasión y la solidaridad han de funcionar de común acuerdo con esas otras emociones, pues la vida social no puede ser una irradiación de sentimientos afectuosos y confusos en todas direcciones. En la vida social, los roces son inevitables: ofensas e insultos, trato innmercedo, malas sensaciones. Junto con la solidaridad sentimos la culpa y el perdón, emociones que tienden a aplicarse en el mismo círculo: las personas con las que simpatizamos son las mismas respecto a las que nos sentimos culpables si les hacemos daño o a las que nos resulta más fácil perdonar si ellas nos hacen daño^[1678]. Roy Baumeister, Arlene Stillwell y Todd Heatherton revisaron bibliografía sociopsicológica sobre la culpa y observaron que ésta iba de la mano con la empatía. Las personas más empáticas son también más propensas a sentirse culpables (en especial las mujeres, que destacan en ambas emociones), y son los objetivos de nuestra empatía los que activan nuestro sentimiento de culpa. El efecto de todo esto es enorme; hasta tal punto influye que si se pedía a las personas que recordaran incidentes que las hubieran hecho sentir culpables, el 93% afectaban a familiares, amigos y amantes, y sólo en el 7% de los casos, a simples conocidos o forasteros. Las proporciones eran similares cuando se

trataba de recuerdos en los que las personas hubiesen hecho sentirse culpable a alguien: hacemos sentirse culpables a los amigos y parientes, no a los desconocidos.

Baumeister y sus colaboradores explican el patrón con una distinción a la que volveremos en el apartado sobre moralidad. Según señalan, la solidaridad y la culpa obran dentro de un círculo de relaciones comunitarias^[1679]. Es menos probable que las sintamos en relaciones de intercambio o de equivalencia entre iguales; es decir, las que tenemos con conocidos, vecinos, colegas, socios, clientes y proveedores de servicios. Las relaciones de intercambio están reguladas por normas de ecuanimidad y van acompañadas de emociones que son cordiales más que auténticamente solidarias. Si les hacemos daño o ellos nos hacen daño, podemos negociar de manera explícita las multas, las devoluciones y cualquier otra forma de compensación que rectifique el daño causado. Cuando esto no es posible, reducimos nuestra aflicción distanciándonos o alejándonos de ellos. Como veremos, las negociaciones formales *quid pro quo* que pueden reparar una relación de intercambio son, por lo general, tabú en nuestras relaciones comunitarias, y la opción de romper una relación comunitaria tiene un precio elevado^[1680]. Así pues, reparamos nuestras relaciones comunitarias con el pegamento emocional enrevesado y turbulento pero duradero de la solidaridad, la culpa y el perdón.

Así pues, ¿qué perspectivas hay de que podamos expandir el círculo de solidaridad más allá de los bebés, los animales peludos y las personas vinculadas a nosotros en relaciones comunitarias, y ampliarlo a grupos cada vez más grandes de desconocidos? Una serie de predicciones deriva de la teoría del altruismo recíproco y su puesta en práctica en la estrategia retributiva y otras estrategias que son «buenas» en el sentido técnico de que cooperan desde el primer momento y no abandonan hasta que son abandonadas. Si las personas son buenas en este sentido, han de tener cierta tendencia a ser solidarias con los desconocidos, con el objetivo primordial (es decir, evolutivo) de explorar la posibilidad de una relación mutuamente beneficiosa^[1681]. La solidaridad debería ser especialmente susceptible de ponerse en marcha cuando se presenta la oportunidad de procurar un gran beneficio a otra persona a un precio relativamente bajo, esto es, cuando nos encontramos con una persona en estado de necesidad. También debería activarse cuando hay intereses comunes que allanan el camino hacia una relación mutuamente beneficiosa, como tener valores semejantes o pertenecer a una misma coalición.

El estado de necesidad, como la ricura, es una fuente general de solidaridad. Incluso los niños pequeños se toman la molestia de ayudar a alguien en dificultades o de consolarle si está afligido^[1682]. En sus estudios sobre empatía, Batson observó que cuando los estudiantes se ven ante alguien en estado de necesidad, como un paciente recuperándose de una operación en la pierna, reaccionan de forma solidaria aunque el necesitado no pertenezca a su círculo social habitual. Se produce solidaridad al

margen de si el paciente es un compañero de estudios, un desconocido de más edad, un niño o incluso un cachorro^[1683]. El otro día, en la playa, me encontré con un cangrejo herradura vuelto del revés, con su docena de patas contorsionándose en vano en el aire. Tras ponerlo derecho y deslizado bajo las olas, sentí un arrebató de felicidad.

Con los individuos a los que resulta más difícil ayudar, una percepción de valores compartidos y otros tipos de similitud tienen mucha importancia^[1684]. En un experimento de gran influencia, el psicólogo Dennis Krebs hizo que varios estudiantes miraran a un segundo participante (falso) mientras jugaba a un perverso juego de ruleta que le recompensaba cada vez que la bolita caía en un número par y le procuraba una descarga eléctrica cuando caía en uno impar^[1685]. El jugador había sido presentado como compañero de estudios de la misma disciplina con una personalidad parecida, o como no estudiante con una personalidad diferente. Si los participantes creían parecerse al jugador, sudaban y su corazón latía más deprisa cuando veían al otro sufriendo la descarga. Aseguraban sentirse peor mientras preveían la descarga y más dispuestos a padecerla ellos mismos y renunciar a pagos para ahorrar a su homólogo el dolor adicional.

Krebs explicó el sacrificio de sus participantes por sus compañeros con una idea que denominó «hipótesis de empatía-altruismo»: la empatía alienta el altruismo^[1686]. Como hemos visto, la palabra «empatía» es ambigua, así que, en realidad, estamos barajando dos hipótesis. En una, basada en el sentido de «solidaridad», nuestro repertorio emocional incluye un estado en el cual el bienestar de otra persona nos importa —estamos contentos si esa persona es feliz, y contrariados cuando no lo es—, y ese estado nos impulsa a ayudar sin una segunda intención. Si es cierta, esta idea —llamémosla «hipótesis de *solidaridad-altruismo*»— rebatiría un par de viejas teorías denominadas: «hedonismo psicológico», según la cual las personas sólo hacen cosas que les procuran placer; y «egoísmo psicológico», según la cual las personas sólo hacen cosas que les procuran un beneficio. Desde luego estas teorías tienen versiones circulares, en las que el mero hecho de que una persona ayude a otra se considera una prueba de que esto *debe de* sentarle bien o beneficiarle, aunque sólo sea para satisfacer un deseo altruista. De todos modos, cualquier versión verificable de estas teorías escépticas debe identificar alguna segunda intención independiente que justifique la ayuda prolongada, como aliviar la propia aflicción, evitar la censura pública o conseguir el aprecio de los demás.

La palabra «altruismo» también es ambigua. El «altruismo» de la hipótesis de empatía-altruismo lo es en el sentido psicológico de motivo para beneficiar a otro organismo como fin en sí mismo y no como medio para algún otro fin^[1687]. Esto difiere del «altruismo» en el sentido de la biología evolutiva, definido en términos de conducta más que de motivos: el altruismo biológico consiste en una conducta que beneficia a otro organismo con un coste para sí mismo^[1688]. (Los biólogos utilizan el término para distinguir las dos maneras en que un organismo puede beneficiar a otro.

El otro sistema se denomina «mutualismo», en el que un organismo beneficia a otro mientras también saca provecho para sí mismo, como pasa con el insecto que poliniza una planta, el pájaro que limpia de bichos la espalda de un mamífero, o los compañeros de habitación con gustos similares que se intercambian la música).

En la práctica, el sentido de la psicología y el de la biología con respecto al altruismo suelen coincidir, pues si tenemos un motivo para hacer algo, solemos estar dispuestos a pagar un precio. Y pese a un malentendido habitual, las explicaciones evolutivas del altruismo biológico (como que los organismos benefician a sus parientes o intercambian favores con ellos —en ambos casos, se ayuda a los genes a largo plazo—) son perfectamente compatibles con el altruismo psicológico. Si la selección natural favoreció la costosa ayuda de parientes o de socios con reciprocidad potencial debido a las ventajas a largo plazo para los genes, lo hizo así dotando al cerebro de un motivo directo para ayudar a esos beneficiarios, sin pensar en el bienestar propio. El hecho de que los genes del altruista puedan sacar provecho a largo plazo no tacha a aquél de hipócrita ni debilita sus motivos altruistas, pues las ventajas genéticas nunca figuraron como un objetivo explícito en su cerebro^[1689].

Así pues, la primera versión de la hipótesis de empatía-altruismo es que el altruismo psicológico existe y está motivado por la emoción que denominamos «solidaridad». La segunda versión se basa en los sentidos de «proyección» y de «adopción de perspectivas» de la empatía^[1690]. Según esta hipótesis, asumir el punto de vista de alguien, tanto poniéndonos en su lugar como imaginándonos qué es ser esa persona, origina un estado de solidaridad hacia ella (lo cual a continuación empujaría al «adoptador» de perspectivas a actuar de manera altruista para con el objetivo, si la hipótesis de solidaridad-altruismo también fuera verdadera). Podríamos llamar a esto «hipótesis de solidaridad-perspectiva». Se trata de la hipótesis pertinente a la cuestión planteada en los capítulos 4 y 5 sobre si el periodismo, las memorias, la ficción, la historia y otras tecnologías de experiencia indirecta han ampliado nuestro sentido colectivo de empatía y ayudado a impulsar la revolución humanitaria, la larga paz, la nueva paz y las revoluciones por los derechos.

Aunque Batson no siempre distingue las dos versiones de la hipótesis de empatía-altruismo, su proyecto de investigación de dos décadas de duración ha confirmado ambas^[1691].

Empecemos por la hipótesis de solidaridad-altruismo y comparémosla con la alternativa del interés personal, en que los individuos ayudan a otros sólo para reducir su propia aflicción. Los participantes en un estudio miraban a un sucedáneo de compañera, Elaine, que continuamente recibía descargas en un experimento de aprendizaje^[1692]. (A los participantes masculinos se les presentaba a Charlie, no a Elaine). Elaine se muestra visiblemente molesta a medida que avanza la sesión, y se da al participante la oportunidad de sustituirla. En una situación, el participante había terminado su obligación con el experimentador y ya podía irse, de modo que ponerse en el sitio de Elaine es verdaderamente altruista. En otra, el participante no ocupa el

lugar de Elaine y tiene que mirar mientras ella recibe descargas durante otras ocho sesiones. Según Batson, si la única razón por la que las personas se ofrecen a sustituir a la pobre Elaine es reducir su propia aflicción al verla sufrir, no van a preocuparse de si pueden marcharse cuando quieran. Sólo si tienen que soportar la visión y el sonido de las quejas de Elaine preferirán que las descargas sean para ellos. Como en el experimento de Krebs, se manipulaba la solidaridad del participante diciéndole que o bien él y Elaine tenían los mismos valores e intereses, o bien éstos eran incompatibles (por ejemplo, el participante leía *Newsweek* y Elaine *Cosmo* y *Seventeen*). Y efectivamente, cuando los participantes se sentían semejantes a Elaine, la eximían de sus descargas con independencia de si tenían que verla sufrir o no. Si se sentían diferentes, ocupaban su sitio sólo cuando la alternativa era verla sufrir. Junto con otros estudios, el experimento da a entender que, por defecto, las personas ayudan a los demás por egoísmo, para mitigar la propia angustia al verlos sufrir. Sin embargo, cuando se solidarizan con una víctima, sucumben al motivo de reducirle el sufrimiento tanto si les alivia la aflicción como si no.

En otra serie de experimentos se analizó una segunda intención oculta para ayudar, a saber, el deseo de ser visto haciendo algo socialmente aceptable^[1693]. Ahora, en vez de manipular la solidaridad de modo experimental, Batson y sus colaboradores explotaron el hecho de que las personas varían espontáneamente en cuanto a lo solidarias que se sienten. Después de que los participantes oyesen a Elaine preocuparse en voz alta sobre los sobresaltos inminentes, se les pidió que indicasen hasta qué punto se sentían solidarios, emocionados, compasivos, tiernos, afectuosos o bondadosos. Unos escribieron al lado de estos adjetivos cifras altas; otros, bajas.

Cuando, iniciado ya el procedimiento, la paciente Elaine empezó a sufrir y a revelar visiblemente su desdicha, los experimentadores se valieron de medios arteros para evaluar si algún deseo de los participantes para aliviar su aflicción surgía de la pura beneficencia o del deseo de parecer buenos. En un estudio se interceptaba el estado de ánimo de los participantes con un cuestionario, y luego o se les daba la oportunidad de ayudar a Elaine haciendo bien una tarea por su cuenta, o simplemente Elaine era despedida sin que el participante pudiera atribuirse mérito alguno. Los empatizadores se sentían aliviados por igual en ambos casos; los no empatizadores, sólo si eran los únicos que la liberaban. En otro estudio, los participantes tenían que reunir los requisitos para poder ocupar el lugar de Elaine obteniendo buenas puntuaciones en una tarea de juegos de palabras, que era —según les habían hecho creer— fácil (por lo que no era posible fingir una mala actuación para librarse del apuro) o difícil (por lo que podían dejarse ganar y, de forma creíble, evitar que les pidieran hacer el sacrificio). Los no empatizadores se dejaban ganar y lo hacían peor en la supuesta tarea difícil; los empatizadores lo hacían incluso mejor en la tarea difícil, donde sabían que haría falta un esfuerzo adicional para permitirles sufrir en lugar de Elaine. Así, la emoción de la solidaridad puede conducir a una genuina preocupación moral en el sentido de Kant de tratar a una persona como un fin y no

como un medio para alcanzar un fin —en este caso, ni siquiera como un medio para el fin de sentirse bien por haber ayudado a esa persona.

En estos experimentos, se rescataba a una persona de un daño causado por alguien, el experimentador. El altruismo provocado por la solidaridad ¿amortigua la tendencia de uno a explotar a los demás o a tomar represalias en respuesta a una provocación? Sí. En otros experimentos, Batson hizo que varias mujeres participaran en un dilema del prisionero de efecto inmediato en el que ellas y un compañero (ficticio) pujaban por tarjetas que podían proporcionarles varias papeletas de rifa, formulado todo como una transacción comercial^[1694]. La mayoría de las veces hacían lo que según los teóricos del juego es la estrategia óptima: abandonar. Decidían pujar por una tarjeta que las protegía de ser tontas y les ofrecía la posibilidad de aprovecharse de su compañera, aunque esto daba un resultado peor que si las dos hubieran cooperado pujando por una tarjeta distinta. Pero cuando la participante leía una nota personal de su —por otra parte anónima— compañera y se veía inducida a sentir empatía hacia ella, su índice de cooperación saltaba del 20 al 70%. En un segundo experimento, un nuevo grupo de mujeres participaba en un dilema del prisionero iterativo, que les daba la oportunidad de tomar represalias contra la desertión de una compañera desertando a su vez también ellas. Colaboraban en respuesta a un abandono sólo el 5% de las veces. Sin embargo, cuando las inducían de antemano a empatizar con la compañera, eran mucho más indulgentes y cooperaban el 45% de las veces^[1695]. Así pues, la solidaridad puede mitigar la explotación contraproducente y las represalias costosas.

En estos experimentos, la solidaridad o se manipulaba de manera indirecta, variando la semejanza de valores entre un participante y el objetivo, o era totalmente endógena: los experimentadores contaban con que, por lo que fuera, unos participantes serían espontáneamente más empáticos que otros. La cuestión clave para entender la disminución de la violencia es si se puede imponer la solidaridad de manera exógena.

Recordemos que la solidaridad tiende a manifestarse en relaciones comunitarias, esas que también van acompañadas por la culpa y el perdón. Así, cualquier cosa que cree una relación comunitaria debería crear también solidaridad. Para construir una comunidad, es importante inducir a la gente a cooperar en un proyecto con una finalidad superior. (El ejemplo clásico es el de los chicos enfrentados del campamento de Robbers Cave, que tuvieron que juntar fuerzas para sacar un autobús del barro). Muchos talleres de resolución de conflictos funcionan con arreglo a un principio parecido: unen a adversarios en entornos agradables donde se conocen unos a otros como individuos y deben encargarse de conseguir un objetivo superior que consiste en encontrar la solución del conflicto. Estas circunstancias pueden inducir solidaridad mutua, y los talleres suelen intentar ayudar con ejercicios en los que los participantes adoptan los puntos de vista respectivos^[1696]. No obstante, en todos estos casos, la cooperación se impone a los participantes, y evidentemente es poco práctico

juntar a miles de millones de personas en talleres supervisados de resolución de conflictos.

El desencadenante exógeno de solidaridad más poderoso sería uno que es barato, está muy disponible y ya contamos con él, a saber, la adopción de perspectivas que realizan los individuos cuando consumen obras de ficción, biografías, autobiografías y reportajes. La siguiente cuestión de la ciencia de la empatía sería saber si adoptar perspectivas a partir del consumo de medios despierta solidaridad con los escritores y los bustos parlantes, así como con los miembros de los grupos a los que representan.

En diversos estudios, el equipo de Batson convenció a los participantes de que estaban colaborando en un estudio de mercado de la emisora de radio de la universidad^[1697]. Se les pidió que evaluaran un espectáculo piloto titulado *News from the Personal Side* (Noticias desde el lado personal), programa pensado para «transcender los hechos de los episodios locales e informar sobre cómo éstos afectan a la vida de los individuos implicados». Unos participantes tenían que «centrarse en los aspectos técnicos de la emisión» y «asumir una perspectiva objetiva de lo que se describe», sin sentirse atrapados en los sentimientos de la persona entrevistada. A otros se les pedía que «imaginaban cómo se siente el entrevistado acerca de lo sucedido y cómo ha afectado esto a su vida» —una manipulación de la adopción de perspectivas que debería suscitar un estado de solidaridad—. Hay que reconocer que es una manipulación un poco torpe, ya que, por lo general, a las personas no se les dice qué han de pensar y sentir cuando leen un libro o escuchan las noticias. De todos modos, los escritores saben que cuando más se involucran las audiencias en una historia es cuando en ella hay algún protagonista cuyo punto de vista son capaces de asumir, como pasa en el viejo consejo para aspirantes a guionistas: «Encuentra a un héroe y mételo en líos». Así pues, es de suponer que los medios de comunicación de verdad también suscitan la solidaridad de las audiencias con un personaje principal sin necesidad de órdenes explícitas.

Un primer experimento puso de manifiesto que la solidaridad inducida por la adopción de perspectivas era tan sincera como la que observamos en los estudios de Elaine y sus descargas^[1698]. Los participantes escuchaban una entrevista con Katie, que había perdido a sus padres en un accidente de coche y estaba luchando para criar a sus hermanos más pequeños. Más adelante les ofrecían la oportunidad de ayudarla en aspectos de poca importancia, como hacerle de canguro o llevarla en coche. Los experimentadores manipularon el papel de inscripción para que pareciera que habían anotado su nombre un montón de estudiantes, lo que les generaba una presión para hacer lo mismo; o en el caso de que hubiera sólo dos nombres, les permitía sentirse cómodos pasando por alto la apurada situación de la chica. Los participantes que se habían centrado en los aspectos técnicos de la entrevista se apuntaron para ayudar sólo si otros muchos ya lo habían hecho; los que habían escuchado el punto de vista de Katie se apuntaron al margen de lo que hicieran sus compañeros.

Pero una cosa es solidarizarse con un personaje en estado de necesidad, y otra

muy distinta generalizar la solidaridad al grupo representado por el personaje. ¿Los lectores se solidarizan sólo con el tío Tom o con todos los esclavos afroamericanos? ¿Con Oliver Twist o con los niños huérfanos en general? ¿Con Anne Frank o con todas las víctimas del Holocausto? En un experimento concebido para examinar este tipo de generalizaciones, varios estudiantes escuchaban la difícil situación de Julie, una muchacha que había contraído el sida debido a una transfusión sanguínea tras un accidente de coche. (El experimento se llevó a cabo antes de haberse descubierto los eficaces tratamientos para esta enfermedad, a menudo mortal).

Bueno, como podéis imaginar, es realmente espantoso. Quiero decir, cada vez que toso o me noto algo débil y cansada, me pregunto ¿es esto? ¿Es éste el principio, no sé, de la decadencia? A veces me encuentro bastante bien, pero en el fondo está siempre ahí. Cualquier día puede empezar a empeorar. [Pausa] Y yo sé que, al menos ahora mismo, no hay salida. Sé que están intentando encontrar una cura [...] y sé que todos nos morimos. Pero me parece tan injusto. Tan horrible. Como una pesadilla. [Pausa] O sea, siento que estaba empezando a vivir, y ahora, en cambio, estoy muriéndome. [Pausa] Te deja realmente por los suelos^[1699].

Más adelante, cuando se pidió a los estudiantes que rellenaran un cuestionario sobre actitudes hacia personas con sida, los adoptadores de perspectivas habían llegado a ser más solidarios que los evaluadores técnicos, lo que ponía de manifiesto que la solidaridad se había difundido, en efecto, desde el individuo a la clase que representaba. De todos modos, había una vuelta de tuerca importante. El efecto de la adopción de perspectivas en la solidaridad se veía limitado por la moralización, como cabría esperar del hecho de que la solidaridad no es un reflejo automático. Cuando Julie confesó haber contraído la enfermedad tras un verano de sexo promiscuo sin uso de profilácticos, los adoptadores de perspectivas se mostraron más solidarios con la amplia clase de víctimas de sida, pero no con la clase más reducida de muchachas con sida. Se observaron resultados similares en un estudio en el que estudiantes de ambos sexos escuchaban la apurada situación de un hombre que ahora era un «sin techo» porque había contraído una enfermedad o porque se había cansado de trabajar.

A continuación, los psicólogos fueron más allá de los límites aceptados viendo hasta qué punto podían suscitar solidaridad con asesinos convictos^[1700]. No es que alguien *quiera* necesariamente que la gente desarrolle sentimientos afectuosos hacia los asesinos. Pero acaso sea necesario, al menos, cierto grado de solidaridad con los poco solidarios para compensar los castigos crueles y las ejecuciones frívolas, y cabe imaginar que una pizca de solidaridad de esta clase quizá diera lugar a las reformas de los castigos penales durante la revolución humanitaria. Batson no quiso tentar la suerte intentando inducir compasión hacia un depredador psicópata, pero sí inventó ingeniosamente un típico homicidio de fichero policial en el que el perpetrador había sido provocado por una víctima que no era mucho más agradable que él. He aquí la historia de cómo James acabó matando a su vecino:

Las cosas fueron muy pronto de mal en peor. Él había tirado basura por encima de la valla de mi patio trasero. Yo le pinté con spray rojo la fachada de su casa. Luego él incendió mi garaje con el coche dentro.

Él sabía que el coche era mi orgullo y mi alegría. Me encantaba de veras y lo cuidaba muchísimo. Cuando me desperté, el fuego ya estaba apagado, y el coche echado a perder... ¡totalmente destrozado! ¡Y él se reía! Me volví loco... sin gritar; no dije nada, pero temblaba tanto que apenas podía permanecer de pie, y justo entonces decidí que él debía morir. Esa noche, cuando regresó a casa, yo estaba esperándole en su porche delantero con mi escopeta de caza. Volvió a reírse de mí y me llamó gallina, dijo que yo no tenía agallas para hacerlo. Pero lo hice. Le pegué cuatro tiros; murió ahí mismo, en el porche. Cuando llegó la policía, yo seguía allí sosteniendo la escopeta.

[Entrevistador. ¿Lamenta haberlo hecho?]

¿Ahora? Claro. Sé que el asesinato es algo malo y que nadie merece morir así, ni siquiera él. Pero en ese momento lo único que quería era hacerle pagar —con creces— lo que me había hecho, que desapareciera de mi vida. [Pausa] Cuando le disparé, sentí una intensa sensación de liberación y alivio. Me sentía libre. Ni enfado, ni miedo, ni odio. Pero esa sensación duró sólo uno o dos minutos. El que estaba libre era él; yo iba a estar en la cárcel durante el resto de mi vida. [Pausa] Y aquí estoy.

Los adoptadores de perspectivas sentían efectivamente un poco más de compasión y solidaridad que los evaluadores técnicos, pero se traducía en apenas un atisbo de actitud más positiva hacia los asesinos en general.

Pero luego estaba la vuelta de tuerca de la vuelta de tuerca. Una o dos semanas después, los participantes recibieron una llamada telefónica inesperada de un encuestador que hacía un estudio sobre la reforma carcelaria. (El que llamaba estaba confabulado con los experimentadores, pero ninguno de los estudiantes lo sospechó). En la encuesta de opinión había un punto sobre actitudes hacia los asesinos, similar al del cuestionario que los participantes habían rellenado en el laboratorio. Incluso pasado ese tiempo, los efectos de la adopción de perspectivas tuvieron su importancia. Los estudiantes que dos semanas antes habían intentado imaginar qué había estado sintiendo James mostraron una sacudida en sus actitudes hacia los asesinos convictos. La influencia demorada es lo que los investigadores en el campo de la persuasión denominan «efecto del dormilón». Cuando las personas se ven expuestas a información que cambia sus actitudes de un modo que ellas no aprueban —en este caso, sentimientos más afectuosos hacia los asesinos—, son conscientes de la influencia no deseada y la anulan de manera consciente. Más adelante, con la guardia baja, se pone de manifiesto, sin embargo, su cambio de postura. El resultado final del estudio es que, incluso cuando un desconocido pertenece a un grupo hacia el que la gente siente una clara aversión, escuchar su historia mientras se adopta su perspectiva puede realmente incrementar la solidaridad hacia él y el grupo que representa, y no sólo durante unos minutos tras la audición.

En un mundo conectado, los individuos están expuestos a las historias de desconocidos a través de muchos canales, incluyendo encuentros cara a cara, entrevistas en los medios de comunicación y biografías y relatos autobiográficos. La cuestión es qué pasa con la parte de este flujo de información que corre por mundos imaginarios —las historias de ficción, las películas y los dramas televisivos en los que las audiencias se ensimisman de forma voluntaria—. El placer de un relato deriva de asumir el punto de vista de un personaje y compararlo con otros, como los de los demás personajes, el narrador o el propio lector o espectador. ¿Puede ser la ficción un método furtivo para ampliar la solidaridad de la gente? En un artículo de 1856,

George Eliot defendía esta hipótesis psicológica:

Los atractivos fundados en generalizaciones y estadísticas requieren una solidaridad precocinada, un sentimiento moral ya activo; no obstante, una imagen de vida humana como la que puede dar un gran artista sorprende incluso a los frívolos y egoístas en esa atención a lo que está aparte de sí mismos, que podemos llamar la «materia prima» del sentimiento moral. Cuando Scott nos lleva a la casa de Luckie Mucklebackit, o nos cuenta la historia de «Los dos arrieros»; cuando Wordsworth nos canta «la ensoñación de la pobre Susana»; cuando Kingsley nos muestra a Alton Locke mirando ansioso por la verja la carretera que conduce al primer bosque que ha visto en su vida; cuando Hornung pinta un conjunto de deshollinadores... hacen más por unir las clases superiores con las inferiores, por eliminar la vulgaridad de la exclusividad, que cientos de sermones y tesis filosóficas. El arte es lo más cercano a la vida; es un medio para amplificar la experiencia y extender el contacto con nuestros semejantes más allá del terreno del ámbito personal^[1701].

Actualmente, la historiadora Lynn Hunt, la filósofa Martha Nussbaum y los psicólogos Raymond Mar y Keith Oatley, entre otros, defienden que la lectura de ficción es un potenciador de la empatía y una fuerza impulsora del progreso humanitario^[1702]. Cabría imaginar que los expertos literarios harían cola para unirse a ellos, ansiosos por demostrar que su tema es una fuerza de progreso en una época en la que escasean alumnos y fondos. En todo caso, muchos de estos expertos, como Suzanne Keen, autora de *Empathy and the Novel*, se irritan ante la sugerencia de que leer ficción eleva el espíritu. Consideran la idea demasiado plana, demasiado terapéutica, demasiado *kitsch*, demasiado sentimental, demasiado Oprah. Señalan que leer ficción puede cultivar también la *Schadenfreude* al regodearse en desgracias de personajes antipáticos, puede perpetuar estereotipos condescendientes sobre «el otro», y puede desviar la preocupación solidaria de los seres vivos reales que podrían beneficiarse de ella y dirigirla a víctimas atractivas que, en realidad, no existen. Estos expertos también observan, con acierto, que no tenemos un tesoro oculto de buenos datos de laboratorio según los cuales la ficción incrementa la solidaridad. Mar, Oatley y sus colaboradores han revelado que los lectores de ficción puntúan más alto en pruebas de empatía y perspicacia social, si bien esta correlación no muestra si leer ficción vuelve a la gente más empática o si la gente empática lee más ficción^[1703].

Sería sorprendente que ciertas respuestas ficticias no tuvieran efectos parecidos a las respuestas reales, pues las personas suelen confundirlas en sus recuerdos^[1704]. Y unos cuantos experimentos dan a entender efectivamente que la ficción puede potenciar la solidaridad. Uno de los estudios de programas radiofónicos de Batson incluía una entrevista con un heroinómano que para unos estudiantes era una persona real y para otros un actor^[1705]. A quienes se pedía que adoptasen su punto de vista llegaban a ser más solidarios con los adictos a la heroína en general, aunque el que hablase fuese un actor (de todos modos, la solidaridad se incrementaba más cuando creían que el heroinómano era verdadero). Y en manos de un narrador hábil, una víctima ficticia puede suscitar *más* compasión/solidaridad que una víctima real. En su libro *The Moral Laboratory*, el experto literario Jémeljan Hakemulder habla de experimentos en los que se leen hechos similares sobre la apurada situación de las

mujeres argelinas a través de los ojos de la protagonista de *The Displaced*, de Malike Mokkeddem, o en la obra de no ficción *Price of Honor*, de Jan Goodwin^[1706]. Los participantes que leían la novela se mostraban más solidarios con las mujeres argelinas que quienes leían el relato real; tendían más a no ignorar, por ejemplo, su difícil situación y a considerarla parte de la herencia cultural y religiosa. Estos experimentos nos dan motivos para creer que la cronología de la revolución humanitaria, en la que las novelas populares precedieron a la reforma histórica, quizá no fue del todo casual; determinados ejercicios de adopción de perspectivas ayudan a ampliar el círculo de solidaridad de las personas.

La ciencia de la empatía ha revelado que la solidaridad puede favorecer el altruismo auténtico, y que puede extenderse a nuevas clases de personas cuando un observador adopta la perspectiva de un miembro de esa clase, aunque éste sea ficticio. Las investigaciones refuerzan la hipótesis de que las reformas humanitarias se deben en parte a una mayor sensibilidad hacia las experiencias de los seres vivos y a un deseo genuino de aliviar su sufrimiento. Y, como tales, el proceso cognitivo de la adopción de perspectivas y la emoción de la solidaridad deben figurar en la explicación de numerosas disminuciones de la violencia. Incluimos aquí la violencia institucionalizada en forma de castigos crueles, la esclavitud y las ejecuciones frívolas; los abusos cotidianos de que son objeto poblaciones vulnerables como las mujeres, los niños, los homosexuales, las minorías raciales y los animales; y las guerras, las conquistas y las limpiezas étnicas, con su insensibilidad respecto a los costes humanos.

Al mismo tiempo, la investigación nos recuerda por qué no debemos aspirar a una «era de la empatía» o a una «civilización empática» como solución a nuestros problemas. La empatía tiene su lado oscuro^[1707].

Para empezar, la empatía puede «subvertir» el bienestar humano cuando contradice un principio fundamental: la justicia. Batson observó que cuando las personas se compadecían de Sheri, una niña de 10 años con una enfermedad grave, también apoyaban que para el tratamiento médico se saltara a otros niños que llevaban más tiempo esperando o que se hallaban en peor situación. La empatía habría condenado a esos niños a la muerte y al sufrimiento por el hecho de no tener nombre ni rostro. Las personas que se enteraron del apuro de Sheri pero no empatizaron con ella actuaron de forma mucho más equitativa^[1708]. Otros experimentos inciden en ello de manera más abstracta. Según Batson, en un juego de bienes públicos (donde las personas contribuyen a un fondo que se multiplica y se redistribuye entre los contribuyentes), los jugadores a quienes se inducía a empatizar con otro jugador (por ejemplo, leyendo sobre cómo había roto con su pareja) desviaban sus aportaciones hacia él, lo que reducía el bien público en detrimento de todos^[1709].

La compensación entre empatía y justicia no es sólo una curiosidad de laboratorio; puede tener tremendas consecuencias en el mundo real. A las sociedades les sobrevienen grandes desgracias cuando sus líderes políticos y sus funcionarios gubernamentales actúan movidos por la empatía repartiendo afectuosamente beneficios extra entre parientes y amigos en vez de regalarlo sin entusiasmo a perfectos desconocidos. Este nepotismo no sólo socava la capacidad de la policía, el gobierno y las empresas sino que además crea una competición de suma cero para las necesidades de vida entre clanes y grupos étnicos, que enseguida puede volverse violenta. Las instituciones de la modernidad dependen de la asunción de responsabilidades fiduciarias que trascienden las fronteras de la empatía.

El otro problema de la empatía es que resulta demasiado provinciana para un enfoque universal de los intereses de los individuos. A pesar de las neuronas espejo, la empatía no es un reflejo que nos haga ser solidarios con todo aquel en quien posamos la vista. Puede encenderse y apagarse, o volverse del revés, según cómo interpretemos la relación que tenemos con una persona; de hecho, puede cambiar totalmente en función de la «ricura», el aspecto físico, el parentesco, la amistad, la semejanza o la solidaridad comunitaria. Aunque es posible difundir la empatía hacia fuera adoptando las perspectivas de otras personas, Batson avisa de que los incrementos son pequeños y quizás efímeros^[1710]. Esperar que el gradiente de empatía humana se aplane tanto que los desconocidos signifiquen para nosotros tanto como la familia o los amigos es una utopía en el peor sentido de la palabra «utopía» en el siglo xx, pues requeriría la anulación inalcanzable y dudosamente deseable de la naturaleza humana^[1711].

Tampoco es necesario. El ideal de círculo expansivo no significa que debamos sentir el dolor de todas las demás personas del planeta. Nadie dispone de tiempo ni energía para ello, e intentar difundir nuestra empatía de manera tan dispersa sería una invitación al agotamiento emocional y a la fatiga de la compasión^[1712]. El Antiguo Testamento nos dice que amemos a nuestros vecinos; el Nuevo Testamento, que amemos a nuestros enemigos. La lógica racional parece ser ésta: amad a vuestros vecinos y enemigos; así no los mataréis. Pero, para ser franco, yo no amo a mis vecinos, no hablemos ya de mis enemigos. Así pues, es mejor el siguiente ideal: no mates a tus vecinos ni a tus enemigos, aunque no les ames.

Lo que realmente se ha expandido no es tanto un círculo de empatía como un círculo de «derechos»: un compromiso en el sentido de proteger a los otros seres vivos, con independencia de lo alejados que estén o lo distintos que sean, contra el daño y la explotación. La empatía ha sido sin duda importante para desencadenar súbitas manifestaciones de preocupación por miembros de grupos hasta entonces ignorados. Pero las manifestaciones súbitas no bastan. Para que la empatía tenga importancia ha de impulsar cambios en políticas y normas que determinen el trato a los miembros de esos grupos. En los momentos críticos, una nueva sensibilidad hacia los costes humanos de cierta costumbre puede influir en las decisiones de las élites y

en la opinión general de las masas. Pero, como veremos en el siguiente apartado sobre la razón, también hace falta la argumentación moral abstracta para superar las restricciones intrínsecas de la empatía. Los objetivos fundamentales deben ser políticas y normas que lleguen a ser connaturales y que consigan que la empatía sea innecesaria. De hecho, la empatía, como el amor, no es «todo lo que necesitas».

Autocontrol

Desde que Adán y Eva se comieron la manzana, Ulises se hizo atar al mástil, la cigarra cantaba mientras la hormiga guardaba comida, y san Agustín rezaba «Señor, hazme casto, pero todavía no», los individuos han forcejeado con el autocontrol. En las sociedades modernas, esta virtud es aún más vital, pues ahora que hemos domeñado las plagas de la naturaleza la mayoría de nuestros azotes son autoinfligidos. Comemos, bebemos, fumamos y apostamos demasiado, agotamos nuestras tarjetas de crédito, establecemos relaciones peligrosas y nos volvemos adictos a la heroína, la cocaína y el *e-mail*.

La violencia también es, en buena medida, un problema de autocontrol. Los investigadores han reunido un notable número de factores que consideran de riesgo para la violencia; entre ellos el egoísmo, los insultos, los celos, el tribalismo, la frustración, la concentración de personas, el tiempo caluroso y la virilidad. Sin embargo, casi la mitad somos hombres, y todos hemos sido insultados, hemos estado celosos o nos hemos sentido frustrados o sudorosos sin llegar a las manos. La omnipresencia de las fantasías homicidas pone de manifiesto que no somos inmunes a las tentaciones de la violencia, pero hemos aprendido a oponerles resistencia.

Se atribuye al autocontrol una de las principales reducciones de la violencia en la historia: el índice de homicidios de la Europa moderna es treinta veces menor que en la Edad Media. Recordemos que, según la teoría de Norbert Elias sobre el proceso de la civilización, la consolidación de los estados y el desarrollo del comercio hicieron algo más que alejar del saqueo y la rapiña la estructura de incentivos; también inculcaron una ética de autocontrol que volvieron prácticamente innatas la continencia y el decoro. Las personas se abstenían de acuchillarse en la mesa y de amputarse las narices, al tiempo que se aguantaban las ganas de orinar en cualquier sitio, copular en público, tirarse pedos en la mesa o roer los huesos y devolverlos a la bandeja. Una cultura del honor, en la que se respetaba a los hombres por arremeter contra los insultos, se convirtió en una cultura de la dignidad, en la que se respetaba a

los hombres por controlar sus impulsos. Los retrocesos en el descenso de la violencia, como en el mundo desarrollado en la década de 1960 y en el mundo en desarrollo tras la colonización, fueron acompañados de retrocesos en la valoración del autocontrol, desde la disciplina de los viejos a la impetuosidad de los jóvenes.

Los fallos de autocontrol también pueden originar violencia en escalas mayores. Muchos disturbios y guerras estúpidas comenzaron cuando ciertos dirigentes o comunidades respondieron a algún ultraje, algo que al día siguiente ya tenían motivos para lamentar. He aquí dos ejemplos: el incendio y el saqueo de los barrios afroamericanos por sus propios residentes, tras el asesinato de Martin Luther King en 1968, o los ataques de Israel que pulverizaron las infraestructuras del Líbano en 2006, como represalia por una incursión de Hezbolá^[1713].

En este apartado analizaré la ciencia del autocontrol para ver si respalda la teoría del proceso de la civilización igual que en el apartado anterior examiné la ciencia de la empatía para ver si respaldaba la teoría del círculo expansivo. La teoría del proceso de la civilización, como la teoría de Freud del yo y el ello de la que derivaba, plantea diversas exigencias importantes al sistema nervioso humano, que también analizaremos. ¿Contiene realmente el cerebro sistemas que compiten por el impulso y el autocontrol? El autocontrol ¿es una facultad individual que se encarga de dominar todos los vicios, desde comer en exceso hasta la promiscuidad, lo de dejar las cosas para luego, los delitos insignificantes y las agresiones graves? En tal caso, ¿existen medios para que los individuos incrementen su autocontrol? ¿Y pueden estos ajustes proliferar en el conjunto de una sociedad, hasta el punto de cambiar su carácter hacia una mayor moderación general?

Empecemos intentando dotar de sentido a la idea misma de autocontrol y a las circunstancias en las que es y no es racional^[1714]. Primero hemos de dejar de lado el egoísmo puro —hacer algo que le ayuda a uno mismo pero que perjudica a otros— y centrarnos en la autoindulgencia —hacer algo que le ayuda a uno mismo a corto plazo, pero que a largo plazo le perjudica—. Abundan los ejemplos. Hoy comida, mañana grasa. Hoy nicotina, mañana cáncer. Hoy bailar, mañana pagar las consecuencias. Hoy sexo, mañana embarazo, enfermedad o celos. Hoy atacar, mañana convivir con el daño.

No hay nada *intrínsecamente* irracional en preferir el placer ahora a disfrutarlo más tarde. Al fin y al cabo, el «yo» del martes no es menos merecedor de una tableta de chocolate que el «yo» del miércoles. Al contrario: el yo del martes la merece *más*. Si la tableta es lo bastante grande, puede alcanzarle, de modo que comerla el martes significa que ningún yo está hambriento, mientras que guardarla para el miércoles nos obliga a tener hambre el martes. Además, si nos abstenemos de chocolate el martes, podríamos morirnos antes de despertar, en cuyo caso no lo disfrutarán ni el yo del martes ni el yo del miércoles. Por último, si guardamos el chocolate, puede que se

estropee o que alguien lo robe, lo cual vuelve a privar del placer a ambos yoes.

A igualdad de factores, merece la pena disfrutar de las cosas ahora. Por eso, cuando prestamos dinero, insistimos en el interés. Mañana, un dólar valdrá menos que hoy (aunque supongamos que no hay inflación), y el interés es el precio que ponemos a la diferencia. El interés se cobra según un índice fijo por unidad de tiempo, lo cual significa que aumenta, o crece, de forma exponencial. Esto compensa exactamente el valor decreciente del dinero que nos devuelven cuando se ha terminado el período, pues la disminución del valor también es exponencial. ¿Por qué exponencial? Cada día que pasa, hay una posibilidad fija de que el prestamista se muera, o de que el prestatario huya o vaya a la bancarrota, y entonces el primero no cobrará jamás. Como la probabilidad de que esto no pase mengua día a día, la compensación que exigimos se multiplica en consecuencia. Volviendo al placer, un agente racional, cuando decidimos entre darnos el gusto hoy o dárnoslo mañana, hemos de optar por mañana sólo si el placer es exponencialmente mayor. En otras palabras, un agente racional *debe* descontar el futuro y gozar hoy de cierto placer a expensas de menos placer mañana. No tiene sentido ahorrar toda la vida para montarte una juerga de narices en tu nonagésimo cumpleaños.

La autoindulgencia llega a ser irracional sólo cuando descontamos el futuro en exceso —cuando devaluamos nuestros yoes futuros muy por debajo de su valor dada la posibilidad de que esos yoes aún estén por ahí para disfrutar de lo que les hemos guardado—; existe un índice óptimo de descuento del futuro —desde el punto de vista matemático, tipo de interés óptimo—, que depende de la esperanza de vida, de la probabilidad de recuperar lo ahorrado, del tiempo que podemos estirar el valor de un recurso, y de la medida en que lo disfrutaremos en distintos momentos de la vida (por ejemplo, estando todavía vigorosos o ya débiles). «Comed, bebed y divertios, pues mañana moriremos» es una afirmación completamente racional si estamos seguros de que vamos a morir mañana. Lo que no es racional es comer y beber como si no hubiera mañana cuando en realidad sí lo hay. Ser demasiado autoindulgente, carecer de autocontrol, es devaluar demasiado nuestros yoes futuros o, lo que viene a ser lo mismo, exigir un tipo de interés demasiado elevado por hacer pasar privaciones a nuestros yoes actuales pensando en nuestros yoes futuros. Ningún tipo de interés verosímil haría que el placer de fumar en un yo de 20 años tuviera más peso que el dolor del cáncer en un yo de 50 años.

Buena parte de lo que en el mundo moderno parece una falta de autocontrol acaso consista en utilizar un índice de descuento que se cableó en nuestro sistema nervioso en el incierto mundo de nuestros antepasados preestatales, cuando las personas se morían mucho más jóvenes y no había instituciones que convirtieran ahorros en beneficios al cabo de los años^[1715]. Según algunos economistas, cuando se deja a las personas que se las arreglen solas, ahorran demasiado poco para la jubilación, como si esperasen morir pronto^[1716]. Ésta es la base del «paternalismo libertario» de Richard Thaler, Cass Sunstein y otros economistas conductuales, en virtud del cual el

gobierno, con el consentimiento de la gente, favorece el equilibrio entre yoes actuales y yoes futuros^[1717]. Un ejemplo sería elaborar un plan óptimo de ahorro para la jubilación como plan por defecto que los empleados tendrán que rechazar, o una selección en la que deberán decidirse por una opción. Otro es pasar la carga de los impuestos sobre las ventas a los alimentos menos saludables.

De todos modos, la debilidad de la voluntad no es sólo cuestión de descartar o descontar demasiado el futuro. Si simplemente devaluamos en exceso nuestros yoes futuros, quizá tomemos decisiones equivocadas, pero las decisiones no cambiarán a medida que pase el tiempo y las alternativas estén más cerca. Si la voz interior que grita «postre antes» ganara la votación con un susurrante «gordo después», esto sería así si el postre se pudiera consumir tanto en cinco minutos como en cinco horas. En la realidad, la preferencia cambia con la inminencia en el tiempo, fenómeno denominado «descuento *miope*»,^[1718] Cuando por la noche rellenamos la tarjeta del servicio de habitaciones de un hotel y la colgamos en el pomo de la puerta para el desayuno de la mañana siguiente, tenemos tendencia a marcar el plato de fruta con yogur desnatado. Si en cambio tomamos nuestras decisiones en la mesa del bufé, quizás escojamos bacon y cruasanes. Muchos experimentos con muchas especies han revelado que, cuando dos recompensas están muy alejadas, los organismos preferirán, sensatamente, una recompensa grande que llegue después a una recompensa pequeña que llegue antes. Si, por ejemplo, las opciones fueran diez dólares en una semana y once dólares en una semana y un día, elegiríamos la segunda. Sin embargo, cuando la más próxima de las dos recompensas es inminente, el autocontrol falla, la prioridad cambia, y preferimos la más pequeña antes a la más grande después: diez dólares hoy, no once mañana. A diferencia de descontar simplemente el futuro, lo cual tiene sentido si la tasa de descuento está bien fijada, el descuento miope, con su inversión de preferencias, no es racional de ningún modo. Sin embargo, todos los organismos son miopes.

Los psicólogos y economistas con mentalidad matemática explican la inversión miope de preferencias diciendo que los organismos se implican en descuentos *hiperbólicos* antes que en el más racional descuento exponencial^[1719]. Cuando menospreciamos nuestros yoes futuros, en vez de multiplicar repetidamente el valor subjetivo de una recompensa por una fracción constante con cada unidad de tiempo que hemos de esperar para la misma (volviéndolo primero la mitad de valioso, luego un cuarto, un octavo, un dieciseisavo, etcétera), multiplicamos el valor subjetivo original por una fracción cada vez menor (que lo vuelve la mitad de valioso, luego un tercio, un cuarto, un quinto, etcétera). Esta percepción también se puede expresar de una manera más intuitiva y cualitativa. Una hipérbola es una curva matemática con un poco de codo, donde una empinada pendiente parece haber sido soldada en otra pendiente menos pronunciada (a diferencia de una curva exponencial, que es un trampolín más suave). Esto cuadra con la teoría psicológica de que el descuento miope surge de una transferencia entre dos sistemas del interior de nuestra mente,

uno para recompensas inminentes, otro para recompensas que quedan lejos en el futuro o que son totalmente hipotéticas^[1720]. Como dijo, Thomas Schelling: «A veces las personas se comportan como si tuvieran dos yoes, uno que quiere unos pulmones limpios y una vida larga y otro al que le encanta el tabaco, o uno que quiere un cuerpo delgado y otro que quiere postre, o uno que ansia mejorar leyendo sobre el autocontrol en los libros de Adam Smith y otro que prefiere ver una película en la tele»^[1721]. La teoría de Freud sobre el yo y el ello, o la vieja idea de que nuestros fallos son obra de los demonios interiores («¡El diablo me obligó a hacerlo!»), son otras expresiones de la intuición de que el autocontrol es una batalla entre homúnculos instalados en la cabeza. El psicólogo Walter Mischel, que llevó a cabo estudios clásicos sobre el descuento miope en niños (a quienes se les da la angustiosa opción entre un malvavisco —nube o bombón de azúcar— ahora o dos dentro de quince minutos), sugería, junto a la psicóloga Janet Metcalfe, que el deseo de gratificación instantánea proviene de un «sistema caliente» del cerebro, mientras que la paciencia para esperar proviene de un «sistema frío»^[1722].

En apartados anteriores hemos visto imágenes fugaces de lo que pueden ser los sistemas caliente y frío: el sistema límbico (cuyas partes principales se aprecian en la figura 8.2) y los lóbulos frontales (en la figura 8.3). En el sistema límbico se incluyen los circuitos de la furia, del miedo y de la dominación, que van desde el mesencéfalo a la amígdala pasando por el hipotálamo, junto con el circuito de búsqueda dopaminérgico, que va desde el mesencéfalo al estriado pasando por el hipotálamo. Ambos tienen conexiones de doble dirección con la corteza orbital y otras partes de los lóbulos frontales, que, como vimos, modulan la actividad de estos circuitos emocionales y se interponen entre éstos y el control de la conducta. ¿Podemos entender el autocontrol como un tira y afloja entre el sistema límbico y los lóbulos frontales?

En 2004, los economistas David Laibson y George Loewenstein se asociaron con el psicólogo Samuel McClure y el especialista en neuroimágenes Jonathan Cohen para ver si la paradoja del descuento miope se podía explicar como un tira y afloja entre dos sistemas cerebrales; en sus propias palabras, una cigarra límbica y una hormiga lobular frontal^[1723]. Tumbados en un escáner, los participantes escogían entre una recompensa pequeña, cinco dólares, de la que podrían disponer en el futuro inmediato, y una más grande, cuarenta dólares, que recibirían sólo varias semanas después. La pregunta era si el cerebro abordaba la cuestión de manera distinta en el caso de «5\$ ahora frente a 40\$ en dos semanas» y en el de «5\$ en dos semanas frente a 40\$ en seis semanas». La respuesta es que sí. Las opciones que tentaban al participante con la posibilidad de una gratificación inmediata iluminaban el estriado y la corteza orbital medial. Todas las opciones iluminaban la corteza prefrontal dorsolateral, la parte de los lóbulos frontales involucrada en cálculos más fríos, más cognitivos. Mejor aún, los especialistas en neuroimágenes podían leer la mente de los participantes en sentido literal. Cuando su corteza prefrontal lateral estaba más activa

que sus regiones límbicas, los participantes escogían la recompensa mayor y posterior; si las regiones límbicas estaban igual de activas o más, sucumbían a la recompensa menor e inmediata.

Como pone de manifiesto el cerebro de la figura 8.3, los lóbulos frontales son estructuras grandes con muchas partes y llevan a cabo un autocontrol de varias clases^[1724]. El margen posterior, que linda con el lóbulo parietal, recibe el nombre de «franja motora» y controla los músculos. Justo delante hay áreas premotoras que organizan órdenes motoras en programas más complejos: son las regiones en las que se descubrieron las neuronas espejo. La parte que hay frente a ellas se denomina «corteza prefrontal» e incluye las regiones dorsolateral y orbital/ventromedial que ya nos hemos encontrado en más de una ocasión, junto con el polo frontal en el extremo de cada hemisferio. A veces, el polo frontal se denomina «lóbulo frontal del lóbulo frontal» y, junto con la corteza prefrontal dorsolateral, está activo cuando los individuos prefieren una recompensa importante y tardía a una pequeña e inminente^[1725].

A los neurólogos tradicionales (los médicos que tratan a pacientes con lesiones cerebrales en vez de meter a estudiantes en escáneres) no les pilló por sorpresa el descubrimiento de que la parte más implicada en el autocontrol fueran los lóbulos frontales. Muchos pacientes desdichados acaban en sus clínicas porque en un momento determinado descartaron el futuro con demasiada ligereza y condujeron sin cinturón o fueron en bicicleta sin casco. Por la pequeña recompensa inmediata de llegar a la carretera un segundo antes o de sentir el viento en el cabello, renunciaron a la tardía recompensa mayor de evitar un accidente y conservar intactos los lóbulos frontales. Mal negocio. Se dice que los pacientes con los lóbulos frontales lesionados están impulsados por los estímulos. Si les ponemos delante un peine, lo cogerán enseguida y se peinarán. Si les ponemos comida, se la llevarán a la boca. Si los metemos en la ducha, no saldrán hasta que los llamemos. Los lóbulos frontales intactos son necesarios para liberar la conducta del control de los estímulos —poner las acciones de la gente al servicio de sus planes y propósitos.

En un choque con una superficie dura, el lóbulo frontal se golpea contra la parte delantera del cráneo y resulta dañado de manera indiscriminada. El insólito accidente de Phineas Gage, en el que una barra le atravesó limpiamente las cortezas orbital y ventromedial prácticamente sin tocar las porciones laterales y más frontales, revela que diferentes partes de los lóbulos frontales ponen en práctica distintas clases de autocontrol. Recordemos que, al parecer, Gage perdió el equilibrio «entre sus facultades intelectuales y sus propensiones animales». En la actualidad, los neurocientíficos coinciden en que la corteza orbital es una importante interfaz entre la emoción y la conducta. Como sabemos, los pacientes con lesiones orbitales son impulsivos, irresponsables, distraídos, socialmente inoportunos y en ocasiones violentos. El neurocientífico Antonio Damasio atribuye este síndrome a la insensibilidad de los enfermos a señales emocionales. Ha demostrado que, cuando en

los juegos de cartas apuestan con diferentes posibilidades de ganar y perder dinero, no muestran el sudor frío experimentado por las personas normales al apostar a una carta con apenas opciones^[1726]. Este autocontrol impulsado emocionalmente —lo que podríamos denominar «aprensión»— es antiguo desde el punto de vista evolutivo, como se aprecia en la muy desarrollada corteza orbital de mamíferos como las ratas (véase figura 8.1).

No obstante, también hay formas de autocontrol más frías, más impulsadas por la norma, ejecutadas en las partes más exteriores y frontales del lóbulo frontal, las cuales se hallan entre las partes del cerebro que más se desarrollaron en el transcurso de la evolución humana^[1727]. Ya hemos visto que la corteza dorsolateral está implicada en el cálculo racional de costes y beneficios, como pasa en la elección entre dos recompensas demoradas, o en la elección entre desviar un tranvía desbocado a una vía secundaria con un solo trabajador o dejar que siga por la vía principal y mate a cinco^[1728]. El polo frontal se sitúa aún más arriba en la cadena de mando, y a él atribuyen los neurocientíficos nuestra agilidad para gestionar las demandas vitales en competencia^[1729]. Interviene cuando realizamos diversas tareas a la vez, cuando analizamos un problema nuevo, cuando nos recuperamos de una interrupción o cuando oscilamos entre soñar despiertos y concentrarnos en el mundo de alrededor. Es lo que nos permite desviarnos a una subrutina mental y luego regresar a la tarea principal, como cuando dejamos de cocinar un momento para ir a la tienda a comprar un ingrediente que nos falta y luego reanudamos la labor. El neurocientífico Etienne Koechlin resume el funcionamiento del lóbulo frontal de la siguiente manera. Las porciones más posteriores responden al estímulo; la corteza frontal lateral responde al contexto; y el polo frontal responde al episodio. En concreto, cuando suena el teléfono y lo cogemos, estamos respondiendo al estímulo. Cuando estamos en la casa de un amigo y dejamos que suene, estamos respondiendo al contexto. Y cuando un amigo se mete en la ducha y nos pide que cojamos el teléfono si suena, estamos respondiendo al episodio.

La violencia impulsiva podría derivar de disfunciones en alguno de estos niveles de autocontrol. Veamos lo que sucede con el castigo violento a los niños. Los padres occidentales modernos que han interiorizado normas contra la violencia acaso tengan una aversión automática, casi visceral, probablemente impuesta por la corteza orbital, a la idea de propinar una zurra a sus hijos. Los padres de otras épocas y subculturas (como las madres que dicen: «¡Ya verás cuando llegue tu padre!») quizá modulen las zurras en función de la gravedad de la infracción, de si están en casa o en un lugar público, y, si están en casa, de que haya o no invitados. Pero si tienen un autocontrol débil, o están furiosos por lo que para ellos es una travesura mayúscula, quizá pierdan los estribos, lo cual significa que el circuito de la furia se libera del control de los lóbulos frontales, y entonces tal vez maltraten al niño de una forma que acaso lamenten después.

Adrian Raine, quien previamente había demostrado que los psicópatas y los

asesinos compulsivos tienen una corteza orbital pequeña o insensible, hace poco llevó a cabo un experimento de neuroimágenes que respalda la idea de que la violencia surge de un desequilibrio entre los impulsos del sistema límbico y el autocontrol de los lóbulos frontales^[1730]. Escaneó una muestra de maltratadores conyugales mientras intentaban pasar por alto el significado de palabras impresas correspondientes a emociones negativas, como «cólera», «odio», «terror» y «miedo», y nombrar sólo el color en que estaban escritas (un test de atención denominado «tarea de Stroop»). Los maltratadores eran lentos al nombrar colores, seguramente porque su cólera de fondo los volvía hipersensibles a las emociones negativas reflejadas por las palabras. Y en comparación con el cerebro de personas normales, capaces de analizar la letra impresa sin que su significado los distraiga, las estructuras límbicas (incluyendo la ínsula y el estriado) de los maltratadores estaban más activas, mientras la corteza frontal dorsolateral lo estaba menos. Podemos conjeturar que, en el cerebro de los agresores impulsivos, los impulsos agresivos procedentes del sistema límbico son más fuertes, y el autocontrol ejercido por los lóbulos frontales es más débil.

La mayoría de las personas cuentan con el suficiente autocontrol para no emprenderla siempre a golpes, desde luego. De todos modos, entre la mayoría no violenta unos tienen más autocontrol que otros. Aparte de la inteligencia, ningún otro rasgo presagia con tanta precisión una vida sana y próspera^[1731]. Walter Mischel comenzó sus estudios sobre demora de gratificación (en los que daba a los niños la opción de un malvavisco ahora o dos más tarde) a finales de la década de 1960, e hizo un seguimiento de los chicos mientras crecían^[1732]. Cuando éstos fueron analizados una década después, los que habían mostrado más fuerza de voluntad en la prueba del dulce se habían convertido en adolescentes mejor adaptados, obtenían mejores puntuaciones SAT (Test de aptitud académica) y permanecían más tiempo en la escuela. Al ser examinados una década y dos décadas después, los niños con paciencia habían llegado a ser adultos con menos probabilidades de consumir cocaína, mayor autoestima, mejores relaciones, más capacidad para manejar el estrés, menos síntomas de trastorno de personalidad fronteriza, mejores titulaciones y más ingresos.

Otros estudios con muestras amplias de adolescentes y adultos han documentado desenlaces similares. Los adultos pueden esperar indefinidamente dos malvaviscos, pero, como hemos visto, también es posible darles opciones equivalentes, como si prefiere cinco dólares ahora o cuarenta dentro de dos semanas. Según ciertos estudios de Laibson, Christopher Chabris, Kris Kirby, Angela Duckworth, Martin Seligman y otros, las personas que optan por sumas mayores y posteriores sacan mejores notas, pesan menos, fuman menos, hacen más ejercicio y tienen más probabilidades de pagar cada mes su cuenta de la tarjeta de crédito^[1733].

Baumeister y sus colaboradores midieron el autocontrol de otra manera^[1734].

Pidieron a estudiantes universitarios que revelaran sus capacidades de autocontrol calificando frases como éstas:

Resisto bien las tentaciones.
Suelto cualquier cosa que se me pase por la cabeza.
Nunca me permito perder el control.
Me dejo llevar por los sentimientos.
Pierdo los estribos con demasiada facilidad.
No guardo muy bien los secretos.
Me iría mejor si pensara antes de actuar.
A veces no hago mi trabajo por culpa del placer y la diversión.
Siempre soy puntual.

Tras tener en cuenta cualquier tendencia a fin de marcar sólo rasgos socialmente deseables, los investigadores combinaron las respuestas en una medida única de autocontrol habitual. Y observaron que los estudiantes con puntuaciones más altas sacaban mejores notas, presentaban menos trastornos alimentarios, bebían menos, padecían menos aflicciones y dolores psicósomáticos, se mostraban menos deprimidos, ansiosos, fóbicos y paranoicos, tenían más autoestima, eran más aplicados, mantenían mejores relaciones con su familia, tenían amistades más estables, eran menos susceptibles de tener relaciones sexuales que luego lamentaran, era menos probable que se imaginasen engañando en una relación monógama, notaban menos necesidad de «desahogarse» o «dar rienda suelta a su indignación», y sentían más culpa pero menos vergüenza^[1735]. Los que se autocontrolan son mejores en la adopción de perspectivas y están menos afligidos cuando reaccionan ante los problemas de los demás, si bien no se muestran ni más ni menos solidarios con ellos. Y contrariamente a la opinión general según la cual los individuos con demasiado autocontrol son nerviosos, reprimidos, neuróticos, contenidos, obsesivo-compulsivos, y están tensos, angustiados y detenidos en la fase anal del desarrollo psicosexual, el equipo observó que cuanto más autocontrol tienen las personas, mejor es su vida. La gente situada en lo alto de la escala era la más sana desde el punto de vista mental.

Los individuos con baja autoestima ¿es más probable que perpetren actos violentos? Ciertas pruebas circunstanciales indican que así es. Recordemos la teoría criminal del capítulo 3 (defendida por Michael Gottfredson, Travis Hirschi, James Q. Wilson y Richard Herrnstein) según la cual las personas que cometen crímenes son las que poseen menos autocontrol.^[1736] prefieren los beneficios pequeños, rápidos e ilícitos a los frutos a largo plazo del trabajo duro y honrado, entre ellos la recompensa de no acabar en la cárcel. Los adolescentes y los adultos jóvenes violentos suelen tener un historial de mala conducta en la escuela, y tienden a meterse en otras clases de líos que denotan falta de autocontrol, como conducir bajo los efectos del alcohol, abuso de drogas y alcohol, accidentes, bajo rendimiento escolar, relaciones sexuales de riesgo, desempleo y delitos no violentos, como el allanamiento de morada, el vandalismo y el robo de coches. Muchos crímenes violentos son llamativamente impulsivos. Un hombre entra en un súper a comprar cigarrillos y, sin pensarlo,

empuña una pistola y roba la caja registradora. O reacciona ante un insulto o una maldición sacando una navaja y apuñalando a quien lo ha ofendido.

Para que el caso sea algo más que circunstancial, habría que demostrar que la concepción de autocontrol de los psicólogos (medido por la decisión de la gente entre recompensas pequeñas-rápidas y recompensas grandes-tardías, o por evaluaciones de su propia impulsividad) concuerda con la concepción de autocontrol de los criminólogos (medido por estallidos reales de violencia). Mischel analizó a niños de escuelas urbanas de Secundaria y de campamentos para jóvenes problemáticos y observó que los que esperaban más para tener montones de M&M eran también menos susceptibles de participar en peleas y de meterse con sus compañeros^[1737]. En numerosos estudios de evaluaciones de profesores se ha confirmado que los niños que les parecen más impulsivos son también los más agresivos^[1738]. Un estudio especialmente instructivo de los psicólogos Avshalom Caspi y Terri Moffitt hizo un seguimiento de una cohorte entera de niños nacidos en la ciudad neozelandesa de Dunedin desde su nacimiento, 1972-1973^[1739]. Los niños de 3 años a los que se consideró poco controlados —esto es, impulsivos, inquietos, negativistas, distraídos y emocionalmente oscilantes— llegaron a los 21 con muchas más probabilidades de ser condenados por un delito. (El estudio no distinguía los delitos violentos de los no violentos, pero investigaciones posteriores con la misma muestra pusieron de manifiesto que las dos clases de delito solían ir de la mano)^[1740]. Y una de las causas de esa mayor criminalidad acaso fueran ciertas diferencias en la previsión de las consecuencias de su conducta. En sus respuestas a los cuestionarios, los individuos con menos autocontrol consideraban que eran pocas las posibilidades de ser detenidos tras una serie de crímenes, así como de perder el respeto de sus familiares y amigos si salía a la luz su comportamiento ilegal.

La trayectoria del crimen en la adolescencia y la edad adulta temprana está relacionada con un aumento del autocontrol, medido por una creciente disposición a elegir recompensas grandes y tardías en vez de pequeñas e inmediatas. Este cambio se debe en parte a la maduración física del cerebro. El cableado de la corteza prefrontal no se completa hasta la tercera década de vida, y las regiones laterales y polares son las últimas en desarrollarse^[1741]. Pero con el autocontrol no acaba la historia. Si la delincuencia dependiera sólo del autocontrol, los adolescentes jóvenes deberían ser cada vez menos susceptibles de meterse en líos a medida que van haciéndose mayores, y esto no es lo que sucede. La explicación es que la violencia depende no sólo del autocontrol sino también de las ganas que el autocontrol tiene de controlar^[1742]. La adolescencia es también una edad en la que se produce el ascenso y el descenso de lo que se denomina «búsqueda de sensaciones», impulsado por la actividad del sistema de búsqueda, que alcanza su valor máximo a los 18 años^[1743]. También se advierte un incremento de la competitividad masculina, impulsada por la testosterona^[1744]. El aumento de la búsqueda de sensaciones y la competitividad

puede superar al aumento del autocontrol, con lo que los adolescentes más mayores y los de veintitantos son más violentos pese a sus florecientes lóbulos frontales. A largo plazo, el autocontrol toma la delantera cuando se ve reforzado por la experiencia, lo cual enseña a los adolescentes que la competitividad y la búsqueda de emociones tienen costes y el autocontrol obtiene recompensas. El arco del crimen en la adolescencia es el resultado de estas fuerzas internas que empujan en distintas direcciones^[1745].

Así pues, el autocontrol es una característica estable que diferencia a una persona de otra desde la infancia temprana. Nadie ha llevado a cabo todavía estudios en niños adoptados o en gemelos, que serían necesarios para demostrar que la habilidad en pruebas estándar de autocontrol —como la del malvavisco o la equivalente para los adultos— es heredable. Sin embargo, casi seguro que es así, pues prácticamente todos los rasgos psicológicos resultan ser en parte heredables^[1746]. El autocontrol guarda una correlación parcial con la inteligencia (con un coeficiente de aproximadamente 0,23 en una escala de -1 a 1), y los dos rasgos dependen de las mismas áreas cerebrales, aunque no exactamente de la misma manera^[1747]. La inteligencia propiamente dicha guarda mucha correlación con el crimen —las personas más lerdas cometen más crímenes violentos y tienen más probabilidades de ser víctimas de un crimen violento—, y aunque no podemos descartar la posibilidad de que el efecto del autocontrol sea realmente un efecto de la inteligencia o viceversa, es probable que ambos rasgos contribuyan por separado a la no violencia^[1748]. Otra pista de que el autocontrol es heredable es que un síndrome caracterizado por cierta falta de autocontrol, el trastorno por déficit de atención con hiperactividad (también ligado a la delincuencia y el crimen), se cuenta entre los rasgos de personalidad más heredables^[1749].

Hasta ahora, todas las pruebas de que la violencia se libera debido a una falta de autocontrol son correlacionales; es decir, derivan del descubrimiento de que unas personas tienen menos autocontrol que otras, y de que esas personas son más susceptibles de portarse mal, enfadarse y cometer crímenes. De todos modos, la correlación no demuestra causalidad. Tal vez los individuos con poco autocontrol son más propensos al crimen porque también son menos inteligentes, o proceden de entornos peores o exhiben alguna otra carencia de carácter general. Sin embargo, hay algo más importante; a saber, un rasgo estable que difiere de una persona a otra no puede explicar la cuestión fundamental que estamos intentando explicar: por qué los índices de violencia cambian a lo largo de la historia. Para demostrarlo, hemos de demostrar que las personas, cuando aflojan o incrementan su autocontrol, se vuelven, como consecuencia de ello, más o menos violentas. Y hemos de demostrar que los individuos y las sociedades pueden cultivar la facultad del autocontrol a lo largo del tiempo y, por tanto, reducir sus índices de violencia. Veamos si podemos encontrar estos eslabones perdidos.

La represión de un impulso supone un esfuerzo extenuante. Muchas de las expresiones para el autocontrol invocan el concepto de fuerza, como *fuerza de voluntad, voluntad de hierro, energía, aplomo, autodomínio*. El lingüista Len Talmy ha advertido que el lenguaje del autocontrol recurre al lenguaje de la dinámica de fuerzas, como si el autocontrol fuera un hombrecillo que lucha físicamente con un obstinado antagonista dentro de la cabeza^[1750]. Utilizamos la misma construcción en «Sally forzó la puerta para abrirla» y en «Sally se forzó a ir a trabajar», en «Biff controló a su perro» y en «Biff controló su mal genio». Como en muchas otras metáforas conceptuales, resulta que la metáfora de «el autocontrol es un esfuerzo físico» responde en parte a una realidad neurobiológica.

En una notable serie de experimentos, Baumeister y sus colaboradores han puesto de manifiesto que el autocontrol, como el sistema muscular, se puede fatigar. La mejor manera de exponer su técnica de laboratorio es con una cita extraída de la exposición del método de uno de sus informes:

Procedimiento. Los participantes se inscribían en un estudio sobre percepción del gusto. Se contactaba con cada uno para programar una sesión individual, momento en el cual el experimentador le pedía que se saltara una comida antes del experimento y que se asegurase de no haber comido nada al menos durante tres horas.

El laboratorio estaba cuidadosamente montado antes de que llegasen los participantes con las condiciones alimentarias citadas. Se elaboraron galletitas de chocolate en un pequeño horno, y como consecuencia de ello, el ambiente del laboratorio quedó impregnado de un delicioso aroma a chocolate. En la mesa a la que se sentaba el participante había dos montoncitos de alimentos. Uno era de galletas recién horneadas con golosinas de chocolate. El otro consistía en un cuenco de rabanitos rojos y blancos^[1751].

La «tapadera» era la siguiente: se trataba de un experimento sobre la memoria sensorial en el que los participantes experimentaban dos sabores característicos y, tras un intervalo, debían recordar sus cualidades. El experimentador decía a la mitad que comieran dos o tres galletas, y a los de la otra mitad que comieran dos o tres rábanos. Luego abandonaba la sala y los observaba a través de un espejo unidireccional para confirmar que los participantes no hacían trampa. El artículo señala lo siguiente: «Varios de ellos mostraban un claro interés por las chocolatinas, hasta el punto de mirar con ansia el montón de galletas y, en algunos casos, de llegar incluso a coger alguna para olerla». A continuación, el experimentador les decía que debían esperar quince minutos para el test de la memoria del gusto. Mientras tanto, tenían que resolver algunos ejercicios que requerían trazar una figura geométrica con un lápiz sin pasarlo dos veces por el mismo sitio ni levantarlo del papel. Para aumentar el sadismo, los experimentadores les daban rompecabezas insolubles y medían el tiempo que persistía el participante antes de darse por vencido. Los que habían comido galletas dedicaban 18,9 minutos y efectuaban 34,3 intentos para resolver el puzle. Los que habían comido rábanos dedicaban 8,4 minutos y lo intentaban 19,4 veces. Es de suponer que los comedores de rábanos habían consumido tanta fuerza mental resistiéndose a comer las galletas, que les quedaba poca para resolver los

rompecabezas. Baumeister denominó el efecto «agotamiento del ego», usando el sentido freudiano de ego como entidad mental que controla las pasiones.

El estudio suscita muchas objeciones: quizá los que comían rábanos estaban simplemente frustrados, o enfadados, o de mal humor o hambrientos. De todos modos, el equipo de Baumeister se siguió ocupando de ellos y, a lo largo de la década siguiente, realizó un montón de experimentos cuyos resultados revelan que prácticamente cualquier tarea que requiera un ejercicio de fuerza de voluntad puede dificultar la ejecución de cualquier otra tarea que requiera también fuerza de voluntad. He aquí unas cuantas actividades que pueden agotar el ego:

- Nombrar el color en que se visualiza una palabra (como la palabra ROJO escrita en tinta azul), pasando por alto, el color que se dice (tarea de Stroop).
- Mover cajas en una pantalla, como si fuera un juego del trile, mientras se pasa por alto una comedia en una pantalla contigua.
- Escribir un discurso convincente sobre por qué habría que aumentar las tarifas de las clases particulares.
- Escribir un artículo sobre un día típico de una persona gorda sin utilizar ningún estereotipo.
- Mirar la escena de *La fuerza del cariño* en la que una moribunda Debra Winger se despidió de sus hijos sin mostrar ninguna emoción.
- Para personas con prejuicios raciales, mantener una conversación con un afroamericano.
- Anotar los propios pensamientos, pero sin pensar en un oso polar^[1752].

Y he aquí algunos de los fallos de fuerza de voluntad que se constatan:

- Cuando uno aprieta una empuñadura, resuelve anagramas o ve una película de la tele en una mesa, dejarlo antes porque pasa algo.
- Interrumpir una dieta comiendo helado de un envase después de calificar una cucharada de helado en un experimento de gusto.
- Beber más cerveza en un experimento de gusto incluso cuando inmediatamente después hay que hacer un examen de conducir simulado.
- No reprimir pensamientos sexuales, como al resolver el anagrama ETAT como *teta* y no como *¡tate!*
- No conseguir mantener una conversación fluida mientras se enseña a alguien a golpear la bola en el golf.
- Estar dispuesto a pagar más por un reloj, un coche o un bote que nos resultan muy atractivos.
- Pulirnos el dinero de la participación en el estudio sobre chicles, golosinas, Doritos o juegos de cartas, que los experimentadores habían puesto maliciosamente a la venta.

Varias condiciones de control permitían a los psicólogos descartar explicaciones alternativas como la fatiga, la dificultad, el estado de ánimo o la falta de confianza. El único común denominador es la necesidad de autocontrol.

Una consecuencia importante de la investigación es que el ejercicio del autocontrol puede ocultar diferencias entre personas^[1753]. No es casualidad que la cultura popular de la década de 1960, que menospreciaba la sobriedad y el autocontrol, menospreciase también la conformidad, como en el lema clásico «Tú, a lo tuyo». Todo el mundo tiene una cosa diferente, pero la sociedad insiste en una sola cosa, de modo que debemos aplicar el autocontrol para hacerla. Si el autocontrol aplasta la individualidad, cabe predecir que, cuando el ego esté agotado, la individualidad reaparecerá. Y esto es lo que descubrió el grupo de Baumeister. En el experimento de degustación de helados, cuando no se había invitado de antemano a los participantes a ejercer el autocontrol, los que seguían una dieta y los que comían

de todo consumían la misma cantidad de helado. Pero cuando su fuerza de voluntad había quedado exhausta, los primeros comían más. Otras diferencias individuales desenmascaradas por el agotamiento del ego incluían el grado de creación de estereotipos por parte de personas con y sin prejuicios, la cantidad de cerveza que ingerían borrachines y bebedores moderados o la cantidad de charla trivial protagonizada por personas tímidas y extrovertidas.

El grupo de Baumeister también reivindicaba la idea victoriana de que ciertas personas —en especial los hombres— tienen que recurrir a la voluntad para controlar sus apetitos sexuales^[1754]. En un estudio, los psicólogos evaluaron lo emocionalmente cerca que un participante debía sentirse de otra persona antes de tener con ella relaciones sexuales informales. Las personas de ambos sexos difieren notablemente en este aspecto, y entre los sexos existe una diferencia real, captada en el diálogo en el que Diane Keaton dice: «El sexo sin amor es una experiencia vacía». Y Woody Allen replica: «Sí, pero como experiencia vacía es de las mejores». La mitad de los participantes en el estudio realizaban una tarea de agotamiento del ego (tachar letras según reglas cambiantes), y luego se pedía a todos que se imaginaran en una relación romántica comprometida y luego en la habitación de hotel de una atractiva conocida del sexo opuesto. Acto seguido se les preguntaba si se imaginaban a sí mismos cediendo a la tentación. Al margen de si su voluntad se había agotado o no, los participantes (de ambos sexos) para quienes el sexo sin amor era una experiencia vacía imaginaban que resistirían la tentación. Sin embargo, una debilidad fugaz de la voluntad afectaba a los más abiertos al sexo informal: si su ego estaba fatigado, sus yoes imaginados eran mucho más susceptibles de decir que sí.

El patrón para los dos sexos era revelador. Cuando la fuerza de voluntad de los participantes estaba fresca, hombres y mujeres no diferían: unos y otras oponían resistencia al engaño imaginario. Si se había debilitado la voluntad, las mujeres resistían igual, pero los hombres se imaginaban sucumbiendo. Otra señal de que el galanteo requiere autocontrol procedía de un análisis que simplemente comparaba personas que decían tener mucho o poco autocontrol (pasando por alto el agotamiento pasajero del ego). Entre los individuos con mucho autocontrol, ni los hombres ni las mujeres se imaginaban engañando a su pareja, pero entre los que tenían poco, los hombres imaginaban que probablemente sí la engañarían. El patrón da a entender que el ejercicio del autocontrol oculta una profunda diferencia entre hombres y mujeres. Liberados de su fuerza de voluntad, los hombres tienen más probabilidades de actuar como pronostica la psicología evolutiva.

Baumeister y Gailliot tentaron la suerte en otro experimento pensado para demostrar que el autocontrol afecta a la actividad sexual real, no sólo la imaginada. Invitaban al laboratorio a parejas que o bien eran sexualmente experimentadas, o bien estaban iniciando la relación, las separaban, daban a cada miembro una tarea de agotamiento del ego (concentrarse en un vídeo aburrido ahuyentando distracciones), los reunían y los invitaban a darse pruebas de cariño durante tres minutos mientras el

experimentador abandonaba discretamente la habitación. Por un cierto sentido del decoro, los experimentadores no grababan a la pareja a través de un espejo unidireccional, así que pedían a cada uno que redactara un párrafo confidencial describiendo exactamente lo sucedido entre ellos. Las parejas experimentadas, si se había agotado su voluntad, eran un poco menos físicas, como si el sexo hubiera pasado de ser una pasión a ser una tarea doméstica. En cambio, el agotamiento del ego volvía a las parejas inexperimentadas mucho más físicas. Según los informes: «Se besaban con la boca abierta durante un buen rato, se toqueteaban y se acariciaban el uno al otro (por ejemplo, las nalgas y el pecho de la mujer) e incluso se quitaban prendas de ropa para exhibirse más».

Según la teoría del proceso de la civilización, en la Europa medieval subyacía una escasez de autocontrol a muchas formas de desenfreno, entre ellas la negligencia, el mal genio, el libertinaje, la zafiedad, el excesivo descuento del futuro y, lo más importante, la violencia. La ciencia del autocontrol reivindica la idea de que una capacidad única de la mente puede contrarrestar muchas de estas formas de disipación. No obstante, queda por demostrar que la violencia sea una de ellas. Sabemos que las personas con menos autocontrol son más cascarrabias y más propensas a meterse en líos. Pero ¿puede la manipulación del autocontrol en un experimento hacer salir a la bestia?

Nadie quiere que estalle una pelea en el laboratorio, así que Baumeister optó por la salsa picante. Se pidió a unos participantes hambrientos que participasen en un estudio sobre la relación entre gustos de alimentos y expresión escrita^[1755]. Indicaron sus sabores predilectos y menos predilectos, escribieron una redacción en la que reflejaban sus puntos de vista sobre el aborto, calificaron la redacción de un participante falso, calificaron el gusto de una comida, y por fin leyeron lo que de su redacción opinaba el otro participante. En el test de gusto, la mitad de ellos tenían que puntuar el gusto, la textura y el aroma de un donut; la otra mitad, el gusto, la textura y el aroma de un rábano. Sin embargo, justo cuando se llevaban el estímulo a la boca, el experimentador interrumpía la acción: «¡Alto! Lo siento, creo que la he fastidiado. Esto no es para ti. No te comas el resto, por favor. Deja que aclare qué viene a continuación». Entonces dejaba solo al participante con el donut o el rábano durante cinco minutos. Por si había alguna duda de que se trataba de un test válido de autocontrol, fijémonos en el siguiente fragmento del informe:

Participantes: Participaron en este estudio cuarenta estudiantes a cambio de créditos de curso. De todos los análisis, se descartaron datos de siete, cuatro debido a sospecha manifiesta sobre el *feedback* y tres debido a que se habían comido el donut entero.

Después, los participantes leían ó *feedback* —mordaz— del compañero sobre su redacción. También se les mostraban las preferencias de gusto del otro, que indicaban

aversión al picante. Luego se les pedía que preparasen un tentempié para el otro con una bolsa de patatas fritas y un bote de salsa con la visible palabra PICANTE en la etiqueta. La cantidad que echaban se medía pesando después el bote. También se les pedía que calificasen su estado de ánimo, incluido el enojo. Aquellos cuyo autocontrol se había agotado al tener que renunciar al donut no daban rienda suelta a sus instintos, pero sí se desquitaban. Echaban un 62% más de salsa picante a las patatas del ofensivo compañero, seguramente porque no podían resistirse a las ganas de venganza. Los individuos con la voluntad agotada también tenían más probabilidades de atormentar a un crítico apretando un botón para hacer sonar junto a su oído una corneta de aire cada vez que cometiera un fallo en un juego de ordenador.

Otro estudio explotaba fantasías agresivas al pedir a los participantes que se imaginaran en un bar con una novia cuando aparecía un rival que empezaba a coquetear con ella, visiblemente contenta. (En el escenario propuesto a las mujeres, era una mujer rival quien intentaba ligar con el novio). El participante se imagina enfrentándose al rival, que reacciona empujándole. Ahí cerca hay una botella de cerveza. Se pregunta al participante lo siguiente: «¿Qué probabilidades hay de que le rompas la botella en la cabeza? Indica tu respuesta en una escala de -100 (ninguna probabilidad) a 100 (sumamente probable)». Si la voluntad de los participantes con poco autocontrol estaba lista y descansada, decían que seguramente no tomarían represalias. Pero si tenían la voluntad agotada, señalaban que probablemente sí.

Si combinamos 1) los experimentos de Baumeister, según los cuales reducir el autocontrol en el laboratorio puede incrementar tendencias hacia el sexo impulsivo y la violencia; 2) las correlaciones individuales entre bajo autocontrol, por un lado, y mal comportamiento infantil, conducta disoluta y crimen, por otro; 3) los estudios de neuroimágenes que revelan correlaciones entre la actividad de los lóbulos frontales y el autocontrol; y 4) los estudios de neuroimágenes que muestran correlaciones entre la violencia impulsiva y un deterioro en la función de los lóbulos frontales, entonces tenemos un cuadro empírico que respalda la conjetura de Elias de que la violencia quizá se deba a algún punto débil en un mecanismo neural de autocontrol de carácter global.

El cuadro aún es incompleto. La existencia de un rasgo estable en un individuo a lo largo de décadas, que acaso se agote en cuestión de minutos, no explica cómo puede una sociedad cambiar en el transcurso de los siglos. Todavía hemos de demostrar que, con independencia del nivel de autocontrol con el que nace una persona, ésta dispone de medios para potenciarlo. No hay ninguna paradoja en la posibilidad de que el autocontrol sea heredable y que, sin embargo, aumente con el tiempo. Esto es precisamente lo que pasó con la estatura: los genes hacen que unos seamos más altos que otros, pero a lo largo de los siglos todos hemos acabado siendo más altos^[1756].

Desde que las personas comenzaron a reflexionar sobre el autocontrol, han

reflexionado asimismo sobre métodos para intensificarlo. Ulises ordenó a sus marineros que lo ataran al mástil y le taparan los oídos con cera para no oír los seductores cantos de las sirenas y evitar así estrellar el barco contra las rocas. Hay centenares de ejemplos^[1757]. Evitamos comprar con el estómago vacío. Tiramos los brownies, el tabaco o la bebida cuando no los ansiamos, para sentirnos frustrados en el momento en que los deseamos. Ponemos el despertador en el otro lado de la cama para no apagarlo y correr el riesgo de volvernos a dormir. Autorizamos a nuestros patronos a invertir una parte del sueldo para nuestra jubilación. Nos abstenemos de comprar una revista, un libro o un chisme que desvía nuestra atención de un proyecto hasta que lo hayamos acabado. Entregamos dinero a una empresa como Stickk.com que nos devuelve sólo una fracción de ese dinero cada vez si alcanzamos ciertos objetivos, o en caso contrario lo donamos a una organización política que detestamos. Manifestamos públicamente nuestro propósito de cambiar, de modo que, si no cumplimos, nuestra reputación se ve comprometida.

Como vimos en el capítulo 3, los europeos de la época moderna temprana usaron el autocontrol «odiseano» para que los cuchillos afilados estuvieran lejos de las mesas. La conocida señal de los *saloons* de las viejas películas del Oeste —«No entren con armas»— tenía la misma finalidad, la que tienen hoy los acuerdos de desarme y las leyes de control armamentístico. Otra táctica es mantenerse alejado de los líos, por ejemplo, evitar el lugar por donde se sabe que anda un rival ofendido. Los camorristas que permiten a los transeúntes separarlos utilizan una táctica parecida, con el plus adicional de que no han admitido debilidad ni cobardía al retirarse.

Otras estrategias de autocontrol son más mentales que físicas. Según Walter Mischel, los niños de 4 años pueden aguardar un buen rato para tener doble ración de malvaviscos si tapan los seductores dulces que tienen delante, apartan la mirada, se distraen cantando, o incluso los reelaboran mentalmente como si fuesen una hinchada nube blanca y no una golosina dulce y sabrosa^[1758]. Una acción equivalente en el caso de la violencia puede ser la reelaboración cognitiva de una ofensa, desde un tremendo golpe a la reputación a un gesto inútil o una reflexión sobre la inmadurez del ofensor. Esta reformulación subyace a consejos como: «No te lo tomes como algo personal»; rechazos como: «Es un fantasma», «Sólo se trata de un niño» o «Qué se puede esperar de alguien así»; o proverbios del tipo: «A palabras necias, oídos sordos».

Invocando la teoría de los tipos de interés óptimos y la teoría de la recolección óptima de los biólogos, Martin Daly y Margo Wilson han propuesto una tercera vía para manipular el autocontrol. La idea es que los organismos están dotados de una variable interna, una especie de tipo de interés graduable, que regula el grado en que se descuenta el futuro^[1759]. La variable se ajusta en función de la estabilidad o inestabilidad del entorno y de un cálculo sobre cuánto tiempo vivirán. No compensa ahorrar para el día de mañana si el mañana no llega nunca, o si el mundo es tan

caótico que no se confía en recuperar los ahorros. En una comparación cuantitativa de los barrios de una ciudad importante, Daly y Wilson observaron que cuanto menor es la esperanza de vida (por cualquier causa aparte de la violencia), mayor es el índice de crímenes violentos. La correlación respalda la hipótesis de que, manteniendo constante la edad, los individuos son más temerarios cuando tienen menos años de vida no vivida en peligro. Un ajuste racional del índice de descuento en respuesta a la incertidumbre del entorno crearía un círculo vicioso, pues entonces la temeridad de un individuo figuraría en el índice de descuento de todos los demás. El efecto Mateo, en el que todo parece ir bien en unas sociedades y mal en otras, podría deberse a que la incertidumbre ambiental y la temeridad psicológica se alimentan mutuamente.

Una cuarta vía que permite a la gente elevar su autocontrol es mejorar la nutrición, la moderación y la salud. El lóbulo frontal es un trozo grande de tejido metabólicamente exigente con un enorme apetito de glucosa y otros nutrientes. Llevando aún más lejos la metáfora del autocontrol y el esfuerzo físico, Baumeister observó que el nivel de glucosa en la sangre baja en picado cuando el ego se agota debido a una tarea que consume atención o exige fuerza de voluntad^[1760]. Y cuando la gente restablece su nivel de glucosa bebiendo un vaso de limonada endulzada con azúcar (no un vaso de limonada endulzada con aspartamo), evita el habitual bajón en la tarea de seguimiento. No es inverosímil suponer que las circunstancias del mundo real que dañan los lóbulos frontales —poco azúcar en la sangre, alcoholismo, drogadicción, carga parasitaria, deficiencias de minerales y vitaminas— debiliten también el autocontrol de las personas en una sociedad empobrecida, y las convierta en personas más propensas a la violencia impulsiva. Según diversos estudios con control de placebo, procurar a los presos suplementos dietéticos puede reducir su nivel de violencia impulsiva^[1761].

Baumeister llevó la metáfora aún más lejos. Si la fuerza de voluntad es como un músculo que se cansa por el uso, deja el cuerpo sin energía y se puede reactivar con un estimulante azucarado, ¿puede mejorar gracias al ejercicio físico? ¿Pueden las personas desarrollar su fuerza bruta de voluntad flexionando una y otra vez su determinación y su resolución? No habría que tomar la metáfora en un sentido «demasiado» literal —es poco probable que los lóbulos frontales incrementen su cantidad de tejido como los bíceps en el gimnasio—, pero sí es posible que las conexiones neurales entre la corteza y el sistema límbico se fortalezcan con la práctica. También puede ser que las personas aprendan estrategias de autocontrol, disfruten de la sensación de dominar sus impulsos y transfieran sus recién descubiertos trucos de disciplina desde una parte de su repertorio conductual a otro.

Baumeister y otros psicólogos analizaron la metáfora del ejercicio físico haciendo que diversos participantes llevaran a cabo regímenes de autocontrol durante una serie de semanas o meses antes de participar en uno de los estudios de agotamiento del ego^[1762]. En varios estudios, los regímenes les exigían tomar nota de cualquier alimento que ingiriesen; inscribirse en programas de ejercicios físicos, gestión de

dinero o destrezas de estudio; utilizar su mano no preferida para tareas cotidianas como lavarse los dientes o mover el ratón del ordenador; y algo que suponía un verdadero entrenamiento para el autocontrol de los estudiantes: no decir palabrotas, hablar usando frases enteras y no empezar las frases con «yo». Al cabo de varias semanas de este entrenamiento cruzado, los estudiantes acababan realmente oponiendo más resistencia a las tareas de agotamiento del ego del laboratorio, a la vez que exhibían un mayor autocontrol en su vida: fumaban menos, bebían menos alcohol, consumían menos comida basura, gastaban menos dinero, veían menos la televisión, estudiaban más y lavaban los platos más a menudo en vez de dejarlos en el fregadero. Anotemos otro tanto en el marcador de la conjetura de Elias de que el autocontrol en la vida cotidiana puede volverse algo connatural y generalizarse al resto del comportamiento de la persona.

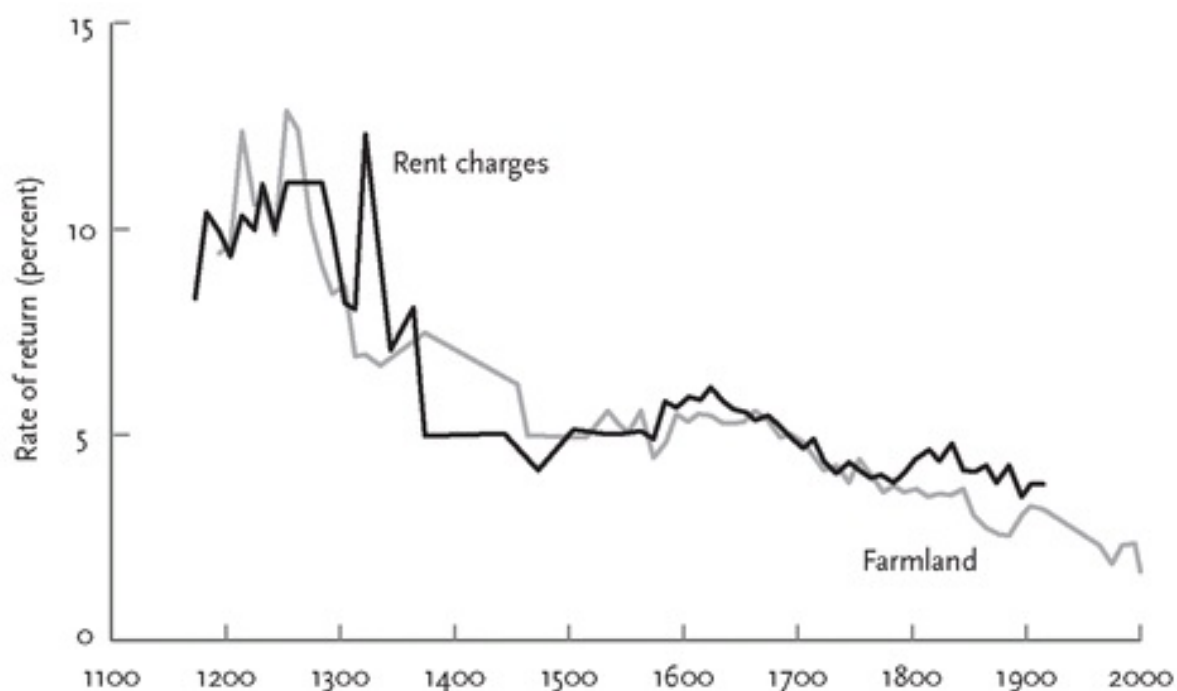
Además de estar modulado por las restricciones «odiseanas», la reformulación cognitiva, un índice de descuento interno graduable, ciertas mejoras en la nutrición y el equivalente de mejora muscular con ejercicio físico, el autocontrol podría estar a merced de los caprichos de la moda^[1763]. En algunas épocas, el autocontrol define el modelo de excelencia de un individuo decente: adulto, con dignidad, dama o caballero, una persona de bien. En otras, ha sido objeto de burla como algo propio de gente neurótica, mojigata, gazmoña, acartonada, puritana. Desde luego, la criminal década de 1960 fue la época reciente que más ensalzó la relajación del autocontrol: «Tú, a lo tuyo»; «Suéltate el pelo»; «Si te gusta, adelante»; «Baja a los infiernos»; etcétera. El hincapié en la autoindulgencia halla su plena expresión en filmaciones de conciertos de la época donde músicos de rock se esfuerzan tanto por superar la impulsividad respectiva que parecen dotar a su espontaneidad de un alto grado de planificación y esfuerzo.

Estas seis vías para incrementar el autocontrol ¿pueden proliferar entre los miembros de una sociedad y llegar a definir su carácter global? Ésta sería la última ficha del dominó en la cadena explicativa que constituye la teoría del proceso de la civilización. La primera ficha exógena del dominó es un cambio en la imposición del cumplimiento de la ley y las oportunidades de cooperación económica que influyen objetivamente en los beneficios, de modo que un aplazamiento de la gratificación, en concreto una evitación de la violencia impulsiva, merece la pena a largo plazo. Las repercusiones son un fortalecimiento de los músculos de autocontrol de las personas que les permite (entre otras cosas) inhibir sus impulsos violentos, más allá de lo estrictamente necesario para evitar ser detenido y castigado. El proceso podría incluso alimentarse a sí mismo en un bucle de *feedback* positivo; «positivo» en el sentido tanto de la ingeniería como de los valores humanos. En una sociedad en la que los otros controlan su agresividad, una persona tiene menos necesidad de estar constantemente alerta ante posibles represalias, lo que a su vez elimina presión en los

demás, y así sucesivamente.

Una manera de salvar la distancia entre la psicología y la historia es buscando cambios en un índice de autocontrol en toda la sociedad. Como hemos visto, un tipo de interés es sólo un índice de esta naturaleza, pues revela cuánta compensación exigen las personas por posponer el consumo del presente al futuro. Desde luego, un tipo de interés viene en parte determinado por factores objetivos como la inflación, el crecimiento previsto de ingresos o el riesgo de no recuperar la inversión. Pero en parte también refleja la preferencia estrictamente psicológica por una gratificación inmediata, no demorada. Según un economista, un niño de 6 años que prefiere comer un malvavisco ahora a comerse dos dentro de unos minutos está en realidad exigiendo un tipo de interés del 3% diario, o del 150% mensual^[1764].

Gregory Clark, el historiador económico que nos encontramos en el capítulo 4, ha calculado los tipos de interés que los ingleses exigieron (en forma de rentas de tierras o casas) desde 1170 a 2000, el milenio a lo largo del cual tuvo lugar el proceso de la civilización. Antes de 1800, sostiene Clark, no había inflación propiamente dicha, los ingresos eran escasos y el riesgo de que alguien perdiera su propiedad era bajo y constante. En tal caso, el tipo de interés efectivo era una estimación del grado en que las personas favorecían sus yoes presentes por encima de sus yoes futuros.



[Figura 9.1. Tipos de interés implícitos en Inglaterra, 1170-2000.

Fuente: Gráfica de Clark, 2007a, pág. 33.]

En la figura 9.1 se aprecia que durante las décadas en que el homicidio bajó en picado en Inglaterra, también descendió bruscamente el tipo de interés efectivo, desde más del 10% a aproximadamente el 2%. En otras sociedades europeas se produjo una transición similar. La correlación no demuestra causalidad, desde luego, pero concuerda con la afirmación de Elias de que la disminución de la violencia desde la Europa medieval a la moderna formó parte de una tendencia más amplia hacia el

autocontrol y una orientación de la vida más hacia el futuro.

¿Qué hay de medidas más directas del autocontrol total de una sociedad? Un tipo de interés anual está todavía bastante lejos de los ejercicios momentáneos de tolerancia que suprimen impulsos violentos de la vida cotidiana. Aunque hay peligros en la esencialización de una sociedad asignándole rasgos de personalidad que, en realidad, deberían aplicarse a los individuos (recordemos las «personas violentas»), puede haber una pizca de verdad en la impresión de que ciertas culturas están marcadas por más autocontrol que otras en la vida cotidiana. Friedrich Nietzsche distinguía entre culturas apolíneas y dionisiacas, por el nombre de los dioses griegos de la luz y el vino, distinción que fue utilizada por la antropóloga Ruth Benedict en su recopilación clásica etnográfica de 1934 *Patterns of Culture*. Se dice que las culturas apolíneas son reflexivas, ponderadas, racionales, lógicas y ordenadas; y que las culturas dionisiacas son sensibles, apasionadas, instintivas, irracionales y caóticas. Pocos antropólogos invocan actualmente la dicotomía, pero un análisis cuantitativo de las culturas del mundo realizado por el sociólogo Geert Hofstede ha redescubierto la distinción en el patrón de respuestas en varias encuestas entre ciudadanos de clase media de más de un centenar de países.

Según los datos de Hofstede, los países difieren a lo largo de seis dimensiones^[1765]. Una es la orientación a largo plazo frente a la orientación a corto plazo: «Las sociedades orientadas al largo plazo promueven virtudes pragmáticas orientadas a recompensas futuras, en concreto el ahorro, la persistencia y la adaptación a circunstancias cambiantes. Las sociedades orientadas al corto plazo fomentan virtudes relacionadas con el pasado y el presente, como el orgullo nacional, el respeto por la tradición, la preservación de la reputación y el cumplimiento de obligaciones sociales». Otra dimensión es la indulgencia frente a la restricción: «La indulgencia corresponde a una sociedad que permite la satisfacción relativamente libre de impulsos humanos naturales relacionados con el disfrute de la vida y la diversión. La restricción corresponde a una sociedad que suprime la satisfacción de necesidades, que regula la vida mediante normas sociales estrictas». Desde luego ambas están conceptualmente relacionadas con la facultad de autocontrol, y como es lógico están correlacionadas entre sí (con un coeficiente de 0,45 en ciento diez países). Elias habría predicho que estas características nacionales han de guardar correlación con los índices de homicidio de los diferentes países, predicción que resulta ser cierta. Los ciudadanos de países con más orientación a largo plazo cometen menos homicidios, como ocurre con los ciudadanos de países que hacen hincapié en la restricción por encima de la indulgencia^[1766].

Así pues, la teoría del proceso de la civilización, como la del círculo expansivo, se ha visto respaldada por experimentos y bases de datos alejados de su campo original. La psicología, la neurociencia y la economía han confirmado la hipótesis de Elias de que los seres humanos están dotados de una facultad de autocontrol que regula impulsos tanto violentos como no violentos, que puede reforzarse y

generalizarse a lo largo de la vida de un individuo, y que puede variar de grado según la sociedad y el período histórico.

Hasta ahora aún no he mencionado otra explicación del incremento del autocontrol a largo plazo: el aumento del autocontrol es también un proceso de evolución en el sentido biológico. Antes de pasar a los dos últimos mejores ángeles, la moralidad y la razón, dedicaré algunas páginas a esta controvertida cuestión.

¿Evolución biológica reciente?

Muchas personas utilizan de manera informal la palabra «evolución» para hacer referencia tanto al cambio cultural (es decir, la historia) como al cambio biológico (es decir, una modificación en la frecuencia de los genes a través de las generaciones). La evolución cultural y la biológica pueden interaccionar, sin duda. Por ejemplo, cuando diversas tribus de Europa y África adoptaron la costumbre de criar animales para obtener leche, desarrollaron cambios genéticos que les permitieron digerir la lactosa en la edad adulta^[1767]. No obstante, los dos procesos son distintos. Siempre pueden diferenciarse, en teoría, mediante experimentos en los que bebés de una sociedad se dan en adopción y se crían en otra. Si ha tenido lugar una evolución biológica en respuesta a la cultura característica de cada sociedad, entonces los niños adoptados han de diferir, por término medio, de sus compañeros nativos.

Una pregunta frecuente sobre la disminución de la violencia es si puede atribuirse a una evolución biológica reciente. En una sociedad que ha experimentado un proceso de pacificación o de civilización, ¿ha cambiado también la composición genética de las personas, contribuyendo así a dicho proceso y haciendo que tengan una predisposición permanentemente menor a la violencia? Un cambio así no sería una absorción lamarckiana de la tendencia cultural en el genoma, desde luego, sino una respuesta darwiniana a las alteradas contingencias de la supervivencia y la reproducción. Los individuos que resultan ser genéticamente adecuados a la cultura modificada se reproducirán más que sus vecinos y aportarán una cuota mayor de genes a la siguiente generación, lo que cambiará poco a poco la composición genética de una población.

Podemos imaginar, por ejemplo, que en una sociedad que estuviera experimentando un proceso de pacificación o de civilización, una tendencia hacia la violencia impulsiva empezaría a merecer menos la pena que en la época de la

anarquía hobbesiana, pues ahora una represalia instantánea sería más perjudicial que beneficiosa. A los psicópatas y a los exaltados el Leviatán los eliminaría y los enviaría a las mazmorras o a la horca, mientras que los individuos empáticos y tranquilos criarían a sus hijos en paz. Proliferarían los genes que fortalecen la empatía y el autocontrol, y disminuirían los que dan rienda suelta a la depredación, la dominación y la venganza.

Incluso un cambio cultural tan simple como el paso de la poliginia a la monogamia podía, en teoría, alterar el paisaje selectivo. Napoleon Chagnon documentó que, entre los yanomami, los hombres que habían matado a otro hombre tenían más esposas y más hijos que los que no habían matado a nadie; se han observado patrones similares en otras tribus, como los jívaros (shuar) de Ecuador^[1768]. Si esta aritmética persistiera durante muchas generaciones, promovería una tendencia genética a estar más dispuesto y ser más capaz de matar. En cambio, una sociedad que ha pasado a ser monógama elimina este «bote» reproductor, y, como cabe imaginar, flexibiliza la selección de la belicosidad.

A lo largo de todo el libro he dado por supuesto que la naturaleza humana, en el sentido de inventario cognitivo y emocional de nuestra especie, se ha mantenido constante en el transcurso del período de diez mil años en el que son palpables los descensos de la violencia, y que todas las diferencias conductuales entre las sociedades obedecen a causas exclusivamente ambientales. Esto es una suposición habitual de la psicología evolutiva, basada en el hecho de que los pocos siglos y milenios en los que las sociedades se han formado y han cambiado constituyen una pequeña fracción del período de existencia de nuestra especie^[1769]. Como la mayor parte del cambio evolutivo adaptativo es gradual, nos habremos adaptado biológicamente sobre todo al estilo recolector que predominó durante esas decenas de milenios más que a los detalles de sociedades que abandonaron ese estilo de vida y se han separado unas de otras no hace tanto tiempo. Esta suposición está respaldada por pruebas de la unidad psíquica de la humanidad; es decir, que personas de todas las sociedades poseen las mismas facultades humanas básicas, como el lenguaje, el razonamiento causal, la psicología intuitiva, los celos sexuales, el miedo, la ira, el amor y el asco, y que la reciente mezcla de poblaciones no ha revelado diferencias innatas cualitativas entre ellas^[1770].

No obstante, los supuestos de la adaptación antigua y de la unidad psíquica son sólo supuestos. La velocidad de la evolución biológica depende de muchos factores, entre ellos la fuerza de la presión selectiva (esto es, la diferencia promedio en el número de hijos supervivientes entre los portadores de dos variantes de un gen), la demografía de la población, el número de genes necesarios para ejecutar un cambio y los patrones de interacción entre los genes^[1771]. Aunque un órgano complejo creado por un juego de muchos genes interactivos puede tardar eones en evolucionar, un ajuste cuantitativo puesto en práctica por un gen, o por un pequeño número de genes actuando de forma independiente, puede tener lugar a lo largo de unas cuantas

generaciones, siempre y cuando tenga efectos lo bastante importantes en la aptitud^[1772]. No se descarta la posibilidad de que poblaciones humanas hayan experimentado cierto grado de evolución biológica en los últimos milenios o incluso siglos, mucho después de que divergieran las razas, los grupos étnicos y las naciones.

Aunque a veces se escribe que las hipótesis sobre la selección natural son falacias *ad hoc* inverificables a menos que alguien invente una máquina del tiempo, de hecho la selección natural es un proceso mecanicista característico que deja señales de su obra tanto en el diseño de cuerpos de organismos como en la confección de sus genomas. Desde que concluyó la primera fase del Proyecto Genoma Humano en 2000, la búsqueda de huellas de la selección ha sido una de las actividades más estimulantes de la investigación de la genética humana^[1773]. Una técnica yuxtapone la versión humana de un gen en su equivalente de otra especie y compara el número de cambios silenciosos (que no tienen efecto en el organismo, por lo que se habrán acumulado por deriva aleatoria) con el número de cambios que sí tienen un efecto (y que, por tanto, habrán sido una diana de la selección). Otra técnica analiza la variabilidad de un gen entre los individuos. Un gen que haya sufrido la selección natural debe variar menos de un individuo a otro dentro de la población humana que entre el conjunto de los seres humanos y otros mamíferos. Y otras técnicas verifican si un gen está en medio de un trozo grande de cromosoma idéntico para todas las personas —señal de un reciente «barrido selectivo», el cual hace que un tramo de cromosoma acompañe a un gen útil, antes de que las mutaciones hayan tenido la oportunidad de adulterarlo o de que la recombinación sexual haya podido romperlo en pedazos—. Se han ideado al menos una docena de estas técnicas, que están continuamente perfeccionándose. No sólo pueden utilizarse con genes concretos, sino que pueden aplicarse al genoma entero para estimar la fracción de nuestros genes que han sido objeto de selección natural reciente.

Estos análisis nos han deparado una sorpresa. En una rigurosa revisión de 2009, el genetista Joshua Akey llegó a la siguiente conclusión: «Hoy se cree que existen en el genoma humano muchos más episodios selectivos fuertes de lo que se creía menos de una década atrás [...]. [Aproximadamente] el 8% del genoma se ha visto influido por la selección positiva, e incluso una fracción mayor acaso haya estado sometida a una presión selectiva más moderada»^[1774]. Muchos de los genes seleccionados afectan al funcionamiento del sistema nervioso, de modo que, en teoría, podrían afectar a la cognición y a la emoción. Por otra parte, el patrón de selección difiere de una población a otra.

Ciertos periodistas *in albis* han elogiado estos resultados como si fueran una refutación de la psicología evolutiva y lo que ellos consideran su consecuencia políticamente peligrosa: una naturaleza humana determinada por la adaptación a un estilo de vida de cazadores-recolectores. De hecho, la prueba de la selección reciente, si se aplica a genes con efectos en la cognición y la emoción, acreditaría una forma mucho más radical de psicología evolutiva, en la que las mentes habrían sido

determinadas biológicamente no sólo por entornos antiguos sino también por otros más recientes. Y ésta habría podido ser la incendiaria consecuencia de que las poblaciones aborígenes e inmigrantes estén, desde el punto de vista biológico, menos adaptadas a las exigencias de la vida moderna que las poblaciones que han vivido en sociedades estatales alfabetizadas durante milenios. El hecho de que una hipótesis sea políticamente incómoda no significa que sea falsa, sino que hemos de analizar los datos muy atentamente antes de llegar a la conclusión de que es correcta. ¿Hay motivos para creer que, en sociedades concretas, la violencia ha disminuido debido a cambios genéticos en sus miembros?

La neurobiología de la violencia es un ámbito lleno de objetivos para la selección natural. La reproducción selectiva de cuatro o cinco generaciones de ratones puede producir un linaje notablemente más o menos agresivo que uno de ratones de laboratorio prefabricados^[1775]. La violencia es muchísimo más complicada en los seres humanos que en los ratones, desde luego, pero si las variaciones individuales en cuanto al acercamiento o al alejamiento de la violencia son heredables, la selección podría indudablemente favorecer cualquier variante que se tradujera en más descendientes vivos, lo que con el tiempo cambiaría la concentración de los genes incitadores a la violencia y los genes pacificadores. Por tanto, primero necesitamos establecer si cualquier porción de la variación en la agresividad entre las personas se debe a alguna variación en sus genes, es decir, si la agresividad es heredable.

Para determinar si un rasgo es heredable se puede hacer, por lo menos, de tres maneras^[1776]. Una es analizando correlaciones de rasgos entre gemelos idénticos que al nacer han sido separados y criados aparte, porque comparten los genes pero no el entorno familiar (en la gama de entornos de la muestra). Una segunda manera es viendo si existe una mayor correlación entre gemelos idénticos (que comparten todos los genes y casi todo el entorno familiar) que entre gemelos fraternales (que comparten sólo la mitad de los genes variables y casi todo el entorno familiar). La tercera es examinando si hay una correlación mayor entre hermanos biológicos (que comparten la mitad de los genes y la mayor parte del entorno familiar) que entre hermanos adoptados (que comparten buena parte del entorno familiar pero no los genes variables). Cada método tiene puntos fuertes y débiles (por ejemplo, los gemelos idénticos pueden llegar a ser cómplices criminales más a menudo que los fraternales), pero los puntos fuertes y débiles son distintos de uno a otro, de modo que si los métodos convergen, hay buenas razones para creer que el rasgo en cuestión es heredable.

Estos métodos han puesto de manifiesto que la personalidad antisocial y la tendencia a los problemas con la ley presentan un componente heredable importante, si bien a veces sus efectos dependen de características del entorno. En un amplio estudio de 1984 con adoptados daneses, entre los adolescentes y adultos jóvenes

criados en familias con un padre adoptivo que hubiera sido condenado por un crimen, aproximadamente el 25% de los hijos biológicos de criminales habían sido condenados por algún delito, mientras que esto pasaba sólo en el 15% de los hijos biológicos de padres no criminales^[1777]. En este estudio, el efecto del parentesco biológico se observaba sólo en delitos no violentos como el robo de coches, por lo que en la década de 1980 muchos libros de texto decían que era heredable sólo la criminalidad no violenta, no la tendencia a la violencia propiamente dicha. Pero la conclusión era prematura. Hay muchas menos condenas penales por delitos violentos que por delitos no violentos, de modo que el tamaño de la muestra para los violentos es más pequeña y la capacidad para detectar la condición de heredable, más débil. Asimismo, los índices de condena se ven zarandeados por vicisitudes del sistema de justicia penal que pueden aplastar los efectos de las tendencias violentas del delincuente.

Los estudios actuales utilizan medidas de violencia más sensibles, entre ellas autoinformes confidenciales, escalas de agresividad y conducta antisocial validadas, y puntuaciones de profesores, amigos y padres (por ejemplo, si se dice que la persona «hace daño a los demás para sacar provecho de ello» o «provoca en los demás miedo o malestar adrede»). Todas las medidas guardan correlación con la probabilidad de ser condenado por un crimen violento al tiempo que proporcionan muchos más datos^[1778]. Cuando se analizan con las herramientas de la genética conductual, los tres métodos revelan una notable heredabilidad de las tendencias agresivas^[1779].

El análisis de los gemelos separados al nacer es el método más raro de la genética conductual, pues en la actualidad pocas veces se da el caso. De todos modos, en el más importante de estos estudios, realizado en la Universidad de Minnesota, se examinó la agresividad de gemelos idénticos criados aparte y se observó un coeficiente de heredabilidad de 0,38 (es decir, aproximadamente el 38% de la variación en la agresividad se puede explicar mediante la variación en los genes)^[1780]. Los estudios sobre adopción son algo más habituales; en uno de los mejores, se estimó que la heredabilidad de la conducta agresiva en la muestra era del 0,70^[1781]. Diversos estudios en que se comparan gemelos idénticos y fraternales respecto a tendencias agresivas como discutir, pelear, amenazar, destruir bienes o desobedecer a padres y profesores tienden a generar estimaciones de heredabilidad comprendidas entre el 0,4 y 0,6, sobre todo en la infancia y la edad adulta. (En la adolescencia, la influencia de los compañeros a menudo eclipsa la de los genes.)^[1782]

Los genetistas conductuales Soo Hyun Rhee e Irwin Waldman revisaron hace poco toda la bibliografía de investigación sobre la genética de la agresividad, que incluye más de un centenar de estudios sobre gemelos y adopción^[1783]. Seleccionaron diecinueve que satisfacían criterios estrictos de calidad y se centraban específicamente en acciones agresivas (como peleas físicas, crueldad con animales o intimidación) más que en la categoría con mayor número de tendencias antisociales.

También examinaron todos los estudios publicados sobre gemelos y adopción relativos a detenciones y condenas penales. Calcularon que la heredabilidad de la conducta agresiva estaba en torno a 0,44 y la de la criminalidad en torno a 0,75 (de la cual 0,33 consiste en heredabilidad aditiva, es decir, variación «de reproducción verdadera», y 0,42, en heredabilidad no aditiva, esto es, variación causada por interacciones de los genes). Aunque en su conjunto de datos sobre la criminalidad no se distinguían los crímenes violentos de los no violentos, citaban un estudio danés sobre gemelos en que se separaban uno de otro y se daba una estimación de heredabilidad de 0,50 para los violentos^[1784]. Como en la mayoría de los estudios sobre genética conductual, los efectos de ser criado en una familia determinada eran mínimos, si bien otros aspectos del entorno que no son fácilmente mensurables con estas técnicas, como por ejemplo los efectos del barrio, la subcultura o las experiencias personales idiosincrásicas, tienen sin duda algún efecto. No habría que tomar demasiado en serio las cifras exactas, pero sí el hecho de que todas están considerablemente por encima de cero. La genética conductual confirma que las tendencias agresivas se pueden heredar, lo cual da a la selección natural material con el que trabajar respecto a los cambios en las tendencias violentas promedio de una población.

La heredabilidad es una condición necesaria para el cambio evolutivo, pero mide un batiburrillo de elementos que influyen en la conducta. Cuando los desenmarañamos, encontramos numerosas vías específicas por las cuales la selección natural puede ajustar nuestras inclinaciones acercándolas o alejándolas de la violencia. Veamos unas cuantas.

- *Autodomesticación y pedomorfia*. Richard Wrangham ha señalado que, por lo general, los animales se domestican al reducirse el ritmo de ciertos componentes del calendario del desarrollo para conservar rasgos juveniles en la edad adulta, proceso denominado pedomorfia o neotenia^[1785]. Las especies y variedades domesticadas suelen tener el cráneo y la cara más infantil, mostrar menos diferencias sexuales, ser más juguetonas y menos agresivas. Estos cambios se pueden observar en animales de granja domesticados adrede, como caballos, vacas, cabras y zorros, y en una especie de lobo que se autodomesticó después de que miles de años atrás empezara a rondar por campamentos humanos y a gorronear restos de comida para evolucionar y convertirse finalmente en perro. En el capítulo 2 vimos que los bonobos evolucionaron a partir de un antepasado similar al chimpancé por un proceso de pedomorfia después de que su ecología recolectora hubiera reducido la compensación por la agresividad en los machos. Basándose en cambios pedomórficos en fósiles de seres humanos del paleolítico, Wrangham sugiere que, durante los últimos 30.000-50.000 años, en la evolución humana ha estado produciéndose un proceso similar que quizá no haya concluido.

- *Estructura cerebral*. El neurocientífico Paul Thompson ha demostrado que la distribución de sustancia gris en la corteza cerebral, incluida la región prefrontal dorsolateral, es heredable: casi idéntica en los gemelos idénticos y bastante menos parecida en los gemelos fraternales^[1786]. Lo mismo pasa con la distribución de la sustancia blanca que conecta la corteza frontal con otras regiones cerebrales^[1787]. Así pues, es posible que los circuitos de los lóbulos frontales que ejecutan el autocontrol varíen genéticamente de un individuo a otro, por lo que reúnen los requisitos para la selección natural reciente.

- *Oxitocina*. La denominada hormona del arrumaco, que estimula la solidaridad y la confianza, actúa en receptores de varias partes del cerebro, cuyo número y distribución pueden tener efectos espectaculares

en la conducta. En un famoso experimento, unos biólogos introdujeron un gen para el receptor de la vasopresina (hormona semejante a la oxitocina, que funciona en el cerebro de los machos) en campañoles, una especie de ratón de campo agresivo y promiscuo que carece de dicha hormona. «Volublemente acaparadores» (*Higamous*, *hogamous*, de un poema de Dorothy Parker), los campañoles se volvían monógamos, como sus primos evolutivos los campañoles de la pradera, que vienen con los receptores preinstalados^[1788]. El experimento sugiere que diversos cambios genéticos simples en el sistema oxitocina-vasopresina pueden tener profundos efectos en la solidaridad, la vinculación emocional y, por extensión, la inhibición de la agresividad.

- **Testosterona.** La respuesta de una persona a un desafío de dominación depende, en parte, de la cantidad de testosterona liberada en el torrente sanguíneo y de la distribución de los receptores de la hormona en el cerebro^[1789]. El gen para el receptor de la testosterona varía de un individuo a otro, por lo que una concentración dada de testosterona puede tener un efecto mayor en el cerebro de unas personas que en el de otras. Los hombres con genes que codifican versiones más sensibles del receptor experimentan un aumento de testosterona mayor cuando conversan con una mujer atractiva (lo que acaso reduzca el miedo y anime a asumir más riesgos); en una muestra de violadores y asesinos convictos de un estudio estos receptores aparecían representados en exceso^[1790]. Las vías genéticas que regulan la testosterona son complicadas, pero ofrecen una diana en virtud de la cual la selección natural pudo alterar la disposición de las personas a aceptar desafíos agresivos.

- **Neurotransmisores.** Los neurotransmisores son moléculas que se liberan desde una neurona, se filtran por un espacio microscópico y se acoplan en un receptor situado en la superficie de otra neurona, lo que cambia su actividad y por tanto permite que se propaguen por el cerebro ciertos patrones de actividad neural. Un tipo importante de neurotransmisores son las catecolaminas, entre las que se cuentan la dopamina, la serotonina y la norepinefrina (también conocida como noradrenalina, relacionada con la adrenalina que provoca la respuesta de lucha o huida). Las catecolaminas se utilizan en varios sistemas emocionales y motivacionales del cerebro, y su concentración está regulada por proteínas que las descomponen o las reciclan. Una de las enzimas es la monoamino oxidasa-A, MAO-A para abreviar, que ayuda a descomponer estos neurotransmisores, lo que impide que se acumulen en el cerebro. Cuando se acumulan, el organismo se vuelve hiperreactivo ante las amenazas y es más susceptible de actuar con agresividad.

La primera señal de que la MAO-A puede afectar a la violencia en los seres humanos fue el descubrimiento de una familia holandesa con una mutación rara debido a la cual los hombres carecían de una versión funcional del gen^[1791]. (El gen se encuentra en el cromosoma X, del que los hombres sólo tienen uno, por lo cual si el gen de la MAO-A es defectuoso, el hombre no tiene copia de seguridad para compensar). Durante al menos cinco generaciones, los hombres afectados de la familia fueron propensos a tener arrebatos agresivos. Por ejemplo, uno obligó a sus hermanas a desvestirse a punta de cuchillo, y otro intentó atropellar a su jefe.

Se observa una variación más frecuente en la parte del gen que determina cuánta MAO-A se produce. Los individuos con una versión del gen de baja actividad acumulan en el cerebro niveles superiores de dopamina, serotonina y norepinefrina. También es más probable que presenten síntomas de trastorno de personalidad antisocial, que digan haber cometido actos de violencia, que hayan sido condenados por algún delito violento, que su amígdala reaccione con más fuerza y su corteza orbital con menos ante rostros enfadados o aterradores, y que, en un laboratorio de psicología, obliguen a un compañero a tomar salsa picante si consideran que se ha aprovechado de ellos^[1792]. A diferencia de muchos otros genes que afectan a la conducta, la versión de baja actividad del gen de la MAO-A parece ser bastante específica de la agresividad; y no guarda mucha correlación con ningún otro rasgo de la personalidad^[1793].

La versión de baja actividad del gen de la MAO-A hace que las personas sean más proclives a la agresividad, sobre todo cuando en su crecimiento han tenido experiencias estresantes, como abusos o negligencia de los padres o retraso escolar^[1794]. Es difícil establecer con exactitud los factores estresantes precisos que producen este efecto, pues una vida estresante suele serlo en muchos aspectos a la vez. De hecho, el factor modulador acaso consista en otros genes que son compartidos con un progenitor abusivo, predisponiendo tanto al progenitor como al hijo a la agresividad, y que también pueden suscitar reacciones negativas en la gente de alrededor^[1795]. En cualquier caso, con independencia del factor modulador, éste no invierte los efectos de la versión de baja actividad del gen. En todos los estudios, el gen tiene un efecto global o fundamental en la población que podría convertirlo en un objetivo de la selección. De hecho, Moffitt y Caspi (quienes descubrieron que el efecto del gen depende de experiencias estresantes) sugieren que, en vez de pensar en la versión de baja actividad del gen como factor que contribuye a la violencia,

deberíamos pensar en la versión de alta actividad como factor inhibidor de la misma, es decir, evita que las personas reaccionen de forma exagerada ante una vida estresante. Los genetistas han descubierto pruebas estadísticas de selección del gen de la MAO-A en los seres humanos, si bien estos datos no singularizan la variante de actividad baja o alta; tampoco prueban que el gen fuera seleccionado por sus efectos en la agresividad^[1796].

También se ha relacionado con la delincuencia a otros genes que afectan a la dopamina, entre ellos una versión de un gen que lo hace sobre la densidad de receptores dopaminérgicos (DRD2) y una versión de un gen para un transportador de dopamina (DAT1) que recoge el exceso de dopamina en la sinapsis y la transporta de nuevo a las neuronas que la liberaron^[1797]. Cualquiera de los dos podría ser blanco legítimo para una selección natural rápida.

En consecuencia, las tendencias a favor y en contra de la violencia tal vez fueron seleccionadas durante las transiciones históricas que hemos examinado. La pregunta es: ¿fueron efectivamente seleccionadas? La mera existencia de vías para el cambio evolutivo no demuestra que tales cambios se produjeran. La evolución depende no sólo de la materia prima genética sino también de factores como la demografía de una población (incluyendo tanto simples cifras como el grado en que se han absorbido inmigrantes de otros grupos), los datos genéticos y medioambientales, y el debilitamiento de efectos genéticos debido a ajustes al medio cultural.

Entonces, ¿hay pruebas de que el proceso de pacificación y el de civilización convirtieran a los pueblos pacificados o civilizados en menos susceptibles a la violencia desde el punto de vista constitucional? Las impresiones ocasionales pueden inducir a error. La historia está llena de ejemplos de países que han definido a otros pueblos como «salvajes» o «bárbaros», pero esas impresiones estaban más motivadas por el racismo y por observaciones de diferencias de tipo social que por algún intento de separar la naturaleza y la cultura. Entre 1788 y 1868, ciento sesenta y ocho mil convictos británicos fueron enviados a colonias penitenciarias de Australia, por lo que cabría esperar que los australianos actuales hubieran heredado los rasgos de su belicosa población fundacional. Sin embargo, el índice de homicidios en Australia es inferior al de la madre patria; de hecho, es uno de los más bajos del mundo. Antes de 1945, los alemanes tenían fama de ser el pueblo más militarista de la Tierra; hoy acaso sean los más pacifistas.

¿Y qué hay de las contundentes pruebas de la revolución en la genómica evolutiva? En su manifiesto *The 10.000 Year Explosion: How Civilization Accelerated Human Evolution*, el físico Gregory Cochran y el antropólogo Henry Harpending analizaron las pruebas de la selección reciente en los seres humanos y conjeturaron que incluye cambios en el temperamento y la conducta. No obstante, ninguno de los genes seleccionados que describen ha estado implicado en la conducta; se limitan todos a la digestión, la resistencia a las enfermedades y la pigmentación de la piel^[1798].

Sé sólo de dos afirmaciones sobre cambios evolutivos recientes en la violencia que se sustentan al menos en una pizca de evidencia científica. Una afecta a los maoríes, pueblo polinesio instalado en Nueva Zelanda desde hace unos mil años.

Como muchos horticultores-cazadores sin estado, los maoríes participaron en guerras de cierto alcance, incluyendo el genocidio de los moriori, en las cercanas islas Chatham. Actualmente, su cultura conserva muchos símbolos de su pasado belicoso, entre ellos la *haka*, danza de guerra que anima al equipo de rugby de los All-Blacks, así como un arsenal de bellas armas de piedra verde. (En mi despacho tengo un hacha de guerra preciosa, regalo de la Universidad de Auckland por haber pronunciado allí una serie de conferencias). La aclamada película de 1994 *Once Were Warriors* (doblada al español con el título *Guerreros de antaño*) refleja gráficamente la violencia criminal y doméstica que actualmente está asolando algunas comunidades maoríes de Nueva Zelanda.

Contra este telón de fondo cultural, la prensa de Nueva Zelanda enseguida aprovechó un informe de 2005 según el cual la versión de baja actividad del gen de la MAO-A es más común entre los maoríes (70%) que entre los descendientes de europeos (40%)^[1799]. El conocido genetista Rod Lea sugirió que el gen había sido seleccionado en la comunidad maorí porque así sus miembros aceptaban de mejor grado los riesgos de los duros viajes en canoa que los llevaban a Nueva Zelanda, y después eran más efectivos en sus luchas tribales intestinas. La prensa lo bautizó como «gen guerrero», y formuló la hipótesis de que podría ayudar a explicar los superiores niveles de patología social entre los maoríes de la Nueva Zelanda actual.

A la teoría del gen guerrero no le ha ido bien en la guerra con los científicos escépticos^[1800]. Un problema es que las indicaciones de selección del gen también podrían deberse a un embotellamiento genético, en el que una serie aleatoria de genes transportados sólo por unos cuantos fundadores de una población se multiplicaba en su floreciente descendencia. Otro es que la versión de baja actividad del gen es aún más común en los hombres chinos (lo tienen el 77%), y los chinos no descienden de guerreros en su historia reciente ni son especialmente propensos a la patología social en las sociedades modernas. Un tercer problema afín es que en poblaciones no europeas no se ha observado ninguna relación entre el gen y la agresividad, quizá porque aquéllas han desarrollado otros métodos para regular sus niveles de catecolamina^[1801]. (Los genes suelen actuar en redes reguladas por bucles de *feedback*, de modo que, en las poblaciones en que un gen concreto es menos efectivo, otros genes pueden intensificar su actividad para compensar). De momento, la teoría del gen guerrero está tambaleándose con heridas posiblemente mortales.

La otra afirmación de un cambio evolutivo reciente apela a un proceso de civilización más que de pacificación. En *A Farewell to Alms: A Brief Economic History of the World*, Gregory Clark intentaba explicar el ritmo y la ubicación de la Revolución Industrial, que por primera vez en la historia incrementaba el bienestar material a un ritmo superior al de consumo de este incremento por el crecimiento de la población (véase, por ejemplo, la figura 4.7, extraída de su libro). Clark preguntaba lo siguiente: ¿por qué fue Inglaterra la que albergó esta vieja huida de la trampa malthusiana?

La respuesta, creía Clark, era que la naturaleza de los ingleses había cambiado. Desde aproximadamente 1250, cuando Inglaterra empezó a dejar de ser una sociedad caballeresca para convertirse en «un país de tenderos» (como decía Napoleón con desdén), los plebeyos ricos tuvieron más hijos supervivientes que los pobres, seguramente porque se casaban más jóvenes y podían permitirse mejor comida y condiciones de vida más saludables. Clark lo denomina «la supervivencia de los más ricos»: los ricos se hacían más ricos y tenían hijos. Esta clase media-alta también estaba reproduciéndose más que los aristócratas, que pasaban el tiempo rompiendo cabezas y troceando cuerpos en sus torneos y guerras privadas, como vimos en la figura 3.7, también basada en datos de Clark. Como el conjunto de la economía no empezó a expandirse hasta el siglo XIX, los niños supervivientes adicionales de los mercaderes y comerciantes sólo podían ir hacia abajo en la escalera económica. Sustituían continuamente a los plebeyos pobres, llevando consigo sus rasgos burgueses de ahorro, trabajo duro, autocontrol, paciente descuento del futuro y evitación de la violencia. La población de Inglaterra desarrolló literalmente valores de clase media. Esto, a su vez, colocó a sus habitantes en situación de aprovechar las oportunidades comerciales ofrecidas por las innovaciones de la Revolución Industrial. Aunque de vez en cuando Clark elude la corrección política señalando que la no violencia y el autocontrol pueden haberse transmitido de padres a hijos como hábitos culturales, en un compendio del libro titulado *¿Genéticamente capitalista?*, expone una versión concentrada de su tesis:

El carácter sumamente capitalista de la sociedad inglesa hacia 1800 —individualismo, índices bajos de preferencia temporal, largas jornadas de trabajo, niveles altos de capital humano— quizá, por tanto, provenga de la naturaleza de la lucha darwiniana en una sociedad agraria muy estable a largo plazo hasta la Revolución Industrial. Así pues, el triunfo del capitalismo en el mundo moderno quizá resida tanto en nuestros genes como en la ideología o la racionalidad^[1802].

A Farewell to Alms está lleno de esclarecedores datos estadísticos y apasionantes relatos sobre los precursores históricos de la Revolución Industrial. Sin embargo, la teoría «genéticamente capitalista» no ha competido bien en la lucha por la supervivencia entre las teorías del crecimiento económico^[1803]. Un problema es que, hasta hace poco, los ricos se han reproducido más que los pobres prácticamente en todas las sociedades, no sólo en la que más adelante inició la Revolución Industrial. Otro es que, aunque los aristócratas y los miembros de la realeza tal vez no tuvieran más herederos legítimos que la burguesía, lo compensaban de sobra con bastardos, lo cual pudo haber contribuido a una cuota desproporcionada de sus genes en la generación siguiente. Un tercer problema es que, cuando cambian las instituciones, un país puede saltar a índices espectaculares de crecimiento económico en ausencia de una historia reciente de selección de valores de clase media, como en el Japón de la posguerra o la China poscomunista. Y lo más importante: Clark no cita datos según los cuales los ingleses, por naturaleza, tienen más autocontrol y son menos violentos

que los ciudadanos de países que no albergaron una revolución industrial.

Así pues, aunque en teoría la evolución biológica reciente quizás haya ajustado nuestras inclinaciones a la violencia y a la no violencia, no tenemos pruebas sólidas de que haya sido realmente así. Pero sí tenemos pruebas sólidas de cambios que no pudieron ser genéticos, pues se produjeron en escalas temporales demasiado rápidas para que pueda explicarlos la selección natural, incluso con la nueva interpretación de lo reciente de su actuación. La abolición de la esclavitud y los castigos crueles durante la revolución humanitaria; la reducción de la violencia contra las minorías, las mujeres, los niños, los homosexuales y los animales durante las revoluciones por los derechos; la caída en picado de las guerras y los genocidios durante la larga paz y la nueva paz... todo sucedió en un período de décadas o incluso años, a veces en una sola generación. Un descenso especialmente espectacular es la reducción casi a la mitad del índice de homicidios durante la gran disminución del crimen americano de la década de 1990. El ritmo de este descenso, alrededor de un 7% anual, es lo bastante elevado para arrastrar una medida de la violencia al 1% de su nivel original en el espacio de sólo dos generaciones, todo ello sin el menor cambio en las frecuencias genéticas. Como es indiscutible que ciertos *inputs* sociales y culturales pueden ajustar las posiciones de nuestros mejores ángeles (como el autocontrol y la empatía) y, de este modo, controlar nuestras inclinaciones violentas, contamos con los medios necesarios para explicar todas las disminuciones de la violencia sin recurrir a la evolución biológica reciente. Al menos por ahora, no nos hace falta esta hipótesis.

Moralidad y tabú

El mundo tiene demasiada moralidad. Si sumamos todos los homicidios cometidos en pos de la justicia de autoayuda, las víctimas de guerras religiosas y revolucionarias, las personas ejecutadas por crímenes y faltas sin víctimas, y los objetivos de genocidios ideológicos, seguramente superarían en número a los muertos y heridos a causa de la depredación y la conquista amorales. El sentido moral humano puede excusar cualquier atrocidad en la mente de quienes la cometen, con lo cual tienen motivos para acciones de violencia que no les procuran ningún beneficio tangible. La tortura de herejes y conversos, la quema de brujas, el encarcelamiento de

homosexuales, y los asesinatos por honor de hijas y hermanas no castas son sólo algunos ejemplos. El incalculable sufrimiento que han infligido al mundo personas motivadas por una causa moral basta para solidarizarse con el cómico George Carlin cuando dijo: «Creo que la motivación está sobrevalorada. Si uno es un gilipollas gandul que está todo el día mirando concursos en la tele y tocándose los huevos, ¡es alguien que *no va a causar ningún jodido problema!*».

Aunque la contribución neta del sentido moral humano al bienestar humano puede muy bien ser negativa, en las ocasiones en que se desarrolló adecuadamente puede reivindicar algunos progresos monumentales, incluyendo las reformas humanitarias de la Ilustración y las revoluciones por los derechos de décadas recientes. Cuando se trata de ideologías virulentas, la moralidad puede ser la enfermedad, pero también el remedio. La mentalidad del tabú, como la mentalidad de la moralidad de la que forma parte, también puede empujar en ambas direcciones. Puede transformar la no conformidad religiosa o sexual en un escándalo que exige un castigo espantoso, pero también puede evitar que la mente se deslice en territorios peligrosos, como las guerras de conquista, el uso de armas químicas y nucleares, los estereotipos raciales deshumanizadores, las alusiones ocasionales a la violación o la eliminación de personas humanas identificables.

¿Cómo podemos dotar de sentido a este ángel loco, la parte de la naturaleza humana que parece tener el máximo derecho a ser la fuente de nuestra bondad, pero que en la práctica puede ser más diabólico que nuestro peor demonio interior?

Para entender el papel del sentido moral en la disminución de la violencia, hemos de resolver varios enigmas psicológicos. Uno es cómo personas de diferentes épocas y culturas pueden verse impulsadas por objetivos que experimentan como «morales» pero que son irreconocibles para nuestros criterios de moralidad actuales. Otro es por qué, en general, el sentido moral no empuja en la dirección de reducir el sufrimiento sino que muy a menudo lo incrementa. Un tercer enigma es cómo el sentido moral puede estar tan compartimentado: ¿por qué ciertos ciudadanos cabales golpean a sus esposas e hijos?; ¿por qué ciertas democracias liberales practicaban la esclavitud y la opresión colonial?; ¿por qué la Alemania nazi trataba a los animales con una amabilidad sin igual? Un cuarto enigma es por qué, para bien o para mal, la moralidad se puede extender al pensamiento tanto como a las acciones, lo que origina la paradoja del tabú. Y, por supuesto, el misterio primordial es éste: ¿qué ha cambiado? ¿Qué grado de libertad en el sentido moral humano ha sido captado por los procesos de la historia para hacer disminuir la violencia?

El punto de partida es distinguir la moralidad *per se*, un tema de la filosofía (en concreto, la ética normativa), del sentido moral humano, un tema de la psicología. A menos que seamos relativistas morales radicales, creemos que las personas pueden, en cierto sentido, estar equivocadas respecto a sus convicciones morales; que sus

justificaciones del genocidio, la violación, los asesinatos por honor y la tortura de herejes son erróneas, no sólo desagradables para nuestra sensibilidad^[1804]. Tanto si somos realistas morales y creemos que las verdades morales están objetivamente en algún sitio —al igual que las verdades matemáticas—, como si permitimos simplemente que las declaraciones morales tengan cierto grado de justificación en cuanto a la concordancia con convicciones universales o el mejor conocimiento surgido de la deliberación racional colectiva, podemos distinguir las cuestiones de la moralidad de las cuestiones de la psicología moral. Las segundas se plantean los procesos mentales que los individuos experimentan como seres morales, y es posible estudiarlas en el laboratorio y sobre el terreno, como cualquier otra facultad cognitiva o emocional.

El siguiente paso para comprender el sentido moral consiste en reconocer que es un modo característico de pensar en una acción, no sólo la evitación de la misma. Existen importantes diferencias psicológicas entre evitar una acción porque se considera inmoral («Matar es malo») y evitarla sólo porque es desagradable («Detesto la coliflor»), está pasada de moda («Los pantalones de pata de elefante ya no se llevan») o resulta imprudente («No te rasques las picadas de mosquito»)^[1805].

Una diferencia es que la desaprobación de un acto moralizado está *universalizada*. Si creemos que la coliflor sabe mal, el hecho de que los demás la coman no es asunto nuestro. Sin embargo, si creemos que el asesinato, la tortura y la violación son inmorales, no podemos limitarnos a evitar estas actividades y mostrarnos indiferentes al hecho de que los demás las consientan. Hemos de estar en contra de que cualquiera cometa esta clase de actos.

En segundo lugar, las creencias moralizadas son *realizables*. Aunque las personas no llevan a cabo indefectiblemente la máxima de Sócrates de que «conocer el bien es hacer el bien», aspiran tácitamente a ello. Las personas consideran que las acciones morales son objetivos intrínsecamente encomiables, que no necesitan ningún motivo oculto. Si entienden que el asesinato es inmoral, no necesitan que les paguen, o siquiera que les aprecien, para abstenerse de matar a alguien. Cuando un individuo incumple un precepto moral, racionaliza el fallo recurriendo a cierto precepto compensatorio, buscando una excusa exculpatoria o admitiendo que la falta es una debilidad personal lamentable. Aparte de los diablos y los malos de los cuentos, nadie dice: «Creo que el asesinato es una atrocidad abyecta, y lo cometo siempre que me sirva para alcanzar un fin»^[1806].

Por último, las infracciones moralizadas son *punibles*. Si alguien cree que el asesinato está mal, no sólo tiene derecho a que el asesino sea castigado, sino que está obligado a hacer que así se haga; o sea, no dejamos que nadie salga impune de un asesinato. Pero si sustituimos «asesinato» por «idolatría», «homosexualidad», «blasfemia», «subversión», «indecencia» o «insubordinación», vemos que el sentido moral humano puede ser una importante fuerza maléfica.

Otro rasgo de diseño del sentido moral es que muchas convicciones morales

funcionan como normas y tabúes más que como principios que el creyente pueda articular y defender. En la famosa evolución del desarrollo moral en seis fases sugerida por el psicólogo Lawrence Kohlberg, desde la evitación de castigo de un niño a los principios universales de un filósofo, las dos fases intermedias (de las que muchas personas no salen nunca) consisten en ajustarse a normas para portarse bien, y en mantener convencionalismos a fin de preservar la estabilidad social. Cuando discurren sobre el dilema moral que Kohlberg hizo famoso, en el que Heinz debe entrar en una farmacia a robar un medicamento muy caro que salvará a su moribunda esposa, los individuos en estas fases sólo justifican sus respuestas diciendo que Heinz no debe robar el fármaco porque robar es malo e ilegal y él no es un delincuente, o que debe robarlo porque esto es lo que haría cualquier buen marido^[1807]. Pocas personas son capaces de articular una justificación de principios, como que la vida humana es un valor fundamental superior a las normas sociales, la estabilidad social y el cumplimiento de la ley.

El psicólogo Jonathan Haidt ha puesto de relieve la inefabilidad de las normas morales en un fenómeno que denomina «anonadamiento moral». Los individuos suelen tener la intuición instantánea de que una acción es inmoral, y luego se esfuerzan, a menudo infructuosamente, para encontrar explicaciones de *por qué* es inmoral^[1808]. Cuando Haidt preguntó a varios participantes, por ejemplo, si estaría bien que dos hermanos, chico y chica, tuvieran relaciones sexuales voluntarias con profiláctico, que una persona limpiara un váter con una bandera americana desechada, que una familia se comiera una mascota atropellada por un coche, que un hombre comprara un pollo muerto y tuviera relaciones sexuales con él, o que una persona incumpliera el juramento en el lecho de muerte de visitar la tumba de su madre, respondieron que «no» en todos los casos. Sin embargo, al pedirles justificaciones, oscilaban entre darse por vencidos o decir: «No sé, no soy capaz de explicarlo. Sólo sé que está mal».

Las normas morales, aun cuando sean inefables, a veces pueden ser frenos eficaces de la conducta violenta. Actualmente en Occidente, como hemos visto, la evitación de ciertas clases de violencia, como matar a un niño abandonado en un acto de eutanasia, vengar un insulto o declarar la guerra a otro país desarrollado, no consiste en sopesar las cuestiones morales, empatizar con los objetivos o reprimir un impulso, sino en considerar que la acción violenta no es en absoluto una opción real. No nos planteamos la acción y la evitamos, sino que nos resulta inconcebible o ridícula.

La combinación de diferencias culturales radicales en las que ciertas conductas están moralizadas con el anonadamiento moral en nuestra propia cultura quizá crea la impresión de que las normas y los tabúes son arbitrarios —que tal vez hay por ahí alguna cultura en la que es inmoral pronunciar una frase con un número impar de

palabras o negar que el mar está hirviendo—. Sin embargo, el antropólogo Richard Shweder y varios de sus alumnos y colaboradores han observado que las normas morales del mundo entero se agrupan en torno a un pequeño número de temas^[1809]. Las intuiciones que en el Occidente moderno tendemos a considerar como el núcleo de la moralidad —ecuanimidad, justicia, protección del individuo, prevención del daño— son sólo una de las diversas esferas de preocupación que acaso acompañen a la parafernalia cognitiva y emocional de la moralización. Un breve vistazo a religiones antiguas como el judaísmo, el islam y el hinduismo nos recuerda que éstas moralizan muchas otras preocupaciones, como la lealtad, el respeto, la obediencia, el ascetismo o la regulación de funciones corporales relacionadas con la comida, el sexo o la menstruación.

Shweder organizaba las preocupaciones morales del mundo en torno a tres aspectos^[1810]. La autonomía, la ética que reconocemos actualmente en Occidente, da por supuesto que el mundo social se compone de individuos y que el propósito de la moralidad es permitirles ejercitar sus opciones libremente y protegerlos del daño. La ética de la comunidad, en cambio, ve el mundo social como un conjunto de tribus, clanes, familias, instituciones, asociaciones y otras coaliciones, y equipara moralidad con obligación, respeto, lealtad e interdependencia. La ética de la divinidad plantea que el mundo se compone de una esencia divina, partes de la cual residen en cuerpos, y que el objetivo de la moralidad es proteger ese espíritu de la degradación y la contaminación. Si un cuerpo es tan sólo un recipiente para el alma, que en última instancia pertenece a un dios o es parte del mismo, las personas no tienen derecho a hacer lo que quieran con su cuerpo; están obligadas a no contaminarlo absteniéndose de formas impuras de sexo, comida y otros placeres físicos. La ética de la divinidad subyace a la moralización del asco y la valorización de la pureza y el ascetismo.

Haidt tomó la tricotomía de Shweder y partió dos de las éticas en dos, lo que generó un total de cinco preocupaciones que denominó «fundamentos morales»^[1811]. La comunidad se bifurcó en lealtad interna y autoridad/respeto, y la autonomía se dividió en ecuanimidad/reciprocidad (la moralidad tras el altruismo recíproco) y daño/cuidado (el cultivo de la amabilidad y la compasión, y la inhibición de la crueldad y la agresividad). Haidt también dio a la divinidad el marbete más laico de pureza/santidad. Además de estos ajustes, reforzó la idea de que los fundamentos morales son universales al poner de manifiesto que se pueden observar las cinco esferas en las intuiciones morales de los occidentales laicos. En sus escenarios anonadantes, por ejemplo, pureza/santidad subyace al rechazo al incesto, el bestialismo o la ingesta de una mascota familiar. La autoridad/respeto les ordenaba visitar la tumba de su madre. Y la lealtad interna les prohibía profanar la bandera americana.

A mi juicio, el antropólogo Alan Fiske creó el sistema más útil, según el cual la moralización surge de cuatro modelos relacionales, siendo cada uno un sistema particular mediante el cual los individuos conciben sus relaciones^[1812]. La teoría

pretende explicar cómo las personas de una sociedad dada reparten recursos, de dónde proceden sus obsesiones morales en nuestra historia evolutiva, cómo varía la moralidad de una sociedad a otra, y cómo los individuos son capaces de compartimentar su moralidad y protegerla con tabúes. Los modelos relacionales se alinean, más o menos, con las clasificaciones de Shweder y Haidt, como se aprecia en la tabla de la página 816.

El primer modelo, el «reparto comunitario» («comunalidad», para abreviar), combina lealtad interna con pureza/santidad. Cuando las personas adoptan la mentalidad de la comunalidad, comparten libremente recursos dentro del grupo, sin llevar la cuenta de quién da o cuánto coge. Conceptualizan el grupo como «una sola carne», unificada por una esencia común, que debe ser protegida de la contaminación. Refuerzan la intuición de la unidad con rituales de vinculación y fusión como el contacto corporal, las comidas colectivas, el movimiento sincronizado, las salmodias y los rezos al unísono, las experiencias emocionales compartidas, la mutilación o la ornamentación corporal común, la mezcla de fluidos corporales en el amamantamiento, las relaciones sexuales y los rituales de sangre. También racionalizan su unión con mitos de antepasados compartidos, ascendencias de un patriarca, el arraigo en un territorio o el parentesco con un animal totémico. La comunalidad evolucionó a partir del cuidado materno, la selección de parentesco y el mutualismo, y quizá fue implantada en el cerebro, al menos en parte, por el sistema de la oxitocina.

El segundo modelo relacional de Fiske, la «jerarquía de autoridad», es una escala lineal definida por la dominación, la posición social, la edad, el género, el tamaño, la fuerza, la riqueza o la prelación. Concede a los superiores el derecho a coger lo que quieran y recibir tributo de los inferiores, así como a imponerles obediencia y lealtad. Esto también los obliga a asumir la responsabilidad paternalista, pastoril, *noblesse oblige*, de proteger a quienes están subordinados a ellos. Es de suponer que evolucionó a partir de jerarquías de dominación en los primates y que quizá fue implantada en el cerebro, en parte, por circuitos sensibles a la testosterona.

La «equivalencia entre iguales» abarca la reciprocidad «ojo por ojo» y otros esquemas para repartir recursos de forma equitativa, como el establecimiento de turnos, el cara o cruz, la igualación de aportaciones, la división en partes iguales o fórmulas verbales como «ta, te, ti, suerte para ti». Pocos animales practican una reciprocidad clara, si bien los chimpancés presentan un sentido rudimentario de la ecuanimidad, al menos cuando no se es justo con ellos. Las bases neurales de la equivalencia entre iguales engloban las partes del cerebro que registran intenciones, engaños, conflictos, adopción de perspectivas y cálculo, y entre ellas están la ínsula, la corteza orbital, la corteza cingulada, la corteza prefrontal dorsolateral, la corteza parietal y la unión temporoparietal. La equivalencia entre iguales es la base de nuestro sentido de la justicia y nuestra economía intuitiva, y nos vincula como vecinos, colegas, conocidos y socios comerciales más que como amigos íntimos o

camaradas de armas. Muchas tribus tradicionales practicaban el intercambio ritual de regalos inútiles, un poco como nuestros pasteles de Navidad, sólo para consolidar las relaciones según la equivalencia entre iguales^[1813].

Ética de Shweder	Divinidad	Comunidad		Autonomía	
Fundamentos morales de Haidt	Pureza/Santidad	Lealtad interna	Autoridad/Respeto	Daño/Cuidado	Ecuanimidad/Reciprocidad
Modelos relacionales de Fiske	Reparto comunitario		Jerarquía de autoridad	Equivalencia entre iguales	Determinación de precios del mercado/Racional-legal

(Los lectores que están comparando y contrastando las taxonomías acaso se pregunten por qué la categoría daño/cuidado de Haidt es adyacente a la ecuanimidad y está alineada con la equivalencia entre iguales de Fiske y no con relaciones más emotivas como la comunidad o santidad. La explicación es que Haidt mide el daño/cuidado preguntando a la gente sobre el trato de un «alguien» genérico y no de los amigos y parientes que son los habituales beneficiarios del afecto. Las respuestas a estas preguntas se alinean perfectamente con las respuestas a las preguntas sobre ecuanimidad, lo cual no es casual^[1814]. Recordemos que la lógica del altruismo recíproco, que ejecuta nuestro sentido de la imparcialidad, es ser «bueno» cooperando desde el primer momento, sin abandonar a menos que le abandonen a uno, y concediendo un gran beneficio a un extranjero necesitado cuando se puede hacer a un precio relativamente bajo para uno mismo. Cuando el cuidado y el daño se extienden más allá de los círculos íntimos, forman simplemente parte de la lógica de la ecuanimidad)^[1815].

El modelo relacional final de Fiske es la «determinación de precios del mercado» (sistema de moneda, precios, rentas, salarios, beneficios, intereses, crédito y derivados) que hace funcionar una economía moderna. La determinación de precios del mercado depende de cifras, fórmulas matemáticas, contabilidad, transferencias digitales y el lenguaje de los contratos formales. A diferencia de los otros tres modelos relacionales, la determinación de precios del mercado no es ni mucho menos universal, toda vez que depende del nivel de lectura y escritura, de nociones elementales de cálculo aritmético y de otras tecnologías de la información de reciente invención. La lógica de la determinación de precios del mercado sigue siendo también poco natural desde el punto de vista cognitivo, como vimos en la generalizada resistencia al interés y los beneficios hasta la época moderna. Fiske señala que podemos alinear los modelos a lo largo de una escala que refleja más o menos este orden de aparición en la evolución, el desarrollo del niño y la historia: reparto comunitario >> jerarquía de autoridad >> equivalencia entre iguales >> determinación de precios del mercado.

En mi opinión, la determinación de precios del mercado no es específica de los

mercados ni de los precios. De hecho, debería agruparse con otros ejemplos de organización social formal que durante siglos han sido perfeccionados como un buen sistema para que millones de personas gestionen sus asuntos en una sociedad tecnológicamente avanzada, pero que quizá no surjan de manera espontánea en mentes no instruidas^[1816]. Una de estas instituciones es el aparato político de la democracia, donde el poder es asignado no a un hombre fuerte (autoridad) sino a representantes seleccionados mediante un procedimiento de votación formal, cuyas prerrogativas están definidas por un sistema de leyes. Otra es una empresa, una universidad o una organización sin ánimo de lucro. Las personas que trabajan en ellas no son libres para contratar a sus amigos y parientes (comunalidad) ni de repartir prebendas en forma de favores (equivalencia entre iguales), sino que están limitadas por regulaciones y obligaciones fiduciarias. Mi enmienda a la teoría de Fiske no viene de la nada. Fiske señala que una de sus inspiraciones intelectuales para la determinación de precios del mercado fue el concepto de Max Weber sobre un modo «racional-legal» (en contraposición al tradicional y carismático) de legitimación social —un sistema de normas elaborado por la razón y puesto en práctica por reglas formales—,^[1817] Por consiguiente, a veces me referiré a este modelo relacional usando el término más general de racional-legal.

Pese a todas las diferencias en cuanto a agrupamiento y división, las teorías de Shweder, Haidt y Fiske coinciden en el modo de funcionar del sentido moral. Ninguna sociedad define la virtud y la maldad cotidianas según la Regla de Oro o el imperativo categórico. En vez de ello, la moralidad consiste en respetar o violar uno de los modelos relacionales (o éticas o fundamentos): traicionando, explotando o debilitando una coalición; contaminándose uno mismo o contaminando a la comunidad; desobedeciendo o insultando a una autoridad legítima; haciendo daño a alguien sin mediar provocación; obteniendo un beneficio sin pagar el coste; malversando fondos o abusando de prerrogativas.

La finalidad de estas taxonomías no es clasificar sociedades enteras sino procurar una gramática para las normas sociales^[1818]. La gramática debe revelar patrones comunes subyacentes a las diferencias entre culturas y períodos (incluyendo la disminución de la violencia), y debe predecir la respuesta de las personas a las normas imperantes, entre ellas su perverso genio para la compartimentación moral.

Algunas normas sociales son meras soluciones a juegos de coordinación, como conducir por la derecha o por la izquierda, usar papel moneda o hablar la lengua ambiental^[1819]. No obstante, la mayoría de las normas tienen contenido moral. Cada norma moralizada es un compartimento que contiene un modelo relacional, uno o más roles sociales (padre, hijo, profesor, estudiante, esposo, esposa, supervisor, empleado, cliente, vecino, desconocido), un contexto (casa, calle, escuela, lugar de trabajo) y un recurso (comida, dinero, tierra, vivienda, tiempo, consejo, sexo, mano

de obra). Ser un miembro socialmente competente de una cultura es haber asimilado un número elevado de normas así.

Tomemos la amistad. Las parejas que son amigos íntimos funcionan básicamente con arreglo al modelo de reparto comunitario. Comparten libremente comida en una fiesta y se hacen favores mutuos sin llevar la cuenta. Sin embargo, también pueden reconocer circunstancias especiales que exigen algún otro modelo relacional. Tal vez trabajen juntos en una tarea en la que uno es un experto y da órdenes al otro (jerarquía de autoridad); a lo mejor se dividen el coste de la gasolina en un viaje (equivalencia entre iguales), o se negocia la venta de un coche según el catálogo de precios (determinación de precios del mercado).

Las infracciones de un modelo relacional están moralizadas como simplemente malas. En el modelo de reparto comunitario, que por lo general rige en una amistad, es malo que una persona escatime a la hora de compartir. En el caso especial de equivalencia entre iguales respecto a la gasolina en un viaje, una infracción consiste en no pagar uno su parte. La equivalencia entre iguales, con su suposición de una relación recíproca continuada, permite una contabilidad poco rígida, como cuando los rancheros de Shasta County se compensaban los daños recíprocos con favores más o menos equivalentes y accedían a aguantarse cuando un pequeño daño no quedaba compensado^[1820]. La determinación de precios del mercado y otros modelos racional-legal son menos indulgentes. Un comensal que se marcha de un restaurante caro sin pagar no puede contar con que el dueño le permita compensarlo a largo plazo o que simplemente se aguante. Lo más probable es que llame a la policía.

Si un individuo incumple las condiciones de un modelo relacional que ha aceptado tácitamente, se le considera un parásito o un tramposo y acaba siendo objeto de la ira moralista. Pero cuando una persona aplica un modelo relacional a un recurso por lo general regulado por otro, entra en juego una psicología diferente. Esa persona no viola las reglas sino que más bien no las «pilla». La reacción puede ir desde el desconcierto, el bochorno y la incomodidad al sobresalto, la ofensa y la furia^[1821]. Imaginemos, por ejemplo, un comensal que da las gracias al propietario de un restaurante por una agradable experiencia y le dice que un día va a invitarle a cenar (tratando una interacción de determinación de precios del mercado como si estuviera regida por el reparto comunitario). A la inversa, imaginemos la reacción en una fiesta (reparto comunitario) si un invitado saca la cartera y ofrece pagar su comida al anfitrión (determinación de precios del mercado), o si el anfitrión pide a un invitado que lave los platos mientras él se pone a mirar la tele (equivalencia entre iguales). Del mismo modo, figurémonos que el invitado quiere venderle el coche al anfitrión y luego mantiene una postura dura sobre el precio, o que el anfitrión propone un intercambio de parejas durante media hora antes de que todos se marchen a casa.

La respuesta emocional a un desajuste relacional depende de si es accidental o deliberada, de qué modelo sustituye a cuál y de la naturaleza del recurso. El psicólogo Philip Tetlock ha sugerido que la psicología del tabú —una reacción de

indignación ante el hecho de que se expresen ciertos pensamientos— entra en escena cuando aparecen recursos considerados sagrados^[1822]. Un valor sagrado no puede ser objeto de negociación. Por lo general, los recursos sagrados se ciñen a los modelos primarios de comunalidad y autoridad, y desencadenan la reacción de tabú cuando alguien los trata con los modelos más avanzados de equivalencia entre iguales o determinación de precios del mercado. Si un individuo propusiera a otro comprarle a su hijo (tratando de pronto una relación de reparto comunitario según el modelo de la determinación de precios del mercado), el segundo no preguntaría cuánto ofrece el otro pues la sola idea lo ofendería. Pasa lo mismo con un ofrecimiento para comprar un regalo personal o una reliquia de familia, o pagar para traicionar a un amigo, al cónyuge o al país de uno. Tetlock observó que, cuando se pedía a diversos estudiantes su opinión sobre los pros y los contras de un mercado abierto para recursos sagrados como los votos, el servicio militar, la actuación como miembro de un jurado, los órganos corporales o los bebés dados en adopción, la mayoría de ellos no daban buenas razones contra esa práctica (como que los pobres podrían vender sus órganos movidos por la desesperación), sino que expresaban indignación por el hecho de ser preguntados. Los «razonamientos» típicos eran del tipo: «Esto es degradante, deshumanizante e inaceptable». O bien: «¿En qué nos estamos convirtiendo?».

La psicología del tabú no es del todo irracional^[1823]. Para mantener relaciones valiosas, no nos basta decir y hacer lo correcto. También debemos demostrar que tenemos buenas intenciones, que no sopesamos los costes y los beneficios de vender a quienes confían en nosotros. Cuando nos enfrentamos a una propuesta indecente, cualquier cosa inferior a un rechazo indignado revelará la terrible verdad de que no entendemos qué significa ser un auténtico padre, cónyuge o ciudadano. Y esta interpretación pasa por absorber una norma cultural que asigna un valor sagrado a un modelo relacional primario.

En un viejo chiste, un hombre pregunta a una mujer si se acostaría con él por un millón de dólares, y ella le contesta que se lo pensará. Luego le pregunta si se acostaría con él por cien dólares, y ella contesta: «¿Qué clase de mujer cree que soy?». Y el hombre responde: «Esto ya ha quedado claro. Ahora sólo estamos hablando del precio». Para entender el chiste hay que aceptar que la mayoría de los valores sagrados son, de hecho, pseudosagrados. Es posible inducir a las personas a transigir en ellos si el acuerdo es confuso o está edulcorado o reformulado^[1824]. (El chiste utiliza la cifra de referencia «un millón de dólares» porque reformula y convierte un simple intercambio de dinero en una oportunidad que le cambia a uno la vida; esto es, llegar a ser millonario). Cuando se inventaron los seguros de vida, a la gente le escandalizaba la mera idea de asignar un valor en dólares a una vida humana, y de permitir a las esposas apostar a que sus esposos se morirían, descripciones técnicamente precisas de lo que hace un seguro de vida^[1825]. La industria de los seguros organizó campañas publicitarias que reformulaban el producto como acción de responsabilidad y consideración por parte del esposo, quien simplemente

cumpliría con sus obligaciones familiares durante un período en que no estaría vivo.

Tetlock distingue tres clases de transacción. Las transacciones *rutinarias* son aquellas que se encuadran en un modelo relacional único, como decidir estar con un amigo y no con otro, o comprar un coche y no otro. Las transacciones *tabú* enfrentan un valor sagrado de un modelo a un valor secular de otro, como vender un órgano a un amigo o a un ser querido, o venderse uno mismo como parte de un trueque o por dinero. Las transacciones *trágicas* enfrentan unos valores sagrados a otros, como al decidir, entre dos pacientes pendientes de un trasplante, cuál de los dos recibirá el órgano, o en la transacción trágica máxima, la decisión de Sophie entre las vidas de sus dos hijos. El arte de la política, señala Tetlock, es en buena medida la capacidad de reformular transacciones tabú como transacciones trágicas (o cuando uno está en la oposición, al revés). Un político que quiere reformar la Seguridad Social debe reformular el mensaje desde «fallar a nuestros ciudadanos de edad avanzada» (la formulación de su adversario) a «elevar la carga de los esforzados asalariados» o «no escatimar nunca más en la educación de nuestros hijos». El mantenimiento de las tropas en Afganistán se reformula desde «poner en peligro la vida de nuestros soldados» a «garantizar el compromiso de nuestra nación con la libertad» o «ganarle la guerra al terror». La reformulación de valores sagrados, como veremos, acaso sea una táctica desatendida en la psicología del establecimiento de la paz.

Así pues, las nuevas teorías del sentido moral han ayudado a explicar las emociones moralizadas, la compartimentación moral y el tabú. Las aplicaremos ahora a diferencias en la moralización en el conjunto de las culturas y —muy importante— en el transcurso de la historia.

En todas las sociedades se consideran lógicas muchas asignaciones de un modelo relacional a una serie de roles sociales, algo que quizás esté arraigado en nuestra biología. Aquí se incluyen: el reparto comunitario entre miembros de la familia; una jerarquía de autoridad en el seno de la misma, en virtud de la cual los individuos respetan a los mayores; y el intercambio de mercancías a granel y favores rutinarios según la equivalencia entre iguales. Pero otras clases de asignación de un modelo relacional a un recurso y a un conjunto de roles sociales pueden diferir radicalmente en función de la época y la cultura^[1826].

En los matrimonios occidentales tradicionales, por ejemplo, el esposo ejercía su autoridad sobre la esposa. El modelo se desmoronó sobre todo en la década de 1970, y algunas parejas influidas por el feminismo pasaron a la equivalencia entre iguales, dividiendo a partes iguales el trabajo doméstico y la crianza de los hijos y auditando de forma estricta las horas dedicadas a ellos. Como la psicología formal de la equivalencia entre iguales choca con la intimidad que ansían la mayoría de las parejas, casi todos los matrimonios modernos se han decidido por el reparto compartido —con la consecuencia de que muchas esposas creen que, debido a la

incapacidad de la pareja de llevar la cuenta de las contribuciones a las labores domésticas, uno y otro acaban con un exceso de trabajo y poco valorados—. Los cónyuges también crean excepciones racionales-legales, como algún acuerdo prenupcial o las estipulaciones, en los testamentos, de herencias separadas para los hijos de matrimonios anteriores.

Ciertas conexiones entre un modelo relacional y un recurso o un conjunto de roles sociales definen el modo en que las culturas difieren entre sí. Puede que los miembros de una sociedad permitan que la tierra se venda o sea objeto de trueque, y que luego se escandalicen al enterarse de que otra sociedad hace lo mismo con las novias —o viceversa—. En una cultura, una mujer tiene la sexualidad sometida a la autoridad de los hombres de su familia; en otra, es libre de compartirla con su amante en una relación comunitaria; y aún en otra, puede trocarla por un favor equivalente sin estigma, un ejemplo de equivalencia entre iguales. En ciertas sociedades, una muerte puede ser vengada por los parientes de la víctima (equivalencia entre iguales); en otras, acaso sea reparada con una indemnización (determinación de precios del mercado); y aún en otras, en cambio, tal vez sea castigada por el estado (jerarquía de autoridad).

Reconocer que alguien pertenece a una cultura distinta puede mitigar, hasta cierto punto, la indignación normalmente provocada por el hecho de contravenir un modelo relacional. Esta clase de infracciones pueden incluso convertirse en una fuente de humor, como en las viejas comedias en las que un desventurado inmigrante o un paleta de pueblo regatean el precio de un billete de tren, llevan sus ovejas a pastar a un parque público u ofrecen saldar una deuda prometiendo a su hija en matrimonio. La fórmula se invierte en *Borat*, donde el cómico Sacha Barón Cohén ridiculiza la disposición de los americanos culturalmente sensibles a tolerar entre ellos la conducta escandalosa de un inmigrante repelente. No obstante, la tolerancia puede acabarse si una infracción rompe un valor sagrado, como cuando ciertos inmigrantes en países occidentales practican la ablación del clítoris, los asesinatos por honor o la venta de novias menores de edad, o cuando los occidentales faltan al respeto al profeta Mahoma representándolo en novelas, satirizándolo en tiras cómicas o permitiendo que los niños pequeños pongan su nombre a un oso de peluche.

Algunas diferencias en la utilización de modelos relacionales también definen ideologías políticas^[1827]. El fascismo, el feudalismo, la teocracia y otras ideologías atávicas se basan en los modelos relacionales primarios del reparto compartido y la jerarquía de autoridad. Los intereses de un individuo están inmersos en una comunidad («fascista» viene de la palabra italiana *fascio*, que significa «haz»), y la comunidad está dominada por una jerarquía militar, aristocrática o eclesiástica. El comunismo previo un reparto comunitario de recursos («De cada cual según su capacidad, a cada cual según su necesidad»), una equivalencia entre iguales de los medios de producción, y una jerarquía de autoridad de control político (en teoría, la dictadura del proletariado; en la práctica, la nomenclatura de comisarios bajo un

dictador carismático). Un tipo de socialismo populista busca la equivalencia entre iguales para las necesidades básicas de la vida, como la tierra, la medicina, la educación o el cuidado infantil. En el otro polo del continuo, los ultraliberales permitirían a la gente negociar prácticamente cualquier recurso según la determinación de precios del mercado, incluyendo órganos, bebés, asistencia médica, sexualidad y educación.

Entre estos polos está el familiar continuo liberal socialdemócrata conservador. Según varios estudios de Haidt, los liberales creen que la moralidad consiste en evitar el daño e imponer la justicia (los valores que se alinean con la autonomía de Shweder y la equivalencia entre iguales de Fiske). Los conservadores dan igual importancia a los cinco fundamentos, incluyendo la lealtad interna (valores como la estabilidad, la tradición o el patriotismo), la pureza/santidad (valores como el decoro, la decencia o la observancia religiosa) y la autoridad/respeto (valores como el respeto a la autoridad, la deferencia a Dios, la aceptación de los roles de género o la obediencia militar)^[1828]. La guerra cultural americana, con sus enfrentamientos por los impuestos, los seguros médicos, el bienestar, el matrimonio gay, el aborto, el tamaño del ejército, la enseñanza de la evolución, la irreverencia de los medios o la separación entre la Iglesia y el estado se libra en buena medida debido a diferentes concepciones de las preocupaciones morales legítimas del estado. Haidt señala que las ideologías de cada polo tienden a tildar a su homólogo de amoral, cuando en realidad los circuitos morales de todos los cerebros están brillando con la misma intensidad, aunque con nociones distintas de lo que engloba la moralidad.

Antes de explicar con detalle las conexiones entre la psicología moral y la violencia, utilizaré la teoría de los modelos relacionales para resolver un enigma psicológico que nos ha quedado pendiente desde capítulos anteriores. Muchos avances morales han adoptado la forma de cambio de sensibilidades en el sentido de que una acción parece más ridícula que pecaminosa, como los duelos, las corridas de toros o el belicismo patriotero.

Y muchos críticos sociales efectivos, como Swift, Johnson, Voltaire, Twain, Oscar Wilde, Bertrand Russell, Tom Lehrer y George Carlin, han sido cómicos muy listos más que profetas estruendosos. En nuestra psicología, algo permite al chiste ser más poderoso que la espada. ¿Qué es?

El humor funciona enfrentando al público con una incongruencia, lo cual puede resolverse cambiando de marco de referencia. Y, en este marco alternativo de referencia, el blanco de la broma ocupa un estatus humilde o poco digno^[1829]. Cuando Woody Allen dice: «Estoy muy orgulloso de mi reloj de oro; mi abuelo me lo vendió en su lecho de muerte», al principio los espectadores se quedan sorprendidos de que alguien venda una reliquia de valor sentimental y no la dé, sobre todo si ya no va a sacar provecho de la venta. Después caen en la cuenta de que el personaje de

Woody Alien es un ser poco querido que viene de una familia de excéntricos sobornables. A menudo, el primer marco de referencia, que establece la incongruencia, consiste en un modelo relacional preponderante, y el público, para entender el chiste, debe salirse de él, como ocurre con el paso del reparto comunitario a la determinación de precios del mercado en la historia de Woody Alien.

El humor con temas políticos o morales puede desafiar a hurtadillas un modelo relacional innato en el público al forzarle a ver que ello provoca consecuencias consideradas absurdas por el resto de las mentes. La disposición de Rufus T. Firefly a declarar, en *Sopa de ganso*, la guerra en respuesta a un insulto totalmente imaginado desmantela el espíritu de esplendor nacional de la jerarquía de autoridad, algo valorado y agradecido en una época en que la imagen de la guerra pasaba de emocionante y gloriosa a despilfarradora y estúpida. La sátira también sirvió para acelerar cambios sociales recientes, como las descripciones que, en la década de 1960, presentaban a los racistas y los sexistas como neandertales duros de mollera y a los halcones de Vietnam como psicópatas sanguinarios. La Unión Soviética y sus satélites también albergaron una profunda corriente *underground* de sátira, como se aprecia en la habitual definición de las dos ideologías de la Guerra Fría: «El capitalismo es la explotación del hombre por el hombre; el comunismo es exactamente lo contrario».

Según la escritora del siglo XVIII Mary Wortley Montagu: «La sátira debería, como una afilada y pulida cuchilla, herir con un toque que apenas se note o se vea». Sin embargo, la sátira rara vez es tan afilada, y el blanco de una broma puede ser muy consciente del poder subversivo del humor. Las personas quizá reaccionen con una furia avivada por el insulto intencionado a un valor sagrado, el menoscabo de su dignidad y la evidencia de que la risa indica el conocimiento general de ambas cosas. Los disturbios mortales de 2005, provocados por las tiras cómicas del periódico danés *Jyllands-Posten* (por ejemplo, una en que aparecía Mahoma en el cielo dando la bienvenida a terroristas suicidas recién llegados con un «¡Alto, nos hemos quedado sin vírgenes!»), ponen de manifiesto que, cuando se trata de debilitar a propósito un modelo relacional sagrado, el humor no es cuestión de tomarlo a broma.

Los modelos relacionales que constituyen el sentido moral, ¿cómo autorizan los diversos tipos de violencia que para las personas son moralmente legítimos? ¿Qué grado de libertad permite a las sociedades reducir la violencia moralista o, mejor aún, invertir su sentido? Todos los modelos relacionales proponen el castigo moralista para los individuos que infringen sus normas de compromiso, pero cada modelo autoriza un tipo de violencia característico^[1830].

Según Fiske, ciertos seres humanos no necesitan relacionarse entre sí mediante ningún modelo, estado que denomina «relación asocial o nula». Las personas no encuadradas en un modelo relacional están deshumanizadas, porque se considera que

carecen de los rasgos esenciales de la naturaleza humana, y se las trata, de hecho, como objetos inanimados a los que se puede ignorar, explotar o acosar a voluntad^[1831]. Así pues, una relación asocial crea el marco para la violencia depredadora de conquistas, violaciones, asesinatos, infanticidios, bombardeos estratégicos, expulsiones coloniales y otros crímenes de conveniencia.

Situar a las demás personas bajo los auspicios de un modelo relacional impone al menos cierta obligación de tomar en cuenta sus intereses. El reparto comunitario lleva incorporados la solidaridad y el afecto —pero sólo para los miembros del grupo—. Según Nick Haslam, colaborador de Fiske, el reparto comunitario puede desembocar en un segundo tipo de deshumanización, no la «mecanicista» de una relación asocial, sino una «animalista» que niega a los de fuera los rasgos que, por lo general, se perciben como exclusivamente humanos, como la razón, la individualidad, el autocontrol, la moralidad y la cultura^[1832]. En vez de ser tratados con crueldad e indiferencia, los intrusos reciben muestras de repugnancia y desprecio. El reparto comunitario puede estimular esta deshumanización porque se considera que las personas excluidas carecen de la esencia pura y sagrada que une a los miembros de la tribu, por lo que pueden corromperla con sus contaminantes animales. Así, pese a todas sus connotaciones cautivadoras, el reparto comunitario respalda la mentalidad subyacente a las ideologías genocidas basadas en la tribu, la raza, el origen étnico y la religión.

La jerarquía de autoridad también tiene dos caras. De entrada, conduce a la responsabilidad paternalista de proteger y respaldar a los subordinados, por lo que puede constituir la base psicológica del proceso de pacificación en el que los caciques protegen a sus súbditos de la violencia intestina. De un modo parecido, proporciona las racionalizaciones morales utilizadas por los propietarios de esclavos, los mandamases coloniales y los déspotas benevolentes. Pero la jerarquía de autoridad también justifica el castigo violento por insolencia, insubordinación, desobediencia, traición, blasfemia, herejía y lesa majestad. Cuando se une con el reparto comunitario, justifica la violencia de un grupo contra otro, incluida la conquista imperial y patrioteria y la subyugación de castas subordinadas, colonias y esclavos.

Más benevolente es la obligación de intercambio recíproco en la equivalencia entre iguales, que concede a cada parte una participación en la existencia ininterrumpida y el bienestar del otro. La equivalencia entre iguales también alienta un atisbo de adopción de perspectivas, que, como hemos visto, puede transformarse en verdadera solidaridad. El efecto pacificador del comercio entre individuos y países acaso dependa de un modo de pensar en el que los socios del intercambio, aunque no sean amados de verdad, al menos son valorados. Por otro lado, la equivalencia entre iguales procura las razones de las represalias retributivas: ojo por ojo, diente por diente, vida por vida, sangre por sangre. Como vimos en el capítulo 8, incluso en las sociedades modernas hay gente propensa a concebir el castigo penal como una forma de «darle su merecido» más que como una disuasión general o específica^[1833].

El razonamiento racional-legal, el añadido al repertorio moral en las sociedades alfabetizadas y con capacidad numérica, no lleva consigo sus propias intuiciones y emociones, y por sí mismo no alienta ni desalienta la violencia. A menos que todas las personas tengan derecho al voto y concedida la propiedad de su cuerpo y sus bienes, la búsqueda amoral de beneficio en una economía de mercado puede explotarlas en mercados de esclavos, tráfico de seres humanos y la apertura de mercados extranjeros con cañoneras. Y es posible usar el despliegue de herramientas cuantitativas para maximizar el índice de muertes en la guerra de alta tecnología. Sin embargo, el razonamiento racional-legal, como veremos, también puede ponerse al servicio de una moralidad utilitarista que calcule el máximo bien para el mayor número posible de individuos, lo cual determina la fuerza militar y policial legítima mínima para reducir la cantidad total de violencia^[1834].

Entonces, ¿cuáles son, en psicología moral, los cambios históricos que estimularon disminuciones de la violencia, como sucedió en la revolución humanitaria, la larga paz y las revoluciones por los derechos?

La dirección del cambio en los modelos imperantes está muy clara. «A lo largo de los tres últimos siglos, en el conjunto del mundo —observan Fiske y Tetlock—, ha habido una tendencia muy acelerada de los sistemas sociales en su conjunto a desplazarse desde el reparto comunitario a la jerarquía de autoridad, de la jerarquía de autoridad a la equivalencia entre iguales, y de ahí a la determinación de precios^[1835]». Y si utilizamos los datos de las encuestas del capítulo 7 como indicio de que los liberales sociales están en la vanguardia de cambios de actitudes que a la larga arrastran también a los conservadores sociales, los datos de Haidt sobre las preocupaciones morales de liberales y conservadores cuentan la misma historia. Recordemos que, al evaluar la importancia de las preocupaciones morales, los liberales sociales dan poca importancia a las éticas de lealtad interna y pureza/santidad (que Fiske agrupa bajo el epígrafe del reparto comunitario) y a la autoridad/respeto. En cambio, invierten toda su preocupación moral en el daño/cuidado y la ecuanimidad/reciprocidad. Los conservadores sociales reparten su cartera de inversiones entre las cinco^[1836]. Así pues, la tendencia hacia el liberalismo social se aleja de los valores comunitarios y autoritarios y se acerca a valores basados en la igualdad, la ecuanimidad, la autonomía y los derechos legalmente implantados. Aunque quizá tanto liberales como conservadores negarán que esta tendencia se haya producido, tengamos en cuenta el hecho de que ningún político conservador actual convencional invocaría la tradición, la autoridad, la cohesión o la religión para justificar la segregación racial, la no integración de las mujeres en la población activa o la criminalización de la homosexualidad, argumentos que sí defendían hace sólo unas décadas^[1837].

¿Por qué una «desinversión» de recursos morales de la comunidad, la santidad y

la autoridad iría en contra de la violencia? Una explicación es que la comunalidad puede legitimar el tribalismo y la patriotería, y la autoridad puede legitimar la represión del gobierno. No obstante, una razón más general es que una reducción del sentido moral a territorios más pequeños hace que sean menos las transgresiones por las que los individuos pueden ser castigados de forma legítima. Existe una base de moralidad ligada a la autonomía y la ecuanimidad en la que todos, tradicionales y modernos, conservadores y liberales, están de acuerdo. Nadie se opone a que el gobierno se valga de la violencia para meter entre rejas a agresores, violadores y asesinos. Sin embargo, ciertos defensores de la moralidad tradicional desean llevar a lo más alto de esta capa consensual muchas infracciones no violentas, como la homosexualidad, el libertinaje, la blasfemia, la herejía, la indecencia y la profanación de símbolos sagrados. Para que su desaprobación moral tenga incidencia, los tradicionalistas deben conseguir que el Leviatán castigue también a estos infractores. Eliminar estos delitos de los códigos legales da a las autoridades menos motivos para apalear, esposar, dar palizas, encarcelar y ejecutar.

El impulso de las normas sociales en la dirección de la determinación de precios del mercado pone a muchas personas los pelos de punta, pero, para bien o para mal, extrapolaría la tendencia hacia la no violencia. Los neoliberales radicales, encantados con el modelo de determinación de precios del mercado, despenalizarían la prostitución, la posesión de drogas y los juegos de azar, con lo que saldrían de la cárcel millones de personas retenidas ahí actualmente por la fuerza (y encima multitud de proxenetas y capos de la droga seguirían el camino de los gánsters de la prohibición). Esta progresión hacia la libertad personal plantea la cuestión de si es moralmente deseable intercambiar una medida de violencia socialmente tolerada por una medida de conducta que para muchas personas es intrínsecamente mala, como la blasfemia, la homosexualidad, el consumo de drogas o la prostitución. Pero aquí está precisamente la clave: esté bien o mal, retirar el sentido moral de sus esferas tradicionales de comunidad, autoridad y pureza conlleva una reducción de la violencia. Y este repliegue es justamente la agenda del liberalismo clásico: libertad de los individuos frente a la fuerza autoritaria y tribal, y tolerancia de opciones personales siempre y cuando no violen la autonomía y el bienestar de los demás.

La dirección histórica de la moralidad en las sociedades modernas no sólo se aleja de la comunalidad y la autoridad sino que se acerca a la organización racional-legal, lo cual también es un avance pacificador. Según Fiske, la moralidad utilitarista, con su objetivo de garantizar el máximo bien para el mayor número de personas, es un caso paradigmático del modelo de determinación de precios del mercado (en sí mismo un caso especial de la mentalidad racional-legal)^[1838]. Recordemos que fue el utilitarismo de Cesare Beccaria lo que condujo a un replanteamiento del castigo penal, alejándolo del puro deseo de venganza y acercándolo a una política calibrada de disuasión. Jeremy Bentham se valió del razonamiento utilitarista para debilitar las racionalizaciones que justificaban el castigo de los homosexuales y el maltrato de los

animales, y John Stuart Mili, para hacer una primera defensa del feminismo. Los movimientos de reconciliación nacional de la década de 1990, en los que Nelson Mandela, Desmond Tutu y otros pacificadores renunciaron a la justicia retributiva en especie a cambio de un cóctel de revelación de la verdad, amnistía y castigos medidos para los perpetradores más crueles, fueron otro logro de la reducción de la violencia mediante la proporcionalidad calculada; lo mismo que la política de responder a provocaciones internacionales con sanciones económicas y tácticas de contención más que con golpes de represalia.

Si las recientes teorías de la psicología moral están bien encaminadas, ciertas intuiciones de la comunidad, la autoridad, el carácter sagrado y el tabú forman parte de la naturaleza humana y probablemente estarán siempre con nosotros, por mucho que intentemos secuestrar su influencia. Esto no es forzosamente una razón para inquietarse. Los modelos relacionales pueden combinarse e incrustarse unos en otros, y el razonamiento racional-legal que intenta minimizar la violencia global acaso utilice estratégicamente los otros modelos mentales de una manera propicia^[1839].

Si una versión del reparto comunitario se asigna al recurso de la vida humana y se aplica a una comunidad consistente en la especie entera y no en una familia, tribu o nación, puede obrar como soporte emocional del principio abstracto de los derechos humanos. Todos somos una gran familia, y ningún integrante de la misma puede arrebatar a nadie la vida o la libertad. Puede que la jerarquía de autoridad autorice el monopolio del uso de la fuerza por parte del estado para evitar una violencia mayor. Y la autoridad del estado sobre sus ciudadanos quizás esté incrustada en otras jerarquías de autoridad en forma de mecanismos de control y equilibrio de poderes, como cuando el presidente puede vetar las leyes del Congreso y al mismo tiempo el Congreso puede acusarle de delitos cometidos en el ejercicio de sus funciones (*impeachment*) y destituirlo. Es posible que los valores sagrados, y los tabúes que los protegen, estén ligados a recursos que, a nuestro juicio, son de verdad valiosos, como las vidas identificables, las fronteras nacionales o la no utilización de armas químicas y nucleares.

Scott Atran, en colaboración con los psicólogos Jeremy Ginges y Douglas Medin y el científico político Khalil Shikaki, ha explorado recientemente un ingenioso nuevo recorrido de la psicología del tabú^[1840]. En teoría, las negociaciones de paz deben tener lugar en un marco de determinación de precios del mercado. Se genera un excedente cuando los adversarios deponen las armas —el denominado «dividendo de la paz»— y los dos bandos acceden a repartirlo. Cada uno cede en su demanda maximalista para disfrutar de una parte de este beneficio, mayor que el que obtendría si abandonara la mesa y tuviera que pagar el precio de un conflicto duradero.

Por desgracia, la mentalidad del carácter sagrado y el tabú puede confundir los planes mejor elaborados de los agentes racionales. Si un valor es sagrado en la mente

de uno de los antagonistas, tiene un valor infinito y quizá no se pueda intercambiar con ningún otro bien, igual que uno quizá no intercambie a su hijo por alguna mercancía. Las personas inflamadas de fervor nacionalista y religioso consideran sagrados ciertos valores, como la soberanía sobre un terreno santificado o el reconocimiento de viejas atrocidades. Transigir en esto por la paz o la prosperidad es un tabú. La simple mención le convierte a uno en un traidor, un colaboracionista, un mercenario, una puta.

En un atrevido experimento, los investigadores no aprovecharon simplemente la muestra de conveniencia de unas docenas de estudiantes que rellenan cuestionarios a cambio de dinero para cerveza, sino que encuestaron a protagonistas reales del conflicto palestino-israelí: más de seiscientos colonos judíos en Cisjordania, más de quinientos refugiados palestinos y más de setecientos estudiantes palestinos, la mitad de los cuales se identificaban con Hamás o con la Yihad Islámica palestina. Al equipo no le costó encontrar en cada grupo fanáticos para quienes sus exigencias eran valores sagrados. Casi la mitad de los colonos israelíes decían que para los judíos sería inaceptable ceder parte de la tierra de Israel, incluidas Judea y Samaría (que constituyen Cisjordania), con independencia del posible beneficio. Entre los palestinos, más de la mitad de los estudiantes consideraban inaceptable ceder en la soberanía de Jerusalén, al margen del posible beneficio, y para un 80% de los refugiados el «derecho de los palestinos a regresar» a Israel era innegociable.

Los investigadores dividieron cada grupo en tercios y presentaron a cada grupo un hipotético acuerdo de paz que exigía a cada bando ceder en un valor sagrado. La propuesta era una solución de dos estados en virtud de la cual los israelíes se retiraban del 99% de Cisjordania y Gaza, pero eludían la absorción de los refugiados palestinos. Como es lógico, la idea no tuvo mucho éxito. Los absolutistas de ambos bandos reaccionaron con ira e indignación diciendo que, si hacía falta, recurrirían a la violencia para oponerse al acuerdo.

Para una tercera parte de los participantes, los acuerdos se hicieron más atractivos con indemnizaciones económicas de Estados Unidos y la Unión Europea, como mil millones de dólares al año durante cien años o la garantía de que la gente viviría en paz y prosperidad. Con estos alicientes encima de la mesa, los no absolutistas, como era de esperar, suavizaron un poco su postura. Pero los absolutistas, obligados a contemplar la posibilidad de un intercambio tabú, estaban aún *más* indignados, enfadados y dispuestos a recurrir a la violencia. Cuando se trata de un conflicto político-religioso, falla la concepción de actor racional de la conducta humana.

Todo esto sería bastante deprimente si no fuera por la observación de Tetlock de que muchos valores en apariencia sagrados son, en realidad, pseudosagrados y negociables si el intercambio tabú se reformula con ingenio. En una tercera variación del hipotético acuerdo de paz, la solución de dos estados se vio mejorada por una declaración puramente simbólica del enemigo en la que éste transigía en uno de *sus* valores sagrados. En el acuerdo presentado a los colonos israelíes, los palestinos

«renunciarían a cualquier derecho a regresar, algo sagrado para ellos» o «reconocerían el derecho histórico y legítimo de los judíos a Eretz Israel». En el acuerdo presentado a los palestinos, Israel «reconocería el derecho histórico y legítimo de los palestinos a su propio estado y pediría perdón por los males causados al pueblo palestino», o «renunciaría a lo que, a su juicio, es su derecho sagrado a Cisjordania», o «reconocería simbólicamente la legitimidad histórica del derecho a regresar» (aunque sin concederlo realmente). La diferencia estaba en la verborrea. A diferencia de los sobornos de dinero o paz, la concesión simbólica de un valor sagrado por el enemigo, especialmente cuando reconoce un valor sagrado en su propio lado, hacía bajar la ira, la indignación y la disposición de los absolutistas a recurrir a la violencia. La disminución no reducía la cifra de absolutistas a una minoría en su bando respectivo, pero las proporciones eran lo bastante elevadas para haber podido cambiar radicalmente los resultados de sus recientes elecciones políticas.

Las consecuencias de esta manipulación de la psicología moral de las personas son profundas. Encontrar *algo* que suavice la oposición de los fanáticos israelíes y palestinos y la convierta en lo que el resto del mundo identifica como la única solución viable al conflicto es poco menos que un milagro. Los instrumentos habituales de los diplomáticos expertos, que tratan a los contendientes como actores racionales e intentan manipular los costes y los beneficios, pueden fracasar. En vez de ello, deben tratarlos como actores moralistas, y, si quieren que empiece a vislumbrarse alguna solución, manipular el marco simbólico del acuerdo de paz. El sentido moral humano no siempre es un obstáculo para la paz, pero puede serlo cuando se da carta blanca a la mentalidad del carácter sagrado y el tabú. Sólo cuando esta mentalidad se reorienta bajo la dirección de objetivos racionales dará un resultado que podemos denominar realmente moral.

¿Qué causas exógenas están alejando la asignación de intuiciones morales de la comunidad, la autoridad y la pureza y están acercándola a la ecuanimidad, la autonomía y la racionalidad?

Una fuerza evidente es la movilidad social y geográfica. Los individuos ya no están confinados en los pequeños mundos de la familia, la aldea y la tribu, donde la conformidad y la solidaridad eran imprescindibles para la vida cotidiana, y el ostracismo y el exilio constituían una forma de muerte social. Pueden buscar fortuna en otros círculos, lo que los expone a cosmovisiones alternativas y los conducirá a una moralidad más ecuménica, que gire en torno a los derechos de los individuos más que a la veneración chovinista del grupo.

Del mismo modo, las sociedades abiertas, donde el talento, la ambición o la suerte pueden sacar a las personas de la condición social en la que nacieron, son menos susceptibles de considerar que una jerarquía de autoridad es una ley natural inviolable, y más susceptibles de considerarla un artefacto histórico o un legado de injusticia.

Cuando diversos individuos se mezclan, intervienen en el comercio y participan en equipos profesionales o sociales que cooperan para alcanzar un objetivo superior, sus intuiciones de pureza pueden diluirse. Un ejemplo, mencionado en el capítulo 7, es la mayor tolerancia de la homosexualidad entre quienes conocen personalmente a homosexuales. Según Haidt, si hacemos un *zoom* sobre un mapa electoral de Estados Unidos, desde la burda división entre estados rojos y azules hasta una división más sutil entre condados azules y rojos, advertimos que los condados azules —las regiones que votan al candidato presidencial más liberal— se agrupan en las costas y las principales vías fluviales. Antes de la llegada de los aviones a reacción y las autopistas interestatales, éstos eran los lugares donde era más fácil que las personas y sus ideas se mezclaran. Esta ventaja temprana los convirtió en centros de transporte, comercio, medios de comunicación, investigación y educación, y en la actualidad siguen siendo zonas plurales —y liberales—. Aunque el liberalismo político americano no es ni mucho menos como el liberalismo clásico, los dos coinciden parcialmente en la importancia que dan a la esfera moral. La microgeografía del liberalismo sugiere que la tendencia moral a alejarse de la comunidad, la autoridad y la pureza es, en realidad, un efecto de la movilidad y el cosmopolitismo^[1841].

Otro factor que debilita la fuerza de la comunidad, la autoridad y la pureza es el estudio objetivo de la historia. Fiske señala que la mentalidad de la comunalidad concibe el grupo como algo eterno: el grupo se mantiene unido gracias a una esencia inmutable, y sus tradiciones se remontan al origen de los tiempos^[1842]. Las jerarquías de autoridad también se representan como imperecederas por naturaleza. Fueron establecidas por los dioses o son inherentes a una gran cadena del ser que organiza el universo. Y ambos modelos presumen de una nobleza y una pureza perdurables como parte de su naturaleza esencial.

En este tejido de racionalizaciones, un historiador de verdad es tan bien recibido como una mofeta en una fiesta en el jardín. Antes de emprender su estudio de los universales humanos, Donald Brown quiso explicar por qué los hindúes de la India habían hecho tan poco en el campo de la erudición histórica, a diferencia de las vecinas civilizaciones de China^[1843]. Las élites de una sociedad de castas hereditarias, pensaba él, creían que nada bueno podía salir de unos expertos husmeando en archivos donde acaso se tropezaran con datos que contradijeran su pretensión de descender de héroes y dioses. Tras analizar veinticinco civilizaciones de Asia y Europa, Brown observó que las estratificadas en clases hereditarias propiciaban los mitos, las leyendas y las hagiografías, y desalentaban la historia, las ciencias sociales, las ciencias naturales, las biografías, los retratos realistas y la educación homogénea. Más recientemente, los movimientos nacionalistas de los siglos XIX y XX reclutaron a profesionales revolucionarios para que escribieran historias condensadas sobre los valores eternos y el pasado glorioso de su patria^[1844]. Desde la década de 1960, muchas democracias se vieron traumatizadas por historias revisionistas que sacaban a la luz las poco profundas raíces de la nación y dejaban al

descubierto sus vergonzosas fechorías. El declive del patriotismo, el tribalismo y la confianza en las jerarquías son, en parte, un legado de la nueva historiografía. Siguen librándose muchas batallas liberal-conservadoras a causa de planes de estudio o exposiciones en museos.

Aunque los hechos históricos constituyen el mejor antídoto para las leyendas interesadas, las proyecciones imaginativas de la ficción también pueden reorientar el sentido moral de una audiencia. Los protagonistas de muchos argumentos han intervenido en conflictos entre una moralidad definida por la lealtad, la obediencia, el patriotismo, el deber, la ley o los convencionalismos, por un lado, y la línea de actuación que es defendible desde el punto de vista moral, por el otro. En la película de 1967 *La leyenda del indomable*, un carcelero está a punto de encerrar a Paul Newman en una celda de castigo. «Lo siento, Luke, pero sólo cumplo con mi trabajo. Tienes que entenderlo». A lo que Luke replica: «Que cumpla con su trabajo no quiere decir que sea lo correcto, jefe».

Con menos frecuencia, un autor zarandea a los lectores para que comprendan que la propia conciencia acaso sea una guía poco fiable de lo que es correcto. Huckleberry Finn, mientras baja por el Misisipi empujado por la corriente, siente de pronto que lo atormenta el remordimiento por haber ayudado a Jim a escapar de su propietario legítimo y llegar a un estado libre:

Jim hablaba en voz alta todo el tiempo mientras que yo hablaba solo. Según él, lo primero que haría cuando llegase a un estado libre sería ahorrar dinero y no gastarse ni un centavo, y cuando tuviera bastante compraría a su mujer, que era esclava en una granja cerca de donde vivía la señorita Watson, y después trabajarían los dos para comprar a sus dos hijos, y si el dueño de éstos no los quería vender, conseguirían que un abolicionista fuera a robarlos.

Al oír aquellas cosas casi se me helaba la sangre. Antes jamás se habría atrevido a decir todo aquello. Así era como había cambiado en cuanto pensó que casi era libre. Es lo que dice el dicho: «Dale a un negro la mano y se toma el codo». Yo pensaba: «Esto es lo que me pasa por no pensar». Ahí estaba aquel negro, al que prácticamente había ayudado yo a escaparse, que decía con toda la cara que iba a robar a sus hijos: unos niños que pertenecían a un hombre a quien yo ni siquiera conocía; un hombre que no me había hecho ningún daño.

Lamentaba oírle decir todo aquello, porque se rebajaba. Mi conciencia empezó a dolerme más que nunca hasta que por fin le dije: «Déjame en paz [...] todavía no es demasiado tarde; en cuanto se haga de día voy a tierra y lo digo». Inmediatamente me sentí tranquilo y feliz y ligero como una pluma. Habían desaparecido todos mis problemas. Volví a mirar atentamente si había alguna luz, canturreando para mis adentros. Al cabo de un rato se vio una. Jim gritó:

—¡Estamos a salvo, Huck, estamos a salvo! ¡Levántate y salta de alegría! ¡Por fin es El Cairo, estoy seguro!

Y yo voy y digo:

—Bien, voy a ir a ver con la canoa. Ya sabes, a lo mejor no lo es.

De un salto preparó la canoa y puso en el fondo su viejo capote para que me sentara en él, me dio el remo y cuando salí me dijo:

—Dentro de poco estaré gritando de alegría y diré que todo es gracias a Huck; soy un hombre libre y nunca lo habría podido ser de no haber sido por Huck; ha sido Huck, Jim no lo olvidará nunca, Huck; eres el mejor amigo que ha tenido Jim en su vida y eres el único amigo que tiene ahora el viejo Jim.

Yo iba remando a toda prisa para delatarlo, pero aquello que dijo pareció quitarme todas las fuerzas.

En esta impresionante secuencia, una conciencia guiada por los principios, la obediencia, la reciprocidad y la solidaridad hacia un desconocido impulsa a Huck en la dirección equivocada, y el inmediato tirón de la compasión que siente por su amigo (reafirmada en la mente del lector por su concepción de los derechos humanos) lo lleva a la correcta. Es quizá la mejor descripción de la vulnerabilidad del sentido moral humano frente a las convicciones, la mayoría de las cuales son malas desde el punto de vista moral.

Razón

La razón parece estar pasando momentos difíciles. La cultura popular está sondeando nuevas profundidades de estupidez, y el discurso político americano se ha convertido en una carrera hacia las profundidades^[1845]. Estamos viviendo una época de creacionismo científico, paparruchas New Age, teorías de la conspiración sobre el 11-S, líneas de asistencia para problemas psíquicos y resurgimiento de fundamentalismos religiosos.

Como si la proliferación de la sinrazón no bastase, numerosos comentaristas han estado reuniendo sus capacidades de razonamiento para defender que la razón está sobrevalorada. Durante la luna de miel tras la investidura de George W. Bush en 2001, los editorialistas opinaban que un gran presidente no tiene por qué ser inteligente, pues un buen corazón y una claridad moral firme son superiores a las triangulaciones y las equivocaciones de los cultísimos mandarines. Después de todo, decían, fueron los mejores y más brillantes alumnos de Harvard quienes arrastraron a América al cenagal de Vietnam. Los «teóricos críticos» y los posmodernos, en la izquierda, y los defensores de la religión, en la derecha, están de acuerdo en una cosa: que las dos guerras mundiales y el Holocausto fueron el fruto envenenado del cultivo

de la ciencia y la razón en Occidente desde la Ilustración^[1846].

Incluso los científicos se suben al carro. Según muchos psicólogos, los seres humanos están guiados por las pasiones y utilizan sus raquíticas capacidades de razonamiento sólo para racionalizar los sentimientos viscerales *a posteriori*. Los economistas conductuales se regocijan al mostrar cómo la conducta humana se aparta de la teoría del actor racional, y los periodistas que divulgan su trabajo no desaprovechan ninguna oportunidad para ir machacando la teoría. En consecuencia, como la irracionalidad es inevitable, quizá será mejor que nos relajemos y la disfrutemos.

En este apartado, el último antes del capítulo final, intentaré convencer al lector de que tanto la evaluación pesimista del estado de la razón en el mundo como cualquier opinión de que esto no sería tan malo son erróneas. Pese a toda su insensatez, las sociedades modernas han sido cada vez más inteligentes, y, manteniendo constantes los demás factores, un mundo más inteligente es un mundo menos violento.

Antes de abordar esta evidencia, me permitiré quitar de en medio algunos de los prejuicios contra la razón. Ahora que ha terminado la presidencia de George W. Bush, la teoría de que estamos mejor con líderes no intelectuales es francamente incómoda, incomodidad cuyas razones se pueden cuantificar. Medir los rasgos psicológicos de personajes públicos es algo muy básico y elemental, desde luego, pero el psicólogo Dean Simonton ha creado diversas medidas historiométricas fiables y válidas (en el sentido técnico psicométrico) y no partidistas desde el punto de vista político^[1847]. Analizó un conjunto de datos de cuarenta y dos presidentes, desde George Washington (GW) a George W. Bush (GWB), y observó que tanto la inteligencia rudimentaria como la apertura a nuevos valores e ideas guardan una significativa correlación con la actuación presidencial tal como ha sido evaluada por historiadores imparciales^[1848]. Aunque Bush está, en cuanto a inteligencia, muy por encima del promedio de la población, es el tercero por abajo entre los presidentes, y es el último en apertura a experiencias, tocando fondo con una puntuación de 0,0 en la escala 0-100. Simonton publicó su trabajo en 2006, con Bush aún en el cargo, pero los tres estudios de historiadores llevados a cabo desde entonces confirman la correlación: Bush estaba clasificado con el número 37, el 36 y el 39 entre los cuarenta y dos presidentes estudiados^[1849].

En cuanto a Vietnam, la insinuación de que Estados Unidos habría evitado la guerra sólo si los asesores de Kennedy y Johnson hubieran sido menos inteligentes parece poco probable en vista de que, tras abandonar la escena, la guerra prosiguió ferozmente bajo el mandato de Richard Nixon, que no era el mejor ni el más brillante^[1850]. También es posible cuantificar la relación entre la inteligencia presidencial y la guerra. Entre 1946 (cuando comienzan los datos del PRIO) y 2008, el CI de un presidente guarda una correlación negativa (-0,45) con el número de muertes en combate en guerras con implicación de Estados Unidos durante su

presidencia^[1851]. Cabría decir que por cada punto de CI presidencial, mueren 13.440 personas menos en combate, aunque sería más exacto decir que los tres presidentes de posguerra más inteligentes —Kennedy, Cáster y Clinton— mantuvieron al país alejado de guerras destructivas.

La idea de que el Holocausto fue un producto de la Ilustración es absurda, si no obscena. Como vimos en el capítulo 6, lo que cambió en el siglo xx fue no tanto el hecho de que se produjera el genocidio como el reconocimiento de que el genocidio era algo malo. La parafernalia burocrática y tecnológica del Holocausto es algo secundario en el cálculo de sus costes humanos y no hace falta para perpetrar un asesinato masivo, como nos recuerdan los sangrientos machetes de la masacre de Ruanda. La ideología nazi, como los movimientos nacionalistas, militaristas románticos y comunistas de la misma época, fue fruto de la Contrailustración del siglo xix, no la línea de pensamiento que conecta a Erasmo, Bacon, Hobbes, Spinoza, Locke, Hume, Kant, Bentham, Jefferson, Madison y Mili. Las pretensiones científicas del nazismo eran pseudociencia hilarante, como demostró fácilmente la ciencia de verdad. En un genial ensayo reciente, el filósofo Yaki Menschenfreund analiza la teoría de que la racionalidad de la Ilustración es responsable del Holocausto:

Es imposible entender una política tan destructiva sin reconocer que la ideología nazi era, en su mayor parte, no sólo irracional sino antirracional. Valoraba el pasado pagano y precristiano de la nación alemana, adoptaba ideas románticas de un regreso a la naturaleza y a una existencia más «orgánica», y alimentaba la expectativa apocalíptica del final de una época, en virtud de lo cual se resolvería la eterna lucha entre las razas [...]. El desprecio por el racionalismo y su asociación con la desdeñada Ilustración estaba en el núcleo del pensamiento nazi; las ideologías del movimiento subrayaban la contradicción entre *Weltanschauung* (cosmovisión), la experiencia natural y directa del mundo, y *Welt-an-denken* (pensamiento sobre el mundo), la «destructiva» actividad intelectual que descompone la realidad en conceptualización, cálculo y teorización. Contra el culto a la razón practicado por los burgueses liberales «degenerados», los nazis defendían la idea de una vida esencial, espontánea, no debilitada ni entorpecida por compromisos y dilemas^[1852].

Veamos, por último, la sugerencia de que la razón es incapaz de competir con el músculo de las emociones: un conejo que dispara al cazador. Según los psicólogos David Pizarra y Paul Bloom, esto es una interpretación exagerada de los fenómenos de laboratorio del anonadamiento moral y otras reacciones viscerales ante dilemas morales^[1853]. Aunque una decisión esté guiada por la intuición, la intuición propiamente dicha puede ser un legado de razonamiento moral que se ha producido antes, en una reflexión privada, en debates de sobremesa o mediante la asimilación de normas que resultaron de debates pasados. Ciertos estudios de caso revelan que, en momentos críticos de la vida (como la decisión de abortar), o de la historia de una sociedad (como las luchas por los derechos civiles, de las mujeres o de los homosexuales, o la participación del país en una guerra), las personas pueden consumirse en reflexiones y deliberaciones desesperantes. Hemos visto muchos cambios morales históricos con origen en concienzudas instrucciones intelectuales,

que, a su vez, sufrieron feroces refutaciones. En cuanto se resolvía el problema, el bando vencedor se consolidaba en las sensibilidades de la gente y borraba sus huellas. En la actualidad, por ejemplo, las personas tal vez se queden anonadadas si se les pregunta si debemos quemar herejes, tener esclavos, azotar a los niños o quebrar criminales en la rueda, si bien estos mismos debates tuvieron lugar hace varios siglos. En ciertos estudios de Joshua Greene con escáneres cerebrales referidos a los problemas del tranvía vimos incluso una base neuroanatómica del toma y daca entre la intuición y el razonamiento: cada una de estas facultades morales tiene centros neurobiológicos diferenciados^[1854].

Cuando Hume escribió la célebre frase: «La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones», no estaba aconsejando a la gente que no se cortara al hablar, se pusiera hecha una furia o se enamorase perdidamente del señor Mal^[1855]. En esencia, remarcaba la cuestión lógica de que la razón, por sí misma, es sólo un medio para ir de una proposición verdadera a otra sin que le importe el valor de dichas proposiciones. No obstante, hay muchas razones por las que la razón, actuando conjuntamente con «alguna partícula de la paloma de la paz, amasada en nuestra estructura», debe «dirigir las determinaciones de nuestra mente, y donde todo lo demás permanece igual, producir una débil preferencia por todo lo que es útil para la humanidad, por encima de lo que es pernicioso y peligroso». Veamos algunas de las maneras en que la aplicación de la razón reduce supuestamente el índice de violencia.

La secuencia cronológica en la que la revolución científica y la Era de la Razón precedieron a la revolución humanitaria nos recuerda la sarcástica observación de Voltaire de que las absurdidades provocan atrocidades. El descrédito de chorradas — como que los dioses exigen sacrificios, las brujas lanzan sortilegios, los herejes van al infierno, los judíos envenenan los pozos, los animales son insensibles, los niños están poseídos, los africanos son salvajes, los reyes gobiernan por derecho divino— debilita, sin duda, muchas lógicas de violencias.

Un segundo efecto pacificador del ejercicio de la facultad de razonar es que va de la mano del autocontrol. Recordemos que los dos rasgos guardan correlación estadística en los individuos y que sus sustratos fisiológicos se superponen en el cerebro^[1856]. Es la razón —una deducción de las consecuencias a largo plazo de una acción— lo que da al yo razones para controlar el yo.

El autocontrol, por otra parte, supone algo más que evitar opciones precipitadas que perjudiquen al futuro yo de uno. También puede significar la contención de algunos de nuestros instintos básicos al servicio de motivos que somos más capaces de justificar. Algunas técnicas experimentales ingeniosas, como medir lo rápido que los individuos asocian caras blancas y negras a palabras como «bueno» y «malo», amén de experimentos de neuroimágenes que controlan la actividad de la amígdala, han revelado que muchas personas blancas muestran pequeñas reacciones viscerales

negativas ante los afroamericanos^[1857]. No obstante, el cambio radical en las actitudes explícitas hacia los afroamericanos, que vimos en las figuras 7.6, 7.7 y 7.8, y la obvia cortesía con que blancos y negros viven y trabajan juntos actualmente, demuestran que las personas son capaces de superar estas inclinaciones gracias a su buen juicio.

El razonamiento también puede interaccionar con el sentido moral. Cada uno de los cuatro modelos relacionales de los que surgen los impulsos morales conlleva un estilo particular de razonamiento. Cada uno de estos modelos puede corresponder a una escala matemática y es puesto en práctica por una familia característica de intuiciones cognitivas^[1858]. El reparto comunitario piensa en categorías «todo o nada» (también denominadas «escala nominal»): una persona o bien está en el grupo santificado, o bien está fuera. La mentalidad cognitiva es la de la biología intuitiva, con sus esencias puras y sus contaminantes potenciales. La jerarquía de autoridad utiliza una escala ordinal: la clasificación lineal de una jerarquía de dominación. Su artilugio cognitivo es una física intuitiva del espacio, la fuerza y el tiempo: se considera que las personas en puestos más altos de la clasificación son más importantes, fuertes, altas, y están en cabeza de la serie. La equivalencia entre iguales se mide en una escala de intervalos, lo que permite comparar dos cantidades para ver cuál es mayor pero sin determinar sus proporciones; calcula mediante procedimientos concretos, como alinear cosas, numerarlas o compararlas con una balanza. Sólo la determinación de precios del mercado (y la mentalidad racional-legal de la que forma parte) permite razonar en términos de *proporcionalidad*. El modelo racional-legal necesita las herramientas no intuitivas de las matemáticas simbólicas, como las fracciones, los porcentajes y la exponenciación. Además, como he mencionado, dista de ser universal y depende de las habilidades de lectura-escritura y cálculo aritmético potenciadoras de la cognición.

No es casualidad que la palabra «proporcionalidad» tenga un sentido moral además de matemático. Sólo los predicadores y los cantantes pop manifiestan que algún día la violencia desaparecerá de la faz de la Tierra. Siempre será necesario un grado moderado de violencia, aunque sólo se mantenga como reserva, en forma de fuerzas militares y policiales para impedir la depredación o neutralizar a quienes no pueden ser disuadidos. De todos modos, hay una enorme diferencia entre la violencia mínima necesaria para evitar una violencia mayor y los arrebatos de furia que una mente desequilibrada es susceptible de experimentar en actos de justicia expeditiva. Un sentido poco elegante de la venganza «ojo por ojo», en especial cuando inclinamos el plato de la balanza de las tendencias interesadas, produce muchas clases de violencia excesiva, incluidos los castigos crueles y poco comunes, las palizas despiadadas a niños traviesos, las represalias destructivas en la guerra, los desquites letales por ofensas triviales o la represión brutal de rebeliones por gobiernos «de mierda» en el mundo en desarrollo. Del mismo modo, muchos avances morales han consistido no en abstenerse de la fuerza en general, sino en aplicarla en

dosis cuidadosamente medidas. Entre los ejemplos más destacados contamos con la reforma del castigo penal tras los razonamientos utilitaristas de Beccaria, los castigos moderados de los padres progresistas a los niños, la desobediencia civil y la resistencia pasiva que llega al límite de la violencia, las respuestas calibradas de las democracias modernas a las provocaciones (ejercicios militares, disparos de advertencia, golpes quirúrgicos en instalaciones militares) y las amnistías parciales en la conciliación posterior al conflicto. Estas disminuciones de la violencia exigían un sentido de la proporcionalidad, un hábito mental que no surge de forma natural y que debe ser cultivado por la razón.

La razón también puede ser una fuerza contra la violencia cuando hace abstracción de la propia violencia como categoría mental y la interpreta como un problema que hay que resolver y no como un adversario al que hay que vencer. Para los griegos de Homero, sus devastadoras guerras obedecían a la labor artesanal de sádicos titiriteros en lo alto^[1859]. Esto requería una abstracción portentosa, sin duda: abandonaban el punto de observación desde el que la guerra es culpa de los enemigos eternamente traidores. De todos modos, echar la culpa de la guerra a los dioses no ofrece a los simples mortales muchas oportunidades prácticas para reducirla. Las denuncias moralistas de la guerra también la singularizan como entidad, pero proporcionan pocas directrices sobre qué hacer cuando un ejército invasor llama a la puerta. Sí se apreció un verdadero cambio en los escritos de Grotius, Hobbes, Kant y otros pensadores modernos; en ellos se intelectualizaba la guerra como un problema de la teoría de juegos, que debía ser resuelto mediante disposiciones institucionales proactivas. Siglos después, algunas de estas disposiciones, como la tríada de democratización de Kant, el comercio y una comunidad internacional, ayudaron a reducir el índice de guerras en la larga paz y la nueva paz. Y la crisis de los misiles cubanos se calmó cuando Kennedy y Krushev la reformularon conscientemente como una trampa de la que los dos escaparían sin merma de su prestigio.

Ninguna de estas lógicas de la racionalidad habla de la idea de Hume de que la racionalidad es sólo un medio para lograr un fin, y de que el fin depende de las pasiones del pensador. La razón puede elaborar una hoja de ruta hacia la paz y la armonía, si el que razona quiere paz y armonía. Pero la hoja de ruta también puede conducir a la guerra y al conflicto si al que razona le gusta el conflicto y la guerra. ¿Tenemos alguna razón para esperar que la racionalidad oriente al razonador hacia el *deseo* de menos violencia?

Por razones de lógica austera, la respuesta es no. Pero no hace falta mucho para pasar al sí. Sólo necesitamos dos condiciones. La primera es que los razonadores se preocupen de su propio bienestar: que prefieran vivir a morir, mantener el cuerpo intacto a tenerlo mutilado, o estar en situación placentera a sufrir dolor. La simple lógica no les obliga a tener estas predisposiciones. Sin embargo, cualquier producto

de la selección natural —de hecho, cualquier agente que logre soportar los estragos de la entropía el tiempo suficiente para que, de entrada, haya razonamiento— las tendrá con toda probabilidad.

La segunda condición es que los razonadores formen parte de una comunidad de otros agentes que pueden incidir en su bienestar e intercambiar mensajes y comprender el razonamiento respectivo. Esta suposición tampoco es necesaria desde el punto de vista lógico. Podemos imaginarnos a un Robinson Crusoe que razona en soledad, o a un Déspota Galáctico que es intocable para sus súbditos. Pero la selección natural no habría podido fabricar un razonador solitario, pues la evolución actúa sobre poblaciones, y el *Homo sapiens* en concreto no es un animal sólo racional sino también social y usuario de un lenguaje. Incluso al déspota («inquieta reposa la cabeza que viste corona»), incluso a él, en principio, debe preocuparle la posibilidad de una pérdida de poder que le obligue a enfrentarse a sus viejos subordinados.

Como vimos al final del capítulo 4, los supuestos del interés personal y la sociabilidad se combinan con la razón para componer una moralidad en la que la no violencia es un objetivo. La violencia es un dilema del prisionero en el que cada bando puede sacar provecho del otro, pero los dos están mejor si ninguno lo intenta, pues la depredación mutua deja a ambos magullados y ensangrentados, si no muertos. En la definición del dilema en la teoría de juegos, los dos bandos no tienen permiso para hablar, y aunque lo tuvieran, no habría razones para que uno confiara en el otro. Pero, en la vida real, las personas pueden consultar y avalar una promesa con garantes emocionales, sociales o legales. Y en cuanto un bando trata de convencer al otro para que no le haga daño, no tiene otra opción que comprometerse también a no hacerle daño. Cuando alguien afirma: «Es malo que me hagas daño», ya se ha comprometido también con la afirmación: «Es malo que yo te haga daño», pues la lógica no distingue entre «yo» y «tú». (Al fin y al cabo, su significado cambia en cada turno de la conversación). Como dijo el filósofo William Godwin: «¿Qué magia encierra el pronombre “mío” que justifique nuestra anulación de las decisiones de la verdad eterna?»^[1860]. La razón tampoco distingue entre Mike y Dave, o Lisa y Amy, o cualquier otro conjunto de individuos, pues en lo concerniente a la lógica son sólo un grupo de x e y . Así, en cuanto intentamos convencer a alguien de que no nos haga daño recurriendo a *razones*, nos vemos involucrados en un compromiso con la evitación del daño como objetivo general. Y en la medida en que uno se enorgullece de la calidad de su razón, se esfuerza por aplicarla por todas partes y la utiliza para persuadir a otros, se verá forzado a usar esa razón en la búsqueda de intereses universales, entre ellos la evitación de la violencia^[1861].

Los seres humanos no fueron creados en un estado de «razón original», por supuesto. Descendimos de los monos, pasamos cientos de milenios en pequeños grupos, y desarrollamos nuestros procesos cognitivos al servicio de la caza, la recolección y la socialización. Sólo poco a poco, con la aparición de la escritura, las ciudades, la comunicación y los viajes de larga distancia, nuestros antepasados

podieron cultivar la facultad de razonar y aplicarla a un abanico amplio de preocupaciones, un proceso todavía en curso. Cabe esperar que, a medida que la racionalidad colectiva se perfeccione en el transcurso del tiempo vaya debilitando poco a poco los impulsos cortos de miras e irascibles, y nos obligue a tratar a un mayor número de agentes racionales como nos gustaría que ellos nos trataran a nosotros.

Nuestras facultades cognitivas no tienen por qué haber evolucionado en esta dirección. Sin embargo, una vez que tenemos un sistema de razonamiento sin desarrollo preestablecido, aunque evolucionase para problemas rutinarios como preparar la comida y establecer alianzas, es inevitable que albergue proposiciones que son consecuencia de otras proposiciones. Cuando adquirimos el lenguaje de nuestra madre y llegamos a entender frases como: «Este es el gato que se comió la rata», nada impide que entendamos: «Ésta es la rata que se comió la malta». Cuando aprendemos a sumar $37 + 24$, nada impide que sumemos $32 + 47$. Los científicos cognitivos llaman a esta proeza «sistematicidad» y la atribuyen a la capacidad combinatoria de los sistemas neurales que subyacen al lenguaje y al razonamiento^[1862]. Así pues, si los miembros de la especie tienen la facultad de razonar entre sí, así como suficientes oportunidades para ejercer esa facultad, tarde o temprano se encontrarán con los beneficios mutuos de la no violencia y otras formas de consideración recíproca, que aplicarán cada vez de manera más amplia.

Ésta es la teoría del círculo expansivo tal como la formuló en primera instancia Peter Singer^[1863]. Aunque he utilizado su metáfora como nombre para el proceso histórico en el que un mayor número de oportunidades para la adopción de perspectivas se traducían en solidaridad con grupos más diversos de personas, el propio Singer no tenía en mente tanto las emociones como el intelecto. Como filósofo de filósofos, defendía que, a lo largo de los eones, los individuos tuvieron la capacidad de, literalmente, «pensar en la forma» de respetar más los intereses de los otros. Y que este respeto no puede limitarse a los intereses de las personas con las que nos relacionamos en un pequeño círculo social. Igual que no podemos privilegiarnos por encima de otro cuando sostenemos ideales sobre cómo comportarnos, no podemos privilegiar a miembros de nuestro grupo en detrimento de los de otro. Para Singer, es la razón práctica, más que la empatía de buen corazón, lo que expande el círculo ético hacia fuera:

Empezar a razonar es como subirnos a una escalera mecánica que nos conduce hacia arriba y hasta el infinito. En cuanto damos el primer paso, la distancia que debemos recorrer es independiente de nuestra voluntad y no podemos saber de antemano dónde acabaremos [...].

Si no entendemos qué es una escalera mecánica, podemos aventurarnos intentando avanzar unos metros sólo para descubrir que, una vez que estamos montados, es difícil evitar hacer todo el trayecto hasta el final. Del mismo modo, en cuanto el razonamiento ha empezado, es difícil saber cuándo parará. La idea de una defensa desinteresada de la propia conducta surge de la naturaleza social de los seres humanos y los requisitos de la vida grupal, pero en el pensamiento de los seres razonadores, adopta una lógica propia que conduce a su extensión más allá de los límites del grupo^[1864].

En la secuencia histórica a que alude Singer, el círculo moral de los griegos antiguos se limitaba a la ciudad-estado, como en este epitafio involuntariamente cómico de mediados del siglo v:

Este monumento se levantó sobre el cadáver de un hombre muy bueno. Pythion, de Megara, mató a siete hombres y partió siete puntas de lanza en sus cuerpos [...]. Este hombre, que salvó tres regimientos de atenienses [...], que no provocó tristeza a nadie entre todos los hombres que habitan en la Tierra, se fue al otro mundo felicitado por todos^[1865].

Platón amplió un poco el círculo sosteniendo que los griegos debían evitar la devastación y la esclavitud de otros griegos, de modo que estos destinos afectasen sólo a los no griegos. En la época moderna, los europeos expandieron la norma de no tomar como esclavos a otros europeos, pero los africanos eran blanco legítimo. Actualmente, la esclavitud es ilegal para todos, desde luego.

El único problema de la metáfora de Singer es que la historia de la preocupación moral parece menos una escalera mecánica que un ascensor que se queda parado en una planta durante una aparente eternidad, luego sube dando sacudidas hasta la planta siguiente, se queda atrancado otro rato, y así sucesivamente. La historia de Singer encuentra sólo cuatro formas circulares en casi dos milenios y medio, lo que equivale a una ascensión cada seiscientos veinticinco años. Para una escalera mecánica, parece un poco entrecortado. Singer admite el «traqueteo» del progreso moral, que atribuye a la escasez de grandes pensadores:

En lo concerniente al ritmo y el éxito de la aparición de un espíritu inquisitivo, la historia es una crónica de sucesos. No obstante, si el razonamiento prospera dentro de los límites de la moralidad acostumbrada, el progreso a largo plazo no es accidental. De vez en cuando surgirán pensadores excepcionales preocupados por las limitaciones que esa costumbre impone a su razonamiento, pues está en la naturaleza del razonamiento que no le gusten letreros de «Acceso prohibido». El razonamiento es intrínsecamente expansionista. Busca la aplicación universal. A menos que sea aplastado por fuerzas compensatorias, cada nueva aplicación llegará a formar parte del territorio del razonamiento legado a las generaciones futuras^[1866].

De todos modos, sigue siendo desconcertante que estos pensadores excepcionales hayan aparecido tan pocas veces en el escenario del mundo, y que la expansión de la razón se haya entretenido tanto. ¿Por qué necesitó la racionalidad humana miles de años para llegar a la conclusión de que quizás había algo un poquitín malo en la esclavitud? ¿O en dar palizas a los niños, violar a mujeres solteras, exterminar pueblos indígenas, encarcelar a homosexuales o librar guerras para saciar la vanidad herida de los reyes? Haría falta un Einstein para resolverlo.

Una posibilidad es que la teoría de una escalera mecánica de la razón sea históricamente incorrecta, y que fuera el corazón, no la cabeza, lo que llevara a la humanidad a desear el progreso moral. Otra posibilidad es que Singer tenga razón, al menos en parte, pero que la escalera mecánica esté accionada no sólo por la esporádica aparición de pensadores excepcionales sino por un aumento en la calidad

del pensamiento de todos. Quizás estamos cada vez mejor porque somos cada vez más listos.

Aunque parezca mentira, *somos* cada vez más listos. A principios de la década de 1980, el filósofo James Flynn tuvo un momento *Eureka!* cuando advirtió que las empresas que venden CI renormalizan periódicamente el modelo (para minimizar las estadísticas con los parámetros actuales)^[1867]. El CI promedio debe ser 100 por definición, pero el porcentaje de preguntas respondidas correctamente es un número arbitrario que depende de su dificultad. Los mercaderes de test han de representar la escala de porcentaje correcto en la escala de CI mediante una fórmula, pero la fórmula fallaba. Las puntuaciones medias de las pruebas habían estado subiendo poco a poco durante décadas, de modo que para mantener el promedio en 100 manipulaban de vez en cuando la fórmula con el fin de que hiciera falta un número mayor de respuestas correctas para llegar a un CI determinado. De lo contrario, habría inflación en los CI.

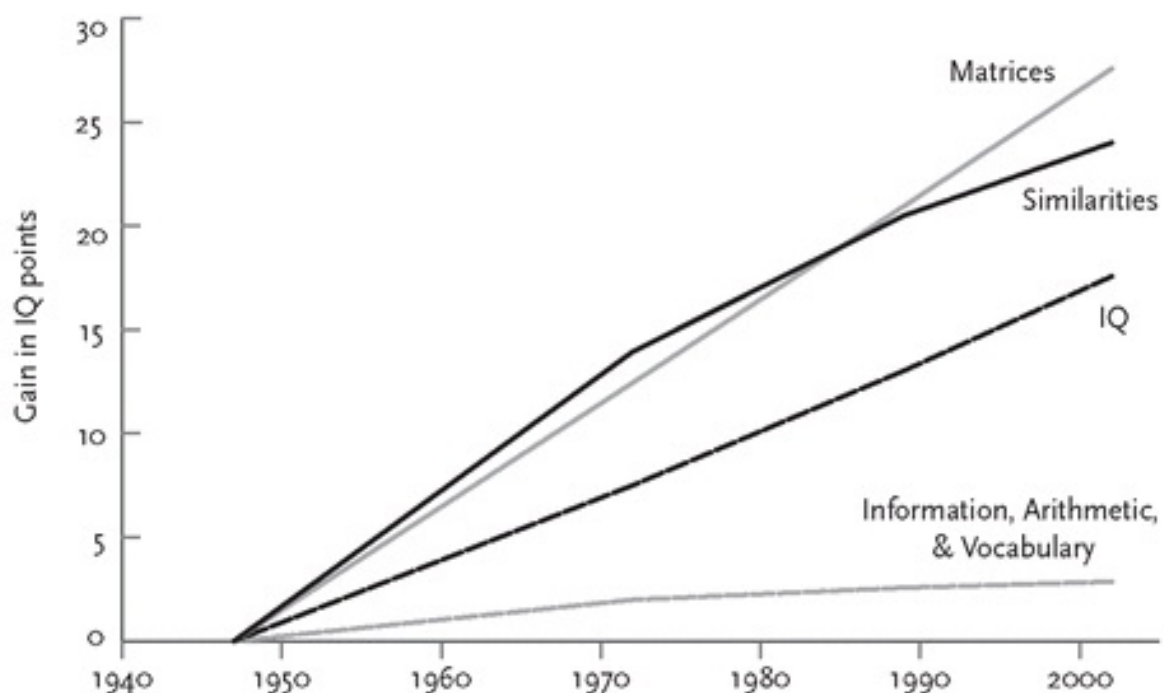
Esta inflación, comprendió Flynn, no es de las que debemos controlar, sino que nos revela algo importante sobre la historia reciente y la mente humana. En comparación con las generaciones anteriores, las posteriores daban más respuestas correctas a la misma serie de preguntas. Las generaciones posteriores serán cada vez mejores en cualquier destreza medida por los test de CI. Como los test de CI han sido administrados a gran escala en todo el mundo durante buena parte del siglo xx, en algunos países podemos representar gráficamente el cambio en inteligencia —hasta el último escolar o recluta— medida a lo largo del tiempo. Flynn recorrió el mundo entero buscando lugares en que se hubiera aplicado el mismo test muchos años, o en que las normas de puntuación estuvieran disponibles para mantener las cifras proporcionales. El resultado era el mismo en cada muestra: las puntuaciones de CI aumentaban con el tiempo^[1868]. En 1994, Richard Herrnstein y el científico político Charles Murray bautizaron el fenómeno como «efecto Flynn», que como tal persiste^[1869].

El efecto Flynn se ha observado en treinta países, entre ellos algunos del mundo en desarrollo, y se ha ido produciendo desde que se empezaron a hacer test de CI en masa en torno a la Primera Guerra Mundial^[1870]. Un conjunto de datos aún más viejo de Gran Bretaña sugiere que el efecto Flynn pudo comenzar con la cohorte de británicos nacidos en 1877 (si bien, por supuesto, se les hizo la prueba siendo adultos)^[1871]. Las ganancias no son pequeñas: un promedio de tres puntos de CI (una quinta parte de una desviación estándar) por década.

Las consecuencias son clamorosas. Si un adolescente actual pudiera viajar atrás en el tiempo hasta 1950, tendría un CI de 118. Si se remontara a 1910, su CI sería de 130, superando al 98% de sus contemporáneos. Sí, tal como suena: si tomamos el efecto Flynn al pie de la letra, una persona típica de hoy es el 98% más inteligente

que la gente de los buenos tiempos de 1910. Por decirlo de un modo aún más chocante, si una persona corriente de 1910 viajara en el tiempo hasta el presente, tendría un humilde CI de 70, el límite del retraso mental. Con las Matrices progresivas de Raven, un test que a veces se considera la medida más pura de inteligencia general, la diferencia es aún más marcada. Una persona común de 1910 tendría hoy un CI de 50, justo en el medio del territorio de los retrasados mentales, entre el retraso «moderado» y el «suave»^[1872].

Como es lógico, no podemos tomarnos el efecto Flynn al pie de la letra. El mundo de 1910 no estaba poblado por personas que hoy consideraríamos retrasadas mentales. Diversos comentaristas han buscado medios para hacer desaparecer el efecto Flynn, pero ninguno de los obvios funciona. Diversos escritores de la izquierda igualitaria y de la derecha autosuficiente y voluntarista llevan tiempo intentando debilitar la misma idea de inteligencia y los instrumentos que supuestamente la miden. No obstante, los científicos que estudian las diferencias individuales humanas son prácticamente unánimes al decir que la inteligencia se puede medir, que es bastante estable en el tiempo de vida de un individuo, y que predice el éxito profesional y académico en todos los niveles de la escala^[1873]. Quizá pensemos que los niños se volvían expertos en el asunto a medida que en las escuelas les salían los test por las orejas. Pero, como señala Flynn, las mejoras han sido continuas en el tiempo, mientras la popularidad de las pruebas ha sufrido altibajos^[1874]. Puede que el contenido de preguntas de test como «¿Quién escribió *Romeo y Julieta*?» haya llegado a ser cultura general, o que las palabras del apartado del vocabulario se hayan extendido al habla cotidiana, o que en la escuela los problemas aritméticos se enseñen antes. Por desgracia, las principales mejoras en los test de CI se observan precisamente en aquellos aspectos que *no* sacan provecho de los conocimientos, el vocabulario o la aritmética^[1875]. Se advierten en las cuestiones que explotan el razonamiento abstracto, como las semejanzas («¿Qué tienen en común una libra y una pulgada?»), las analogías («AVE es a HUEVO lo que ÁRBOL es a ¿qué?») y las matrices visuales (en que ciertos patrones geométricos llenan las filas y las columnas de una cuadrícula, y el que realiza el test debe averiguar cómo rellenar un hueco de la parte inferior derecha: por ejemplo, yendo de izquierda a derecha en cada hilera, una forma puede adquirir un borde, perder una línea vertical y luego tener dentro un área vacía iluminada). Los subtest de vocabulario y matemáticas han revelado un menor aumento con el tiempo, y otros test que los incluyen, como el SAT, incluso han puesto de manifiesto un ligero descenso en ciertos grupos de edad algunos años^[1876]. En la figura 9.2 se aprecian los incrementos en el CI y sus diversos subtest en Estados Unidos desde finales de la década de 1940.



[Figura 9.2. El efecto Flynn: aumento de las puntuaciones del CI, 1947-2002.

Fuente: Gráfica de Flynn, 2007, pág. 8.]

El efecto Flynn fue un bombazo científico, pues si nos centrásemos sólo en las mejoras en las matrices y las semejanzas, cabría pensar que lo que aumentó a lo largo de décadas fue la inteligencia general. Estos subtest se consideran las medidas más puras de la inteligencia general porque guardan mucha correlación con la tendencia de las personas a puntuar bien o mal en una serie amplia de pruebas distintas. Esta tendencia se conoce como *g*, cuya existencia se suele considerar el descubrimiento más importante en la ciencia de los test mentales^[1877]. Si administramos a un grupo de individuos cualquier test imaginable que explote la idea de sentido común de la inteligencia —matemáticas, vocabulario, geometría, lógica, comprensión de textos, conocimientos objetivos—, los que lo hacen bien en uno suelen hacerlo bien en los otros. Esta conclusión no estaba cantada. Todos conocemos al crack en mates que no sabe hablar o al elocuente poeta incapaz de cuadrar las cuentas de un talonario de cheques, y cabría pensar que los diferentes tipos de inteligencia compensan recursos en el cerebro, de manera que cuanto más tejido neural tiene uno para las matemáticas, menos tiene para el lenguaje, y viceversa. No es así. Unas personas son, de hecho, relativamente mejores que otras en matemáticas, y otras lo son en lenguaje, pero en comparación con la población en su conjunto, las dos facultades —y cualquier otra relacionada con el concepto de inteligencia— tienden a ir juntas.

Además, la inteligencia general es muy heredable y en su mayor parte no se ve afectada por el entorno familiar (aunque sí quizá por el entorno cultural)^[1878]. Sabemos esto porque diversas medidas de *g* en adultos guardan una gran correlación en gemelos idénticos separados al nacer y no correlacionan en absoluto en hermanos adoptados que se han criado en la misma familia. La inteligencia general también guarda correlación con varias medidas de funcionamiento y estructura neural, entre

ellas la velocidad de procesamiento de la información, el tamaño global del cerebro, el grosor de la sustancia gris de la corteza cerebral, y la integridad de la sustancia blanca que conecta una región cortical con otra^[1879]. Lo más probable es que *g* represente los efectos sumados de muchos genes, cada uno de los cuales afecta al funcionamiento cerebral en una escala pequeña.

El bombazo consiste en que el efecto Flynn es casi seguro un efecto ambiental. La selección natural tiene un límite de velocidad medido a lo largo de generaciones, pero el efecto Flynn es mensurable en una escala de décadas y años. Flynn también fue capaz de descartar los incrementos en nutrición, la salud global y la exogamia (casarse fuera de la comunidad local) como explicaciones de su efecto epónimo^[1880]. Así pues, lo que impulsa el efecto Flynn es susceptible de estar en los entornos cognitivos de la gente, no en sus genes, dietas, vacunas o reservas de novios.

Se produjo un gran avance en el misterio del efecto Flynn cuando se comprendió que los incrementos *no* son ganancias en inteligencia general^[1881]. Si lo fueran, habrían elevado las puntuaciones en todos los subtest, incluidos vocabulario, matemáticas y capacidad memorística rudimentaria, con un índice relacionado con el grado en que cada test guarda correlación con *g*. De hecho, el aumento se concentraba en subtest como semejanzas y matrices. Al margen de cuál sea el «factor misterio» en el entorno, es muy selectivo en cuanto a los componentes de inteligencia que está potenciando: no potencia capacidad cerebral en bruto, sino las habilidades necesarias para puntuar bien en los subtest de razonamiento abstracto.

La mejor conjetura es que el efecto Flynn obedece a varias causas, que pueden haber actuado con distinta fuerza en diferentes momentos del siglo. Las mejoras en las matrices visuales acaso hayan sido alimentadas por un entorno cada vez más *high-tech* y rico en símbolos que obligó a las personas a analizar patrones visuales y conectarlos con reglas arbitrarias^[1882]. No obstante, la competencia en matrices visuales es algo secundario a la hora de entender las ganancias en inteligencia que puedan ser pertinentes al razonamiento moral. Flynn identifica la capacidad recién incrementada como pensamiento poscientífico (en contraposición a precientífico)^[1883]. Veamos una pregunta típica del apartado «Semejanzas» de un test de CI: «¿Qué tienen en común los perros y los conejos?». La respuesta, obvia para todos, es que ambos son mamíferos. Pero un americano de 1900 habría podido decir tranquilamente que uno «utiliza perros para cazar conejos». La diferencia, señala Flynn, es que hoy clasificamos espontáneamente el mundo con las categorías de la ciencia, pero tiempo atrás la respuesta «correcta» habría parecido confusa e irrelevante. «¿Qué más da que ambos sean mamíferos? —imagina Flynn que preguntan quienes hacen el test en 1900—. Esto es lo de menos desde su punto de vista. Lo más importante es la orientación en el espacio y el tiempo, qué cosas son útiles y qué cosas están bajo el control de uno^[1884]».

Flynn estaba poniendo palabras en boca de los muertos, pero este estilo de razonamiento ha sido documentado en estudios sobre pueblos premodernos llevados

a cabo por psicólogos como Michael Colé y Alexander Luria. Luria transcribió entrevistas con campesinos rusos en partes remotas de la Unión Soviética, a quienes se les formularon preguntas de semejanzas como las de los test de CI:

P: ¿Qué tienen en común un pez y un cuervo?

R: Un pez... vive en el agua. Un cuervo vuela. Si el pez está en la superficie del agua, el cuervo lo picoteará. Un cuervo se come un pez, pero un pez no se come un cuervo.

P: ¿Puede usar usted una palabra para los dos [como «animales»]?

R: Si los llamamos «animales», no está bien. Un pez no es un animal y un cuervo tampoco... Una persona puede comerse un pez pero no un cuervo.

Los informantes de Luria rechazaban también un modo de pensamiento estrictamente hipotético, la fase de cognición que Piaget denominaba «operaciones formales» (en contraposición a «concretas»):

P: Todos los osos son blancos donde siempre hay nieve. En Novaya Zemlya siempre hay nieve. ¿De qué color son allí los osos?

R: Sólo he visto osos negros y no hablo de lo que no he visto.

P: Pero ¿qué dan a entender mis palabras?

R: Si una persona no ha estado allí, no puede decir nada basándose en palabras. Si un hombre de 60 o de 80 años hubiera visto allí un oso blanco y me hablara de ello, yo podría creerle^[1885].

«Los campesinos tienen toda la razón —señala Flynn—. Comprenden la diferencia entre proposiciones analíticas y sintéticas: la pura lógica no nos dice nada sobre los hechos; sólo puede hacerlo la experiencia. Pero esto no les beneficia en los test actuales de CI». Ello se debe a que los test actuales de CI aprovechan el razonamiento abstracto, formal: la capacidad para distanciarse del conocimiento provinciano del pequeño mundo de uno y explorar las repercusiones de ciertos postulados en mundos puramente hipotéticos.

Si Flynn acierta al decir que gran parte del efecto que lleva su nombre se debe a una tendencia creciente a ver el mundo con unas «gafas científicas», tal como él dice, ¿cuáles son las causas exógenas de la disponibilidad de estas gafas? Una respuesta evidente es la educación. Sabemos que la escuela lleva a los adolescentes de la fase de operaciones concretas a la fase de operaciones formales de Piaget, y que, incluso con estudios, no todos efectúan la transición^[1886]. A lo largo del siglo xx, en el mundo entero, los niños pasaron cada vez más tiempo en la escuela. En 1900, un adulto americano promedio tenía siete años de estudios, y una cuarta parte menos de cuatro años^[1887]. Hubo que esperar a la década de 1930 a que la Enseñanza Secundaria fuera obligatoria.

Y durante esta transición cambió la naturaleza de la escuela. A principios de siglo, leer consistía en estar de pie y recitar en voz alta el texto de un libro. Como observara el investigador educativo Richard Rothstein: «Muchos reclutas de la Primera Guerra Mundial fallaban en un test escrito de inteligencia básica porque, aunque hubieran asistido a la escuela varios años y aprendido a leer en voz alta, el ejército les pedía

que entendieran e interpretaran lo leído, destreza que para muchos era desconocida»^[1888]. Otro investigador, Jeremy Genovese, documentó los objetivos cambiantes de la educación en el siglo xx analizando el contenido de los exámenes de ingreso en la Secundaria de 1902-1913 y comparándolo con los test de competencia administrados a alumnos de la misma edad en la década de 1990^[1889]. En lo que respecta al conocimiento objetivo, hoy se espera menos de los adolescentes. Por ejemplo, en el apartado de geografía de las pruebas actuales de certificación, ¡se pide a los estudiantes que sitúen Estados Unidos en un mapa del mundo! Sus bisabuelos tenían que «nombrar los estados que se recorrerían por un meridiano desde Columbus [Ohio] al golfo de México y decir y ubicar la capital de cada uno». Por otro lado, un punto típico de los test actuales exige a los estudiantes forcejear con índices, cantidades, contingencias múltiples y economía básica:

Una comunidad está situada en una región donde se dispone de poca agua potable. Para gestionar sus recursos hídricos, ¿cuáles de las siguientes cosas NO debería hacer la comunidad?

- A. Incrementar el consumo de agua.
- B. Comprar agua a otra comunidad.
- C. Instalar dispositivos de ahorro de agua en las casas.
- D. Aumentar los impuestos sobre el agua.

Cualquiera que entienda la expresión *ley de la oferta y la demanda* se da cuenta de que la opción D no puede ser la respuesta correcta. Sin embargo, si sólo tenemos la imagen de una charca de agua y gente bebiendo de ella, la relación entre cuánto cuesta y lo rápido que mengua no es evidente de inmediato.

Flynn sugiere que, a lo largo del siglo xx, el razonamiento científico se infiltró desde la escuela y otras instituciones en el pensamiento cotidiano.

Había más personas trabajando en oficinas y desempeñando profesiones liberales, en las que manejaban símbolos en vez de cosechas, animales y máquinas. La gente tenía más tiempo libre, que dedicaba a leer, participar en juegos combinatorios y mantenerse al corriente de las noticias del mundo. Además, sugiere Flynn, la mentalidad científica se deslizó en el discurso cotidiano en forma de «abstracciones taquigráficas». Una abstracción taquigráfica (SHA, por sus siglas en inglés) es un difícil instrumento de análisis que, una vez adquirido, permite a las personas manipular relaciones abstractas sin esfuerzo. Cualquier individuo capaz de leer este libro, incluso sin formación científica o filosófica, habrá asimilado centenares de estas abstracciones a partir de lecturas, conversaciones o exposición fortuita a los medios de comunicación, entre ellas *proporcional*, *porcentaje*, *correlación*, *causalidad*, *grupo control*, *placebo*, *muestra representativa*, *falso positivo*, *empírico*, *post hoc*, *estadístico*, *mediana*, *variabilidad*, *razonamiento circular*, *compensación o análisis coste-beneficio*. Sin embargo, en otro tiempo cada una de ellas —incluso un concepto para nosotros tan innato como *porcentaje*— se filtró desde la academia y otras fuentes intelectuales, y en el transcurso del siglo xx incrementó su popularidad

en la letra impresa^[1890].

No sólo los charlatanes han absorbido las abstracciones taquigráficas de la tecnocracia. El lingüista Geoffrey Nunberg ha hecho ciertas observaciones sobre la letra de «The River», de Bruce Springsteen: «Tengo un trabajo en la construcción para la empresa Johnstown Company / Pero últimamente dicen que la cosa está mal por culpa de la economía y todo eso». Sólo en los últimos cuarenta años, señala Nunberg, ha hablado la gente corriente de «la economía» como fuerza natural con poderes causales como el tiempo meteorológico^[1891]. Antes quizá se habría dicho «debido a los malos tiempos». O, tal vez, por culpa de los judíos, los negros o los campesinos ricos.

Ahora podemos reunir las dos grandes ideas de este apartado: los efectos pacificadores de la razón y el efecto Flynn. Tenemos varias razones para suponer que más facultades para razonar —en concreto, la capacidad para dejar de lado la experiencia inmediata, distanciarse de la perspectiva provinciana y formular las ideas propias en términos universales, abstractos— se traducirán en mejores compromisos morales, incluida la evitación de la violencia. Y acabamos de ver que, durante el siglo xx, las facultades de razonamiento de los individuos —en especial su capacidad para dejar de lado la experiencia inmediata, distanciarse de la perspectiva provinciana y pensar en términos abstractos— aumentaron a un ritmo continuo. ¿Podemos juntar estas dos ideas para ayudar a explicar los descensos documentados de la violencia en la segunda mitad del siglo xx: la larga paz, la nueva paz y las revoluciones por los derechos? ¿Podría haber un efecto Flynn moral, en el que una acelerada escalera mecánica de la razón nos alejase de los impulsos que conducen a la violencia?

La idea no es ningún disparate. La destreza cognitiva más potenciada en el efecto Flynn, la abstracción de los detalles concretos de la experiencia inmediata, es precisamente la destreza que debemos ejercitar para adoptar las perspectivas de otros y ampliar el círculo de la consideración moral. El propio Flynn extrajo la conexión al contar una conversación que había tenido con su padre irlandés, nacido en 1884, muy inteligente pero relativamente poco instruido:

Mi padre odiaba tanto a los ingleses que no le quedaba margen para tener prejuicios contra ningún otro grupo. Sin embargo, albergaba algo de racismo contra los negros, y mi hermano y yo intentábamos quitárselo de la cabeza. «Imagina que un día te despiertas por la mañana y descubres que tu piel se ha vuelto negra. ¿Por eso vas a ser menos ser humano que antes?». Pero él replicaba: «Esto es lo más estúpido que he oído en mi vida. ¿Cuándo se ha visto que la piel de un hombre se vuelva negra de un día para otro?»^[1892].

Como el campesino ruso que se planteaba el color de los osos, el padre de Flynn estaba atascado en un modo de pensar concreto, precientífico. Se negaba a entrar en un mundo hipotético y a explorar sus consecuencias, que es uno de los medios en

virtud de los cuales las personas pueden reconsiderar sus responsabilidades morales, incluidos el tribalismo y el racismo.

O veamos las preguntas de test en Secundaria sobre el consumo de agua en una ciudad concreta, lo que requiere, entre otras cosas, pensar en proporciones. Según Flynn, las preguntas de proporcionalidad son sorprendentemente difíciles para muchos adolescentes, y se cuentan entre las habilidades que mejoraron como parte del efecto Flynn^[1893]. Como hemos visto, la mentalidad de proporcionalidad es esencial para calibrar el uso justo de la violencia, como en el castigo penal o la acción militar. Sólo hay que sustituir en el test «gestión de los recursos hídricos» por «gestión del índice de criminalidad» para ver cómo un aumento de la inteligencia puede traducirse en políticas más humanas. Un reciente estudio del psicólogo Michael Sargent puso de manifiesto que las personas con una alta «necesidad de cognición» —la característica de disfrutar de desafíos mentales— muestran actitudes menos punitivas respecto a la justicia penal, incluso después de tomar en cuenta la edad, el sexo, el nivel cultural, los ingresos y la orientación política^[1894].

Antes de verificar la idea de que el efecto Flynn acelera una escalera mecánica y conduce a una mayor dimensión moral y a menos violencia, necesitamos una comprobación de validez del efecto propiamente dicho. ¿Es posible que actualmente las personas sean hasta ese punto más inteligentes que las de entonces? En un trabajo anterior, el propio Flynn señalaba con incredulidad que si en algunos países se aplicaran hoy normas de puntuación antiguas, una cuarta parte de los estudiantes serían clasificados de «superdotados», y el número de «genios» certificables se multiplicaría por seis. «El resultado —afirmaba escéptico— sería un renacimiento cultural demasiado grande para ser pasado por alto^[1895]». En todo caso, sí ha habido un renacimiento intelectual en las últimas décadas, quizá no en la cultura pero desde luego sí en la ciencia y la tecnología. La cosmología, la física de las partículas, la geología, la genética, la biología molecular, la biología evolutiva y la neurociencia han dado saltos vertiginosos en el ámbito del conocimiento, mientras la tecnología nos ha brindado milagros laicos, como partes corporales reemplazables, escáneres genómicos rutinarios, asombrosas fotografías de galaxias y planetas lejanos, y diminutos artilugios que nos permiten chatear con miles de millones de personas, tomar fotos, establecer exactamente la posición de uno en el globo, escuchar inmensas colecciones de música, leer libros de enormes bibliotecas o acceder a las maravillas de la World Wide Web. Estos milagros han llegado a un ritmo tan rápido que nos mostramos indiferentes ante las ideas que los hicieron posibles; no obstante, ningún historiador que capte el alcance de la historia humana en la escala de siglos puede pasar por alto el hecho de que estamos viviendo un período de capacidad intelectual extraordinaria.

Tendemos asimismo a mostrarnos indiferentes ante el progreso moral, pero los historiadores que adoptan la perspectiva amplia también se maravillan de los avances morales de las seis últimas décadas. Como ya comentamos, en la larga paz hemos

visto a los historiadores militares más distinguidos meneando la cabeza incrédulos. Las revoluciones por los derechos también nos han proporcionado ideales que las personas cultas actuales dan por sentados pero que prácticamente no tienen precedentes en la historia humana, como que individuos de todos los credos y razas sean iguales en derechos, que las mujeres estén liberadas de toda forma de coacción, que ya no se den palizas a los niños, que los estudiantes estén protegidos contra la intimidación y que ser gay no tenga nada de malo. No considero en absoluto inverosímil que sean regalos, en parte, de una aplicación amplia y refinada de la razón.

La otra mitad de la comprobación de validez consiste en preguntar si nuestros antepasados recientes se pueden considerar de veras moralmente retrasados. Pues sí, no me importa decirlo. Aunque sin duda eran personas decentes con un cerebro funcionando a la perfección, la sofisticación moral colectiva de la cultura en la que vivían era, para los criterios modernos, tan primitiva como sus manantiales de aguas minerales para los estándares médicos de hoy. Muchas de sus creencias se pueden considerar no sólo monstruosas sino, en un sentido muy real, también estúpidas. No pasarían el examen de coherencia con otros valores que decían acreditar, y persistían sólo porque el exiguo marco intelectual de la época no daba para más.

Por si acaso pensamos que esta opinión es una calumnia dirigida a nuestros antepasados, veamos algunas de las convicciones comunes antes de que empezaran a acumularse los efectos de la creciente inteligencia abstracta. Hace un siglo, docenas de grandes escritores y artistas ensalzaban la belleza y la nobleza de la guerra y deseaban con ansia la Primera Guerra Mundial. Un presidente «progresista», Theodore Roosevelt, escribió que el exterminio de los indios americanos fue necesario para impedir que el continente se convirtiera en un «coto de caza de salvajes miserables», y que en nueve de cada diez casos «los únicos indios buenos son los indios muertos»^[1896]. Otro, Woodrow Wilson, era un defensor de la supremacía blanca que impidió a los estudiantes negros el acceso a Princeton mientras él era rector de la universidad, fue elogiado por el Ku Klux Klan, despidió de la administración federal a los empleados negros y, al hablar de los inmigrantes étnicos, se refería a ellos diciendo que «cualquier hombre que lleva un guión en su gentilicio lleva también un puñal que va a clavar en las tripas de esta república en cuanto esté listo»^[1897]. Un tercero, Franklin Roosevelt, encerró a cien mil americanos en campos de concentración porque eran de la misma raza que el enemigo japonés.

En el otro lado del Atlántico, el joven Winston Churchill explicó que había tomado parte en «un montón de estupendas pequeñas guerras contra pueblos bárbaros» del Imperio británico. En una de esas guerras estupendas, escribió: «Avanzábamos de manera sistemática, pueblo por pueblo, y destruíamos las casas, cegábamos los pozos, derribábamos las torres, cortábamos los árboles umbrosos, quemábamos las cosechas y demolíamos las presas produciendo una devastación punitiva». Churchill defendía esas atrocidades porque «la estirpe aria está destinada a

la victoria», y dijo estar «totalmente a favor de utilizar gas venenoso contra tribus de salvajes». Culpaba a la gente de la India de la hambruna provocada por la mala administración británica porque «se reproducen como conejos», y añadió: «Detesto a los indios. Son un pueblo asqueroso con una religión asquerosa»^[1898].

En la actualidad nos quedamos pasmados ante la moralidad compartimentada de esos hombres, que, cuando se trataba de su propia *raza*, en muchos aspectos eran inteligentes y humanitarios. En todo caso, nunca dieron el salto mental que los habría alentado a tratar a las personas de otras razas con la misma consideración. Aún recuerdo discretas lecciones de mi madre siendo niños mi hermana y yo a principios de la década de 1960, lecciones que habrán recibido millones de niños en las décadas posteriores: «Hay negros malos y negros buenos, igual que hay blancos malos y blancos buenos. No puedes saber si una persona es buena o mala por el color de su piel». «Sí, las cosas que hacen estas personas nos parecen extrañas, pero a ellos les parecen extrañas las que hacemos nosotros». Estas lecciones no constituyen adoctrinamiento sino razonamiento guiado, que conduce a los niños a conclusiones aceptables con arreglo a su entender. Seguramente este razonamiento correspondía al alcance intelectual del *hardware* neural de los grandes estadistas de hace un siglo. La diferencia es que a los niños de hoy día se les ha estimulado a dar estos saltos cognitivos, y el conocimiento resultante ha llegado a ser prácticamente innato. Abstracciones taquigráficas como *libertad de expresión*, *tolerancia*, *derechos humanos*, *derechos civiles*, *democracia*, *coexistencia pacífica y no violencia* (y sus antítesis, como *racismo*, *genocidio*, *totalitarismo* y *crímenes de guerra*) se extendieron desde sus orígenes en el discurso político abstracto y llegaron a formar parte del juego de herramientas mental de todos. Los avances se pueden considerar realmente una ganancia en inteligencia, no muy distintos de los que hicieron aumentar las puntuaciones en razonamiento abstracto.

La estupidez moral no se limitaba a las políticas de los líderes; estaba escrita en la ley de la Tierra. Durante buena parte de la vida de muchos de los lectores de este libro, las razas de una parte del país fueron segregadas por la fuerza, las mujeres no pudieron formar parte de jurados en juicios por violación porque los testimonios podían turbarlas, la homosexualidad era un delito grave, los hombres podían violar a sus esposas, encerrarlas en casa y, a veces, matarlas —a ellas y a sus amantes adúlteros—. Y si alguien cree que las reuniones actuales del Congreso son de bajo nivel, he aquí esta declaración de 1876 de un abogado representante de la ciudad de San Francisco en una vista sobre los derechos de los inmigrantes chinos:

Con respecto a la religión [china], no es nuestra religión. Con eso basta; pues si la nuestra es la correcta, la suya debe ser necesariamente equivocada. [Pregunta: ¿Cuál es nuestra religión?] La nuestra es una creencia en la existencia de una Divina Providencia que tiene en sus manos los destinos de las naciones. La Divina Sabiduría ha dicho que dividiría el país y el mundo como la herencia de cinco grandes familias; a los negros les daría África; a los blancos les daría Europa; al piel roja le daría América; y Asia sería para las razas amarillas. Él nos infunde la determinación no sólo de haber preservado nuestra propia herencia, sino de haber robado América a los pieles rojas; y ahora está establecido que los grupos de

familias sajonas, americanas o europeas, la raza blanca, van a tener la herencia de Europa y América y que las razas amarillas de China estarán confinadas en lo que Dios Todopoderoso les dio al principio; y como ellos no son el pueblo elegido, no se les permitirá que nos roben lo que nosotros robamos a los salvajes americanos^[1899].

Pero no eran sólo los legisladores quienes estaban cuestionados intelectualmente por lo que respecta al razonamiento moral. En el capítulo 6 mencioné que, en las décadas inmediatamente anteriores y posteriores al paso del siglo XIX al XX, muchos hombres de letras (entre ellos Yeats, Shaw, Flaubert, Wells, Lawrence, Woolf, Bell y Eliot) manifestaban hacia las masas un desprecio que rayaba en lo genocida^[1900]. Y otros muchos llegaron a apoyar el fascismo, el nazismo y el estalinismo^[1901]. John Carey cita un ensayo de Eliot en el que el poeta hace comentarios sobre la superioridad intelectual del gran artista: «Es preferible, en un sentido paradójico, hacer el mal a no hacer nada: al menos existimos». En una época posterior, Carey dice lo siguiente: «Esta vergonzosa frase no tiene en cuenta el efecto del mal en las víctimas»^[1902].

La idea de que los cambios subyacentes al efecto Flynn también han expandido el círculo moral supera la comprobación de validez, pero ello no significa que sea verdad. Para demostrar que la creciente inteligencia ha originado que la violencia disminuya, al menos debemos establecer un eslabón intermedio; deberíamos verificar que, por término medio y manteniendo los demás factores invariables, los individuos con capacidades de razonamiento más sofisticadas (tal como las calcula el CI y otras medidas) son más cooperativos, tienen miras morales más amplias y se muestran menos comprensivos con la violencia. Es más, me gustaría demostrar que sociedades enteras de individuos con mejor razonamiento adoptan políticas menos propicias para la violencia. Si las personas y las sociedades más inteligentes son menos susceptibles de ser violentas, quizás el reciente aumento de la inteligencia ayude a explicar el reciente descenso de la violencia.

Antes de examinar las pruebas de esta hipótesis, voy a aclarar qué cosas no lo son. El tipo de razonamiento pertinente al progreso moral no es la inteligencia general en el sentido de capacidad intelectual en bruto, sino el cultivo del razonamiento abstracto, el aspecto de la inteligencia impulsado por el efecto Flynn. Los dos guardan mucha correlación, de modo que ciertas medidas del CI, en general, siguen la pista del razonamiento abstracto, pero es este último el pertinente para la hipótesis de la escalera mecánica. Por la misma razón, las diferencias específicas en que me centraré no son forzosamente heredables (aunque la inteligencia general lo es mucho), y me mantendré fiel al supuesto de que todas las diferencias entre los grupos son ambientales en cuanto a su origen.

También es importante señalar que la hipótesis de la escalera mecánica tiene que ver con la influencia de la «racionalidad» —el nivel de razonamiento abstracto en una

sociedad— y no con la influencia de los intelectuales en la sociedad. Éstos, en palabras del escritor Eric Hoffer, «no pueden funcionar en condiciones de temperatura ambiente»^[1903]. Los excitan las opiniones atrevidas, las teorías ingeniosas, las ideologías radicales y las visiones utópicas como las que tantos problemas causaron en el siglo xx. La clase de razón que expande las sensibilidades morales no procede de grandes «sistemas» intelectuales sino del ejercicio de la lógica, la claridad, la objetividad y la proporcionalidad. Estos hábitos mentales están distribuidos de forma irregular entre la población en cualquier momento dado de la historia, pero el efecto Flynn hace subir todos los niveles, por lo que cabe esperar una marea de «mini» y «micro» Ilustraciones tanto en las élites como en los ciudadanos corrientes.

Expondré a continuación siete eslabones, variables en cuanto a «directividad» —cualidad de una persona que determina si sus actitudes y decisiones están más dirigidas, influidas o controladas por sí misma o por los demás— entre capacidad de razonamiento y valores pacíficos.

Inteligencia y crimen violento. El primer vínculo es el más directo: manteniendo constantes el estatus económico y otras variables, las personas más inteligentes cometen menos crímenes violentos y son víctimas de menos crímenes violentos^[1904]. No hay modo de establecer con exactitud la flecha causal —si los individuos más inteligentes se dan cuenta de que la violencia es mala o absurda, si ejercen un mayor autocontrol, o si evitan situaciones en las que se produce violencia—, pero, con el resto de factores constantes (dejando de lado, por ejemplo, las oscilaciones en el crimen desde la década de 1960 hasta la de 1980), a medida que la gente es más inteligente, hay menos violencia.

Inteligencia y cooperación. En el otro extremo de la escala de lo abstracto, podemos contemplar el modelo más puro de cómo el razonamiento abstracto puede debilitar las tentaciones de violencia, el dilema del prisionero. En su popular columna de *Scientific American*, el ingeniero informático Douglas Hofstadter dio una vez un sinfín de vueltas al hecho de que la respuesta aparentemente racional en un dilema del prisionero de efecto inmediato fuera desertar^[1905]. No podemos confiar en que el otro coopere, pues no tiene motivos para confiar en nosotros, y cooperar mientras él deserta nos da el peor resultado. La preocupación de Hofstadter derivaba de la observación de que si ambas partes enfocaban su dilema desde una sola perspectiva olímpica, abandonando posturas provincianas, deberían deducir que el mejor resultado para ambos era cooperar. Si uno confía en que el otro comprende esto, y éste comprende que el primero comprende, y así hasta el infinito, ambos han de cooperar y cosechar los beneficios. Hofstadter preveía una «superracionalidad» en la que cada parte estaba segura de la racionalidad de la otra, y de que la otra estaba segura de la primera, etcétera, aunque admitía con nostalgia que no era fácil

conseguir que las personas fueran superracionales.

¿Puede la inteligencia superior empujar al menos un poco a las personas en la dirección de la superracionalidad? Es decir, ¿los mejores razonadores son capaces de reflexionar sobre el hecho de que la cooperación mutua conduce al mejor resultado conjunto, presuponen que el otro también está reflexionando sobre ello, y sacan provecho del resultante salto simultáneo de confianza? Nadie ha propuesto a personas de distintos niveles de inteligencia un verdadero dilema del prisionero de efecto inmediato, pero un estudio reciente se acercó bastante utilizando un dilema de efecto inmediato secuencial, en el que el segundo jugador actúa sólo tras ver el paso dado por el primero. El economista Stephen Burks y sus colaboradores propusieron a mil conductores de camión inexpertos un test de CI con matrices y un dilema del prisionero, usando dinero para las ofertas y las compensaciones^[1906]. Los camioneros más inteligentes tenían más probabilidades de cooperar desde el principio, incluso tras tener en cuenta la edad, la raza, el género, los estudios y los ingresos. Los investigadores también analizaron la respuesta del segundo jugador a la decisión del primero. Esta respuesta no tiene nada que ver con la superracionalidad, aunque sí refleja una disposición a cooperar en respuesta a la cooperación del otro jugador de tal modo que ambos sacarían provecho si el juego fuera iterativo. Resultó que los camioneros más listos eran más susceptibles de reaccionar ante la cooperación con cooperación, y ante la deserción con deserción.

El economista Garrett Jones conectó la inteligencia con el dilema del prisionero por una ruta diferente: recorrió toda la bibliografía en busca de experimentos sobre el dilema del prisionero iterativo llevados a cabo en escuelas y universidades desde 1959 hasta 2003^[1907]. En treinta y seis experimentos en los que habían participado miles de personas, observó que cuanto mayor era una puntuación SAT media (que guarda una gran correlación con el CI medio), más cooperaban los estudiantes. Así pues, dos estudios muy diferentes coinciden en que la inteligencia incrementa la cooperación mutua en la situación por excelencia en la que se pueden prever los beneficios. Por tanto, una sociedad cada vez más inteligente seguramente es una sociedad que acabará siendo más cooperativa.

Inteligencia y liberalismo. Llegamos ahora a un hallazgo que parece más tendencioso de lo que es: las personas más inteligentes son más liberales. La afirmación hará que los conservadores se salgan de sus casillas, no sólo porque parece poner en entredicho su inteligencia sino porque acaso se quejen, con razón, de que muchos científicos sociales (en su gran mayoría liberales o de izquierdas) se valen de sus investigaciones para lanzar golpes bajos a la derecha mientras estudian el conservadurismo como un defecto mental. (Tetlock y Haidt han puesto de relieve esta politización)^[1908]. Así, antes de pasar a las pruebas que vinculan la inteligencia y el liberalismo, voy a matizar la conexión.

Para empezar, como la inteligencia se corresponde con la clase social, cualquier

correlación con el liberalismo, si no está controlada estadísticamente, quizá refleje sólo los prejuicios políticos de la clase media-alta. Pero la matización clave es que la escalera mecánica de la razón predice sólo que la inteligencia debe guardar correlación con el liberalismo *clásico*, el cual valora la autonomía y el bienestar del individuo por encima de las limitaciones de la tribu, la autoridad y la tradición. Cabe esperar que la inteligencia esté correlacionada con el liberalismo clásico porque éste es en sí mismo una consecuencia de la intercambiabilidad de perspectivas inherente a la propia razón. La inteligencia no necesita guardar correlación con otras ideologías que se agrupan en coaliciones contemporáneas de centro izquierda, como el populismo, el socialismo, la corrección política, la política identitaria y el movimiento «verde». De hecho, a veces el liberalismo clásico congenia con las facciones libertarias y contrarias a la corrección política de las coaliciones actuales de centro derecha. Pero en general, según los estudios de Haidt, son las personas que identifican su política con la palabra *liberal* las más susceptibles de subrayar la ecuanimidad y la autonomía, virtudes esenciales del liberalismo clásico, por encima de la comunidad, la autoridad y la pureza^[1909]. Y como vimos en el capítulo 7, los autodenominados liberales van por delante en la curva sobre cuestiones de autonomía personal, y las posturas que defendían hace décadas han sido cada vez más aceptadas por los conservadores actuales.

Tras analizar dos grandes conjuntos de datos americanos, el psicólogo Satoshi Kanazawa ha observado que en ambos la inteligencia se corresponde con el liberalismo político de los encuestados si mantenemos constantes, desde el punto de vista estadístico, la edad, el sexo, la raza, la educación, los ingresos y la religión^[1910]. Entre más de veinte mil adultos jóvenes que habían participado en el National Longitudinal Study of Adolescent Health, el CI promedio aumentaba a un ritmo constante desde quienes se identificaban como «muy conservadores» (94,8) hasta quienes se identificaban como «muy liberales» (106,4). El General Social Survey muestra una correlación similar, aunque también contiene la insinuación de que la inteligencia sigue la pista al liberalismo clásico más de cerca que el liberalismo de izquierdas. Los encuestados más inteligentes del estudio tenían menos probabilidades de coincidir con la afirmación de que el gobierno tiene la responsabilidad de redistribuir la riqueza trasvasando rentas de los ricos a los pobres (liberal de izquierdas, no clásico), aunque tenían más probabilidades de admitir que el gobierno debe compensar a los americanos negros por la discriminación histórica que han sufrido (formulación de una postura liberal motivada explícitamente por el valor de la ecuanimidad y la justicia).

Un mejor argumento de que la inteligencia da lugar a actitudes liberales clásicas —más que correlacionar simplemente con ellas— deriva de varios análisis del psicólogo Ian Deary y sus colegas sobre un conjunto de datos que incluye a todos los niños nacidos en Gran Bretaña en una semana concreta de 1970. El título del trabajo es elocuente: «Los niños brillantes llegan a ser adultos ilustrados»^[1911]. Por

«ilustrados» se entiende la mentalidad de la Ilustración, que se define, de acuerdo con el *Concise Oxford Dictionary*, como «una filosofía que hace hincapié en la razón y el individualismo más que en la tradición». Observaron que el CI de los niños de 10 años (incluyendo test de razonamiento abstracto) predecía —manteniendo constante su educación, su clase social y la clase social de sus padres— que a los 30 años aprobarían actitudes antirracistas, socialmente liberales y favorables a que las mujeres trabajasen. Los controles socioeconómicos, junto con el lapso de veinte años entre la medida de la inteligencia y la de las actitudes, constituyen una prueba suficiente de que la flecha causal va desde la inteligencia al liberalismo clásico. Un segundo análisis puso de manifiesto que los niños de 10 años más brillantes eran más susceptibles de votar cuando fueran mayores, y de votar por los demócratas liberales (coalición liberal de centro izquierda) o por los verdes, y menos de votar a partidos nacionalistas y antiinmigrantes. De nuevo hay aquí una pista de que la inteligencia conduce al liberalismo clásico más que al de izquierdas: cuando la clase social estaba controlada, la correlación CI-verde se desvanecía, pero la CI-demócrata-liberal sobrevivía.

Inteligencia y alfabetización económica. Y ahora veamos una correlación que molestará a la izquierda igual que la correspondencia con el liberalismo molestó a la derecha. El economista Bryan Caplan también analizó datos del General Social Survey y advirtió que los individuos más inteligentes suelen pensar más como economistas (incluso después del control estadístico de la educación, los ingresos, el sexo, el partido político y la orientación política)^[1912]. Son más comprensivos con la inmigración, la libertad de mercado y el libre comercio, y menos con el proteccionismo, el gasto público inoperante y la intervención del gobierno en la economía. Ninguna de estas posturas está relacionada directamente con la violencia, desde luego. Pero si cambiamos a un plano general sobre el continuo completo en el que se hallan estas posturas, cabe sostener que la dirección alineada con la inteligencia es también la dirección que históricamente ha apuntado hacia la paz. Pensar como un economista significa aceptar la tesis del *doux commerce* del liberalismo clásico, que promueve intercambios de suma positiva y la repercusión beneficiosa de redes expansivas de cooperación^[1913]. Esto está en contra de las mentalidades populistas, nacionalistas y comunistas que consideran la riqueza del mundo como algo de suma cero y deducen que el enriquecimiento de un grupo se produce a costa de otro. El resultado histórico del analfabetismo económico ha solido ser violencia étnica y de clase, cuando la gente llega a la conclusión de que los pobres pueden mejorar su suerte confiscando por la fuerza la riqueza de los ricos y castigándolos por su avaricia^[1914]. Como vimos en el capítulo 7, los genocidios y los disturbios étnicos han disminuido desde la Segunda Guerra Mundial, sobre todo en Occidente, y una mayor apreciación intuitiva de la economía acaso haya desempeñado un papel importante (últimamente no ha habido mucho trabajo debido a

la economía). En las relaciones internacionales, el comercio ha reemplazado al proteccionismo «de empobrecimiento del vecino» a lo largo del pasado medio siglo, y, junto con la implantación de la democracia y la existencia de una comunidad internacional, ha contribuido a una paz kantiana^[1915].

Educación, competencia intelectual y democracia. Hablando de paz kantiana, el razonamiento también puede reforzar la pata de la democracia del trípode. Uno de los grandes enigmas de la ciencia política es por qué la democracia arraiga en unos países pero no en otros —por qué, por ejemplo, los antiguos países satélites y las repúblicas de la Unión Soviética en Europa hicieron la transición, pero los diversos «tañes» de Asia Central no. La inestabilidad de las democracias impuestas en Irak y Afganistán agrava aún más el problema.

Los teóricos llevan tiempo conjeturando que una población instruida y culta es una condición *sine qua non* para que una democracia funcione. Desde donde estoy sentado, veo las conmovedoras palabras que se leen en el cornisamento de la Biblioteca Pública de Boston: «La Commonwealth [riqueza común] requiere la educación de las personas como salvaguarda del orden y la libertad». Es de suponer que por «educación» el grabador entendía no la capacidad para nombrar las capitales de todos los estados que atravesaba uno desde Columbus, Ohio, hasta el golfo de México, sino la capacidad de leer, escribir y hacer cálculos aritméticos, un conocimiento de los principios subyacentes al gobierno democrático y la sociedad civil, la posibilidad de evaluar a los dirigentes y sus políticas, la toma de conciencia de otros pueblos y sus diversas culturas, y la expectativa de que uno forma parte de una «riqueza común» de ciudadanos cultos que comparten estos presupuestos^[1916]. Estas capacidades requieren un atisbo de razonamiento abstracto y se superponen con las que han aumentado con el efecto Flynn, probablemente porque el propio efecto Flynn ha sido impulsado por la educación.

De todos modos, la teoría de la Biblioteca Pública de Boston sobre la disposición a la democracia no se ha verificado hasta hace poco. Se sabe desde hace tiempo que las democracias maduras tienen poblaciones más cultas e inteligentes, pero es que las democracias maduras tienen «más de todo» lo que es bueno en la vida, y es difícil decir qué causa qué. Quizá los países más democráticos son también más ricos y pueden permitirse más escuelas y bibliotecas, con lo que sus ciudadanos son más cultos e inteligentes, y no al revés.

El psicólogo Heiner Rindermann intentó cortar el nudo correlacional mediante una técnica de la ciencia social denominada «correlación desfasada» (vimos un ejemplo de esta técnica en el estudio británico según el cual los niños brillantes llegaban a ser adultos ilustrados)^[1917]. Diversos conjuntos de datos asignan a los países puntuaciones numéricas sobre sus niveles de democracia y de estado de derecho. En el caso de muchos países también se dispone del número de años de formación de sus niños. En una submuestra de países, Rindermann obtuvo asimismo

datos sobre puntuaciones medias en varios test de inteligencia ampliamente utilizados, junto con resultados en test de logro académico de carácter internacional, y combinó unos y otros en una medida de capacidad intelectual. Rindermann analizó si el nivel educativo y la capacidad intelectual de un país en un período (1960-1972) predecían su nivel de prosperidad, democracia y estado de derecho en un período posterior (1991-2003). Si la teoría de la Biblioteca Pública de Boston es válida, estas correlaciones deberían ser claras incluso cuando se mantienen constantes otras variables, como la riqueza del país en el período anterior. Y, lo que es clave, deberían ser mucho más claras que la correlación entre democracia y estado de derecho en un período anterior, y educación y capacidad intelectual en el posterior, pues el pasado afecta al presente, no al revés.

Hay que quitarse el sombrero ante los grabadores de la Biblioteca Pública de Boston. Manteniendo todo lo demás constante, la educación y las facultades intelectuales en el pasado predecían efectivamente la democracia y el estado de derecho (junto con la prosperidad) en el presente reciente. En cambio, la riqueza del pasado no predecía la democracia en el presente (aunque sí, un poco, el estado de derecho). La capacidad intelectual era un pronosticador más efectivo de democracia que el número de años de escuela, y Rindermann reveló que la escuela era capaz de pronosticar sólo debido a su correlación con la capacidad intelectual. Es fácil llegar a la conclusión de que un aumento de la capacidad intelectual alimentado por la educación hizo que al menos algunas partes del mundo fueran seguras para la democracia. Por definición, la democracia está relacionada con menos violencia gubernamental, y sabemos que esto está estadísticamente relacionado con una aversión a la guerra interestatal y a los disturbios étnicos mortales, así como con una reducción de la gravedad de las guerras civiles^[1918].

Educación y guerra civil. ¿Y qué hay del mundo en desarrollo? Las puntuaciones promedio en los test de inteligencia, pese a partir de niveles inferiores, han estado aumentando notablemente en los países donde se han medido las tendencias, como Kenia y Dominica^[1919]. ¿Podemos atribuir en parte la nueva paz a niveles crecientes de razonamiento en esos países? Aquí las pruebas son circunstanciales pero sugestivas. Vimos antes que la nueva paz se ha debido, en parte, a una mayor aceptación de la democracia y la economía abierta, que, como acabamos de señalar, suelen gozar del favor de las personas inteligentes. Si juntamos las dos cosas, podemos contemplar la posibilidad de que más educación se traduzca en ciudadanos más inteligentes («inteligente» en el sentido que aquí nos interesa), lo cual puede preparar el terreno para la democracia y la economía abierta, lo que quizá favorezca la paz.

Es difícil verificar cada eslabón de la cadena, pero el primero y el último aparecen correlacionados en un trabajo reciente cuyo título habla por sí mismo: «El ABC, el 123, y la Regla de Oro: el efecto pacificador de la educación en la guerra civil, 1980-

1999»^[1920]. El científico político Clayton Thyne analizó ciento sesenta países y cuarenta y nueve guerras civiles de los datos recogidos por James Fearon y David Laitin, que vimos en el capítulo 6. Thyne descubrió que cuatro indicadores del nivel educativo de un país —la proporción de su producto interior bruto invertida en educación primaria, la proporción de su población en edad escolar matriculada en escuelas de Primaria, la proporción de su población adolescente matriculada en centros de Secundaria (en especial los chicos), y (un poquito) el nivel de alfabetización adulta— reducían las posibilidades de que un país se viera envuelto en una guerra civil un año después. Los efectos eran considerables: en comparación con un país con una desviación estándar por debajo del promedio de matriculación en escuelas de Primaria, un país con una desviación estándar por encima del promedio tenía un 73% menos de probabilidades de librar una guerra civil el año siguiente, manteniendo constantes las guerras anteriores, los ingresos *per cápita*, la población, el terreno montañoso, las exportaciones de petróleo, el grado de democracia y anocracia, y la fragmentación étnica o religiosa.

Ahora bien, de estas correlaciones no podemos sacar la conclusión de que la escolarización haga que la gente sea más inteligente, con lo que sería por ende más contraria a la guerra civil. La escuela tiene otros efectos pacificadores. Incrementa la confianza de las personas en su gobierno al demostrar que éste puede hacer al menos una cosa bien. Les proporciona destrezas que pueden invertir en empleos y no en bandolerismos y caudillismos. Y saca a los adolescentes de la calle y de las milicias. No obstante, las correlaciones son tentadoras, y Thyne sostiene que al menos una parte del efecto pacificador de la educación consiste en «dar a los individuos herramientas con las que resolver las disputas de forma pacífica»^[1921].

Sofisticación y discurso político. Por último, echemos un vistazo al discurso político, que para mucha gente es cada vez más estúpido. No existe algo como un CI del habla, pero Tetlock y otros psicólogos políticos han identificado una variable denominada «complejidad integradora» que capta hasta cierto punto el equilibrio intelectual, la riqueza de matiz y la sofisticación^[1922]. Un pasaje pobre en complejidad integradora destaca una opinión y la recalca implacablemente, sin matices ni salvedades. Se puede cuantificar su complejidad mínima contando palabras como «absolutamente», «siempre», «desde luego», «definitivamente», «totalmente», «eternamente», «indiscutible», «irrefutable», «sin duda» y «sin lugar a dudas». Un pasaje acredita cierto grado de complejidad integradora si exhibe un toque de sutileza con palabras como «por lo general», «casi», «pero», «no obstante» y «tal vez». Tiene más puntuación si identifica dos puntos de vista, aún mayor si analiza conexiones, compensaciones o compromisos entre ellos, y superior a todas si explica estas relaciones con referencia a un sistema o principio más elevado. La complejidad integradora de un pasaje no es igual a la inteligencia de la persona que lo escribió, pero ambas están correlacionadas, sobre todo, según Simonton, entre los

presidentes americanos^[1923].

La complejidad integradora tiene que ver con la violencia. Los individuos con un lenguaje menos complejo desde el punto de vista integrador son, por término medio, más susceptibles de reaccionar ante la frustración con violencia y de ir a la guerra en los juegos de guerra^[1924]. En colaboración con el psicólogo Peter Suedfeld, Tetlock analizó la complejidad integradora de los discursos de varios líderes nacionales en diversas crisis políticas del siglo xx que terminaron de forma pacífica (como el bloqueo de Berlín en 1948 o la crisis de los misiles cubanos) o violenta (como la Primera Guerra Mundial o la Guerra de Corea), y observó que, cuando disminuía la complejidad de los discursos de los dirigentes, después había guerra^[1925]. En concreto, advirtió una conexión entre la simpleza retórica y los enfrentamientos militares en varios discursos de árabes e israelíes así como de americanos y soviéticos durante la Guerra Fría^[1926]. No sabemos exactamente qué significan las correlaciones: si antagonistas tercos no son capaces de concebir el modo de llegar a un acuerdo, o si antagonistas belicosos simplifican su retórica para perfilar una postura negociadora implacable. Tras revisar estudios tanto de laboratorio como del mundo real, Tet-lock sugiere que están en juego ambas dinámicas^[1927].

La complejidad integradora del discurso político ¿se ha visto incrementada por el efecto Flynn? Según un estudio de los científicos políticos James Rosenau y Michael Fagen, puede que sí^[1928]. Los investigadores codificaron la complejidad integradora de las declaraciones en el Congreso americano y la cobertura periodística de los períodos 1916-1932 y 1970-1993. Y analizaron la verborrea que en las dos épocas rodeaba las controversias con un contenido muy similar, como la Ley Smoot-Hawley, que tomaba medidas drásticas contra el libre comercio, y luego el acuerdo NAFTA, que lo facilita, así como la concesión del sufragio a las mujeres y luego el pasaje de la Enmienda de Igualdad de Derechos. En casi todos los casos, pese a los peores recelos hacia los políticos aficionados actuales, la complejidad integradora del discurso político aumentó desde el principio del siglo hasta el final. La única excepción está en las declaraciones de los congresistas sobre los derechos de las mujeres. He aquí un ejemplo de la calidad del razonamiento utilizado para respaldar el derecho de voto de las mujeres en 1917:

En el gran Estado de la Estrella Solitaria [Texas], 58 de cuyos condados tengo el honor de representar, un Estado que es el mayor de esta Unión, pueden votar todas las personas mayores de 21 años menos los convictos, los locos y las mujeres. No estoy dispuesto a que en el Estado de la Estrella Solitaria se incluya a las mujeres en la misma clase y categoría que los locos y los convictos^[1929].

Y he aquí un ejemplo de razonamiento usado en 1972 por el senador Sam Ervin, nacido en 1896, para oponerse a la Enmienda de Igualdad de Derechos (ERA, por sus siglas en inglés):

[La ERA] dice que los hombres y las mujeres son seres humanos idénticos e iguales en derechos. Esto

da pie a muchas cosas insensatas. Es totalmente ridículo hablar de apartar a una madre de sus hijos para que vaya a luchar contra el enemigo y dejar al padre en casa para que los amamante. El senador de Indiana quizá crea que es acertado, pero yo no. Yo creo que es insensato^[1930].

De todos modos, la invariable inanidad de los argumentos de los senadores sobre los derechos de las mujeres quedó eclipsada por otras veintiocho comparaciones donde se observaba un incremento de la sofisticación en el transcurso de la historia. Ervin, a propósito, no era ningún troglodita, sino un respetado senador que pronto sería tratado como una celebridad por presidir el comité sobre el caso Watergate, que destituiría al presidente Richard Nixon. El hecho de que sus palabras suenen hoy tan fatuas, incluso para los bajos estándares de las peroratas senatoriales, nos recuerda que no debemos sentir demasiada nostalgia del discurso político de décadas pasadas.

No obstante, hay un ámbito en el que los políticos sí parecen estar nadando contra el efecto Flynn: los debates presidenciales americanos. Para quienes siguieron estos debates en 2008, bastan tres palabras para definir la cuestión: Joe, el fontanero. Los psicólogos William Gorton y Janie Diels cuantificaron la tendencia calificando la sofisticación del lenguaje de los candidatos en los debates desde 1960 hasta 2008^[1931]. Y observaron que la sofisticación general disminuyó desde 1992 a 2008, y que la calidad de los comentarios sobre economía estaba en caída libre incluso desde antes, en 1984. Irónicamente, el descenso de la sofisticación en los debates presidenciales puede muy bien deberse a un incremento en la sofisticación de los estrategas políticos. Los debates televisados en las últimas semanas de una campaña están dirigidos a unos cuantos votantes indecisos pertenecientes a los sectores menos informados y menos implicados del electorado, propensos a tomar su decisión basándose en citas cortas y dichos ingeniosos, por lo que los estrategas aconsejan a los candidatos bajar el listón. El nivel de sofisticación tocó fondo en 2000 y 2004, cuando los adversarios demócratas de Bush estuvieron a su altura soltando un tópico tras otro. Esta explotable vulnerabilidad del sistema político americano acaso ayude a explicar por qué el país se vio involucrado en dos guerras prolongadas en una época de paz creciente.

Quise que la razón fuera el último de los ángeles que llevamos dentro por una razón. En cuanto una sociedad ha alcanzado cierto grado de civilización, es la razón lo que ofrece la mayor esperanza para reducir más la violencia. Los otros ángeles han estado con nosotros desde que somos humanos, pero durante la mayor parte de nuestra larga existencia han sido incapaces de evitar la guerra, la esclavitud, el despotismo, el sadismo institucionalizado y la opresión de las mujeres. Por importantes que sean, la empatía, el autocontrol y el sentido moral tienen demasiado pocos grados de libertad, y tienen demasiado limitado el ámbito de aplicación, para explicar por sí solos los avances de los últimos siglos y décadas.

La empatía es un círculo que se puede ensanchar, pero su elasticidad está limitada

por el parentesco, la amistad, la semejanza y la riqueza. Llega a un punto límite mucho antes de rodear al conjunto completo de personas que, según nos dice la razón, han de ser objeto de nuestra preocupación moral. Del mismo modo, la empatía está expuesta al rechazo por ser considerada en ocasiones mero sentimentalismo. Es la razón la que nos enseña los trucos para ampliar la empatía, y es la razón la que nos explica cómo y cuándo hemos de convertir nuestra compasión hacia un desconocido digno de lástima en una política real aplicable.

El autocontrol es un músculo que se puede fortalecer, pero evita sólo los daños para los cuales albergamos tentaciones interiores. Los eslóganes de la década de 1960 tenían razón en una cosa: en la vida hay momentos en los que uno debe liberarse y hacer lo que le apetece. La razón nos dice cuáles son esos momentos; es decir, cuándo hacer lo que a uno le apetece no impide a los demás hacer lo que les apetece.

El sentido moral propone tres éticas que se pueden asignar a recursos y roles sociales. De todos modos, la mayoría de las aplicaciones del sentido moral no son específicamente morales sino más bien tribales, autoritarias o puritanas, y es la razón la que nos dice cuáles hemos de afianzar como normas. Y la ética que podemos diseñar para hacer el mayor bien posible al mayor número de personas, la mentalidad racional-legal, no forma parte ni mucho menos del sentido moral natural.

La razón está preparada para estas demandas porque es un sistema combinatorio sin límites definidos, un instrumento para generar un número ilimitado de ideas nuevas. Cuando está programada con un interés personal básico y una capacidad para comunicarse con los demás, su propia lógica la impulsará, con el tiempo, a respetar los intereses de los otros —cada vez más numerosos—. Es también la razón la que siempre toma nota de las deficiencias de ejercicios anteriores de razonamiento, y se actualiza y se mejora a sí misma como respuesta a ello. Y si detectamos un fallo en este argumento, es la razón la que nos permite señalarlo y defender una alternativa.

Adam Smith, amigo de Hume y lumbrera de la Ilustración escocesa, fue el primero en defender esta idea en *La teoría de los sentimientos morales* mediante un conmovedor ejemplo cuyos ecos todavía resuenan hoy. Smith pedía que nos imaginásemos nuestra reacción al enterarnos de una espantosa calamidad que afectara a un gran número de desconocidos, por ejemplo la muerte de cien millones de chinos a causa de un terremoto. Si somos sinceros, hemos de admitir que la reacción sería más o menos así. Nos sentiríamos mal un rato, compadeciendo a las víctimas y quizá reflexionando sobre la fragilidad de la vida. Tal vez mandaríamos un cheque o entraríamos en una página web de ayuda a los supervivientes. Y luego volveríamos al trabajo, cenaríamos y nos acostaríamos como si no hubiera pasado nada. Pero si sufriéramos un accidente nosotros, aunque en comparación fuera insignificante, como perder un dedo meñique, estaríamos muchísimo más alterados y no podríamos quitarnos el infortunio de la cabeza.

Todo esto suena de lo más cínico, pero Smith continúa. Contemplemos otro escenario. Esta vez nos presentan dos opciones: perdemos el meñique o mueren cien

millones de chinos. ¿Sacrificaremos a cien millones de personas para salvar el dedo pequeño? Smith predice, y yo coincido con él, que casi nadie tomaría esa decisión. Pero se pregunta por qué no, si la empatía hacia los desconocidos es mucho menos intensa que nuestra aflicción por la desgracia personal. Y resuelve la paradoja comparando nuestros mejores ángeles:

No es el apagado poder del humanitarismo, no es el tenue destello de la benevolencia que la naturaleza ha encendido en el corazón humano lo que es capaz de contrarrestar los impulsos más poderosos del amor propio. Lo que se ejercita en tales ocasiones es un poder más fuerte, una motivación más enérgica. Es la razón, el principio, la conciencia, el habitante del pecho, el hombre interior, el ilustre juez y árbitro de nuestra conducta. Él es quien, cuando estamos a punto de obrar de tal modo que afecte a la felicidad de otros, nos advierte con una voz capaz de helar la más presuntuosa de nuestras pasiones que no somos más que uno en la muchedumbre y en nada mejor que ningún otro de sus integrantes, y que cuando nos preferimos a nosotros mismos antes que a otros, tan vergonzosa y ciegamente, nos transformamos en objetivos adecuados del resentimiento, el aborrecimiento y la execración. Sólo por él conocemos nuestra verdadera pequeñez y la de lo que nos rodea, y las confusiones naturales del amor propio sólo pueden ser corregidas por la mirada de este espectador imparcial. Él es quien nos indica [...] el decoro de renunciar a los mayores intereses propios en aras de los intereses aún más relevantes de los demás, y el grave error de causar el menor daño a otro para obtener el mayor beneficio para nosotros^[1932].

Capítulo 10

SOBRE LAS ALAS DE LOS ÁNGELES

En la medida en que el hombre avance en la civilización, y las pequeñas tribus se unan en comunidades más grandes, la razón más simple diría a cada individuo que debe extender sus instintos sociales y simpatías a todos los miembros de la misma nación, aunque personalmente sean desconocidos para él. Una vez alcanzado este punto, existe sólo una barrera artificial para prevenir que sus simpatías se extiendan a los hombres de todas las naciones y razas.

CHARLES DARWIN, *El descenso del hombre*

Este libro surgió de una respuesta a la pregunta «¿Sobre qué eres optimista?», y espero que las cifras presentadas hayan ayudado al lector a superar la evaluación del estado del mundo que brinda la lúgubre opinión general. De todos modos, tras haber documentado docenas de descensos, aboliciones y ceros, mi sensación no es tanto de optimismo como de gratitud. El optimismo requiere un toque de arrogancia, pues extrapola el pasado a un futuro incierto. Aunque tengo plena confianza en que los sacrificios humanos, la esclavitud de nacimiento, los quebrantamientos en la rueda y las guerras entre democracias no volverán, predecir que perdurarán los actuales niveles de crímenes, guerras civiles o terrorismo es adentrarse en un territorio que los ángeles temen pisar. De lo que *podemos* estar seguros es de que hasta hoy han disminuido muchas clases de violencia, algo que podemos esforzarnos por comprender. Como científico, soy escéptico respecto a cualquier fuerza mística o destino cósmico que nos eleve. La disminución de la violencia es fruto de circunstancias sociales, culturales y materiales. Si las circunstancias persisten, la violencia seguirá en un nivel bajo o incluso bajará más; de lo contrario, no.

En este capítulo final no haré predicciones; tampoco daré consejos a los políticos, los responsables policiales o los pacificadores, pues, dado mi expediente académico, sería una mala práctica. Lo que intentaré hacer es identificar las diversas fuerzas que han hecho descender la violencia. Mi cantera serán los diversos episodios que han aparecido una y otra vez en los capítulos históricos (2 al 7) y que implican a las facultades mentales analizadas en los capítulos psicológicos (8 y 9); es decir, buscaré elementos comunes en el proceso de pacificación, el proceso de civilización, la revolución humanitaria, la larga paz, la nueva paz y las revoluciones por los derechos. Cada uno debe representar una vía por la que la depredación, la dominación, la venganza, el sadismo o la ideología han sido superados por el autocontrol, la empatía, la moralidad o la razón.

No cabe esperar que estas fuerzas surjan de una gran teoría unificada. Los descensos que pretendemos explicar se desplegaron a lo largo de escalas de tiempo y daño muy diferentes: el sometimiento de las incursiones y las contiendas crónicas; la reducción de formas feroces de violencia interpersonal como el hábito de cortar la

nariz; la eliminación de prácticas crueles como los sacrificios humanos, las ejecuciones-torturas y la flagelación; la abolición de instituciones como la esclavitud y la servidumbre por deudas; el fin de los duelos y las aficiones sangrientas; la mengua del asesinato político y el despotismo; la reciente disminución de las guerras, los pogromos y los genocidios; la reducción de la violencia contra las mujeres; la despenalización de la homosexualidad; la protección de los niños y los animales. Lo único que tienen en común estas prácticas ya superadas es que infligen daño físico a la víctima, por lo que sólo desde la perspectiva de la víctima —que, como vimos, también es la perspectiva del moralista— podemos siquiera soñar con una teoría definitiva. Desde la perspectiva del científico, los motivos de los perpetradores pueden ser variopintos, como las explicaciones de las fuerzas que presionaron contra estos motivos.

Al mismo tiempo, todos estos acontecimientos apuntan, sin lugar a dudas, en la misma dirección. Es un buen momento de la historia para ser una víctima potencial. Podemos imaginar un relato histórico en el que diferentes prácticas fueran en distintas direcciones: la esclavitud es abolida, por ejemplo, pero los padres deciden restablecer las palizas brutales a los hijos; o los estados se vuelven cada vez más humanos con sus ciudadanos pero también más susceptibles de librar guerras entre sí. Esto no ha pasado. La mayoría de las prácticas se han desplazado en la dirección menos violenta; demasiadas para que sea mera casualidad.

Algunos episodios fueron en dirección contraria, desde luego: la destructividad de las guerras europeas hasta la Segunda Guerra Mundial (eclipsando la disminución en cuanto a la frecuencia hasta que ambas cayeron al unísono), el apogeo de los dictadores genocidas en las décadas intermedias del siglo xx, el aumento de la criminalidad en la década de 1960 y el pasajero incremento de guerras civiles en el mundo en desarrollo tras la descolonización. No obstante, cada uno de estos acontecimientos se ha invertido de forma sistemática, y desde donde nos hallamos en la línea temporal, la mayoría de las tendencias apuntan hacia la paz. Quizá no tengamos derecho a una teoría sobre todo, pero sí necesitamos una teoría que explique por qué tantas cosas están orientadas en la misma dirección.

Importantes pero desiguales

Comenzaré señalando unas cuantas fuerzas que a nuestro juicio deberían haber sido importantes en los procesos, paces y revoluciones expuestos en los capítulos 2-7,

pero que, por lo que yo sé, al final no lo fueron. No es que estas fuerzas sean ni mucho menos secundarias, es sólo que no han actuado de manera sistemática para reducir la violencia.

Armas y desarme. La violencia ha fascinado a algunos escritores y repugnado a otros, pero ambos grupos tienen una cosa en común: han fijado su atención en las armas. Las historias militares, escritas por y para tíos, están obsesionadas con los arcos, los estribos, la artillería y los tanques. Numerosos movimientos por la no violencia han sido movimientos por el desarme: la demonización de los «mercaderes de la guerra», las manifestaciones antinucleares, las campañas por el control de armamentos. Y luego está la receta contraria, aunque igualmente centrada en los artefactos bélicos, según la cual la invención de armas inconcebiblemente destructivas (dinamita, gas tóxico, bombas nucleares) conseguiría que la guerra fuese a su vez inconcebible.

Como es lógico, la tecnología de las armas ha cambiado el curso de la historia muchas veces determinando ganadores y perdedores, haciendo creíble la disuasión y multiplicando la capacidad destructiva de ciertos antagonistas. Nadie sostendría, por ejemplo, que la proliferación de armas automáticas en el mundo en desarrollo ha sido buena para la paz. No obstante, es difícil encontrar en la historia alguna correlación entre la capacidad destructiva de las armas y las víctimas humanas de los enfrentamientos mortales. A lo largo de los milenios, las armas, como cualquier tecnología, han sido cada vez mejores, pero los índices de violencia no han aumentado a un ritmo constante sino que, más bien, han ido subiendo y bajando por una línea decreciente en diente de sierra. Las lanzas y las flechas de los pueblos preestatales conseguían un número proporcional de cadáveres superior a cualquier otro desde entonces (capítulo 2), y los soldados con picas y la caballería de la Guerra de los Treinta Años causaron más daños humanos que la artillería y el gas de la Primera Guerra Mundial (capítulo 5). Aunque en los siglos XVI y XVII se produjo una revolución militar, fue menos una carrera armamentística que una carrera de ejércitos, en la que los gobiernos reforzaban el tamaño y la eficacia de sus fuerzas armadas. La historia del genocidio muestra que las personas pueden ser masacradas tan eficientemente con armas primitivas como con tecnología industrial (capítulo 5 y 6).

Tampoco determinados descensos bruscos de la violencia —como los de la larga paz, la nueva paz y la gran disminución del crimen americano— se debieron a que los antagonistas hubieran fundido sus armas. Por lo general, la secuencia histórica ha ido al revés, como en el desmantelamiento de arsenales que formó parte del dividendo de la paz tras el final de la Guerra Fría. En cuanto a la paz nuclear, hemos visto que las armas nucleares quizá no han tenido mucha importancia en el curso de los acontecimientos mundiales, dada su inutilidad en el combate y la enorme capacidad destructiva de las fuerzas convencionales (capítulo 5). Y el popular (aunque estafalario) argumento de que las armas nucleares serían inevitablemente utilizadas

por las grandes potencias para justificar su coste ha resultado ser rotundamente erróneo.

El fracaso del determinismo tecnológico como teoría de la historia de la violencia no debería sorprendernos tanto. La conducta humana está dirigida a un fin, no estimulada por un estímulo, y lo más importante en la incidencia de la violencia es si una persona quiere que otra esté muerta. El tópico de los contrarios al control de armas es literalmente cierto: no son las armas las que matan, sino las personas (lo cual no equivale a suscribir los argumentos a favor o en contra de dicho control). Cualquiera que vaya equipado para cazar, vendimiar, cortar leña o preparar una ensalada cuenta con los medios para destrozar un motón de carne humana. Como la necesidad es madre de la inventiva, las personas pueden mejorar su tecnología hasta el punto de obligar a sus enemigos a hacer lo mismo. En otras palabras, las armas parecen ser en gran parte endógenas con respecto a la dinámica histórica que desemboca en grandes disminuciones de la violencia. Cuando los individuos son codiciosos o están atemorizados, crean las armas que necesitan; cuando se impone la razón, las armas se oxidan en paz.

Recursos y poder. En mi época de estudiante, en la década de 1970, tuve un profesor que contaba a quien quisiera escucharle la verdad sobre la Guerra de Vietnam: en realidad tuvo que ver con el tungsteno. Él había descubierto que el mar de China Meridional albergaba los mayores yacimientos mundiales de ese metal, utilizado en los filamentos de bombillas y el acero duro. Los debates sobre el comunismo, el nacionalismo y la contención eran sólo cortinas de humo para ocultar la batalla de las superpotencias por el control de este recurso vital.

La teoría del tungsteno sobre la Guerra del Vietnam es un ejemplo de determinismo de recursos, la idea de que las personas lucharán inevitablemente por recursos finitos como la tierra, el agua, los minerales o el territorio estratégico. Según una versión, el conflicto surge de una asignación desigual de recursos, y la paz llegará cuando éstos se distribuyan de forma más equitativa. Otra versión se nutre de teorías «realistas» según las cuales el conflicto por la tierra y los recursos es un rasgo permanente de las relaciones internacionales, y la paz resulta de un equilibrio de poder en el que cada bando sabe que no debe invadir la esfera de influencia del otro.

Aunque los enfrentamientos por recursos son una dinámica vital en la historia, no nos dan mucha información sobre grandes tendencias en la violencia. Los estallidos más destructivos del pasado medio milenio fueron alimentados no por recursos sino por ideologías, como la religión, la revolución, el nacionalismo, el fascismo y el comunismo (capítulo 5). Aunque nadie puede probar que cada uno de estos cataclismos estuviera realmente relacionado con el tungsteno o cualquier otro recurso, cualquier esfuerzo por demostrar que es así seguro que va a parecer una teoría conspirativa disparatada. En cuanto al equilibrio de poder, la distancia entre los platillos de la balanza tras el desmoronamiento de la Unión Soviética y la unificación

de las dos Alemanias no provocó en el mundo agitaciones descontroladas; en realidad, no tuvo efectos perceptibles en la larga paz entre los países desarrollados, y presagió una nueva paz entre los países en desarrollo. Estas agradables sorpresas tampoco tuvieron su origen en el descubrimiento o la redistribución de recursos. De hecho, en el mundo en desarrollo los recursos a menudo acaban siendo más una maldición que una bendición. Pese a poder dividir entre sus ciudadanos un pastel más grande, muchos países ricos en petróleo y minerales se cuentan entre los más violentos del mundo (capítulo 6).

La escasa conexión entre el control de recursos y la violencia tampoco debería sorprendernos. Los psicólogos evolutivos nos dicen que, con independencia de lo ricos o pobres que sean los hombres, siempre luchan por mujeres, posición social y dominación. Según los economistas, la riqueza no proviene de la tierra provista de cosas sino de la movilización del ingenio, el esfuerzo y la cooperación para convertir esas cosas en productos utilizables. Cuando las personas dividen el trabajo e intercambian sus frutos, la riqueza puede aumentar y todo el mundo sale ganando. Esto significa que la competición por los recursos no constituye una constante de la naturaleza sino que es endógena con respecto a la red de fuerzas sociales que incluye la violencia. Dependiendo de su infraestructura y su mentalidad, los individuos de diferentes épocas y lugares pueden optar por intercambios de suma positiva de productos terminados o por disputas de suma cero sobre materias primas —en realidad, de suma negativa, pues al valor del botín habrá que restar los costes de la guerra—. Estados Unidos podría invadir Canadá para apoderarse de su ruta de navegación a los Grandes Lagos o sus valiosos yacimientos de níquel; pero ¿qué sentido tendría, si ya disfruta de estas ventajas gracias al comercio?

Prosperidad. A lo largo de los milenios, el mundo se ha vuelto más próspero y también menos violento. Las sociedades ¿se vuelven más pacíficas a medida que van siendo más ricas? Puede que las penas y frustraciones de la pobreza pongan a las personas de mal humor y les den más motivos por los que pelear, y que la prodigalidad de una sociedad acomodada les dé más razones para valorar su vida y, por extensión, la vida de los demás.

De todos modos, es difícil encontrar correlaciones estrechas entre prosperidad y no violencia, y algunas correlaciones son al revés. Entre los pueblos preestatales, solían ser las tribus sedentarias que vivían en regiones templadas ricas en pescado y caza, como las del noroeste del Pacífico, las que tenían esclavos, castas y una cultura guerrera, mientras que los económicamente modestos san y semai se sitúan en el extremo pacífico de la distribución (capítulo 2). Y fueron los gloriosos imperios antiguos los que contaron con esclavos, crucifixiones, gladiadores, conquistas despiadadas y sacrificios humanos (capítulo 1).

Las ideas subyacentes a la democracia y otras reformas humanitarias florecieron en el siglo XVIII, pero los aumentos del bienestar material llegaron bastante después

(capítulo 4). En Occidente, la riqueza comenzó a incrementarse sólo con la revolución industrial del siglo XIX, y la salud y la longevidad despegaron con la revolución en la sanidad pública a finales del siglo XIX. También parece que ciertas fluctuaciones de prosperidad a escala más pequeña no están sincronizadas con una preocupación por los derechos humanos. Aunque se ha sugerido que los linchamientos en el Sur americano subieron cuando bajaron los precios del algodón, la aplastante tendencia histórica fue un declive exponencial de los linchamientos en la primera mitad del siglo XX, sin desviación alguna en la loca década de 1920 o en la Gran Depresión (capítulo 7). Por lo que sabemos, las revoluciones por los derechos que empezaron a finales de la década de 1950 no cogieron ímpetu ni lo perdieron en tándem con las subidas y bajadas de los ciclos económicos. Y éstos no son resultados automáticos de la prosperidad moderna, como podemos comprobar en la tolerancia relativamente alta de la violencia doméstica y los castigos crueles a los niños en algunos países asiáticos ricos (capítulo 7).

Los crímenes violentos tampoco siguen de cerca la pista de los indicadores económicos. Los bandazos del índice de homicidios en América en el siglo XX no guardaban prácticamente correlación con medidas de prosperidad: el índice de asesinatos bajó en picado en plena Gran Depresión, se disparó durante el *boom* de 1960 y alcanzó nuevos mínimos durante la Gran Recesión que se inició en el año 2007 (capítulo 3). Esta escasa correlación la podrían haber pronosticado los ficheros policiales, según los cuales los homicidios se explican más por motivos moralistas — como compensaciones por ofensas e infidelidad — que por motivos materiales — como dinero o comida.

En un aspecto de la comparación, la riqueza y la violencia sí presentan una conexión clara: las diferencias entre los países situados en la parte inferior de la escala económica (capítulo 6). Como vimos, la probabilidad de que un país resulte desgarrado por un malestar civil violento empieza a aumentar cuando la renta *per cápita* cae por debajo de los mil dólares. De todos modos, cuesta establecer con exactitud las causas subyacentes a dicha correlación. El dinero puede comprar muchas cosas, y no está claro cuál de las cosas que un país no puede permitirse es responsable de su violencia. Quizá sean privaciones que afecten a las personas, como la nutrición o la asistencia médica, pero pueden ser también privaciones del país entero, como escuelas, policía y gobiernos decentes (capítulo 6). Y como la guerra es desarrollo al revés, no podemos saber en qué medida la pobreza origina la guerra o la guerra origina la pobreza.

Y aunque la pobreza extrema está relacionada con la guerra civil, no parece estarlo con el genocidio. Recordemos que los países pobres sufren más crisis políticas, y que las crisis políticas pueden provocar genocidios, pero cuando un país se halla en una crisis, la pobreza no hace que sea más probable un genocidio (capítulo 6). En el otro extremo de la escala de prosperidad, la Alemania de la década de 1930 había dejado atrás lo peor de la Gran Depresión y estaba convirtiéndose en una

potencia industrial, y sin embargo fue entonces cuando tramó las atrocidades que acuñaron la palabra «*genocidio*».

La enmarañada relación entre riqueza y violencia nos recuerda que no sólo de pan vive el hombre. Somos animales que creemos, que moralizamos, y gran parte de nuestra violencia procede más de ideologías destructivas que de escasez de riqueza. Para bien o para mal —normalmente para mal—, las personas suelen estar dispuestas a intercambiar comodidad material por lo que consideran pureza espiritual, esplendor comunitario o justicia perfecta.

Religión. A propósito de ideologías, hemos visto que poco bueno se ha sacado de los antiguos dogmas tribales. A lo largo y ancho del mundo, la creencia en lo sobrenatural ha autorizado el sacrificio de personas, para apaciguar a dioses sedientos de sangre, y el asesinato de brujas por sus poderes maléficos (capítulo 4). Las sagradas escrituras hablan de un dios que se deleita en el genocidio, la violación, la esclavitud y la ejecución de inconformistas, y durante milenios estos escritos se utilizaron para racionalizar la masacre de infieles, la propiedad sobre las mujeres, las palizas a los niños, el dominio sobre los animales y la persecución de herejes y homosexuales (capítulos 1, 4 y 7). Ciertas reformas humanitarias como la supresión de los castigos crueles, la difusión de novelas inductoras de empatía y la abolición de la esclavitud se encontraron, en su época, con la feroz oposición de las autoridades eclesiásticas y sus apologistas (capítulo 4). La elevación de los valores provincianos al reino de lo sagrado es una licencia para desestimar los intereses de otras personas, amén de un imperativo para rechazar la posibilidad de compromiso (capítulo 9). Enardeció a los combatientes en las Guerras de Religión europeas, el segundo período más sangriento de la historia occidental moderna, y sigue inflamando los ánimos en Oriente Medio y algunas zonas del mundo islámico actual. La teoría de que la religión es una fuerza de paz, a menudo propagada entre la derecha religiosa y sus aliados actuales, no cuadra con los hechos históricos.

Según los defensores de la religión, las dos ideologías genocidas del siglo xx, el fascismo y el comunismo, eran ateas. Sin embargo, en el primer caso se trata de un error, y en el segundo de una irrelevancia (capítulo 4). El fascismo coexistió tranquilamente con el catolicismo en España, Italia, Portugal y Croacia, y aunque Hitler tenía poco interés en el cristianismo, no era ni mucho menos ateo, y manifestaba que estaba llevando a cabo un plan divino^[1933]. Diversos historiadores han documentado que buena parte de la élite nazi combinaba el nazismo con el cristianismo alemán en una fe sincrética, inspirándose en sus visiones milenarias y su larga historia de antisemitismo^[1934]. Muchos clérigos cristianos y sus feligreses se subieron contentos al carro, habiendo hallado una causa común con los nazis en su oposición a la cultura tolerante, secular y cosmopolita de la era de Weimar^[1935].

En cuanto al comunismo impío, impío desde luego sí era. De todos modos, el rechazo de una ideología intolerante, antiliberal, no concede automáticamente

inmunidad. El marxismo, como ha señalado Daniel Chirot (véase página 439), adoptó la peor idea de la Biblia cristiana, un cataclismo milenarista que dará lugar a una utopía y restablecerá la inocencia anterior a la Caída. Y también rechazaba violentamente el humanismo y el liberalismo de la Ilustración, para los cuales el objetivo fundamental de los sistemas políticos era la autonomía y el florecimiento de los individuos^[1936].

Al mismo tiempo, en momentos concretos de la historia, determinados movimientos religiosos han obrado en contra de la violencia. En zonas de anarquía, algunas instituciones religiosas han funcionado a veces como fuerza civilizadora, y como muchas de ellas afirman tener la franquicia de la moralidad en sus comunidades, acaban creando escenarios para la reflexión y la acción moral. Los cuáqueros convirtieron los argumentos de la Ilustración contra la esclavitud y la guerra en movimientos efectivos en favor de la abolición y el pacifismo, y en el siglo XIX se les sumaron otras confesiones protestantes liberales (capítulo 4). Las iglesias protestantes también ayudaron a pacificar las fronteras salvajes del Sur y el Oeste americanos (capítulo 3). Las iglesias afroamericanas aportaron infraestructura organizativa y capacidad retórica al movimiento de los derechos civiles (aunque, como vimos, Martin Luther King rechazaba la teología cristiana establecida y se inspiraba en Gandhi, la filosofía occidental laica y diversos teólogos humanistas renegados). Estas iglesias también trabajaron con la policía y organizaciones comunitarias para reducir, en la década de 1990, el índice de criminalidad en las zonas urbanas más deprimidas (capítulo 3). En el mundo en desarrollo, Desmond Tutu y otros dirigentes religiosos colaboraron con políticos y organizaciones no gubernamentales en los movimientos de reconciliación que cerraron heridas tras el *Apartheid* y cierto malestar civil (capítulo 8).

Así pues, el subtítulo del superventas ateo de Christopher Hitchens, *Cómo la religión lo envenena todo* —título en inglés, *God Is Not Great*; en español, *Dios no es bueno. Alegato contra la religión*—, es una exageración. La religión no desempeña un único papel en la historia de la violencia; de hecho, la religión no ha sido una única fuerza en la historia de nada. El inmenso conjunto de movimientos que llamamos «religiosos» tienen poco en común salvo sus diferencias respecto a las instituciones laicas que son apariciones recientes en la escena humana. Además, las creencias y las prácticas religiosas, pese a sus reivindicaciones de procedencia divina, son inherentes a los asuntos humanos, responden a sus corrientes intelectuales y sociales. Cuando las corrientes se mueven en direcciones ilustradas, las religiones suelen adaptarse a ellas, como se evidencia sobre todo en la discreta desatención a los pasajes más sangrientos del Antiguo Testamento. No todas las adaptaciones son tan manifiestas como las de la Iglesia mormona, cuyos líderes tuvieron en 1890 la revelación de Jesucristo de que la Iglesia debía abandonar la práctica de la poligamia (por entonces, la poligamia entorpecía la incorporación de Utah a la Unión), y en 1978 otra según la cual debían abrir la puerta del sacerdocio a los negros, anteriormente portadores de la marca de Caín. Pero adaptaciones más sutiles

suscitadas por confesiones disidentes, movimientos reformistas, consejos ecuménicos y otras fuerzas liberalizadoras hicieron que otras religiones fueran barridas por la marea humanista. Cuando las fuerzas fundamentalistas se oponen a estas corrientes e imponen restricciones tribales, autoritarias y puritanas es cuando la religión se convierte en una fuerza favorecedora de la violencia.

El dilema del pacifista

Ahora pasaré de estas fuerzas históricas que no parecen reducir de forma sistemática la violencia a aquellas que sí parecen conseguirlo. Y trataré de situar estas fuerzas en algo parecido a un marco explicativo para, en vez de ir marcando puntos en una lista, llegar a comprender lo que puedan tener en común. Lo que queremos es entender por qué la violencia ha sido siempre tan tentadora, por qué las personas siempre han anhelado reducirla, por qué ha sido tan difícil reducirla, y por qué ciertos cambios a la larga sí la redujeron. Para ser verdaderas explicaciones, estos cambios han de ser exógenos: no deben ser parte de la misma disminución que estamos intentando explicar, sino episodios independientes que la precedieron y causaron.

Una buena manera de dotar de sentido a la dinámica cambiante de la violencia es recordando el modelo paradigmático de los beneficios de la cooperación (en este caso, abstenerse de la agresión), a saber, el dilema del prisionero (capítulo 8). Cambiemos las etiquetas y llamémoslo «dilema del pacifista». Una persona o coalición puede sentir la tentación de los beneficios de una victoria en la agresión depredadora (el equivalente de desertar contra un cooperador), y desde luego quiere evitar el golpe a traición, o «pago del bobo», esto es, ser derrotado por un adversario que actúa en virtud de la misma tentación. Sin embargo, si ambos optan por la agresión, se verán involucrados en una guerra agotadora (deserción mutua), que los dejará peor de lo que habrían estado si se hubieran decidido por las recompensas de la paz (cooperación mutua). La figura 10.1 es una representación del dilema del pacifista; las cifras de las ganancias y las pérdidas son arbitrarias, pero captan la estructura trágica del dilema.

		Other's choices	
		Pacifist	Aggressor
Own choices	Pacifist	Peace (5) Peace (5)	Defeat (-100) Victory (10)
	Aggressor	Victory (10) Defeat (-100)	War (-50) War (-50)

[Figura 10.1. El dilema del pacifista.]

El dilema del pacifista no es un modelo matemático, pero seguiré refiriéndome a él para ofrecer un segundo medio de transmitir las ideas que intento explicar con palabras. Los números sintetizan la doble tragedia de la violencia. La primera parte revela que, cuando el mundo tiene estas compensaciones, el pacifismo es irracional. Si nuestro adversario es un pacifista, tenemos la tentación de explotar su vulnerabilidad (los diez puntos de victoria son mejores que los cinco de paz), mientras que si es un agresor, estamos mejor aguantando el castigo de una guerra (una pérdida de cincuenta puntos) que siendo bobos y dejando que nos explote (una devastadora pérdida de cien puntos). En uno y otro caso, la agresión es la opción más racional.

La segunda parte de la tragedia es que los costes para una víctima (-100, en este caso) son absolutamente desproporcionados con respecto a los beneficios para el agresor (10). A menos que dos adversarios estén enzarzados en una lucha a muerte, la agresión no es una suma cero sino una suma negativa; en conjunto están mejor si no lo hacen, pese a la ventaja para el vencedor. La ventaja para un conquistador al conseguir un poco más de tierra es neutralizada con creces por la desventaja para la familia que mata al robar, y los pocos momentos de reducción del impulso experimentados por un violador son escandalosamente desproporcionados con respecto al sufrimiento que causa a su víctima. La asimetría es, en última instancia, una consecuencia de la ley de la entropía: una fracción infinitesimal de los estados del universo son lo bastante ordenados para sustentar vida y felicidad, por lo que es más fácil destruir y provocar sufrimiento que cultivar y provocar felicidad. Todo esto significa que incluso el cálculo utilitarista más penetrante, en el que un observador imparcial suma la felicidad y la desdicha totales, considerará que la violencia no es deseable, pues ocasiona más desgracia en las víctimas que felicidad en los perpetradores, y reduce la cantidad global de felicidad en el mundo.

No obstante, si descendemos desde el elevado punto de vista del observador imparcial al terrenal de uno de los protagonistas, vemos por qué es tan difícil eliminar la violencia. Sería una locura para un bando ser el único en optar por el pacifismo,

pues pagaría un altísimo coste si el adversario se viera tentado por la agresión. El problema del otro tipo explica por qué el pacifismo, poner la otra mejilla, forjar arados con espadas y otros sentimientos moralistas no han reducido la violencia de forma sistemática: sólo surten efecto si al adversario le embargan los mismos sentimientos al mismo tiempo. A mi juicio, también nos ayuda a comprender por qué la violencia ha subido y bajado de manera tan imprevisible en distintos momentos de la historia. Cada parte debe ser lo bastante agresiva para no ser una presa fácil, y a menudo la mejor defensa es un buen ataque. El resultado es un miedo mutuo al ataque —trampa hobbesiana o dilema de seguridad— que puede aumentar la beligerancia de todos (capítulo 2). Aun cuando el juego se desarrolla una y otra vez y la amenaza de represalias puede (en teoría) disuadir a ambos bandos, la ventaja estratégica del exceso de confianza y otras tendencias interesadas pueden conducir a ciclos de enfrentamientos. Por la misma lógica, de vez en cuando un gesto creíble de buena voluntad puede ser correspondido, lo que interrumpe el ciclo y hace bajar la violencia cuando menos se espera.

Y aquí está la clave para identificar un hilo conductor que podría unir los reductores históricos de la violencia. Cada uno debe cambiar la estructura de compensaciones del dilema del pacifista —los números del tablero— de tal modo que los dos bandos se sientan atraídos hacia la casilla superior izquierda, la que les procura las ventajas mutuas de la paz.

En vista de la historia y la psicología que hemos analizado, creo que podemos identificar cinco acontecimientos que han empujado al mundo en una dirección pacífica. Cada uno se pone de manifiesto, en grados variables, en un cierto número de secuencias históricas, conjuntos de datos cuantitativos y estudios experimentales. Y se observa que cada uno cambia de sitio los números del dilema del prisionero de tal manera que la gente se siente atraída a la valiosísima casilla de la paz. Repasémoslos siguiendo el orden en que han aparecido en los capítulos precedentes.

El Leviatán

Un estado que se vale del monopolio de la fuerza para proteger a unos ciudadanos de otros quizá sea el reductor de la violencia más sistemático que nos hemos encontrado en este libro. Su sencilla lógica está representada en el triángulo agresor-víctima-espectador de la figura 2.1, y se puede redefinir con arreglo al dilema del prisionero. Si un gobierno impone a un agresor un coste lo bastante elevado para anular sus

beneficios —por ejemplo, un castigo que triplica la ventaja de agredir respecto a ser pacífico—, trastoca el atractivo de las dos opciones del agresor potencial, con lo que la paz es más interesante que la guerra (figura 10.2).

		Other's choices	
		Pacifist	Aggressor
Own choices	Pacifist	Peace (5) Peace (5)	Defeat (−100) Victory − Penalty ($10 - 15 = -5$)
	Aggressor	Victory − Penalty ($10 - 15 = -5$) Defeat (−100)	War − Penalty ($-50 - 150 = -200$) War − Penalty ($-50 - 150 = -200$)

[Figura 10.2. Cómo resuelve el Leviatán el dilema del pacifista]

Además de cambiar la aritmética del actor racional, un Leviatán —o su equivalente femenino Justitia, la diosa de la justicia— es un tercero imparcial, cuyas penalizaciones no están mediatizadas por las tendencias interesadas de los participantes, y por tanto no es una diana merecedora de venganza. Un árbitro que controla el juego da a un adversario menos estímulos para propinar un golpe preventivo o autodefensivo, lo que reduce el deseo de mantener una postura agresiva, relaja al adversario, y así sucesivamente, con lo cual se interrumpe el ciclo de beligerancia. Y gracias a los generalizados efectos del autocontrol que han quedado demostrados en los laboratorios de psicología, abstenerse de la agresión puede llegar a ser un hábito, por lo que las partes civilizadas inhibirán su tentación de agredir incluso cuando el Leviatán se haya dado la vuelta.

Los efectos del Leviatán subyacen a los procesos de la pacificación y la civilización que dieron nombre a los capítulos 2 y 3. Cuando las bandas, las tribus y los clanes acabaron bajo el control de los primeros estados, la supresión de los ataques y las contiendas redujo los índices de muertes violentas a una cifra cinco veces menor (capítulo 2). Y cuando los feudos europeos se fusionaron para formar reinos y estados soberanos, gracias a la consolidación del cumplimiento de la ley, a la larga, el índice de homicidios llegó a ser otras treinta veces inferior (capítulo 3). Focos de anarquía ubicados fuera del alcance gubernamental conservaban sus culturas violentas de honor; es el caso de áreas remotas de la Europa periférica y montañosa o las fronteras del Sur y el Oeste americano (capítulo 3). Lo mismo vale para los focos de anarquía en el paisaje socioeconómico, como pasa con las clases inferiores privadas de un cumplimiento sistemático de la ley y los proveedores de contrabando que no pueden valerse de ella (capítulo 3). Cuando la imposición del cumplimiento de la ley cede, como en la descolonización inmediata, los estados fallidos, las anocracias, las huelgas policiales o la década de 1960, la violencia

regresa con estruendo (capítulos 3 y 6). La gobernación inepta resulta ser uno de los principales factores de riesgo de guerra civil, y es quizás el principal elemento que distingue el mundo en desarrollo desgarrado por la violencia del más pacífico mundo desarrollado (capítulo 6). Y cuando los ciudadanos de un país con un estado de derecho débil son invitados al laboratorio, se permiten castigos crueles y gratuitos a raíz de lo cual acaban todos peor que antes (capítulo 8).

Tanto el Leviatán, en la representación encargada por Hobbes, como la Justitia, representada en las estatuas de los juzgados, van armados con espadas. Pero a veces bastan la venda y la balanza. Las personas evitan dañar su reputación tanto como su cuerpo o su cuenta corriente, y de vez en cuando el poder blando de terceros influyentes o la amenaza de la vergüenza y el ostracismo acaso tengan el mismo efecto que la policía o los ejércitos que las amenazan con el uso de la fuerza. Este poder blando es decisivo en la esfera internacional, donde el gobierno mundial ha sido siempre una fantasía pero las valoraciones de terceros, respaldadas de vez en cuando por sanciones o demostraciones de fuerza simbólicas, pueden tener un largo recorrido. El menor riesgo de guerra cuando los países pertenecen a organizaciones internacionales o albergan a fuerzas de paz son dos ejemplos cuantificables de los efectos pacificadores de terceros desarmados o apenas armados (capítulo 5 y 6).

Cuando el Leviatán sí empuña la espada, el beneficio depende de que aplique la fuerza con criterio, añadiendo castigos sólo a las casillas «agresivas» de su matriz de decisiones de los súbditos. Cuando el Leviatán añade penalizaciones de forma indiscriminada a las cuatro casillas, tratando con crueldad a los súbditos para permanecer en el poder, puede provocar tanto daño como el que evita (capítulos 2 y 4). Las ventajas de las democracias sobre las autocracias y las anocracias surgen cuando un gobierno administra poco a poco y con cuidado la suficiente fuerza a las casillas correctas de la matriz de decisiones para llevar la opción pacifista desde un ideal exasperantemente inalcanzable hasta la opción irresistible.

El doux commerce

La idea de que un intercambio de beneficios puede transformar la guerra de suma cero en provecho mutuo de suma positiva fue una de las ideas clave de la Ilustración, reactivada en la biología moderna como explicación de cómo evolucionó la cooperación entre personas no emparentadas. Modifica el dilema del pacifista endulzando el resultado del pacifismo mutuo con las ganancias mutuas del

intercambio (figura 10.3).

		Other's choices	
		Pacifist	Aggressor
Own choices	Pacifist	Peace + Profit (5 + 100 = 105) Peace + Profit (5 + 100 = 105)	Defeat (-100) Victory (10)
	Aggressor	Victory (10) Defeat (-100)	War (-50) War (-50)

[Figura 10.3. Cómo resuelve el comercio el dilema del pacifista]

Aunque el *doux commerce* no elimina el desastre de ser derrotado en un ataque, sí elimina el incentivo del adversario para atacar (pues también saca provecho del intercambio pacífico), por lo que descarta esa preocupación. La rentabilidad de la cooperación mutua es, al menos en parte, exógena porque depende de algo más que de la disposición de los agentes al intercambio: depende también de si cada uno se especializa en producir algo que el otro quiere, y de la presencia de una infraestructura que lubrica su intercambio, como el transporte, las finanzas, la documentación registrada y el cumplimiento de los contratos. Y en cuanto los individuos se ven atraídos hacia el intercambio voluntario, tienen el incentivo de asumir cada uno las perspectivas del otro para cerrar el mejor acuerdo («el cliente siempre tiene razón»), lo que, a su vez, puede conseguir que tengan en cuenta respetuosamente los intereses recíprocos, bien que no forzosamente el afecto.

En la teoría de Norbert Elias, el Leviatán y el *doux commerce* eran los dos impulsores del proceso de civilización europeo (capítulo 3). Iniciado a finales de la Edad Media, los reinos en expansión no sólo penalizaron el saqueo y nacionalizaron la justicia, sino que respaldaron una infraestructura de intercambio, incluido el dinero y el cumplimiento de los contratos. Esta infraestructura, junto con ciertos avances tecnológicos —como las vías de comunicación y los relojes— y la supresión de tabúes sobre el interés, la innovación y la competencia, hicieron más atractivo el comercio, a raíz del cual los comerciantes, los artesanos y los burócratas desplazaron a los guerreros caballerescos. La teoría se ha visto avalada por datos históricos reveladores de que el comercio comenzó, en efecto, a expandirse a finales de la Edad Media, así como por datos criminológicos según los cuales los índices de muertes violentas cayeron realmente en picado (capítulos 9 y 3).

En las entidades grandes como las ciudades y los estados, el comercio se vio potenciado por los barcos de navegación oceánica, nuevas instituciones financieras y cierto declive de las políticas mercantilistas. A estos episodios se atribuye en parte la «domesticación», en el siglo XVIII, de potencias imperiales en guerra como Suecia,

Dinamarca, Holanda y España y su conversión en países comerciales causantes de menos problemas (capítulo 5). Dos siglos después, la transformación de China y Vietnam, en su paso del comunismo autoritario al capitalismo autoritario, fue acompañada de una disposición a las guerras ideológicas totales menor que en las décadas precedentes, cuando ambos países fueron los lugares más mortíferos de la Tierra (capítulo 6). También en otras partes del mundo, el desplazamiento de valores desde el esplendor nacional hacia las ganancias económicas quizás haya cortado las alas a los cascarrabias movimientos revanchistas (capítulos 5 y 6). Parte del desplazamiento acaso derivase de una menor fuerza de las ideologías, que llegaron a estar en bancarrota moral, pero otra parte quizá proviniese de las tentaciones ofrecidas por las recompensas lucrativas de la economía globalizada.

Estos relatos han sido respaldados por estudios cuantitativos. En las décadas de posguerra de la larga paz y la nueva paz, se disparó el comercio internacional; además, como vimos, los países que comercian entre sí son menos susceptibles de pelearse —manteniendo constante todo lo demás (capítulo 5)—. Recordemos asimismo que, en los países más abiertos a la economía mundial, es menos probable que se produzcan genocidios y guerras civiles (capítulo 6). Empujando en otra dirección, los gobiernos que basan la riqueza del país en desenterrar petróleo, minerales y diamantes en vez de añadirle valor por la vía del intercambio y el comercio tienen más probabilidades de sufrir guerras civiles (capítulo 6).

La tesis del *doux commerce* no sólo está avalada por números de conjuntos de datos internacionales sino que concuerda con un fenómeno conocido desde hace tiempo por los antropólogos: que muchas culturas preservan redes activas de intercambio, incluso cuando los bienes intercambiados son regalos inútiles, pues saben que ayuda a mantener la paz^[1937]. Es uno de los fenómenos del registro etnográfico que indujo a Alan Fiske y sus colaboradores a sugerir que, en una relación de equivalencia entre iguales o de determinación de precios del mercado, los individuos sienten que están vinculados por obligaciones mutuas y son menos susceptibles de deshumanizarse unos a otros que cuando están en una relación nula o asocial (capítulo 9).

A diferencia de otras fuerzas pacificadoras que examino en este capítulo, la mentalidad subyacente al *doux commerce* no se ha verificado directamente en ningún laboratorio de psicología. Sí sabemos que, cuando las personas (y también los monos) se unen en un juego de suma positiva que les exige colaborar para alcanzar un objetivo beneficioso para ambos, las tensiones hostiles suelen desvanecerse. También sabemos que, en el mundo real, el intercambio puede ser un lucrativo juego de suma positiva. Pero no sabemos si el intercambio propiamente dicho reduce las tensiones hostiles. Por lo que parece, en la inmensa bibliografía sobre la empatía, la cooperación y la agresividad, nadie ha comprobado si, en el caso de personas que han consumado un intercambio mutuamente provechoso, es menos probable que se apliquen descargas unas a otras o se echen salsa muy picante en la comida. Me da la

impresión de que, entre los investigadores, el *doux commerce* simplemente no es una idea atractiva. Las élites culturales e intelectuales siempre se han sentido superiores a la gente de los negocios, y no se les pasa por la cabeza atribuir a simples comerciantes el mérito de algo tan noble como la paz^[1938].

La feminización de la sociedad

Según cómo lo enfoquemos, el difunto Tsutomu Yamaguchi es o bien el hombre más afortunado del mundo, o bien el más desafortunado. Yamaguchi sobrevivió a la explosión atómica de Hiroshima, pero luego tomó una inoportuna decisión para huir de la devastación: ir a Nagasaki. También superó esa explosión y, tras vivir otros sesenta y cinco años, murió en 2010 a la edad de 93 años. Un hombre que se salvó de los dos únicos ataques nucleares de la historia merece nuestra respetuosa atención. Antes de morir, Yamaguchi brindó una receta para la paz en la era nuclear: «Las únicas personas que deberían poder gobernar países con armas nucleares son las madres, las que aún están dando el pecho a sus bebés»^[1939].

Yamaguchi estaba invocando una generalización empírica fundamental sobre la violencia: que los actos violentos los ejecutan sobre todo hombres. Desde pequeños, los niños juegan con más violencia que las niñas, fantasean más con la violencia, consumen más entretenimiento violento, cometen la mayor parte de los crímenes violentos, disfrutan más con el castigo y la venganza, corren más riesgos insensatos en ataques agresivos, votan más por políticas y líderes belicistas, y planean y llevan a cabo casi todas las guerras y genocidios (capítulos 2, 3, 7 y 8). Incluso cuando los sexos se solapan y la diferencia entre sus promedios es pequeña, la diferencia puede decidir una elección apretada, o desencadenar una espiral de beligerancia en la que cada bando debe ser un poco más belicoso que el otro. Desde un punto de vista histórico, las mujeres han liderado los movimientos pacifistas y humanitarios en una medida que no ha guardado proporción con su influencia en otras instituciones políticas de la época en cuestión, y las últimas décadas, en que las mujeres y sus intereses han tenido una influencia sin precedentes en todas las profesiones y condiciones sociales, han sido también las décadas en que las guerras entre países desarrollados han sido cada vez más inimaginables (capítulo 5 y 7). La descripción que hace James Sheehan de la transformación de la misión del estado europeo de posguerra, desde la destreza militar a la protección y el cuidado del ciudadano durante toda la vida, es casi una caricatura de los roles de género tradicionales.

La receta de Yamaguchi se puede discutir, por supuesto. George Shultz recuerda que al decirle a Margaret Thatcher que él había apoyado a Ronald Reagan cuando éste sugirió a Gorbachov la eliminación de las armas nucleares, ella le atizó con el bolso^[1940]. Yamaguchi habría replicado que los hijos de Thatcher ya eran mayores y, en todo caso, sus opiniones estaban en sintonía con un mundo dirigido por hombres. Como falta mucho para que todos los países nucleares estén gobernados por mujeres —no digamos por madres lactantes—, nunca sabremos si el consejo de Yamaguchi es atinado. Pero cuando conjeturaba que un mundo feminizado sería más pacífico, tenía razón.

Es de esperar que ciertos valores propios de las mujeres reduzcan la violencia debido al legado psicológico de la diferencia biológica básica entre los sexos, es decir, que los hombres tienen más de un incentivo para competir por el acceso sexual a las mujeres, mientras ellas tienen más de un incentivo para alejarse de los riesgos que harían que sus hijos fuesen huérfanos. La competición de suma cero, tanto si adopta la forma de las luchas por mujeres en las sociedades tribales y caballerescas como si se expresa como lucha por el honor, la dominación y la gloria en las modernas, es una obsesión más del hombre que de la mujer. Supongamos que, en el dilema del pacifista, una porción de las recompensas de la victoria y los costes de la derrota —digamos, el 80%— consiste en hinchazones y magulladuras del ego masculino. Y supongamos que las decisiones las toman ahora actores femeninos de modo que esas compensaciones psíquicas en consecuencia se reducen (figura 10.4; he omitido las simétricas «opciones del otro» en aras de una mayor claridad). Ahora la paz es más tentadora que la victoria, y la guerra más costosa que la derrota. La opción pacifista gana con facilidad. Lo inverso sería aún más dramático si ajustáramos la casilla de la guerra para que reflejase, en cuanto a los conflictos violentos, un coste mayor para las mujeres que para los hombres.

		Other's choices	
		Pacifist	Aggressor
Own choices	Pacifist	Peace (5)	Defeat without humiliation ($-100 + 80 = -20$)
	Aggressor	Victory without glory ($10 - 8 = 2$)	War (-50)

[Figura 10.4. Cómo puede resolver la feminización el dilema del pacifista]

Un cambio desde una mayor influencia masculina a una mayor influencia femenina en la toma de decisiones quizá no sería un cambio completamente exógeno, desde luego. En una sociedad sobre la que en cualquier momento pueden abatirse

invasores codiciosos, los costes de la derrota para ambos sexos pueden ser catastróficos, y cualquier cosa que no sean los valores marciales más fieros y agresivos podría ser un suicidio. Un sistema de valores inclinado a lo femenino tal vez sea un lujo disfrutado por una sociedad que ya está a salvo de invasiones depredadoras. De todos modos, una inclinación relativa del poder hacia los intereses de las mujeres también puede deberse a fuerzas exógenas que no tengan nada que ver con la violencia. En las sociedades tradicionales, las mujeres están mejor en las sociedades donde permanecen con su familia de nacimiento, bajo la protección de sus padres y hermanos, y sus esposos las visitan, que en las sociedades donde se van a vivir con el clan del esposo y son dominadas por éste y sus parientes (capítulo 7). En las sociedades modernas, las fuerzas exógenas incluyen avances tecnológicos y económicos que liberan a las mujeres de quehaceres domésticos y de la cría de los hijos, como la compra de comida preparada, los electrodomésticos, la anticoncepción, una vida más larga y el paso a una economía de la información.

Las sociedades, tanto tradicionales como modernas, donde las mujeres gozan de mejores condiciones suelen ser sociedades con menos violencia organizada (capítulo 8). Esto es evidente en los clanes y las tribus que van a la guerra literalmente a raptar mujeres y a vengar raptos pasados, como pasa con los yanomami o sucedía con los griegos homéricos (capítulos 1 y 2). Pero también podemos observarlo en ciertos países contemporáneos, en el contraste entre niveles bajos de violencia judicial y política de las democracias über-feministas de Europa occidental y niveles altos en diversos países islámicos de Africa y Asia donde subsiste la mutilación genital femenina, la lapidación de adúlteras y la sharia que impone el burka (capítulo 6).

La feminización no equivale literalmente a que las mujeres tengan más poder en las decisiones sobre si ir o no ir a la guerra. También puede significar que una sociedad se aleje de una cultura de honor viril, con su aprobación de las represalias violentas por ofensas, el endurecimiento de los niños mediante el castigo físico y la veneración de la gloria marcial (capítulo 8). Ésta ha sido la tendencia en las democracias de Europa y el mundo desarrollado y los estados más azules de Estados Unidos (capítulo 3 y 7).

Varios eruditos conservadores me han sugerido, compungidos, que el Occidente moderno está en decadencia debido a la pérdida de virtudes como el coraje y la valentía, y a la influencia del materialismo, la frivolidad, la decadencia y el afeminamiento. A ver, yo he estado suponiendo que la violencia es siempre algo malo menos cuando evita una violencia mayor, pero esos hombres tienen razón en que esto es un juicio de valor, y en que ningún razonamiento lógico favorece intrínsecamente la paz respecto al honor y la gloria. Sin embargo, creo que las víctimas potenciales de toda esta virilidad merecen tener voz en esta discusión, y quizá no estén de acuerdo en que su vida y sus miembros sean un precio justo a cambio de la glorificación de las virtudes masculinas.

La feminización es un acontecimiento pacificador por otra razón. Los acuerdos

sociales y sexuales que favorecen los intereses de las mujeres suelen drenar los pantanos donde prolifera la competencia violenta entre hombres. Uno de estos acuerdos es el matrimonio, en el que los hombres se comprometen a invertir en los hijos que engendran más que a competir entre sí por oportunidades sexuales. Al casarse, disminuye su testosterona, amén de sus probabilidades de vida criminal; ya vimos que en Estados Unidos los índices de homicidio bajaron en picado en las décadas de 1940 y 1950 —décadas de felices matrimonios—, aumentaron en las de 1960 y 1970 —décadas de matrimonios más tardíos—, y permanecieron altos en las comunidades afroamericanas con cifras de matrimonios especialmente bajas (capítulo 3).

Otro desecador de pantanos es la igualdad en cuanto a los números. Los medios sociales típicamente masculinos, como el mundo de los *cowboys* o los campamentos mineros de la frontera americana, son casi siempre violentos (capítulo 3). El Oeste era salvaje porque quienes fueron allí eran hombres jóvenes, mientras que las mujeres jóvenes permanecían en el Este. De todos modos, las sociedades pueden llegar a tener un exceso de hombres por una razón más siniestra, a saber, que sus homologas femeninas no pasan de feto abortado o sufren la muerte al nacer. En un artículo titulado «Un excedente de hombres, un déficit de paz», las científicas políticas Valerle Hudson y Andrea den Boer revelan que, en China, el asesinato tradicional de niñas recién nacidas lleva tiempo traducándose en un gran número de hombres solteros^[1941]. Son siempre hombres pobres, pues los ricos atraen a las escasas mujeres. Estas «ramas desnudas», como se llaman en China, se congregan en bandas de vagabundos que se pelean y se baten en duelo y roban y aterrorizan a poblaciones estables. Incluso pueden convertirse en ejércitos que amenacen a gobiernos locales o nacionales. Un líder puede arremeter contra las bandas mediante represión violenta, o intentar cooptarlas, lo que por lo general requiere una filosofía gobernante machista que se avenga a las costumbres de los otros. O mejor aún, puede exportar su energía destructiva mandándolos a otros territorios como trabajadores emigrantes, colonos o soldados. Cuando los dirigentes de países rivales intentan deshacerse de su exceso de hombres, el resultado quizá sea una agotadora guerra de desgaste. Como dicen Hudson y Den Boer: «En un conflicto así, cada sociedad tiene muchas ramas desnudas de sobra [...], y a los respectivos gobiernos quizá les guste prescindir de ellas»^[1942].

El ginecidio tradicional, al que se sumó en la década de 1980 la industria del aborto femenino, inyectó un bolo de exceso de hombres en las estructuras demográficas de Afganistán, Bangladesh, China, Pakistán y ciertas partes de la India (capítulo 7)^[1943]. Estos excedentes de hombres no auguran nada bueno para las perspectivas inmediatas de paz y democracia en esas regiones. A más largo plazo, la proporción de sexos quizá se vea reequilibrada gracias a la preocupación feminista y humanitaria por el derecho de los fetos femeninos a nacer y a que, por fin, los líderes políticos aborden la aritmética demográfica e incrementen los incentivos para criar y

educar a las niñas, lo que desembocaría en sociedades menos violentas. Pero hasta que nazcan y crezcan las primeras cohortes al 50%, puede que estas sociedades deban recorrer un camino lleno de baches.

El respeto de una sociedad por los intereses de las mujeres tiene otra conexión con su índice de violencia. La violencia es un problema no sólo de demasiados hombres sino de demasiados hombres jóvenes. Al menos dos estudios importantes han sugerido que los países con una mayor proporción de hombres jóvenes tienen más probabilidades de participar en guerras interestatales y civiles (capítulo 6)^[1944]. Una pirámide de población con una base gruesa de varones jóvenes es peligrosa no sólo porque a los jóvenes les gusta liarla, y en las sociedades con esos cimientos los conflictos serán más numerosos, sino también porque seguramente estos hombres jóvenes se verán privados de estatus y parejas. Las anquilosadas economías de muchos países en desarrollo no tienen la capacidad de dar trabajo a una población juvenil en aumento, por lo que muchos hombres están parados o subempleados. Y si la sociedad tiene cierto grado de poliginia oficial o *de facto*, con muchas mujeres jóvenes usurpadas por hombres más ricos y viejos, el exceso de personas jóvenes marginadas se convertirá en un exceso de hombres jóvenes marginados. Estos hombres no tienen nada que perder, y acaso encuentren trabajo y sentido en milicias, bandas de señores de la guerra o células terroristas (capítulo 6).

El título *Sex and War* suena al mejor cebo para los hombres, pero este reciente libro es un manifiesto a favor de un mayor poder para las mujeres^[1945]. El biólogo experto en reproducción Malcolm Potts, junto con la científica política Martha Campbell y el periodista Thomas Hayden, ha acumulado pruebas de que, cuando se da a las mujeres acceso a los anticonceptivos y libertad para casarse con quien quieran, tienen menos hijos que cuando los hombres de sus sociedades las obligan a ser fábricas de bebés. Y esto, a su vez, significa que las poblaciones de estos países no tendrán una franja tan gruesa de jóvenes en la parte inferior. (Contrariamente a una interpretación anterior, un país no tiene por qué llegar a ser rico antes de que baje su ritmo de crecimiento demográfico). Según Potts y sus coautores, puede que conceder a las mujeres más control sobre su capacidad reproductora (el siempre disputado territorio en la batalla biológica de los sexos) sea el medio más eficaz para reducir la violencia en las áreas peligrosas del mundo actual. El problema es que esta cesión de poder a menudo debe producirse frente a la oposición de hombres tradicionales que quieren preservar su control sobre la reproducción femenina y de instituciones religiosas que están en contra de la anticoncepción y el aborto.

Así pues, diversas variedades de feminización —la atribución directa de poder político, el desinflamiento del honor viril, la promoción del matrimonio según las condiciones de la mujer, el derecho de las niñas a nacer y el control de las mujeres sobre su propia reproducción— han sido agentes de la disminución de la violencia. Las partes del mundo que van rezagadas en esta marcha histórica son las mismas que van rezagadas en el descenso de la violencia. Sin embargo, diversos datos de sondeos

mundiales revelan que, incluso en los países más ignorantes, existe una considerable demanda contenida de poder para las mujeres, y muchas organizaciones internacionales se han comprometido a acelerar este proceso (capítulos 6 y 7). Son señales esperanzadoras a largo plazo —aunque no a corto— para que se produzcan más reducciones en los conflictos violentos en el mundo.

El círculo expansivo

Las dos últimas fuerzas pacificadoras mezclan las compensaciones psicológicas de la violencia. La primera es la expansión del círculo de solidaridad. Supongamos que vivir en una sociedad más cosmopolita —que nos pone en contacto con una muestra diversa de otras personas y nos invita a asumir sus puntos de vista— cambia nuestra respuesta emocional a su bienestar. Imaginemos que llevamos este cambio a su conclusión lógica: nuestro bienestar y el suyo han acabado estando tan entremezclados que amamos literalmente a nuestros enemigos y compartimos su dolor. Las compensaciones de nuestro adversario potencial simplemente se sumarían a las nuestras (y viceversa), y el pacifismo llegaría a ser abrumadoramente preferible a la agresividad (figura 10.5).

		Other's choices	
		Pacifist	Aggressor
Own choices	Pacifist	Peace ($5 + 5 = 10$) Peace ($5 + 5 = 10$)	Defeat ($-100 + 10 = -90$) Victory ($10 + -100 = -90$)
	Aggressor	Victory ($10 + -100 = -90$) Defeat ($-100 + 10 = -90$)	War ($-50 + -50 = -100$) War ($-50 + -50 = -100$)

[Figura 10.5. Cómo resuelve la empatía y la razón el dilema del pacifista]

Desde luego, una fusión perfecta de los intereses de todos los seres humanos es un nirvana inalcanzable. No obstante, incrementos más pequeños en la valoración de los intereses de otras personas —pongamos, cierta susceptibilidad a sentimientos de culpa al pensar en la esclavitud, la tortura o la aniquilación de los demás— pueden reducir la probabilidad de agredirlos.

En esta cadena causal hemos visto pruebas de ambos eslabones: acontecimientos exógenos que ampliaron oportunidades para la adopción de perspectivas, y una respuesta psicológica que convierte la adopción de perspectivas en solidaridad (capítulos 4 y 9). Desde el siglo xvii, diversos avances tecnológicos en la publicación y el transporte crearon una República de las Letras y una revolución de la lectura, en las que arraigaron las semillas de la revolución humanitaria (capítulo 4). Había más personas que leían libros, incluyendo obras de ficción, que favorecían que las personas habitasen la mente de otras personas, o la sátira, que les hacía poner en entredicho las normas de su sociedad. Diversas descripciones gráficas del sufrimiento provocado por la esclavitud, los castigos sádicos, la guerra y la crueldad con los niños y los animales antecedieron a las reformas que prohibieron o redujeron esas prácticas. Aunque la cronología no demuestra la causalidad, los estudios de laboratorio según los cuales escuchar o leer un relato en primera persona puede incrementar la solidaridad con el narrador al menos la hacen verosímil (capítulo 9).

La alfabetización, la urbanización, la movilidad y el acceso a los medios de comunicación siguieron aumentando en los siglos xix y xx, y en la segunda mitad del siglo xx empezó a emerger una aldea global que permitió a los individuos ser aún más conscientes de «otros» distintos a ellos (capítulos 5 y 7). Igual que la República de las Letras y la revolución de la lectura ayudaron a que prendiera la revolución humanitaria del siglo xviii, la aldea global y la revolución electrónica acaso hayan ayudado a hacer avanzar la larga paz, la nueva paz y las revoluciones por los derechos del siglo xx. Aunque no podemos demostrar que la cobertura de los medios de comunicación aceleró el movimiento de los derechos civiles, el sentimiento antibélico y la caída del comunismo, los estudios sobre perspectiva-solidaridad son sugerentes en este sentido; además, ya vimos varios vínculos estadísticos entre la mezcla cosmopolita de pueblos y el respaldo a valores humanistas (capítulos 7 y 9) [1946].

La escalera mecánica de la razón

El círculo expansivo y la escalera mecánica de la razón están accionados por algunas de las mismas causas exógenas, en especial la alfabetización, el cosmopolitismo y la educación [1947]. Y es posible describir su efecto pacificador mediante la misma fusión de intereses del dilema del pacifista. No obstante, el círculo expansivo (en la acepción

que he estado utilizando) y la escalera mecánica de la razón son conceptualmente distintos (capítulo 9). El primero conlleva situarse en el punto de observación de otra persona e imaginar sus emociones como si fueran propias. La segunda supone ascender a un punto de observación olímpico, superracional —la perspectiva de la eternidad, la visión desde ninguna parte—, y considerar equivalentes los intereses de uno y los del otro.

La escalera mecánica de la razón tiene una fuente exógena adicional: la naturaleza de la realidad, con sus relaciones lógicas y sus hechos empíricos, que son independientes de la estructura psicológica de los pensadores que intentan captarlos. Como los seres humanos han perfeccionado las instituciones del conocimiento y la razón y eliminado supersticiones e incoherencias de sus sistemas de creencias, tarde o temprano se sacan algunas conclusiones, igual que, cuando uno domina las leyes de la aritmética, al final seguro que salen sumas y productos (capítulos 4 y 9). Y en muchos casos las conclusiones son las que empujaron a la gente a cometer menos actos de violencia.

A lo largo del libro hemos visto las beneficiosas consecuencias de aplicar la razón a algunos asuntos humanos. En varios momentos de la historia, diversas matanzas supersticiosas, como los sacrificios humanos, las cazas de brujas, los libelos de sangre, las inquisiciones y las limpiezas étnicas, decayeron a medida que los supuestos fácticos en los que se apoyaban se desmoronaban bajo el escrutinio de una población más sofisticada desde el punto de vista intelectual (capítulo 4). Informes cuidadosamente razonados contra la esclavitud, el despotismo, la tortura, la persecución religiosa, la crueldad con los animales, la severidad con los niños, la violencia contra las mujeres, las guerras frívolas o la persecución de los homosexuales no eran sólo palabras vanas, sino mensajes que influyeron en las decisiones de las personas e instituciones que prestaron atención a las polémicas y pusieron en práctica las reformas (capítulos 4 y 7).

Naturalmente, no siempre es fácil separar la empatía y la razón, el corazón y la cabeza. De todos modos, el limitado alcance de la empatía, y su afinidad con personas como nosotros y personas cercanas a nosotros, da a entender que la empatía necesita el impulso universalizador de la razón para originar cambios en políticas y normas que reduzcan realmente la violencia en el mundo (capítulo 9). Estos cambios incluyen no sólo prohibiciones legales contra actos de violencia, sino también instituciones diseñadas para reducir sus tentaciones. Entre estos artilugios complejos contamos con el gobierno democrático, las salvaguardas kantianas contra la guerra, los movimientos de reconciliación en el mundo en desarrollo, los movimientos de resistencia no violentos, las operaciones internacionales de pacificación, las reformas de prevención del crimen y las ofensivas civilizadoras de la década de 1990, y diversas tácticas de contención, sanciones y compromiso cauteloso concebidas para procurar a los líderes nacionales más opciones aparte del juego del gallina que dio lugar a la Primera Guerra Mundial o el apaciguamiento que desembocó en la Segunda

(capítulos 3 a 8).

Un efecto más amplio de la escalera mecánica de la razón, bien que uno con muchos compartimientos, vueltas atrás y resistencias, es el movimiento que se aleja del tribalismo, la autoridad y la pureza de los sistemas morales para acercarse al humanismo, el liberalismo clásico, la autonomía y los derechos humanos (capítulo 9). Un sistema de valores humanista, que privilegia el florecimiento humano como bien fundamental, es un producto de la razón porque puede ser «justificado»; es posible que lo adopte de común acuerdo cualquier comunidad de pensadores que valoren sus propios intereses y estén implicados en la negociación razonada, mientras los valores comunitarios y autoritarios son provincianos y propios de una tribu o una jerarquía (capítulos 4 y 9).

Cuando las corrientes cosmopolitas propician que diversas personas discutan, cuando la libertad de expresión permite a la discusión desarrollarse sin trabas, y cuando ponemos a contraluz los experimentos fallidos de la historia, las pruebas indican que los sistemas de valores evolucionan en la dirección del humanismo liberal (capítulos 4 a 9). Vimos esto en el reciente declive de las ideologías totalitarias y los genocidios y guerras que desencadenaron, y también en la difusión de las revoluciones por los derechos, cuando el carácter inadmisibile de la opresión a las minorías raciales se generalizó a la opresión a las mujeres, los niños, los homosexuales y los animales (capítulo 7). Lo vimos, asimismo, en el modo en que estas revoluciones a la larga barrieron a los conservadores que se opusieron al principio. La excepción a la regla son las sociedades cerradas, privadas de las ideas del resto del mundo y amordazadas por la represión gubernamental y clerical de la libertad de prensa; son también las sociedades que más porfiadamente se resisten al humanismo y que se aferran a sus ideologías tribales, autoritarias y religiosas (capítulo 6). Pero tampoco estas sociedades serán capaces de soportar eternamente las corrientes liberalizadoras de la nueva «República electrónica de las Letras».

La metáfora de la escalera, con su consecuencia de direccionalidad superpuesta en la caminata aleatoria de la moda ideológica, acaso parezca *whiggish* (*whig*: enfoque de la historiografía según el cual el pasado es una progresión inevitable hacia más libertad y cultura), «presentista» e históricamente ingenua. No obstante, es una historia *whig* respaldada por los hechos. Hemos visto que muchas reformas liberalizadoras con origen en Europa occidental o en las costas americanas han sido emuladas, con cierto retraso, en las partes más conservadoras del mundo (capítulos 4, 6 y 7). Y hemos visto correlaciones, e incluso una o dos relaciones causales, entre una capacidad de razonar desarrollada y una mayor receptividad para la cooperación, la democracia, el liberalismo clásico y la no violencia (capítulo 9).

Reflexiones

El descenso de la violencia tal vez sea el hecho más significativo y menos valorado de la historia de nuestra especie. Sus repercusiones alcanzan el núcleo de nuestros valores y creencias —pues es esencial saber si la condición humana, en el transcurso de la historia, ha ido mejorando, ha ido empeorando o no ha cambiado—. Tenemos un equilibrio precario en el que intervienen la pérdida de la inocencia, la autoridad moral de la jerarquía y las escrituras religiosas, la maldad o la benevolencia innatas de la naturaleza humana, las fuerzas que impulsan la historia, y la valoración moral de la naturaleza, la comunidad, la tradición, la emoción, la razón y la ciencia. Mi intento de documentar y explicar el descenso de la violencia ha llenado muchas páginas y éste no es el momento de llenar muchas más sobre el análisis de sus repercusiones. Pero terminaré con dos reflexiones sobre lo que podemos obtener del declive histórico de la violencia.

La primera concierne al modo en que hemos de contemplar la modernidad; esto es, como la transformación de la vida humana por la ciencia, la tecnología y la razón, con la consiguiente disminución de la fuerza de la costumbre, la fe, la comunidad, la autoridad tradicional y el arraigo en la naturaleza.

La aversión a la modernidad es una de las grandes constantes de la crítica social contemporánea. Al margen de si la nostalgia es por la intimidad de un pueblo pequeño, la sostenibilidad ecológica, la solidaridad comunitaria, los valores familiares, la fe religiosa, el comunismo primitivo o la armonía con los ritmos de la naturaleza, todos desean dar marcha atrás al reloj. La tecnología, dicen, sólo nos ha traído alienación, expolio, patología social, pérdida de sentido y una cultura consumista que está destruyendo el planeta para darnos McMansiones, monovolúmenes y telerrealidad.

Como ha puesto de manifiesto el historiador Arthur Hermán en *La idea de decadencia en la historia occidental*, las lamentaciones por la pérdida del Edén tienen una larga historia en la vida intelectual^[1948]. Pero desde la década de 1970, cuando la nostalgia romántica llegó a ser una sensación general, diversos estadísticos e informadores han reunido hechos y pruebas en su contra. Los títulos de sus obras hablan por sí solos: *The Good News Is the Bad News Is Wrong* (Que la buena noticia es la mala es incorrecto), *It's Getting Better All the Time* (Cada vez es mejor), *The Good Old Days— They Were Terrible!* (Los buenos viejos tiempos... ¡fueron terribles!), *The Case for Rational Optimism* (Razones para el optimismo), *The Improving State of the World* (El cada vez mejor estado del mundo), *The Progress Paradox* (La paradoja del progreso) y, más recientemente, *El optimista racional*, de Matt Ridley, y *Getting Better* (Mejorando), de Charles Kenny^[1949].

Estas defensas de la modernidad cuentan los padecimientos de la vida cotidiana antes de la llegada de la prosperidad y la tecnología. Nuestros antepasados, nos

recuerdan, estaban infestados de piojos y parásitos y vivían en chozas construidas con sus propias heces; la comida era insulsa, monótona e intermitente; la asistencia sanitaria consistía en la sierra del médico y las tenazas del dentista; ambos sexos trabajaban de sol a sol, tras lo cual se sumían en la oscuridad; el invierno equivalía a meses de hambre, aburrimiento y soledad lacerante en viviendas aisladas por la nieve.

De todos modos, nuestros antepasados recientes no sólo se las arreglaban sin ciertas comodidades físicas rutinarias; hay que pensar también en cosas de la vida más elevadas y nobles, como el conocimiento, la belleza o la conexión humana. Hasta hace poco, la mayoría de las personas no se desplazaban más allá de unos kilómetros de su lugar de nacimiento. No sabían nada de la inmensidad del cosmos, la prehistoria de la civilización, la genealogía de los seres vivos, el código genético, el mundo microscópico o los componentes de la materia y la vida. Eran inimaginables las grabaciones musicales, los libros asequibles, las noticias instantáneas, las reproducciones de las grandes obras de arte o los dramas filmados, menos aún dentro un chisme que cabe en el bolsillo de la camisa. Cuando los niños emigraban, sus padres quizá no volvían a verlos ni a oír sus voces, ni llegaban a conocer a sus nietos. Y luego están los regalos de la modernidad en forma de vida propiamente dicha: las décadas adicionales de existencia, las madres que viven para ver a sus recién nacidos, los niños que sobreviven a sus primeros años. Cuando paseo por los viejos cementerios de Nueva Inglaterra, siempre me sorprende el gran número de tumbas pequeñas y epitafios conmovedores. «Elvina Maria, murió el 12 de julio de 1845, a los 4 años y 9 meses de edad. Perdonad esta lágrima, un padre llora. Aquí duerme la florecita marchita».

Pero pese a todas estas razones, que explican por qué ningún romántico se metería en una máquina del tiempo, la nostalgia siempre ha sido capaz de esgrimir una carta moral: la abundancia de la violencia moderna. Nuestros antepasados —dicen— no tenían que preocuparse de atracos, tiroteos en la escuela, atentados terroristas, holocaustos, guerras mundiales, campos de exterminio, napalm, gulags o aniquilación nuclear. Seguramente ningún Boeing 747, antibiótico o iPod compensa el sufrimiento que las sociedades modernas y sus tecnologías pueden causar.

Y aquí es donde una historia sin sentimentalismos y unos conocimientos estadísticos básicos pueden cambiar nuestra idea de la modernidad, pues ponen de manifiesto que la nostalgia de un pasado pacífico es la máxima vana ilusión. Sabemos que muchos pueblos indígenas, cuya vida aparece tan idealizada en los libros infantiles actuales, tenían índices de muertes debidas a la guerra muy superiores a las de nuestras guerras mundiales. Las visiones románticas de la Europa medieval omiten los refinados instrumentos de tortura y se muestran ajenas al riesgo de asesinato —treinta veces mayor— en aquellos tiempos. Los siglos de los que algunas personas sienten nostalgia fueron épocas en las que se podía cortar la nariz a la esposa de un adúltero, colgar a un niño de 7 años por robar una enagua, cobrar a la familia del preso por aflojarle los grilletes, cortar en dos a una bruja o azotar a un

marinero hasta hacerlo papilla. Los tópicos morales de nuestra época, como que la esclavitud, la guerra y la tortura son cosas terribles, habrían sido sensiblería empalagosa; y nuestra idea de los derechos humanos universales, algo incoherente e inconcebible. Los genocidios y los crímenes de guerra no figuraban en el registro histórico sólo porque a nadie le parecía por aquel entonces que fueran nada del otro mundo. Con la perspectiva de casi siete décadas transcurridas desde las guerras mundiales y los genocidios de la primera mitad del siglo xx, vemos que no eran presagios de algo peor ni tampoco una nueva normalidad a la que el mundo estuviera habituándose, sino una zona local de altas presiones desde la que se bajaría traqueteando. Y las ideologías subyacentes no eran elementos entretejidos en la modernidad sino atavismos que acabaron en el basurero de la historia.

Las fuerzas de la modernidad —razón, ciencia, humanismo y derechos individuales— no han empujado constantemente en la misma dirección, desde luego; tampoco conducirán nunca a una utopía ni pondrán fin a las fricciones y las penas intrínsecas a la condición del ser humano. En cualquier caso, a todos los beneficios que la modernidad nos ha brindado en cuanto a salud, experiencia y conocimiento, podemos añadir, sin lugar a dudas, su papel en la reducción de la violencia.

Para los escritores que *han constatado* la disminución de la violencia obrando en tantas escalas de tiempo y magnitud, tal constatación encierra un aura de misterio. James Payne hablaba de la tentación de aludir a «una potencia superior en funcionamiento», de un proceso que parece «casi mágico»^[1950]. Robert Wright casi sucumbe a la tentación, preguntándose si el declive de la competición de suma cero es una «prueba de la divinidad», la señal de un «significado transmitido por vía divina» o una historia «de autor cósmico»^[1951].

Puedo resistirme a la tentación sin dificultad, pero admito que la multiplicidad de datos en los que la violencia serpentea hacia abajo es un enigma sobre el que merece la pena reflexionar. ¿Adónde nos lleva la impresión de que la historia humana encierra una flecha? Tenemos derecho a preguntarnos dónde está esa flecha y quién la puso ahí. Y si el alineamiento de muchas fuerzas históricas en una dirección beneficiosa no supone un pintor de letreros divino, ¿podría esto reivindicar cierta noción de realismo moral, es decir, que las verdades morales están ahí para que las descubramos, igual que descubrimos las verdades de la ciencia y las matemáticas?^[1952]

En mi opinión, el dilema del pacifista al menos aclara ese misterio y pone de manifiesto cómo la dirección no aleatoria de la historia está arraigada en un aspecto de la realidad que inspira nuestras concepciones de la moralidad y la finalidad. La especie nació en el seno del dilema porque nuestros intereses primordiales son característicos, porque nuestro vulnerable cuerpo nos convierte en presa fácil para la explotación y porque los incentivos para ser el explotador y no el explotado condenan

a ambos bandos a un conflicto agotador. El pacifismo unilateral es una estrategia condenada al fracaso, y la paz compartida no está al alcance de todos. Estas desesperantes contingencias son inherentes a la estructura matemática de las compensaciones, y en este sentido están en la naturaleza de la realidad. No es de extrañar que los griegos antiguos culparan de las guerras a los caprichos de los dioses, o que los hebreos y los cristianos recurrieran a una deidad moralista capaz de manipular las compensaciones en el otro mundo y, de ese modo, cambiar la estructura percibida de incentivos en éste.

La naturaleza humana, tal como la ha dejado la evolución, no está preparada para el desafío de llevarnos a la felizmente pacífica casilla de la esquina superior izquierda de la matriz. Motivos como la codicia, el miedo, la dominación y la lujuria siguen empujándonos hacia la agresividad. Y aunque un recurso provisional importante, la amenaza de venganza del «ojo por ojo», es capaz de suscitar cooperación si se repite el juego, en la práctica está mal calibrado por las tendencias interesadas y a menudo se traduce en ciclos de enfrentamientos más que en una disuasión estable.

De todos modos, la naturaleza humana también tiene rasgos para poder subir a la casilla pacífica, como la solidaridad y el autocontrol. Incluye canales de comunicación como el lenguaje, y está dotada de un sistema de razonamiento combinatorio abierto, sin desarrollo preestablecido. Cuando el sistema se perfecciona en el crisol del debate, y sus productos se acumulan mediante la alfabetización y otras formas de memoria cultural, puede crear maneras de cambiar la estructura de compensaciones y conseguir que la casilla pacífica sea cada vez más atractiva. Entre estas tácticas contamos con el recurso superracional que nos conduce a un ámbito abstracto de la realidad: la intercambiabilidad de perspectivas, el carácter no especial de nuestros puntos de vista provincianos, que corroe el dilema combinando las compensaciones de los dos antagonistas.

Sólo un sentido exagerado de nuestra propia importancia podía transformar el deseo de librarnos del dilema del pacifista en una gran finalidad del cosmos. Pero no parece que ese deseo saque provecho de contingencias del mundo que no sean físicas, por lo que es diferente del deseo que fue la madre de otros inventos, como el azúcar refinado o la calefacción central. La exasperante estructura del dilema del pacifista es un rasgo abstracto de la realidad, igual que su solución más exhaustiva, la intercambiabilidad de perspectivas, que es el principio subyacente a la Regla de Oro y sus equivalentes, redescubierto en muchas tradiciones morales. Nuestros procesos cognitivos han estado forcejeando con estos aspectos de la realidad a lo largo de la historia, lo mismo que han hecho con las leyes de la lógica y la geometría.

Aunque nuestra huida de los enfrentamientos destructivos no es una finalidad cósmica, sí es una finalidad humana. Los defensores de la religión llevan tiempo afirmando que, a falta de edictos divinos, la moralidad no puede cimentarse fuera de nosotros mismos, y que los individuos persiguen sólo intereses egoístas, quizás influidos por el gusto y la moda, y están condenados a una vida de relativismo y

nihilismo. Ahora somos capaces de valorar por qué esta argumentación es errónea. Una finalidad suficiente para cualquiera debería ser el descubrimiento de medios terrenales en los que los seres humanos puedan prosperar, incluyendo estratagemas para superar la tragedia del atractivo intrínseco de la agresividad. Se trata de un objetivo más noble que el de sumarse al coro celestial, fundirse en un espíritu cósmico o reencarnarse en una forma de vida superior, pues, en vez de inculcar el objetivo en facciones arbitrarias mediante el carisma, la tradición o la fuerza, es posible justificarlo ante cualquier camarada.

Y los datos que hemos visto en este libro revelan que es un objetivo en función del cual se pueden hacer progresos; progresos que son vacilantes e incompletos, pero inequívocos de todas maneras.

Una reflexión final. Al escribir este libro he utilizado una voz analítica, y en ocasiones irreverente, porque creo que el tema ha inspirado demasiada piedad y no el suficiente entendimiento. No obstante, en ningún momento he perdido de vista la realidad subyacente a las cifras. Examinar la historia de la violencia equivale a quedarse repetidamente atónito por la crueldad y la inutilidad de todo, y a veces a verse superado por la ira, el asco y una tristeza inconmensurable. Sé que tras las gráficas hay un hombre joven que siente una punzada de dolor y ve que la vida se le escapa despacio, sabiendo que le han robado décadas de existencia. Hay una víctima de la tortura cuya conciencia ha sido sustituida por una agonía insoportable, lo que deja margen sólo para desear que se suspenda la propia conciencia. Hay una mujer que se ha enterado de que su esposo, su padre y sus hermanos yacen muertos en una zanja, y que pronto «caerá en manos de la violación ardiente y forzada»^[1953]. Ya sería bastante terrible que estas duras pruebas fueran experimentadas por una persona, diez o cien. Pero las víctimas no se cuentan por cientos, ni por miles, ni siquiera por millones, sino por cientos de millones —un orden de magnitud que hace tambalearse a la mente en su intento de comprender, con un horror creciente a medida que repara en cuánto sufrimiento ha infligido el mono desnudo a los de su misma especie^[1954].

No obstante, mientras este planeta ha ido dando vueltas conforme a una ley de la gravedad establecida, la especie ha encontrado medios para hacer bajar las cifras de la violencia y permitir que una proporción cada vez mayor de la humanidad viva en paz y muera por causas naturales^[1955]. Pese a todas las tribulaciones de la vida, pese a todos los problemas que sigue habiendo en el mundo, la disminución de la violencia es un logro que podemos saborear, así como un impulso para valorar las fuerzas de la civilización y la tolerancia que la hicieron posible.

Referencias Bibliográficas

ABC News, «Most say spankings OK by parents but not by grade-school teachers», *ABC News Poll*, Nueva York, 2002, <http://abcnews.go.com/sections/US/DailyNews/spanking_poll021108html>.

Aboud, F. E., *Children and prejudice*, Cambridge, Mass., Blackwell, 1989.

Abrahms, M., «Why terrorism does not work», *International Security*, n° 31, 2006, págs. 42-78.

Ad Nauseam, «You mean a woman can open it...?»: *The womans place in the classic age of advertising*, Holbrook, Mass., Adams Media, 2000.

Adams, D., «Brain mechanisms of aggressive behavior: An updated review», *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, n° 30, 2006, págs. 304-318.

Agencia Central de Inteligencia, *The world factbook*, 2010, <<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/>>.

Ainslie, G., *Breakdown of will*, Nueva York, Cambridge University Press, 2001.

Akerlof, G. A., *An economic theorist's book of tales*, Nueva York, Cambridge University Press, 1984.

Akey, J. M., «Constructing genomic maps of positive selection in humans: Where do we go from here?», *Genome Research*, n° 19, 2009, págs. 711-722.

Alia-Klein, N., Goldstein, R. Z., Kriplani, A., Logan, J., Tomasi, D., Williams, B., Telang, F., Shumay, E., Biegon, A., Craig, I. W., Henn, F., Wang, G. J., Volkow, N. D. y Fowler, J. S., «Brain monoamine oxidase-A activity predicts trait aggression», *Journal of Neuroscience*, n° 28, 2008, págs. 5.099-5.104.

Asociación Americana de Psiquiatría, *Diagnostic and statistical manual of mental disorders: DSM-IV-TR*, 4ª ed., Washington, D.C., Asociación Americana de Psiquiatría, 2000.

Amnistía Internacional, «Abolitionist and retentionist countries», 2010, <<http://www.amnesty.org/en/death-penalty/abolitionist-and-retentionist-countries>>.

Anderson, E., *The code of the street: Violence, decency, and the moral Life of the inner city*, Nueva York, Norton, 1999.

Anderson, S. W., Bechara, A., Damasio, H., Tranel, D. y Damasio, A. R., «Impairment of social and moral behavior related to early damage in human pre-frontal cortex», *Nature Neuroscience*, n° 2, 1999, págs. 1.032-1.037.

Andreas, P. y Greenhill, K. M. (comps.), *Sex, drugs, and body counts: The politics of numbers in global crime and conflict*, Ithaca, N.Y., Cornell University

Press, 2010.

Appiah, K. A., *Cosmopolitanism: Ethics in a world of strangers*, Nueva York, Norton, 2006 (trad, cast.: *Cosmopolitismo: la ética en un mundo de extraños*, Madrid, Katz Barpal, 2007).

Archer, J., «Cross-cultural differences in physical aggression between partners: A social role analysis», *Personality and Social Psychology Bulletin*, nº 10, 2006a, págs. 133-153.

—, «Testosterone and human aggression: An evaluation of the challenge hypothesis», *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, nº 30, 2006b, págs. 319-345.

—, «Does sexual selection explain human sex differences in aggression?», *Behavioral & Brain Sciences*, nº 32, 2009, págs. 249-311.

Arendt, H., *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*, Nueva York, Viking Press, 1963 (trad, cast.: *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 2003).

Asal, V., Johnson, C. y Wilkenfeld, «Ethnopolitical violence and terrorism in the Middle East», en J. J. Hewitt, J. Wilkenfeld y T. R. Gurr (comps.), *Peace and conflict 2008*, Boulder, Colo., Paradigm, 2008.

Asal, V. y Pate, A., «The decline of ethnic political discrimination 1950-2003», en M. G. Marshall y T. R. Gurr (comps.), *Peace and conflict 2005: A global survey of armed conflicts, self-determination movements, and democracy*, College Park, Center for International Development and Conflict Management, Universidad de Maryland, 2005.

Asch, S. E., «Studies of independence and conformity I: A minority of one against a unanimous majority», *Psychological Monographs: General and Applied*, 70, nº 416, 1956.

Atran, S., *In gods we trust: The evolutionary landscape of supernatural agency*, Nueva York, Oxford University Press, 2002.

Atran, S., «Genesis of suicide terrorism», *Science*, nº 299, 2003, págs. 1.534-1.539.

Atran, S., «The moral logic and growth of suicide terrorism», *Washington Quarterly*, nº 29, 2006, págs. 127-147.

—, «Pathways to and from violent extremism: The case for science-based field research» (Declaración ante el Subcomité de las Fuerzas Armadas del Senado sobre Capacidades y Amenazas Emergentes, 10 de marzo de 2010), *Edge*, 2010, <http://www.edge.org/3rd_culture/atranlO/atranlO_index.html>.

Axelrod, R., *The evolution of cooperation*, Nueva York, Basic Books, 1984/2006.

Axelrod, R. y Hamilton, W. D., «The evolution of cooperation», *Science*, nº 211, 1981, págs. 1.390-1.396.

Bailey, M., *The man who would be queen: The science of gender-bending and transsexualism*, Washington, D.C., National Academies Press, 2003.

Bandura, A., «Moral disengagement in the perpetration of inhumanities», *Personality & Social Psychology Review*, nº 3, 1999, págs. 193-209.

—, «Reflexive empathy: On predicting more than has ever been observed», *Behavioral & Brain Sciences*, nº 25, 2002, págs. 24-25.

—, Underwood, B. y Fromson, M. E., «Disinhibition of aggression through diffusion of responsibility and dehumanization of victims», *Journal of Research in Personality*, nº 9, 1975, págs. 253-269.

Baron-Cohen, S., *Mindblindness: An essay on autism and theory of mind*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1995.

Batson, C. D. y Ahmad, N., «Empathy-induced altruism in a prisoner's dilemma II: What if the partner has defected?», *European Journal of Social Psychology*, nº 31, 2001, págs. 25-36.

Batson, C. D., Ahmad, N., Lishmer, D. A. y Tsang, J. A., «Empathy and altruism», en C. R. Snyder y S. J. Lopez (comps.), *Handbook of positive psychology*, Oxford, R.U., Oxford University Press, 2000.

Batson, C. D., Ahmad, N. y Stocks, E. L., «Benefits and liabilities of empathy-induced altruism», en A. G. Miller (comp.), *The social psychology of good and evil*, Nueva York, Guilford Press, 2005.

Batson, C. D., Batson, J. G., Todd, M., Brummett, B. H., Shaw, L. L. y Aldeguer, C. M. R., «Empathy and the collective good: Caring for one of the others in a social dilemma», *Journal of Personality & Social Psychology*, nº 68, 1995, págs. 619-631.

Batson, C. D., Chang, J., Orr, R. y Rowland, J., «Empathy, attitudes, and action: Can feeling for a member of a stigmatized group motivate one to help the group?», *Personality & Social Psychology Bulletin*, nº 28, 2008, págs. 1.656-1.666.

Batson, C. D., Duncan, B. D., Ackerman, P., Buckley, T. y Birch, K., «Is empathic emotion a source of altruistic motivation?», *Journal of Personality & Social Psychology*, nº 40, 1981, págs. 292-302.

Batson, C. D., Dyck, J. L., Brandt, R. B., Batson, J. G., Powell, A. L., McMaster, M. R. y Griffitt, C., «Five studies testing two new egoistic alternatives to the empathy-altruism hypothesis», *Journal of Personality & Social Psychology*, nº 55, 1988, págs. 52-77.

Batson, C. D., Klein, T. R., Highberger, L. y Shaw, L. L., «Immorality from

empathy-induced altruism: When compassion and justice conflict», *Journal of Personality & Social Psychology*, nº 68, 1995b, pags. 1.042-1.054.

Batson, C. D., Lishner, D. A., Cook, J. y Sawyer, S., «Similarity and nurturance: Two possible sources of empathy for strangers», *Basic & Applied Social Psychology*, nº 27, 2005b, pags. 15-25.

Batson, C. D. y Moran, T., «Empathy-induced altruism in a prisoners dilemma», *European Journal of Social Psychology*, nº 29, 1999, pags. 909-924.

Batson, C. D., Polycarpou, M. R., Harmon-Jones, E., Imhoff, H. J., Mitchener, E.

C., Bednar, L. L., Klein, T. R. y Highberger, L., «Empathy and attitudes: Can feeling for a member of a stigmatized group improve feelings toward the group?», *Journal of Personality & Social Psychology*, nº72, 1997, pags. 105-118.

Batson, C. D., Turk, C. L., Shaw, L. L. y Klein, T. R., «Information function of empathic emotion: Learning that we value the others welfare», *Journal of Personality & Social Psychology*, nº 68, 1995, pags. 300-313.

Batty, G. D., Deary, I. J., Tengsrom, A. y Rasmussen, E., «IQ in early adulthood and later risk of death by homicide: Cohort study of 1 million men», *British Journal of Psychiatry*, nº 193, 2008, pags. 461-465.

Baumeister, R. F., *Evil: inside human violence and cruelty*, Nueva York, Holt, 1997.

—, «Gender differences in erotic plasticity: The female sex drive as socially flexible and responsive», *Psychological Bulletin*, nº 126, 2000, pags. 347-374.

Baumeister, R. F., Bratslavsky, E., Muraven, M. y Tice, D. M., «Ego depletion: Is the active self a limited resource?», *Journal of Personality & Social Psychology*, nº 24, 1998, pags. 1.252-1.265.

Baumeister, R. F. y Campbell, W. K., «The intrinsic appeal of evil: Sadism, sensational thrills, and threatened egotism», *Personality & Social Psychology Review*, nº 3, 1999, pags. 210-221.

Baumeister, R. F., Gailliot, M., Dewall, C. N. y Oaten, M., «Self-regulation and personality: How interventions increase regulatory success, and how depletion moderates the effects of traits on behavior», *Journal of Personality*, nº 74 2006, pags. 1.773-1.801.

Baumeister, R. F., Smart, L. y Boden, J. M., «Relation of threatened egotism to violence and aggression: The dark side of high self-esteem», *Psychological Review*, nº 103, 1996, pags. 5-33.

Baumeister, R. F., Stillwell, A. M. y Wotman, S. R., «Victim and perpetrator accounts of interpersonal conflict: Autobiographical narratives about anger», *Journal*

of *Personality & Social Psychology*, nº 59, 1990, pags. 994-1.005.

Baumeister, R. F., Stillwell, A. M. y Heatherton, T. F., «Guilt: An interpersonal approach», *Psychological Bulletin*, nº 115, 1994, pags. 243-267.

Beaver, K. M., DeLisi, M., Vaughn, M. G. y Wright, J. P., «The intersection of genes and neuropsychological deficits in the prediction of adolescent delinquency and low self-control», *International Journal of Offender Therapy & Comparative Criminology*, nº 54, 2008, pags. 22-42.

Bell, D. A., *The first total war: Napoleons Europe and the birth of warfare as we know it*, Boston, Houghton Mifflin, 2007a.

—, «Pacific nationalism», *Critical Review*, nº 19, 2007b, pags. 501-510.

Bennett, A., «The guns that didn't smoke: Ideas and the Soviet non-use of force in 1989», *Journal of Cold War Studies*, nº 7, 2005, pags. 81-109.

Berkowitz, L. y Frodi, A., «Reactions to a child's mistakes as affected by her/his looks and speech», *Social Psychology Quarterly*, nº 42, 1979, pags. 420-425.

Berlin, I., «The counter-enlightenment», *Against the current: Essays in the history of ideas*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1979.

Besançon, A., «Forgotten communism», *Commentary*, enero de 1998, págs. 24-27.

Bettmann. O. L., *The good old days - They were terrible!*, Nueva York, Random House, 1974.

Betzig, L. L., *Despotism and differential reproduction*, Hawthorne, N.Y., Aldine de Gruyter, 1986.

—, «Monarchy», en D. Levinson y M. Ember (comps.), *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, Nueva York, Holt, 1996a.

—, «Political succession», en D. Levinson y M. Ember (comps.), *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, Nueva York, Holt, 1996b.

—, «British polygyny», en M. Smith (comp.), *Human biology and history*, Londres, Taylor y Francis, 2002.

—, «The son also rises», *Evolutionary Psychology*, nº 5, 2007, págs. 733-739.

Betzig, L. L., Borgerhoff Mulder, M. y Turke, P., *Human reproductive behavior: A Darwinian perspective*, Nueva York, Cambridge University Press, 1988.

Bhagavad-Gita, *Bhagavad-Gita as it is*, Los Angeles, Bhaktivedanta Book Trust, 1983.

Bijian, Z., «Chinas "peaceful rise" to great-power status», *Foreign Affairs*, septiembre/octubre de 2005.

Black, D., «Crime as social control», *American Sociological Review*, nº 48, 1983, págs. 34-35.

Blackwell, A. D. y Sugiyama, L. S., «When is self-sacrifice adaptive?», en L. S. Sugiyama, M. Scalise Sugiyama, F. White, D. Kenneth y H. Arrow (comps.), *War in Evolutionary Perspective*, en imprenta.

Blair, R. J. R., «The roles of orbital frontal cortex in the modulation of antisocial behavior», *Brain & Cognition*, nº 55, 2004, págs. 198-208.

Blair, R. J. R. y Cipolotti, L., «Impaired social response reversal: A case of “acquired sociopathy”», *Brain*, nº 123, 2000, págs. 1.122-1.141.

Blair, R. J. R. y Perschardt, K. S., «Empathy: A unitary circuit or a set of dissociable neurocognitive systems?», *Behavioral & Brain Sciences*, nº 25, 2002, págs. 27-28.

Blanton, R., «Economic globalization and violent civil conflict: Is openness a pathway to peace?», *Social Science Journal*, nº 44, 2007, págs. 599-619.

Blight, J. G. y Lang, J. M., «Robert McNamara: Then and now», *Daedalus*, nº 136, 2007, págs. 120-131.

Blum, A. y Houdailles, J., «L’alphabétisation au XVIIIe et XIXeme siècle. L’illusion parisienne», *Population*, nº 6, 1985.

Blum, D., *Sex on the brain: The biological differences between men and women*, Nueva York, Viking, 1997.

Blumstein, A. y Wallman, J. (comps.), *The crime drop in America*, ed. revisada, Nueva York, Cambridge University Press, 2006.

Bobo, L. D., «Racial attitudes and relations at the close of the twentieth century», en N. J. Smelser, W. J. Wilson y F. Mitchell (comps.), *America becoming: Racial trends and their consequences*, Washington, D.C., National Academies Press.

Bobo, L. D. y Dawson, M. C., «A change has come: Race, politics, and the path to the Obama presidency», *Du Bois Review*, nº 6, 2009, págs. 1-14.

Boehm, C., *Hierarchy in the forest: The evolution of egalitarian behavior*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999.

Bohannon, J., «Calculating Iraq’s death toll: WHO study backs lower estimate», *Science*, nº 319, 2008, pag. 273.

—, «Counting the dead in Afghanistan», *Science*, nº 331, 2011, págs. 1.256-1.260.

Bolton, G. E. y Zwick, R., «Anonymity versus punishment in ultimatum bargaining», *Games de Economic Behavior*, nº 10, 1995, págs. 95-121.

Bouchard, T. J., Jr. y McGue, M., «Genetic and environmental influences on human psychological differences», *Journal of Neurobiology*, nº 54, 2003, pags. 4-45.

Boulton, M. J. y Smith, P. K., «The social nature of play fighting and play chasing: Mechanisms and strategies underlying cooperation and compromise», en J. Barkow, L. Cosmides y J. Tooby (comps.), *The adapted mind: Evolutionary psychology and the generation of culture*, Nueva York, Oxford University Press, 1992.

Bourgon, J., «Abolishing “cruel punishments”: A reappraisal of the Chinese roots and long-term efficiency of the Xinzheng legal reforms», *Modern Asian Studies*, nº 37, 2003, pags. 851-862.

Bourke, J., *An intimate history of killing: Face-to-face killing in 20th-century warfare*, Nueva York, Basic Books, 1999.

Bowles, S., «Genetically capitalist?», *Science*, nº 318, 2007, pags. 394-395.

—, «Did warfare among ancestral hunter-gatherers affect the evolution of human social behaviors?», *Science*, nº 324, 2009, pags. 1.293-1.298.

Boyd, R. y Silk, J. B., *How humans evolved*, 4ª ed., Nueva York, Norton, 2006.

Brandt, R. B., *Hopi ethics: A theoretical analysis*, Chicago, University Press, 1974.

Brecke, P., *Violent conflicts 1400A. D. to the present in different regions of the world*. Informe presentado en la reunión de 1999 de Peace Science Society (International), 1999.

—, «Taxonomy of violent conflicts», 2002, <<http://www.inta.gatech.edu/peter/power.html>>.

Breiner, S. J., *Slaughter of the innocents: Child abuse through the ages and today*, Nueva York, Plenum, 1990.

Brezina, T., Agnew, R., Cullen, F. T. y Wright, J. P., «The code of the street: A quantitative assessment of Elijah Anderson’s subculture of violence thesis and its contribution to youth violence research», *Youth Violence & Juvenile Justice*, nº 2, 2004, pags. 303-328.

Brock, D. W., *Life and death: Philosophical essays in biomedical ethics*, Nueva York, Cambridge University Press, 1993.

Bronowski, J., *The ascent of man*, Boston, Little Brown, 1973.

Broude, G. j. y Greene, S. J., «Cross-cultural codes on twenty sexual attitudes and practices», *Ethnology*, nº 15, 1976, pags. 409-429.

Brown, B. R., «The effects of need to maintain face on interpersonal bargaining»,

Journal of Experimental Social Psychology, nº 4, 1968, pags. 107-122.

Brown, D. E., *Hierarchy, history, and human nature: The social origins of historical consciousness*, Tucson, University of Arizona Press, 1988.

—, *Human universals*, Nueva York, McGraw-Hill, 1991,

—, «Human universals and their implications», en N. Roughley (comp.), *Being humans: Anthropological universality and particularity in transdisciplinary perspectives*, Nueva York, Walter de Gruyter, 2000.

Brown, M. E., «The impact of government policies on ethnic relations», en M. Brown y S. Ganguly (comps.), *Government policies and ethnic relations in Asia and the Pacific*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1997.

Brown, R., *Social psychology: The second edition*, Nueva York, Free Press, 1985.

Browne, A. y Williams, K. R., «Exploring the effect of resource availability and the likelihood of female-perpetrated homicides», *Law & Society Review*, nº 23, 1989, pags. 75-94.

Browne, K., *Biology at work*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 2002.

Browning, C. R., *Ordinary men: Reserve police battalion 101 and the final solution in Poland*, Nueva York, HarperCollins, 1992.

Brownmiller, S., *Against our will: Men, women, and rape*, Nueva York, Fawcett Columbine, 1975.

Broyles, W. J., «Why men love war», *Esquire*, 1984.

Brunner, H. G., Nelen, M., Breakfield, X. O., Ropers, H. H. y Van Oost, B. A., «Abnormal behavior associated with a point mutation in the structural gene for monoamine oxidase A», *Science*, nº 262, 1993, pags. 578-580.

Buhaug, H., «Climate not to blame for African civil wars», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, nº 107, 2010, pags. 16.477-16.482.

Bullock, A., *Hitler and Stalin: Parallel lives*, Londres, HarperCollins, 1991 (trad. cast.: *Hitlery Stalin: vidas paralelas*, Barcelona, Plaza y Janes, 1994).

Burch, E. S., *Alliance and conflict*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2005.

Burger, J. M., «Replicating Milgram: Would people still obey today?», *American Psychologist*, nº 64, 2009, pags. 1-11.

Burke, E., *Reflections on the revolution in France*, Londres, J. M. Dent & Sons, 1790/1967.

Burks, S. V., Carpenter, J. P., Goette, L. y Rustichini, A., «Cognitive skills affect

economic preferences, strategic behavior, and job attachment», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, nº 106, 2009, pags. 7.745-7.750.

Burnham, G., Lafta, R., Doocy, S. y Roberts, L., «Mortality after the 2003 invasion of Iraq: A cross-sectional cluster simple survey», *Lancet*, nº 368, 2006, pags. 1.421-1.428.

Bushman, B. J., «Effects of alcohol on human aggression: Validity of proposed explanations», *Recent Developments in Alcoholism*, nº 13, 1997, pags. 227-243.

Bushman, B. J. y Cooper, H. M., «Effects of alcohol on human aggression: An integrative research review», *Psychological Bulletin*, nº 107, 1990, pags. 341-354.

Buss, D. M., «Conflict between the sexes», *Journal of Personality & Social Psychology*, nº 56, 1989, pags. 735-747.

—, *The evolution of desire*, Nueva York, Basic Books, 1994.

—, *The dangerous passion: Why jealousy is as necessary as love and sex*, Nueva York, Free Press, 2000.

—, *The murderer next door: Why the mind is designed to kill*, Nueva York, Penguin, 2005.

Buss, D. M. y Duntley, J. D., «Adaptations for exploitation», *Group Dynamics: Theory, Research, & Practice*, nº 12, 2008, pags. 53-62.

Buss, D. M. y Schmitt, D. P., «Sexual strategies theory: An evolutionary perspective on human mating», *Psychological Review*, nº 100, 1993, pags. 204-232.

Bussman, M. y Schneider, G., «When globalization discontent turns violent: Foreign economic liberalization and internal war», *International Studies Quarterly*, nº 51, 2007, pags. 79-97.

Byrnes, J. P., Miller, D. C. y Schafer, W. D., «Gender differences in risk-taking: A meta-analysis», *Psychological Bulletin*, nº 125, 1999, pags. 367-383.

C-SPAN, Estudio sobre liderazgo presidencial en C-SPAN, 2010, <<http://legacy.c-span.org/PresidentialSurvey/presidential-leadership-survey.aspx>>.

Cairns, R. B., Gariepy, J.-L. y Hood, K. E., «Development, microevolution, and social behavior», *Psychological Review*, nº 97, 1990, pags. 49-65.

Capital Punishment, R. U., *The end of capital punishment in Europe*, 2004, <<http://www.capitalpunishment.org/europe.html>>.

Caplan, B., *The myth of the rational voter. Why democracies choose bad policies*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2007.

Caplan, B. y Miller, S. C., «Intelligence makes people think like economists: Evidence from the General Social Survey», *Intelligence*, nº 38, 2010, pags. 636-647.

Caplow, T., Hicks, L. y Wattenberg, B., *The first measured century: An illustrated guide to trends in America, 1900-2000*, Washington, D.C., AEI Press, 2001.

Carey, J., *The intellectuals and the masses: Pride and prejudice among the literary intelligentsia, 1880-1939*, Nueva York, St. Martins Press, 1993.

Carlin, J., *Playing the enemy: Nelson Mandela and the game that made a nation*, Nueva York, Penguin, 2008 (trad, cast.: *El factor humano: Nelson Mandel el partido que salvó una nación*, Barcelona, Seix Barral, 2010).

Carlsmith, K. M., Darley, J. M. y Robinson, P. H., «Why do we punish? Deterrence and just deserts as motives for punishment», *Journal of Personality & Social Psychology*, nº 83, 2002, págs. 284-299.

Carswell, S., *Survey on public attitudes towards the physical punishment of children*, Wellington, Ministerio de Justicia de Nueva Zelanda, 2001.

Caspi, A., «The child is father of the man: Personality continuities from childhood to adulthood», *Journal of Personality & Social Psychology*, nº 78, 2000, págs. 158-172.

Caspi, A., McClay, J., Moffitt, T. E., Mill, J., Craig, I. W., Taylor, A. y Poulton, R., «Evidence that the cycle of violence in maltreated children depends on genotype», *Science*, nº 297, 2002, págs. 727-742.

Cavalli-Sforza, L. L., *Genes, peoples, and languages*, Nueva York, North Point Press, 2000 (trad, cast.: *Genes, pueblos y lenguas*, Barcelona, Crítica, 2000).

Cederman, L.-E., «Back to Kant: Reinterpreting the democratic peace as a macrohistorical learning process», *American Political Science Review*, nº 95, 2001, págs. 15-31.

—, «Modeling the size of wars: From billiard balls to sandpiles», *American Political Science Review*, nº 97, 2003, págs. 135-150.

Center for Systemic Peace, «Integrated network for societal conflict research data page», 2010, <<http://www.systemicpeace.org/inscr/inscr.htm>>.

Centola, D., Wilier, R. y Macy, M., «The emperors dilemma: A computational model of self-enforcing norms», *American Journal of Sociology*, nº 110, 2005, págs. 1.009-1.040.

Centro de Seguridad Humana, *Human Security Report 2005: War and peace in the 21st century*, Nueva York, Oxford University Press, 2005.

—, *Human Security Brief 2006*, Vancouver, B.C., 2006.

Centro Pew de Investigación, *Gender equality universally embraced, but inequalities acknowledged*, Washington, D.C., centro Pew de Investigación, 2010,

<<http://pewglobal.org/files/pdf/Pew-Global-Attitudes-2010-Gender-Report.pdf>>.

Chabris, C. F., Laibson, D., Morris, C. L., Schuldt, J. P. y Taubinsky, D., «Individual laboratory-measured discount rates predict field behavior», *Journal of Risk & Uncertainty*, nº 37, 2008, págs. 237-269.

Chagnon, N. A., «Life histories, blood revenge, and warfare in a tribal population», *Science*, nº 239, 1988, págs. 985-992.

—, «Chronic problems in understanding tribal violence and warfare», en G. Bock y J. Goode (comps.), *The genetics of criminal and antisocial behavior*, Nueva York, Wiley, 1996.

—, *Yanomamo*, 5ª ed., Nueva York, Harcourt Brace, 1997.

Chalk, F. y Jonassohn, K., *The history and sociology of genocide: Analyses and case studies*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1990.

Check, J. V. P. y Malamuth, N., «An empirical assessment of some feminist hypotheses about rape», *International Journal of Womens Studies*, nº 8, 1985, págs. 414-423.

Chernow, R., *Alexander Hamilton*, Nueva York, Penguin, 2004.

Chiang, M. C., Barysheva, M., Shattuck, D. W., Lee, A. D., Madsen, S. K., Avedissian, C., Klunder, A. D., Toga, A. W., McMahon, K. L., De Zubicaray, G. I., Wright, M. J., Srivastava, A., Balov, N. y Thompson, P. M., «Genetics of brain fiber architecture and intellectual performance», *Journal of Neuroscience*, nº 29, 2009, págs. 2.212-2.224.

China (Taiwán), República de, Departamento de Estadística, Ministerio del Interior, «The analysis and comparison on statistics of criminal cases in various countries», 2000, <<http://www.moi.gov.tw/stat/english/topic.asp>>.

Chiot, D., *Modern tyrants*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1994.

—, «Modernism without liberalism: The ideological roots of modern tyranny», *Contention*, nº 5, 1995, págs. 141-182.

Chiot, D. y McCauley, C., *Why not kill them all? The logic and prevention of mass political murder*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2006.

Chu, R., Rivera, C. y Loftin, C., «Herding and homicide: An examination of the Nisbett-Reeves hypothesis», *Social Forces*, nº 78, 2000, págs. 971-987.

Chwe, M. S.-Y., *Rational ritual: Culture, coordination, and common knowledge*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2001.

Claeys, G., «“The survival of the fittest” and the origins of Social Darwinism», *Journal of the History of Ideas*, nº 61, 2000, págs. 223-240.

Clark, G., *A farewell to alms: A brief economic history of the world*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2007a.

—, «Genetically capitalist? The Malthusian era and the formation of modern preferences», 2007b, <<http://www.econ.ucdavis.edu/faculty/gclark/papers/capitalism%20genes.pdf>>.

Clark, M. S., Mills, J. y Powell, M. C., «Keeping track of needs in communal and exchange relationships», *Journal of Personality & Social Psychology*, n° 51, 1986, págs. 333-338.

Clauset, A. y Young, M., «Scale invariance in global terrorism», arXiv:physics/0502014v2[physics.soc-ph], 2005.

Clauset, A., Young, M. y Gleditsch, K. S., «On the frequency of severe terrorist events», *Journal of Conflict Resolution*, n° 51, 2007, págs. 58-87.

Cleaver, E., *Soul on ice*, Nueva York, Random House, 1968/1999.

Cloninger, C. R. y Gottesman, I. I., «Genetic and environmental factors in antisocial behavior disorders», en S. A. Mednick, T. E. Moffitt y S. A. Stack (comps.), *The causes of crime: New biological approaches*, Nueva York, Cambridge University Press, 1987.

Clutton-Brock, T., «Sexual selection in males and females», *Science*, n° 318, 2007, págs. 1.882-1.885.

Cochran, G. y Harpending, H., *The 10.000 year explosion: How civilization accelerated human evolution*, Nueva York, Basic Books, 2009.

Cockburn, J. S., «Patterns of violence in English society: Homicide in Kent, 1560-1985», *Past & Present*, n° 130, 1991, págs. 70-106.

Coghlan, B., Ngoy, P., Mulumba, E., Hardy, C., Bemo, V. N., Stewart, T., Lewis, J. y Brennan, R., *Mortality in the Democratic Republic of Congo: An ongoing crisis*, Nueva York, Comité Internacional de Rescate, 2008, <http://www.theirc.org/sites/default/files/migrated/resources/2007/2006-7_congomortalitysurvey.pdf>.

Cohen, D. y Nisbett, R. E., «Field experiments examining the culture of honor: The role of institutions in perpetuating norms about violence», *Personality & Social Psychology Bulletin*, n° 23, 1997, págs. 1.188-1.199.

Cohen, D., Nisbett, R. E., Bowdle, B. y Schwarz, N., «Insult, aggression, and the southern culture of honor: An “experimental ethnography”», *Journal of Personality & Social Psychology*, n° 70, 1996, págs. 945-960.

Cole, M., Gay, J. Glick, J. y Sharp, D. W., *The cultural context of learning and*

thinking, Nueva York, Basic Books, 1971.

Collier, P., *The bottom billion: Why the poorest countries are failing and what can be done about it*, Nueva York, Oxford University Press, 2007.

Collins, R., *Violence: A micro-sociological theory*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2008.

Cook, P. J. y Moore, M. H., «Guns, gun control, and homicide», en M. D. Smith y M. A. Zahn (comps.), *Homicide: A sourcebook of social research*, Thousand Oaks, Calif., Sage, 1999.

Cooney, M., «The decline of elite homicide», *Criminology*, nº 35, 1997, pags. 381-407.

Cosmides, L. y Tooby, J., «Cognitive adaptations for social exchange», en J. H. Barkow, L. Cosmides y J. Tooby (comps.), *The adapted mind: Evolutionary psychology and the generation of cultura*, Nueva York, Oxford University Press, 1992.

Côté, S. M., Vaillancourt, T., LeBlanc, J. C., Nagin, D. S. y Tremblay, R. E., «The development of physical aggression from toddlerhood to pre-adolescence: A nationwide longitudinal study of Canadian children», *Journal of Abnormal Child Psychology*, nº 34, 2006, pags. 71-85.

Courtois, S., Werth, N., Panné, J.-L., Paczkowski, A., Bartosek, K. y Margolin, J.-L., *The black book of communism: Crimes, terror, repression*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999.

Courtwright, D. T., *Violent land: Single men and social disorder from the frontier to the inner city*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1996.

—, *No right turn: Conservative politics in a liberal America*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2010.

Crick, N. R., Ostrov, J. M. y Kawabata, Y., «Relational aggression and gender: An overview», en D. J. Flannery, A. T. Vazsonyi e I. D. Waldman (comps.), *The Cambridge handbook of violent behavior and aggression*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007.

Cronin, A. K., *How terrorism ends: Understanding the decline and demise of terrorist campaigns*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2009.

Csibra, G., «Action mirroring and action understanding: An alternative account», en P. Haggard, Y. Rosetti y M. Kawamoto (comps.), *Attention and performance XXII: Sensorimotor foundations of higher cognition*, Nueva York, Oxford University Press, 2008.

Cullen, D., *Columbine*, Nueva York, Twelve, 2009.

Curtis, V. y Biran, A., «Dirt, disgust, and disease: Is hygiene in our genes?», *Perspectives in Biology & Medicine*, nº 44, 2001, pags. 17-31.

Dabbs, J. M. y Dabbs, M. G., *Heroes, rogues, and lovers: Testosterone and behavior*, Nueva York, McGraw Hill, 2000.

Daly, M., Salmon, C. y Wilson, M., «Kinship: The conceptual hole in psychological studies of social cognition and close relationships», en J. Simpson y D. Kenrick (comps.), *Evolutionary social psychology*, Mahwah, N.J., Erlbaum, 1997.

Daly, M. y Wilson, M., *Sex, evolution, and behavior*, 2ª ed., Belmont, Calif., Wadsworth, 1983.

—, *Homicide*, Nueva York, Aldine De Gruyter, 1988.

—, *The truth about Cinderella: A Darwinian view of parental love*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1999

—, «Risk-taking, intrasexual competition, and homicide», *Nebraska Symposium on Motivation*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2000.

—, «Carpe diem: Adaptation and devaluing of the future», *Quarterly Review of Biology*, nº 80, 2005, pags. 55-60.

Daly, M., Wilson, M. y Vasdev, S., «Income inequality and homicide rates in Canada and the United States», *Canadian Journal of Criminology*, nº 43, 2001, pags. 219-236.

Damasio, A. R., *Descartes error: Emotion, reason, and the human brain*, Nueva York, Putnam, 1994 (trad, cast.: *El error de Descartes*, Barcelona, Critica, 2006).

Darnton, R., *The kiss of Lamourette: Reflections in cultural history*, Nueva York, Norton, 1990.

Darwin, C. R., *The descent of man, and selection in relation to sex*, 2ª ed., Nueva York, HurstCo., 1874 (trad, cast.: *El origen del hombre*, Barcelona, Critica, 2009).

Davies, N., *Human sacrifice in history and today*, Nueva York, Morrow, 1981.

Davies, P., Lee, L., Fox, A. y Fox, E., «Could nursery rhymes cause violent behavior? A comparison with television viewing», *Archives of Diseases of Childhood*, nº 89, 2004, pags. 1.103-1.105.

Davis, D. B., *Slavery and human progress*, Nueva York, Oxford University Press, 1984.

Dawkins, R., *The selfish gene*, Nueva York, Oxford University Press, 1976/1989 (trad, cast.: *El gen egoísta*, Barcelona, Salvat, 1994).

Dawkins, R. y Brockmann, H. J., «Do digger wasps commit the Concorde

fallacy?», *Animal Behavior*, nº 28, 1980, págs. 892-896.

De Quervain, D. J.-F., Fischbacher, U., Treyer, V., Schellhammer, M., Schnyder, U., Buck, A. y Fehr, E., «The neural basis of altruistic punishment», *Science*, nº 305, 2004, págs. 1.254-1.258.

De Swaan, A., «Dyscivilization, mass extermination, and the state», *Theory, Culture, & Society*, nº 18, 2001, págs. 265-276.

De Waal, F. B.M., *Good natured: The origins of right and wrong in humans and other animals*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1996 (trad. cast.: *Bien natural: los orígenes del bien y el mal en los humanos y otros animales*, Barcelona, Herder, 1997).

—, *Chimpanzee politics: Power and sex among the apes*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1998 (trad. cast.: *La política de los chimpancés*, Madrid, Alianza, 1993).

—, *The age of empathy: Nature's lessons for a kinder society*, Nueva York, Harmony Books, 2009 (trad. cast.: *La edad de la empatía: lecciones de la naturaleza para una sociedad más justa y solidaria*, Barcelona, Tusquets, 2011).

De Waal, F. B. M. y Lanting, F., *Bonobo: The forgotten ape*, Berkeley, University of California Press, 1997.

Deary, I. J., *Intelligence: A very short introduction*, Nueva York, Oxford University Press, 2001.

Deary, I. J., Batty, G. D. y Gale, C. R., «Bright children become enlightened adults», *Psychological Science*, nº 19, 2008, págs. 1-6.

Death Penalty Information Center, *Death penalty for offenses other than murder*, 2010a, <<http://www.deathpenaltyinfo.org/death-penalty-offenses-other-murder>>.

—, *Facts about the death penalty*, 2010b, <<http://www.deathpenaltyinfo.org/documents/FactSheet.pdf>>.

DeMause, L., *The history of childhood*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1974.

—, *Foundations of psychohistory*, Nueva York, Creative Roots, 1982.

—, «The history of child abuse», *Journal of Psychohistory*, nº 25, 1998, págs. 216-236.

—, *The Emotional life of nations*, Nueva York, Karnac, 2002.

—, «The childhood origins of World War II and the Holocaust», *Journal of Psychohistory*, nº 36, 2008, págs. 2-35.

Dershowitz, A. M., *Rights from wrongs: A secular theory of the origins of rights*, Nueva York, Basic Books, 2004a.

—, «Tortured reasoning», en S. Levinson (comp.), *Torture: A collection*, Nueva York, Oxford University Press, 2004b.

Descartes, R., «Meditations on first philosophy» [Meditaciones filosóficas], en R. Ropkin (comp.), *The philosophy of the 16th and 17th centuries*, Nueva York, Free Press, 1641/1967.

Deutsch, M. y Gerard, G. B., «A study of normative and informational social influence upon individual judgement», *Journal of Abnormal & Social Psychology*, n° 51, 1955, págs. 629-636.

DeVoe, J. F., Peter, K., Kaufman, P., Miller, A., Noonan, M., Snyder, T. D. y Baum, K., *Indicators of school crime and safety: 2004*, Washington, D.C., Centro Nacional para la Estadística de la Educación y Oficina de Estadística Judicial, 2004.

Dewall, C., Baumeister, R. F., Stillman, T. y Gailliot, M., «Violence restrained: Effects of self-regulation and its depletion on *aggyesúon*», *Journal of Experimental Social Psychology*, n° 43, 2007, págs. 62-76.

Dewar Research, *Government statistics on domestic violence: Estimated prevalence of domestic violence*, Ascot, R.U., Dewar Research, 2009, <<http://www.dewarresearch.org/DOCS/DVGovtStatsAug09.pdf>>.

Di Pellegrino, G., Fadiga, L., Fogassi, L., Gállese, V. y Rizzolatti, G., «Understanding motor events: a neurophysiological study», *Experimental Brain Research*, n° 91, 1992, págs. 176-180.

Diamond, J. M., *Guns, germs, and steel: The fates of human societies*, Nueva York, Norton, 1997 (trad. cast.: *Armas, gérmenes y acero: breve historia de la humanidad en los últimos 13.000 años*, Madrid, Debate, 2004).

Diamond, S. R., «The effect of fear on the aggressive responses of anger-aroused and revenge-motivated subjects», *Journal of Psychology*, n° 95, 1977, págs. 185-188.

Divale, W. T., «System population control in the Middle and Upper Paleolithic: Inferences based on contemporary hunter-gatherers», *WorldArchaeology*, n° 4, 1972, págs. 222-243.

Divale, W. T. y Harris, M., «Population, warfare, and the male supremacist complex», *American Anthropologist*, n° 78, 1976, págs. 521-538.

Dobash, R. P., Dobash, R. E., Wilson, M. y Daly, M., «The myth of sexual symmetry in marital violence», *Social problems*, n° 39, 1992, págs. 71-91.

Dodds, G. G., «Political apologies and public discourse», en J. Rodin y S. P. Steinberg (comps.), *Public discourse in America*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2003a.

—, «Political apologies: Chronological list», 2003b, <<http://reserve.mg2.org/apo>>

logies.htm>.

—, «Political apologies since update of 01/23/03», Concordia University, 2005.

Donohue, J. J. y Levitt, S. D., «The impact of legalized abortion on crime», *Quarterly Journal of Economics*, nº 116, 2001, págs. 379-420.

Dostoievsky, F., *The Brothers Karamazov*, Nueva York, Farrar, Straus & Giroux, 1880/2002 (trad. cast.: *Los hermanos Karamazov*, Madrid, Debate, 2000).

Dreger, A., «Darkness's descent on the American Anthropological Association: A cautionary tale», *Human Nature*, DOI 10.1007/sl2110-011-9103-y, 2011.

Duckworth, A. L. y Seligman, M. E. P., «Self-discipline outdoes IQ in predicting academic performance of adolescents», *Psychological Science*, nº 16, 2005, págs. 939-944.

Duerr, H.-R., *Der Mythos vom Zivilisationsprozess*, vols. 1-4, Frankfurt, Suhrkamp, 1988-1997.

Dulic, T., «A reply to Rummel», *Journal of Peace Research*, nº 41, 2004a, págs. 105-106.

—, «Titos slaughterhouse: A critical analysis of Rummel's work on democide», *Journal of Peace Research*, nº 41, 2004b, págs. 85-102.

Dworkin, A., *Letters from a war zone*, Chicago, Chicago Review Press, 1993.

Easterbrook, G., *The progress paradox: How life gets better while people feel worse*, Nueva York, Random House, 2003.

Eck, K. y Hultman, L., «Violence against civilians in war», *Journal of Peace Research*, nº 44, 2007, págs. 233-246.

Eckhardt, W., *Civilizations, empires, and wars*, Jefferson, N.C., McFarland y Co, 1992.

Edwards, W. D., Gabel, W. J. y Hosmer, F., «On the physical death of Jesus Christ», *Journal of the American Medical Association*, nº 255, 1986, págs. 1.455-1.463.

Ehrman, B. D., *Misquoting Jesus: The story behind who changed the Bible and why*, Nueva York, HarperCollins, 2005.

Eisner, M., «Modernization, self-control, and lethal violence: The long-term dynamics of European homicide rates in theoretical perspective», *British Journal of Criminology*, nº 41, 2001, págs. 618-638.

—, «Long-term historical trends in violent crime», *Crime & Justice*, nº 30, 2003, págs. 83-142.

—, «Modernity strikes back? A historical perspective on the latest increase in interpersonal violence 1960-1990», *International Journal of Conflict & Violence*, nº 2, 2008, pags. 288-316.

—, «The uses of violence: An examination of some cross-cutting issues», *International Journal of Conflict & Violence*, nº 3, 2009, pags. 40-59.

—, «Killing kings: Patterns of regicide in Europe, 600-1800», *British Journal of Criminology*, nº 51, 2011, pags. 556-577.

Eley, T. C., Lichtenstein, P. y Stevenson, J., «Sex differences in the etiology of aggressive and nonaggressive antisocial behavior: Results from two twin studies», *Child Development*, nº 70, 1999, pags. 155-168.

Elias, N., *The civilizing process: Sociogenetic and psychogenetic investigations*, ed. revisada, Cambridge, Mass., Blackwell, 1939/2000.

Ellickson, R. C., *Order without law: How neighbors settle disputes*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1991.

Ellis, B. J., «The evolution of sexual attraction: Evaluative mechanisms in women», en J. Barkow, L. Cosmides y J. Tooby (comps.), *The adapted mind: Evolutionary psychology and the generation of culture*, Nueva York, Oxford University Press, 1992.

Eltis, D. y Richardson, D., *Atlas of the transatlantic slave trade*, New Haven, Conn., Yale University Press, 2010.

Ember, C., «Myths about hunter-gatherers», *Ethnology*, nº 27, 1978, págs. 239-248.

English, R., «The sociology of new thinking: Elites, identity change, and the end of Cold War», *Journal of Cold War Studies*, nº 7, 2005, págs. 43-80.

Ericksen, K. R. y Horton, H., «“Blood feuds”: Cross-cultural variation in kin group vengeance», *Behavioral Science Research*, nº 26, 1992, págs. 57-85.

Ericksen, R. P. y Heschel, S., *Betrayal: German churches and the Holocaust*, Mineápolis, Fortress Press, 1999.

Esposito, J. L. y Mogahed, D., *Who speaks for Islam? What a billion Muslims really think*, Nueva York, Gallup Press, 2007.

Espy, M. W. y Smykla, J. O., «Executions in the United States, 1608-2002», Death Penalty Information Center, 2002, <<http://www.deathpenaltyinfo.org/executions-us-1608-2002-espy-file>>.

Etcoff, N. L., *Survival of the prettiest: The science of beauty*, Nueva York, Doubleday, 1999.

Faris, S., «Fool's gold», *Foreign Policy*, julio de 2007.

Farrington, D. P., «Origins of violent behavior over the life span», en D. J. Flannery, A. T. Vazsonyi e I. D. Waldman (comps.), *The Cambridge handbook of violent behavior and aggression*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007.

Fattah, K. y Fierke, K. M., «A clash of emotions: The politics of humiliation and political violence in the Middle East», *European Journal of International Relations*, nº 15, 2009, págs. 67-93.

Faust, D., *The republic of suffering: Death and the American Civil War*, Nueva York, Vintage, 2008.

FBI, *Crime in the United States*, 2007, <<http://www.fbi.gov/ucr/cius2007/index.html>>.

—, *Hate crimes*, 2010a, <http://www.fbi.gov/about-us/investigate/civilrights/hate_crimes/hate_crimes>.

—, *Uniform crime reports*, 2010b, <<http://www.fbi.gov/about-us/cjis/ucr/ucr>>.

—, *Preliminary annual uniform crime report, January-December 2010*, 2011, <<http://www.fbi.gov/about-us/cjis/ucr/crime-in-rhe-u.s/2010/preliminary-annual-ucr-jan-dec-2010>>.

Fearon, J. D. y Laitin, D. D., «Explaining interethnic cooperation», *American Political Science Review*, nº 90, 1996, págs. 715-735.

Fearon, J. D. y Laitin, D. D., «Ethnicity, insurgency, and civil war», *American Political Science Review*, nº 97, 2003, págs. 75-90.

Fehr, E. y Gächter, S., «Fairness and retaliation: The economics of reciprocity», *Journal of Economic Perspectives*, nº 14, 2000, págs. 159-181.

Feingold, D. A., «Trafficking in numbers: The social construction of human trafficking data», en P. Andreas y K. M. Greenhill (comps.), *Sex, drugs, and body counts: The politics of numbers in global crime and conflict*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 2010.

Feller, W., *An introduction to probability theory and its applications*, Nueva York, Wiley, 1968.

Felson, R. B., «Impression management and the escalation of aggression and violence», *Social Psychology Quarterly*, nº 45, 1982, págs. 245-254.

Ferguson, N., *The pity of war: Explaining World War I*, Nueva York, Basic Books, 1998.

—, *The war of the world: Twentieth-century conflict and the descent of the West*, Nueva York, Penguin, 2006.

Fernández-Jalvo, Y., Diez, J. C., Bermudez de Castro, J. M., Carbonell, E. y Arsuaga, J. L., «Evidence of early cannibalism», *Science*, nº 271, 1996, págs. 277-278.

Festinger, L., *A theory of cognitive dissonance*, Stanford, Calif., Stanford University Press, 1957.

Finkelhor, D., Hammer, H. y Sedlak, A. J., *Nonfamily abducted children: National estimates and characteristics*, Washington, D.C., Departamento de Justicia de Estados Unidos, Oficina de Programas de Justicia, Oficina de Justicia Juvenil y Prevención de la Delincuencia, 2002.

Finkelhor, D. y Jones, L., «Why have child maltreatment and child victimization declined?», *Journal of Social Issues*, nº 62, 2006, págs. 685-716.

Fischer, H., *Iraqi civilian deaths estimates*, Washington, D.C., Biblioteca del Congreso, 2008.

Fischer, K. P., *The history of an obsession: German Judeophobia and the Holocaust*, Nueva York, Continuum, 1998.

Fiske, A. P., *Structures of social life: The four elementary forms of human relations*, Nueva York, Free Press, 1991.

—, «The four elementary forms of sociality: Framework for a unified theory of social relations», *Psychological Review*, nº 99, 1992, págs. 689-723.

—, «Four modes of constituting relationships: Consubstantial assimilation; space, magnitude, time, and force; concrete procedures; abstract symbolism», en N. Haslam (comp.), *Relational models theory: A contemporary overview*, Mahwah, N.J., Erlbaum, 2004a.

—, «Relational models theory 2.0», en N. Haslam (comp.), *Relational models theory: A contemporary overview*, Mahwah, N.J., Erlbaum, 2004b.

Fiske, A. P. y Tetlock, P. E., «Taboo trade-offs: Reactions to transactions that transgress the spheres of justice», *Political Psychology*, nº 18, 1997, págs. 255-297.

—, «Taboo tradeoffs: Constitutive prerequisites for social life», en S. A. Renshon y J. Duckitt (comps.), *Political psychology: Cultural and cross-cultural perspectives*, Londres, Macmillan, 1999.

Fletcher, J., *Violence and civilization: An introduction to the work of Norbert Elias*, Cambridge, R.U., Polity Press, 1997.

Flynn, J. R., «The mean IQ of Americans: Massive gains 1932 to 1978», *Psychological Bulletin*, nº 95, 1984, págs. 29-51.

—, «Massive IQ gains in 14 nations: What IQ tests really measure», *Psychological Bulletin*, nº 101, 1987, págs. 171-191.

—, *What is intelligence?*, Cambridge, R.U., Cambridge University Press, 2007.

Fodor, J. A. y Pylyshyn, Z., «Connectionism and cognitive architecture: A critical analysis», *Cognition*, nº 28, 1988, págs. 3-71.

Fogel, R. W. y Engerman, S. L., *Time on the cross: The economics of American Negro slavery*, Boston, Little, Brown & Co, 1974 (trad, cast.: *Tiempo en la cruz: la economía esclavista en los Estados Unidos*, Madrid, Siglo XXI, 1981).

Fondo de Población de las Naciones Unidas para las Mujeres, *The state of world population: Lives together, worlds apart-Men and Women in a time of change*, Nueva York, Naciones Unidas, 2000.

—, *Not a minute more: Ending violence against women*, Nueva York, Naciones Unidas, 2003.

Fone, B., *Homophobia: A history*, Nueva York, Picador, 2000.

Foot, C. L. y Goetz, C. F., «The impact of legalized abortion on crime: Comment», *Quarterly Journal of Economics*, nº 123, 2008, págs. 407-423.

Ford, R. y Blegen, M. A., «Offensive and defensive use of punitive tactics in explicit bargaining», *Social Psychology Quarterly*, nº 55, 1992, págs. 351-362.

Fortna, V. P., *Does peacekeeping work? Shaping belligerents choices after civil war*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2008.

Fox, J. A. y Levin, J., «Serial murder: Popular myths and empirical realities», en M. D. Smith y M. A. Zahn (comps), *Homicide: A sourcebook of social research*, Thousand Oaks, Calif., Sage. 1999.

Fox, J. A. y Zawitz, M. W., «Homicide trends in the United States», 2007, <<http://bjs.ojp.usdoj.gov/content/homicide/homtrnd.cfm>>.

Francis, N. y Kucera, H., *Frequency analysis of English usage: Lexicon and grammar*, Boston, Houghton Mifflin, 1982.

Frank, R. H., *Passions within reason: The strategic role of the emotions*, Nueva York, Norton, 1988.

Freeman, D., *The fateful hoaxing of Margaret Mead: A historical analysis of her Samoan research*, Boulder, Colo., Westview Press, 1999.

Fukuyama, F., «The end of history?», *National Interest*, verano de 1989.

—, *The great disruption: Human nature and the reconstitution of social order*, Nueva York, Free Press, 1999 (trad, cast.: *La gran ruptura*, Madrid, Punto de Lectura, 2001).

Furuichi, T. y Thompson, J. M., *The bonobos: Behavior, ecology, and*

conservation, Nueva York, Springer, 2008.

Fuster, J. M., *The prefrontal cortex*, 4ª ed., Nueva York, Elsevier, 2008.

Gabor, T., *Everybody does it! Crime by the public*, Toronto, University of Toronto Press, 1994.

Gaddis, J. L., «The long peace. Elements of stability in the postwar international system», *International Security*, nº 10, 1986, pags. 99-142.

—, *The long peace: Inquiries into the history of the Cold War*, Nueva York, Oxford University Press, 1989.

Gailliot, M. T. y Baumeister, R. F., «Self-regulation and sexual restraint: Dispositionally and temporarily poor self-regulatory abilities contribute to failures at restraining sexual behavior», *Personality & Social Psychology Bulletin*, nº 33, 2007, pags. 173-186.

Gailliot, M. T., Baumeister, R. F., Dwall, C. N., Maner, J. K., Plant, E. A., Tice, D. M., Brewer, L. E. y Schmeichel, B. J., «Self-control relies on glucose as a limited energy source: Willpower is more than a metaphor», *Journal of Personality y Social Psychology*, nº 92, 2007, pags. 325-336.

Gallonio, A., *Tortures and torments of the Christian martyrs*, Los Angeles, Feral House, 1903/2004.

Gallup, «American attitudes toward homosexuality continue to become more tolerant», 2001, <<http://www.gallup.com/poll/4432/American-AttitudesToward-Homosexuality-Continue-Become-More-Tolerant.aspx>>.

—, «Acceptance of homosexuality: A youth movement», 2002, <<http://www.gallup.com/poll/5341/Acceptance-Homosexuality-Youth-Movement.aspx>>.

—, «Public lukewarm on animal rights», 2003, <<http://www.gallup.com/poll/8461/Public-Lukewarm-Animal-Rights.aspx>>.

—, «Americans evenly divided on morality of homosexuality», 2008, <<http://www.gallup.com/poll/108115/Americans-Evenly-Divided-Morality-Homosexuality.aspx>>.

—, «Knowing someone gay/lesbian affects views of gay issues», 2009, <<http://www.gallup.com/poll/118931/Knowing-Someone-Gay-Lesbian-Affects-Views-Gay-Issues.aspx>>.

—, «Americans' acceptance of gay relations crosses 50% threshold», 2010, <<http://www.gallup.com/poll/135764/Americans-Acceptance-Gay-Relations-Crosses-Threshold.aspx>>.

Gallup, A., *The Gallup poll cumulative index: Public opinion, 1935-1997*,

Wilmington, Del., Scholarly Resources, 1999.

Gardner, D., *Risk: The science and politics of fear*, Londres, Virgin Books, 2008.

—, *Future Babble: Why expert predictions fail and why we believe them anyway*, Nueva York, Dutton, 2010.

Garrard, G., *Counter-Enlightenments: From the eighteenth century to the present*, Nueva York, Routledge, 2006.

Gartner, R., «Homicide in Canada», en J. I. Ross (comp.), *Violence in Canada: Sociopolitical perspectives*, Piscataway, N.J., Transaction, 2009.

Gartzke, E., «The capitalist peace», *American Journal of Political Science*, nº 51, 2007, págs. 166-191.

Gartzke, E. y Hewitt, J. J., «International crises and the capitalist peace», *International Interactions*, nº 36, 2010, págs. 115-145.

Gat, A., *War in human civilization*, Nueva York, Oxford University Press, 2006.

Gaulin, S. J. C. y McBurney, D. H., *Psychology: An evolutionary approach*, Upper Saddle River, N.J., Prentice Hall, 2001.

Gazzaniga, M. S., *The ethical brain*, Nueva York, Dana Press, 2005 (trad, cast.: *El cerebro ético*, Barcelona, Paidós, 2006).

Geary, D. C., *Male, female: The evolution of human sex differences*, 2ª ed., Washington, D.C., Asociación Americana de Psicología, 2010.

Geary, P. J., *The myth of nations: The medieval origins of Europe*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2002.

Gelman, S. A., *The essential child: Origins of essentialism in everyday thought*, Nueva York, Oxford University Press, 2005.

Genovese, J. E. C., «Cognitive skills valued by educators: Historical content analysis of testing in Ohio», *Journal of Educational Research*, nº 96, 2002, págs. 101-114.

Ghosn, F., Palmer, G. y Bremer, W., «The MID 3 Data Set, 1993-2001: Procedures, coding rules, and description», *Conflict Management & Peace Science*, nº 21, 2004, págs. 133-154.

Giancola, P. R., «Executive functioning: A conceptual framework for alcohol-related aggression», *Experimental dr Clinical Psychopharmacology*, nº 8, 2000, págs. 576-597.

Gibbons, A., «Archeologists rediscover cannibals», *Science*, nº 277, 1997, págs. 635-637.

Gigerenzer, G., «Out of the frying pan into the fire: Behavioral reactions to terrorist attacks», *Risk Analysis*, nº 26, 2006, págs. 347-351.

Gigerenzer, G. y Murray, D. J., *Cognition as intuitive statistics*, Hillsdale, N.J., Erlbaum, 1987.

Gil-White, F., «How thick is blood?», *Ethnic & Racial Studies*, nº 22, 1999, págs. 789-820.

Gilad, Y., «Evidence for positive selection and population structure at the human MAO-A gene», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, nº 99, 2002, págs. 862-867.

Gilbert, S. J., Spengler, S., Simons, J. S., Steele, J. D., Lawrie, S. M., Frith, C. D. y Burgess, P. W., «Functional specialization within rostral prefrontal cortex (Area 10): A meta-analysis», *Journal of Cognitive Neuroscience*, nº 18, 2006, págs. 932-948.

Gilligan, C., *In a different voice: Psychological theory and womens development*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982.

Ginges, J. y Atran, S., «Humiliation and the inertia effect: Implications for understanding violence and compromise in intractable intergroup conflicts», *Journal of Cognition & Culture*, nº 8, 2008, págs. 281-294.

Ginges, J., Atran, S., Medin, D. y Shikaki, K., «Sacred bounds on rational resolution of violent political conflict», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, nº 104, 2007, págs. 7.357-7.360.

Girls Study Group, *Violence by teenage girls: Trends and context*, Washington, D.C., Departamento de Justicia de Estados Unidos, Oficina de Programas de Justicia, 2008, <http://girlsstudygroup.rti.org/docs/OJJDP_GSG_Violence_Bulletin.pdf>.

Gleditsch, K. S., «Expanded trade and GDP data», *Journal of Conflict Resolution*, nº 46, 2002, págs. 712-724.

Gleditsch, N. P., «Armed conflict and the environment: A critique of the literature», *Journal of Peace Research*, nº 35, 1998, págs. 381-400.

—, «The liberal moment fifteen years on», *International Studies Quarterly*, nº 52, 2008, págs. 691-712.

Gleditsch, N. P., Hegre, H. y Strand, H., «Democracy and civil war», en M. Midlarsky (comp.), *Handbook of war studies HI*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2009.

Gleditsch, N. P., Wallensteen, P., Eriksson, M., Sollenberg, M. y Strand, H., «Armed conflict 1946-2001: A new dataset», *Journal of Peace Research*, nº 39, 2002,

págs. 615-637.

Global Zero Commission, *Global Zero Action Plan*, 2010, <http://static.globalzero.org/files/docs/GZAP_6.0pdf>.

Glover, J., *Causing death and saving lives*, Londres, Penguin, 1977.

—, *Humanity: A moral history of the twentieth century*, Londres, Jonathan Cape, 1999.

Gochman, C. S. y Maoz, Z., «Militarized interstate disputes, 1816-1976: Procedures, patterns, and insights», *Journal of Conflict Resolution*, nº 28, 1984, págs. 585-616.

Goffman, E., *The presentation of self in everyday life*, Nueva York, Doubleday, 1959.

Goklany, I. M., *The improving state of the world: Why were living longer, healthier, more comfortable lives on a cleaner planet*, Washington, D.C., Cato Institute, 2007.

Goldhagen, D. J., *Hitlers willing executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*, Nueva York, Knopf, 1996.

—, *Worse than war: Genocide, eliminationism, and the ongoing assault on humanity*, Nueva York, PublicAffairs, 2009.

Goldstein, J. S., *War and gender*, Cambridge, R.U., Cambridge University Press, 2001.

—, *Winning the war on war: The surprising decline in armed conflict worldwide*, Nueva York, Dutton, 2011.

Goldstein, J. S. y Pevehouse, J. C., *International relations*, 8ª ed. (actualización 2008-2009), Nueva York, Pearson Longman, 2009.

Goldstein, R. N., *Betraying Spinoza: The renegade Jew who gave us modernity*, Nueva York, Nextbook/Schocken, 2006.

Gollwitzer, M. y Denzler, M., «What makes revenge sweet: Seeing the offender suffer or delivering a message?», *Journal of Experimental Social Psychology*, nº 45, 2009, págs. 840-844.

Goodall, J., *The chimpanzees of Gombe: Patterns of behavior*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986.

Gopnik, Adam, «The big one: Historians rethink the war to end all wars», *New Yorker*, 23 de agosto de 2004.

Gopnik, Alison, «Cells that read minds? What the myth of mirror neurons gets wrong about the human brain», *Slate*, 26 de abril de 2007.

Gordon, M., *Roots of empathy: Changing the world child by child*, Nueva York, Experiment, 2009.

Gorton, W. y Diels, J., «Is political talk getting smarter? An analysis of presidential debates and the Flynn effect», *Public Understanding of Science*, 18 de marzo de 2010.

Gottfredson, L. S., «Mainstream science on intelligence: An editorial with 52 signatories, history, and bibliography», *Intelligence*, nº 24, 1997a, págs. 13-23.

—, «Why £ matters: The complexity of everyday life», *Intelligence*, nº 24, 1997b, págs. 79-132.

Gottfredson, M. R., «Self-control and criminal violence», en D. J. Flannery, A. T. Vazsonyi e I. D. Waldman (comps.), *The Cambridge handbook of violent behavior and aggression*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007.

Gottfredson, M. R. y Hirschi, T., *A general theory of crime*, Stanford, Calif., Stanford University Press, 1990.

Gottschall, J., *The rape of Troy: Evolution, violence, and the world of Homer*, Nueva York, Cambridge University Press, 2008.

Gottschall, J. y Gottschall, R., «Are per-incident rape-pregnancy rate higher than per-incident consensual pregnancy rates?», *Human nature*, nº 14, 2003, págs. 1-20.

Gould, S. J., «A biological homage to Mickey Mouse», *The Pandas' thumb: More reflections in natural history*, Nueva York, Norton, 1980 (trad, cast.: *El pulgar del panda*, Barcelona, Crítica, 2001).

—, «Glow, big glowworm», *Bully for brontosaurus*, Nueva York, Norton, 1991 (trad, cast.: «*Brontosaurus*» y la nalga del ministro: reflexiones sobre historia natural, Barcelona, Crítica, 2005).

Graf zu Waldburg Wolfegg, C., *Venus and Mars: The world of the medieval house-book*, Nueva York, Prestel, 1988.

Graham-Kevan, N. y Archer, J., «Intimate terrorism and common couple violence: A test of Johnson's predictions in four British samples», *Journal of Interpersonal Violence*, nº 18, 2003, págs. 1.247-1.270.

Gray, H. M., Gray, K. y Wegner, D. M., «Dimensions of mind perception», *Science*, nº 315, 2007, pag. 619.

Gray, P. B. y Young, S. M., «Human-pet dynamics in cross-cultural perspective», *Anthrozoos* 1, nº 24, 2010, págs. 17-30.

Grayling, A. C., *Toward the light of liberty: The struggles for freedom and rights that made the modern Western world*, Nueva York, Walker, 2007.

Green, R. M., *The human embryo research debates: Bioethics in the vortex of controversy*, Nueva York, Oxford University Press, 2001.

Greene, D. (comp.), *Samuel Johnson: The major works*, Nueva York, Oxford University Press, 2000.

Greene, J. D., *The moral brain and what to do with it*, en imprenta.

Greene, J. D. y Haidt, J., «How (and where) does moral judgement work?», *Trends in Cognitive Science*, nº 6, 2002, pags. 517-523.

Greene, J. D., Sommerville, R. B., Nystrom, L. E., Darley, J. M. y Cohen, J. D., «An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment», *Science*, nº 293, 2001, pags. 2.105-2.108.

Greenfield, P. M., «Technology and informal education: What is taught, and what is learned», *Science*, nº 323, 2009, pags. 69-71.

Groeber, V., «Losing face, saving face: Noses and honour in the late medieval town», *History Workshop Journal*, nº 40, 1995, pags. 1-15.

Gross, C. G., «Early steps toward animal rights», *Science*, nº 324, 2009, pags. 466-467.

Grossman, L. C. D., *On killing: The psychological cost of learning to kill in war and society*, Nueva York, Back Bay Books, 1995.

Guo, G., Ou, X.-M., Roettger, M. y Shih, J. C., «The VNTR 2 repeat in MAOA and delinquent behavior in adolescence and young adulthood: Associations and MAOA promoter activity», *European Journal of Human Genetics*, nº 16, 2008a, pags. 626-634.

Guo, G., Roettger, M. E. y Cai, T., «The integration of genetic propensities into social-control models of delinquency and violence among male youths», *American Sociological Review*, nº 73, 2008b, pags. 543-568.

Guo, G., Roettger, M. E. y Shih, J. C., «Contributions of the DAT1 and DRD2 genes to serious and violent delinquency among adolescents and young adults», *Human Genetics*, nº 121, 2007, pags. 125-136.

Gurr, T. R., «Historical trends in violent crime: A critical review of the evidence», en N. Morris y M. Tonry (comps.), *Crime and Justice*, vol. 3, Chicago, University of Chicago Press, 1981.

—, «Historical trends in violent crime: Europe and the United States», en T. R. Gurr (comp.), *Violence in America*, vol. 1: *The history of crime*, Newbury Park, Calif., Sage, 1989a.

—, (comp.), *Violence in America*, vol. 1, Londres, Sage, 1989b.

Gurr, T. R. y Monty, M. G., «Assessing the risks of future ethnic wars», en T. R. Gurr (comp.), *Peoples versus states*, Washington, D.C., United States Institute of Peace Press, 2000.

Hagen, E. H., «The functions of postpartum depression», *Evolution & Human Behavior*, nº 20, 1999, págs. 325-359.

Hagger, M., Wood, C., Stiff, C. y Chatzisarantis, N. L. D., «Ego depletion and the strength model of self-control: A meta-analysis», *Psychological Bulletin*, nº 136, 2010, págs. 495-525.

Haidt, J., «The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment», *Psychological Review*, nº 108, 2001, págs. 813-834.

—, «The moral emotions», en R. J. Davidson, K. R. Scherer y H. H. Goldsmith (comps.), *Handbook of affective sciences*, Nueva York, Oxford University Press, 2002.

—, «The new synthesis in moral psychology», *Science*, nº 316, 2007, págs. 998-1.002.

Haidt, J., Bjorklund, F. y Murphy, S., «Moral dumbfounding: When intuition finds no reason», University of Virginia, 2000.

Haidt, J. y Graham, J., «When morality opposes justice: Conservatives have moral intuitions that liberals may not recognize», *Social Justice Research*, nº 20, 2007, págs. 98-116.

Haidt, J. y Hersh, M. A., «Sexual morality: The cultures and emotions of conservatives and liberals», *Journal of Applied Social Psychology*, nº 31, 2001, págs. 191-221.

Haidt, J., Koller, H. y Dias, M. G., «Affect, culture, and morality, or is it wrong to eat your dog?», *Journal of Personality & Social Psychology*, nº 65, 1993, págs. 613-628.

Hakemulder, J. F., *The moral laboratory: Experiments examining the effects of reading literature on social perception and moral self-concept*, Filadelfia, J. Benjamins, 2000.

Hallissy, M., *Venomous woman: Fear of the female in literature*, Westport, Conn., Greenwood Press, 1987.

Halpern, D. F., *Sex differences in cognitive abilities*, 3ª ed., Mahwah, N.J., Erlbaum, 2000.

Hamer, D. H. y Copeland, P., *The science of desire: The search for the gay gene and the biology of behavior*, Nueva York, Simon & Schuster, 1994.

Hamilton, W. D., «The evolution of altruistic behavior», *American Naturalist*, n° 97, 1963, págs. 354-356.

Hanawalt, B. A., «Violent death in 14th and early 15th-century England», *Contemporary Studies in Society & History*, n° 18, 1976, págs. 297-320.

Hanlon, G., *Human nature in rural Tuscany: An early modern history*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2007.

Hardin, G., «The tragedy of the commons», *Science*, n° 162, 1968, págs. 1.243-1.248.

Hare, R. D., *Without conscience: The disturbing world of the psychopaths around us*, Nueva York, Guilford Press, 1993.

Harff, B., «No lessons learned from the Holocaust? Assessing the risks of genocide and political mass murder since 1955», *American Political Science Review*, n° 97, 2003, págs. 57-73.

—, «Assessing risks of genocide and politicide», en M. G. Marshall y T. R. Gurr (comps.), *Peace and conflict 2005: A global survey of armed conflicts, self determination movements, and democracy*, College Park, Md., Centro de Desarrollo Internacional y Gestión de Conflictos, Universidad de Maryland, 2005.

Harlow, C. W., *Hate crime reported by victims and police*, Washington, D.C., Departamento de Justicia de Estados Unidos, Oficina de Estadística Judicial, 2005, <<http://bjs.ojp.usdoj.gov/content/pub/pdf/hcrvp.pdf>>.

Harris, J. R., *The nurture assumption: Why children turn out the way they do*, 2ª ed., Nueva York, Free Press, 1998/2008.

—, *No two alike: Human nature and human individuality*, Nueva York, Norton, 2006.

Harris, M., *Culture, people, nature*, 2ª ed., Nueva York, Crowell, 1975.

—, *Good to eat: Riddles of food and cultura*, Nueva York, Simon & Schuster, 1985.

Harris, S., *The moral landscape: How science can determine human values*, Nueva York, Free Press, 2010.

Haslam, N., «Dehumanization: An integrative review», *Personality & Social Psychology Review*, n° 10, 2006, págs. 252-264.

— (comp.), *Relational models theory: A contemporary overview*, Mahwah, N.J., Erlbaum, 2004.

Haslam, N., Rothschild, L. y Ernst, D., «Essentialist beliefs about social

categories», *British Journal of Social Psychology*, nº 39, 2000, págs. 113-127.

Hauser, M. D., *Wild minds: What animals really think*, Nueva York, Henry Holt, 2000.

Hawkes, K., «A third explanation for female infanticide», *Human Ecology*, nº 9, 1981, págs. 79-96.

—, «Life history theory and human evolution», en K. Hawkes y R. Paine (comps.), *The evolution of human life history*, Oxford, SAR Press, 2006.

Hayes, B., «Statistics of deadly quarrels», *American Scientist*, nº 90, 2002, págs. 10-15.

Hegre, H., «Development and the liberal peace: What does it take to be a trading state?», *Journal of Peace Research*, nº 37, 2000, págs. 5-30.

Hegre, H., Ellingsen, T., Gates, S. y Gleditsch, N. P., «Toward a democratic civil peace? Democracy, political change, y civil war 1816-1922», *American Political Science Review*, nº 95, 2001, págs. 33-48.

Heise, L. y Garcia-Moreno, C., «Violence by intimate partners», en E. G. Krug, L. L. Dahlberg, J. A. Mercy, A. B. Zwi y R. Lozano (comps.), *World report on violence and health*, Ginebra, Organización Mundial de la Salud, 2002.

Held, R., *Inquisition: A selected survey of the collection of torture instruments from the Middle Ages to our times*, Aslockton, Notts, R.U., Avon & Arno, 1986.

Helmbold, R., «How many interstate wars will there be in the decade 2000-2009?», *Phalanx*, nº 31, 1998, págs. 21-23.

Henshaw, S. K., «Induced abortion: A world review, 1990», *Family Planning Perspectives*, nº 22, 1990, págs. 76-89.

Herman, A., *The idea of decline in Western history*, Nueva York, Free Press, 1997.

Herrmann, B., Thoni, C. y Gächter, S., «Antisocial punishment across societies», *Science*, nº 319, 2008a, págs. 1.362-1.367.

—, «Antisocial punishment across societies: Supporting online material», 2008b, <<http://www.sciencemag.org/content/319/5868/1362/supp/DC1>>.

Herrnstein, R. J. y Murray, C., *The bell curve: Intelligence and class structure in American life*, Nueva York, Free Press, 1994.

Herzog, H., *Some we love, some we hate: Why it's so hard to think straight about animals*, Nueva York, HarperCollins, 2010.

Heschel, S., *The Aryan Jesus: Christian theologians and the Bible in Nazi Germany*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2008.

Hewitt, J.J., Wilkenfeld, J. y Gurr, T. R. (comps.), *Peace and conflict* 2008, Boulder, Colo., Paradigm, 2008.

Hewstone, M., Rubin, M. y Willis, H., «Intergroup bias», *Annual Review of Psychology*, nº 53, 2002, págs. 575-604.

Heywood, C., *A history of childhood*, Malden, Mass., Polity, 2001.

Hickok, G., «Eight problems for the mirror neuron theory of action understanding in monkeys and humans», *Journal of Cognitive Neuroscience*, nº 21, 2009, págs. 1.229-1.243.

Hill, J., Inder, T., Neil, J., Dierker, D., Harwell, J. y Van Essen, D., «Similar patterns of cortical expansion during human development and evolution», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, nº 107, 2010, págs. 13.135-13.140.

Himmelfarb, M., «No Hitler, no Holocaust», *Commentary*, marzo de 1984, págs. 37-43.

Hirschfeld, A. O., *Race in the making: Cognition, cultura, and the child's construction of human kinds*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1996.

Hirschi, T. y Gottfredson, M. R., «In defense of self-control», *Theoretical Criminology*, nº 4, 2000, págs. 55-69.

Hitchcock, E. y Cairns, V., «Amygdalotomy», *Postgraduate Medical Journal*, nº 49, 1973, págs. 894-904.

Hoban, J. E., «The ethical marine warrior: Achieving a higher standard», *Marine Corps Gazette*, septiembre de 2007, págs. 36-40.

— «Developing the ethical marine warrior», *Marine Corps Gazette*, junio de 2010, págs. 20-25.

Hobbes, T., *Leviathan*, Nueva York, Oxford University Press, 1651/1957 (trad. cast.: *Leviatán*, Madrid, Alianza, 2011).

Hodges, A., *Alan Turing: The enigma*, Nueva York, Simon & Schuster, 1983.

Hoffman, M. L., *Empathy and moral development: Implications for caring and justice*, Cambridge, R.U., Cambridge University Press, 2000.

Hofstadter, D. R., «Dilemmas for superrational thinkers, leading up to a Luring lottery», en *Metamagical themas: Questing for the essence of mind and pattern*, Nueva York, Basic Books, 1985.

Hofstede, G. y Hofstede, G. J., «Dimensions of national cultures», <<http://www.geerthofstede.nl/culture/dimensions-of-national-cultures.aspx>>, recuperado el 19 de julio de 2010.

Holden, C., «Parsing the genetics of behavior», *Science*, n.º322, 2008, págs. 892-895.

Holsti, K. J., «The horsemen of the apocalypse: At the gate, detoured, or retreating?», *International Studies Quarterly*, nº 30, 1986, págs. 355-372.

—, *Peace and war: Armed conflicts and international order 1648-1989*, Cambridge, R.U., Cambridge University Press, 1991.

Homero, *The Iliad*, trad. E. V. Rieu y P. Jones, Nueva York, Penguin, 2003 (trad. cast.: *La Iliada*, Barcelona, Espasa, 2001).

Horowitz, D. L., *The deadly ethnic riot*, Berkeley, University of California Press, 2001.

Howard, M., *The lessons of history*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1991.

—, *The invention of peace and the reinvention of war*, Londres, Profile, 2001 (trad. cast.: *La invención de la paz: reflexiones sobre la guerra y el orden internacional*, Barcelona, Salvat, 2001).

—, *Liberation or catastrophe? Reflections on the history of the twentieth century*, Londres, Continuum, 2007.

Hoyle, R. H., Pinkley, R. L. e Insko, C. A., «Perceptions of social behavior: Evidence of differing expectations for interpersonal and intergroup interaction», *Personality & Social Psychology Bulletin*, nº 15, 1989, págs. 365-376.

Hrdy, S. B., *Mother nature: A history of mothers, infants, and natural selection*, Nueva York, Pantheon, 1999.

Hudson, V. M. y Den Boer, A. D., «A surplus of men, a deficit of peace: Security and sex ratios in Asia's largest states», *International Security*, nº 26, 2002, págs. 5-38.

Hughes, G., *Swearing: A social history of foul language, oaths, and profanity in English*, Nueva York, Penguin, 1991.

Human Rights First, *Violence against Muslims: 2008 hate crime survey*, Nueva York, Human Rights First, 2008.

Human Rights Watch, *A violent education: Corporal punishment of children in U.S. public schools*, Nueva York, Human Rights Watch, 2008.

Human Security Centre, *Human Security Report 2005: War and peace in the 21st century*. New York: Oxford University Press, 2005.

Human Security Centre, *Human Security Brief* 2006. Vancouver, B. C.: Human Security Centre, 2006.

Human Security Report Project, *Human Security Brief* 2007, Vancouver, B.C., Human Security Report Project, 2007

—, *Miniatlas of human security*, Washington, D.C., Banco Mundial, 2008.

—, *Human Security Report 2009: The shrinking costs of war*, Nueva York, Oxford University Press, 2009.

—, *Human security Report 2009/2010: The causes of peace and the shrinking costs of war*, Nueva York, Oxford University Press, 2011.

Hume, D., *A treatise of human nature*, Nueva York, Oxford University Press, 1739/2000 (trad, cast.: *Tratado de la naturaleza humana: autobiografía*, Madrid, Tecnos, 2002).

—, *An enquiry concerning the principles of morals*, Amherst, N.Y., Prometheus Books, 1751/2004 (trad, cast.: *Investigación sobre los principios de la moral*, Alianza, Madrid, 1993).

Humphrey, R. L., *Values for a new millennium*, Maynardville, Tenn., Life Values Press, 1992.

Hunt, L., *Inventing human rights: A history*, Nueva York, Norton, 2007.

Huntington, S. P., «The clash of civilizations?», *Foreign Affairs*, verano de 1993.

Hurford, J. R., «Language beyond our grasp: What mirror neurons can, and cannot, do for language evolution», en D. K. Oiler y U. Griebel (comps.), *Evolution of communication systems: A comparative approach*, Cambridge, Mass., MIT Press, 2004.

Huth, E. y Russett, B., «What makes deterrence work? Cases from 1900 to 1980», *World Politics*, nº 36, 1984, págs. 496-526.

Hynes, L., «Routine infanticide by married couples in Parma, 16th-18th century», *Journal of Early Modern History*, en imprenta.

Iacoboni, M., *Mirroring people: The new science of how we connect with others*, Nueva York, Farrar, Straus & Giroux, 2008.

Iacoboni, M., Woods, R. P., Brass, M., Bekkering, H., Mazziotta, J. C. y Rizzolatti, G., «Cortical mechanisms of human imitation», *Science*, nº 286, 1999, págs. 2.526-2.528.

Ingle, D., «Recreational fighting», en G. S. Cross (comp.), *Encyclopedia of recreation and leisure in America*, Nueva York, Scribner, 2004.

Instituto Internacional de Estudios Estratégicos, *The military balance 2010*, Londres, Routledge, 2010.

Instituto Internacional de la Paz de Estocolmo (SIPRI), *SIPRI yearbook 2009: Armaments, disarmaments, and international security*, Nueva York, Oxford University Press, 2009.

Jacob, P. y Jeannerod, M., «The motor theory of social cognition: A critique», *Trends in Cognitive Sciences*, nº 9, 2005, pags. 21-25.

Jaggar, A. M., *Feminist politics and human nature*, Lanham, Md., Rowman & Littlefield, 1983.

James, W., «The moral equivalent of war», *The moral equivalent of war and other essays*, Nueva York, Harper & Row, 1906/1971.

—, «On a certain blindness in human beings», en J. J. McDermott (comp.), *The writings of William James*, Chicago, University Press, 1977.

Janis, I. L., *Groupthink: Psychological studies of policy decisions and fiascoes*, 2ª ed., Boston, Houghton Mifflin, 1982.

Jansson, K., *British crime survey: Measuring crime for 25 years*, Londres, R.U., Ministerio del Interior, 2007.

Jensen, J., Smith, A. J., Willeit, M., Crawley, A. P., Mikulis, D. J., Vitcu, I. y Kapur, S., «Separate brain regions code for salience versus valence during reward prediction in humans», *Human Brain Mapping*, nº 28, 2007, pags. 294-302.

Jervis, R., «The political effects of nuclear weapons», *International security*, nº 13, 1988, pags. 80-90.

Johnson, D. D. P., *Over confidence and war: The havoc and glory of positive illusions*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2004.

Johnson, D. D. P., McDermott, R., Barrett, E. S., Cowden, J., Wrangham, R., McIntyre, M. H. y Rosen, S. P., «Overconfidence in wargames: Experimental evidence on expectations, aggression, gender and testosterone», *Proceedings of the Royal Society B*, nº 273, 2006, pags. 2.513-2.520.

Johnson, E. A. y Monkkonen, E. H., *The civilization of crime*, Urbana, University of Illinois Press, 1996.

Johnson, E. J., Hershey, J., Meszaros, J. y Kunreuther, H., «Framing, probability distortions, and insurance decisions», *Journal of Risk & Uncertainty*, nº 7, 1993, pags. 35-41.

Johnson, E. M., «Deconstructing social Darwinism», *Primate Diaries*, 2010, <http://scienceblogs.com/primatediaries/2010/01/deconstructing_social_darwinis.php>.

Johnson, G. R., Ratwik, S. H. y Sawyer, T. J., «The evocative significance of kin

terms in patriotic speech», en V. Reynolds, V. Falger e I. Vine (comps.), *The sociobiology of ethnocentrism*, Londres, Croon Helm, 1987.

Johnson, I. M. y Sigler, R. T., «The stability of the public's endorsements of the definition and criminalization of the abuse of women», *Journal of Criminal Justice*, n° 28, 2000, pags. 165-179.

Johnson, M. P., «Conflict and control: Gender symmetry and asymmetry in domestic violence», *Violence Against Women*, n° 12, 2006, pags. 1.003-1.018.

Johnson, M. P. y Leone, J. M., «The differential effects of intimate terrorism and situational couple violence: Findings from the National Violence Against Women Survey», *Journal of Family Issues*, n° 26, 2005, págs. 322-349.

Johnson, N. F., Spagat, M., Gourley, S., Onnela, J.-P y Reinert, G., «Bias in epidemiological studies of conflict mortality», *Journal of Peace Research*, n° 45, 2008, págs. 653-663.

Johnson, R. y Raphael, S., «How much crime reduction does the marginal prisoner buy?», Universidad de California, Berkeley, 2006.

Jones, D. M., Bremer, S. y Singer, J. D., «Militarized interstate disputes, 1816-1992: Rationale, coding rules, and empirical patterns», *Conflict Management & Peace Science*, n° 15, 1996, págs. 163-213.

Jones, G., «Are smarter groups more cooperative? Evidence from prisoner's dilemma experiments, 1959-2003», *Journal of Economic Behavior dr Organization*, n° 68, 2008, págs. 489-497.

Jones, L. y Finkelhor, D., *Updated trends in child maltreatment, 2007*, Durham, N.H., Centro de Investigación sobre Crímenes contra los Niños, Universidad de New Hampshire, 2007.

Jones, O. D., «Sex, culture, and the biology of rape: Toward explanation and prevention», *California Law Review*, n° 87, 1999, págs. 827-942.

—, «Reconsidering rape», *National Law Journal*, A21, 2000.

Joy, J., *LindowMan*, Londres, British Museum Press, 2009.

Joyce, T., «Did legalized abortion lower crime?», *Journal of Human Resources*, n° 39, 2004, págs. 1-28.

Jussim, L. J., McCauley, C. R. y Lee, Y.-T., «Why study stereotype accuracy and inaccuracy?», en Y.-T. Lee, L. J. Jussim y C. R. McCauley (comps.), *Stereotype accuracy: Toward appreciating group differences*, Washington, D.C., Asociación Americana de Psicología, 1995.

Kaeuper, R.W., «Chivalry and the “civilizing process”», en R.W. Kaeuper

(comp.), *Violence in medieval society*, Rochester, N.Y., Boydell & Brewer, 2000.

Kagan, R., «Power and weakness», *Policy Review*, nº 113, 2002, págs. 1-21.

Kahneman, D. y Renshon, J., «Why hawks win», *Foreign Policy*, diciembre de 2007.

Kahneman, D., Slovic, P. y Tversky, A., *Judgment under uncertainty. Heuristics and biases*, Nueva York, Cambridge University Press, 1982.

Kahneman, D. y Tversky, A., «Subjective probability: A judgment of representativeness», *Cognitive Psychology*, nº 3, 1972, págs. 430-454.

—, «Prospect theory: An analysis of decisions under risk», *Econometrica*, nº 47, 1979, págs. 313-327.

—, «Choices, values, and frames», *American Psychologist*, nº 39, 1984, págs. 341-350.

Kaldor, M., *New and old wars: Organized violence in a global era*, Stanford, Calif., Stanford University Press, 1999.

Kanazawa, S., «Why liberals and atheists are more intelligent», *Social Psychology Quarterly*, nº 73, 2010, págs. 33-57.

Kane, K., «Nits make lice: Drogheda, Sand Creek, and the poetics of colonial extermination», *Cultural Critique*, nº 42, 1999, págs. 81-103.

Kant, I., «Idea for a universal history with a cosmopolitan purpose», en H. Reiss (comp.), *Kants political writings*, Nueva York, Cambridge University Press, 1784/1970.

—, «Perpetual peace: A philosophical sketch», en *Perpetual peace and other essays*, Indianapolis, Hackett, 1795/1983 (trad. cast.: *Sobre lapazperpetua*, Madrid, Tecnos, 2008).

Kaplan, J., *Criminal justice: Introductory cases and materials*, Mineola, N.Y., Foundation Press, 1973.

Katz, L., *Bad acts and guilty minds: Comindrums of criminal law*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

Kay, S., «The sublime body of the martyr», en R. W. Kaeuper (comp.), *Violence in medieval society*, Woodbridge, R.U., Boydell, 2000.

Kaysen, C., «Is war obsolete?», *International Security*, nº 14, 1990, págs. 42-64.

Keegan, J., *A history of warfare*, Nueva York, Vintage, 1993.

Keeley, L. H., *War before civilization: The myth of the peaceful savage*, Nueva York, Oxford University Press, 1996.

Keen, S., *Empathy and the novel*, Oxford, R.U., Oxford University Press, 2007.

Keizer, K., Lindenberg, S. y Steg, L., «The spreading of disorder», *Science*, nº 322, 2008, pags. 1.681-1.685.

Keller, J. B., «The probability of heads», *American Mathematical Monthly*, nº 93, 1986, pags. 191-197.

Kelman, H. C., «Violence without moral restraint: Reflections on the dehumanization of victims and victimizers», *Journal of Social Issues*, nº 29, 1973, pags. 25-61.

Kennedy, R., *Race, crime, and the law*, Nueva York, Vintage, 1997.

Kennedy, R. F., *Thirteen days: A memoir of the Cuban missile crisis*, Nueva York, Norton, 1969/1999.

Kenny, C., *Getting better: Why global development is succeeding —and how we can improve the world even more*, Nueva York, Basic Books, 2011.

Kenrick, D. T. y Sheets, V., «Homicidal fantasies», *Ethology & Sociobiology*, nº 14, 1994, pags. 231-246.

Kiernan, B., *Blood and soil: A world history of genocide and extermination from Sparta to Darfur*, New Haven, Conn., Yale University Press, 2007.

Kim, S. H., Smirth, R. H. y Brigham, N. L., «Effects of power imbalance and the presence of third parties on reactions to harm: Upward and downward revenge», *Personality & Social Psychology Bulletin*, nº 24, 1998, pags. 353-361.

Kimmel, M. S., «“Gender symmetry” in domestic violence», *Violence Against Women*, nº 8, 2002, pags. 1.332-1.363.

King, M. L., Jr., «Pilgrimage to nonviolence», en S. Lynd y A. Lynd (comps.), *Nonviolence in America: A documentary history*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1963/1995.

Kinner, S., «Psychopathy as an adaptation: Implications for society and social policy», en R. W. Bloom y N. Dess (comps.), *Evolutionary psychology and violence: A primer for policymakers and public policy advocates*, Westport, Conn., Praeger, 2003.

Kinzler, K. D., Shutts, K., Dejesus, J. y Spelke, E. S., «Accent trumps race in guiding children’s social preferences», *Social Cognition*, nº 27, 2009, págs. 623-634.

Kirby, K. N. y Herrnstein, R. J., «Preference reversals due to myopic discounting of delayed reward», *Psychological Science*, nº 6, 1995, págs. 83-89.

Kirby, K. N., Winston, G. y Santiesteban, M., «Impatience and grades: Delaydiscount rates correlate negatively with college GPA», *Learning and Individual*

Differences, nº 15, 2005, págs. 213-222.

Knauff, B., «Reconsidering violence in simple human societies», *Current Anthropology*, nº 28, 1987, págs. 457-500.

Koechlin, E. y Hyafil, A., «Anterior prefrontal function and the limits of human decision-making», *Science*, nº 318, 2007, págs. 594-598.

Koestler, A., *The act of creation*, Nueva York, Dell, 1964.

Kohl, M. (comp.), *Infanticide and the value of life*, Búfalo, N.Y., Prometheus Books, 1978.

Kohlberg, L., *The philosophy of moral development: Moral stages and the idea of justice*, San Francisco, Harper y Row, 1981.

Kors, A. C. y Silverglate, H. A., *The shadow university: The betrayal of liberty on America's campuses*, Nueva York, Free Press, 1998.

Kosfeld, M., Heinrichs, M., Zak, P. J., Fischbacher, U. y Fehr, E., «Oxytocin increases trust in humans», *Nature*, nº 435, 2005, págs. 673-676.

Krebs, D. L., «Empathy and altruism», *Journal of Personality & Social Psychology*, nº 32, 1975, págs. 1.134-1.146.

Kreitman, M., «Methods to detect selection in populations with applications to the human», *Annual Review of Genomics & Human Genetics*, nº 1, 2000, págs. 539-559.

Kreutz, J., *UCDP one-sided violence codebook version 1.3*, 2008, <http://www.pcr.uu.se/digitalAssets/19/19256_UCDP_One-sided_violence_Dataset_Codebook_v1.3.pdf>.

Krieken, R. V., «Review article: What does it mean to be civilised? Norbert Elias on the Germans and modern barbarism», *Communal/Plural: Journal of Transnational & Cross-Cultural Studies*, nº 6, 1998, págs. 225-233.

Kringelbach, M. L., «The human orbitofrontal cortex: Linking reward to hedonic experience», *Nature Reviews Neuroscience*, nº 6, 2005, págs. 691-702.

Kristine, E. y Hultman, L., «One-sided violence against civilians in war: Insights from new fatality data», *Journal of Peace Research*, nº 44, 2007, págs. 233-246.

Kristof, N. D. y Wuüunn, S., *Half the sky: Turning oppression into opportunity for women worldwide*, Nueva York, Random House, 2009.

Krug, E. G., Dahlberg, L. L., Mercy, J. A., Zwi, A. B. y Lozano, R. (comps.), *World report on violence and health*, Ginebra, Organización Mundial de la Salud, 2002.

Krystal, A., «En garde! The history of dueling», *New Yorker*, 12 de marzo de

2007.

Kugel, J. L., *How to read the Bible: A guide to scripture, then and now*, Nueva York, Free Press, 2007.

Kugler, J., «Terror without deterrence», *Journal of Conflict Resolution*, n° 28, 1984, págs. 470-506.

Kurlansky, M., *Nonviolence: Twenty-five lessons from the history of a dangerous idea*, Nueva York, Modern Library, 2006.

Kurtz, D. V., «Anthropology and the study of the state», *Political anthropology: Power and paradigms*, Boulder, Colo., Westview Press, 2001.

Kurzban, R., *Why everyone (else) is a hypocrite: Evolution and the modular mind*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2011.

Kurzban, R., Tooby, J. y Cosmides, L., «Can race be erased? Coalitional computation and social categorization», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, n° 98, 2001, págs. 15.387-15.392.

Kyle, D. G., *Spectacles of death in ancient Rome*, Nueva York, Routledge, 1998.

La Griffe du Lion, «Analysis of hate crime», *La Griffe du Lion*, n° 2(5), 2000, <<http://lagriffedulion.f2s.com/hatecrime.htm>>.

Lacina, B., «Explaining the severity of civil wars», *Journal of conflict Resolution*, n° 50, 2006, págs. 276-289.

—, *Battle Deaths Dataset 1946-2009: Codebook for versión 3.0*, Centro para el Estudio de la Guerra Civil e Instituto de Investigaciones por la Paz de Oslo (PRIO), 2009.

Lacina, B. y Gleditsch, N. P., «Monitoring trends in global combat: A new dataset in battle deaths», *European Journal of Population*, n° 21, 2005, págs. 145-166.

Lacina, B., Gleditsch, N. P. y Russett, B., «The declining risk of death in battle», *International Studies Quarterly*, n° 50, 2006, págs. 673-680.

LaFree, G., «A summary and review of cross-national comparative studies of homicide», en M. D. Smith y M. A. Zahn (comps.), *Homicide: A sourcebook of social research*, Thousand Oaks, Calif., Sage, 1999.

LaFree, G. y Tseloni, A., «Democracy and crime: A multilevel analysis of homicide trends in forty-four countries, 1950-2000», *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, n° 605, 2006, págs. 25-49.

Laibson, D., «Golden eggs and hyperbolic discounting», *Quarterly Journal of Economics*, n° 112, 1997, págs. 443-477.

Lalumiére, M. L., Harris, G. T. y Rice, M. E., «Psychopathy and developmental

instability», *Evolution and Human Behavior*, nº 22, 2001, págs. 75-92.

Lamm, C., Batson, C. D. y Decety, J., «The neural substrate of human empathy: Effects of perspective-taking and cognitive appraisal», *Journal of Cognitive Neuroscience*, nº 19, 2007, págs. 42-58.

Lane, R., «On the social meaning of homicide trends in America», en T. R. Gurr (comp.), *Violence in America*, v ol. 1: *The history of crime*, Newbury Park, Calif., Sage, 1989.

Langbein, J. H., «The legal history of torture», en S. Levinson (comp.), *Torture: A collection*, Nueva York, Oxford University Press, 2005.

Lanzetta, J. T. y Englis, B. G., «Expectations of cooperation and competition and their effects on observers' vicarious emotional responses», *Journal of Personality & Social Psychology*, nº 56, 1989, págs. 543-554.

Latané, B. y Darley, J. M., *The unresponsive bystander: Why doesn't he help?*, Nueva York, Appleton-Century Crofts, 1970.

Lea, R. y Chambers, G., «Monoamine oxidase, addiction, and the "warrior" gene hypothesis», *Journal of the New Zealand Medical Association*, nº 120, 2007.

LeBlanc, S. A., *Constant battles: The myth of the noble savage and a peaceful past*, Nueva York, St. Martins Press, 2003.

Lebow, R. N., «Contingency, catalysts, and nonlinear change: The origins of World War I», en J. S. Levy y G. Goertz (comps.), *Explaining war and peace: Case studies and necessary condition counterfactuals*, Nueva York, Routledge, 2007.

Lee, J. J. y Pinker, S., «Rationales for indirect speech: The theory of the strategic speaker», *Psychological Review*, nº 117, 2010, págs. 785-807.

Lee, R., «Politics, sexual and non-sexual, in egalitarian society», en R. Leey R. E. Leacock (comps.), *Politics and history in band societies*, Nueva York, Cambridge University Press, 1982.

Lee, T. M. C., Chan, S. C. y Raine, A., «Strong limbic and weak frontal activation to aggressive stimuli in spouse abusers», *Molecular Psychiatry*, nº 13, 2008, págs. 655-660.

Lee, Y.-T., Jussim, L. J. y McCauley, C. R. (comps.), *Stereotype accuracy: Toward appreciating group differences*, Washington, D.C., Asociación Americana de Psicología, 1995.

Lehner, E. y Lehner, J., *Devib, demons, and witchcraft*, Mineóla, N.Y., Dover, 1971.

Leiter, R. A. (comp.), *National survey of state laws*, 6ª ed., Detroit,

Thomson/Gale, 2007.

Leland, A. y Oboroceanu, M.-J., *American war and military operations casualties: Lists and statistics*, 2010, <<http://fpc.state.gov/documents/organization/139347.pdf>>.

Leonard, T., «Origins of the myth of Social Darwinism: The ambiguous legacy of Richard Hofstadters “Social Darwinism in American thought”», *Journal of Economic Behavior & Organization*, nº 71, 2009, pags. 37-59.

LeVay, S., *Gay, straight, and the reason why: The science of sexual orientation*, Nueva York, Oxford University Press, 2010.

Levi, M. A., *On nuclear terrorism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2007.

Levi, W., *The coming end of war*, Beverly Hills, Calif., Sage Publications, 1981.

Levinson, D., *Family violence in cross-culturalperspective*, Thousand Oaks, Calif., Sage, 1989.

Levinson, S., «Contemplating torture: An introduction», en S. Levinson (comp.), *Torture: A collection*, Nueva York, Oxford University Press, 2004a.

—, *Torture: A collection*, Nueva York, Oxford University Press, 2004b.

Levitt, S. D., «Understanding why crime fell in the 1990s: Four factors that explain the decline and six that do not», *Journal of Economic Perspectives*, nº 18, 2004, pags. 163-190.

Levitt, S. D. y Miles, T. J., «Empirical study of criminal punishment», en A. M. Polinsky y S. Shavell (comps.), *Handbook of law and economics*, vol. 1, Amsterdam, Elsevier, 2007.

Levy, J. S., *War in the modern great power system, 1495-1975*, Lexington, University Press of Kentucky, 1983.

Levy, J. S. y Thompson, W. R., *Causes of war*, Malden, Mass., Wiley-Blackwell, 2010.

—, *The arc of war: Origins, escalation, and transformation*, Chicago, University of Chicago Press, 2011.

Levy, J. S., Walker, T. C. y Edwards, M. S., «Continuity and change in the evolution of warfare», en Z. Maoz y A. Gat (comps.), *War in a changing world*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2001.

Lewis, B., *What went wrong? The clash between Islam and modernity in the Middle East*, Nueva York, HarperPerennial, 2002.

Lewis, D. K., *Convention: A philosophical study*, Cambridge, Mass., Harvard

University Press, 1969.

Liebenberg, L., *The art of tracking: The origin of science*, Ciudad del Cabo, Sudafrica, David Philip, 1990.

Lieberman, D., Tooby, J. y Cosmides, L., «Does morality have a biological basis? An empirical test of the factors governing moral sentiments relating to incest», *Proceedings of the Royal Society of London B*, nº 270, 2002, pags. 819-826.

Lieberson, S., *A matter of taste: How names, fashions, and culture change*, New Haven, Conn., Yale University Press, 2000.

Ligthart, L., Bartels, M., Hoekstra, R. A., Hudziak, J. J. y Boomsma, D. I., «Genetic contributions to subtypes of aggression», *Twin Research & Human Genetics*, nº 8, 2005, pags. 483-491.

Lilla, M., *The reckless mind: Intellectuals in politics*, Nueva York, New York Review of Books, 2001.

Lindley, D. y Schildkraut, R., *Is war rational? The extent of miscalculation and misperception as causes of war*, informe presentado en la Asociación de Estudios Internacionales, 2005, <http://www.allacademic.com/meta/p71904_index.html>.

Lindsay, J. M. y Takeyh, R., «After Iran gets the bomb», *Foreign Affairs*, 2010.

Linker, D., *The theocons: Secular America under siege*, Nueva York, Anchor, 2007.

Lodge, D., *Small world*, Nueva York, Penguin, 1988 (trad, cast.: *El mundo es un pañuelo*, Barcelona, Anagrama, 2007).

Loewen, J. W., *Lies my teacher told me: Everything your American history textbook got wrong*, Nueva York, New Press, 1995.

Long, W. J. y Brecke, P., *War and reconciliation: Reason and emotion in conflict resolution*, Cambridge, Mass., MIT Press, 2003.

Lorenz, K., «Part and Parcel in animal and human societies», *Studies in animal and human behavior*, vol. 2, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1950/1971.

Lott, J., «Crime and punishment», *Freedomnomics: Why the free market works and other half-baked theories don't*, Washington, D.C., Regnery, 2007.

Lott, J. R., Jr. y Whitley, J. E., «Abortion and crime: Unwanted children and out-of-wedlock births», *Economic Inquiry*, nº 45, 2007, págs. 304-324.

Luard, E., *War in international society*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1986.

—, *The blunted sword: The erosion of military power in modern worldpolitics*, Nueva York, New Amsterdam Books, 1988.

Lull, T. F. (comp.), *Martin Luthers basic theohgical ivritings*, Mineápolis, Augsburg Fortress, 2005.

Luria, A. R., *Cognitive development: Its cultural and social foundations*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1976 (trad, cast.: *Desarrollo histórico de los procesos cognitivos*, Madrid, Akal, 2003).

Lykken, D.T., *The antisocial personalities*, Mahwah, N.J., Erlbaum, 1995.

Maccoby, E. E. y Jacklin, C. N., *The psychology of sex differences*, Stanford, Calif., Stanford University Press, 1987.

MacDonald, H., «New York cops: Still the finest», *City Journal*, nº 16, 2006.

—, «The campus rape myth», *City Journal*, nº 18, 2008.

Macklin, R., «Human dignity is a useless concept», *British Medical Journal*, nº 327, 2003, págs. 1.419-1.420.

Macmillan, M., *An odd kind of fame: Stories of Phineas Gage*, Cambridge, Mass., MIT Press, 2000.

Manning, R., Levine, M. y Collins, A., «The Kitty Genovese murder and the social psychology of helping: The parable of the 38 witnesses», *American Psychologist*, nº 62, 2007, págs. 555-562.

Mannix, D. P., *The history of torture*, Sparkford, R.U., Sutton, 1964.

Mar, R. A. y Oatley, K., «The function of fiction is the abstraction and simulation of social experience», *Perspectives on Psychological Science*, nº 3, 2008, págs. 173-192.

Mar, R. A., Oatley, K., Hirsh, J., De la Paz, J. y Peterson, J. B., «Bookworms versus nerds: Exposure to fiction versus non-fiction, divergent associations with social ability, and the simulation of fictional social worlds», *Journal of Research in Personality*, nº 40, 2006, págs. 694-717.

Marshall, M. G. y Cole, B. R., «Global report on conflict, governance, and state fragility, 2008», *Foreign Policy Bulletin*, nº 18, 2008, págs. 3-21.

—, *Global report 2009: Conflict, governance, and state fragility*, Arlington, Va., Centro Universitario George Mason para la Política Global, 2009.

Marshall, M. G., Gurr, T. R. y Harff, B., *PITF State Failure Problem Set: Internal wars and failures of governance 1955-2008. Dataset and coding guidelines*, Grupo de Trabajo sobre la Inestabilidad Política, 2009, <<http://globalpolicy.gmu.edu/pitf/pitfdata.htm>>.

Marshall, S. L. A., *Men against fire: The problem of battle command in future war*, Gloucester, Mass., Peter Smith, 1947/1978.

Marvell, T. B., «Homicide trends 1947-1996: Short-term versus long-term factors», *Proceedings of the Homicide Research Working Group Meetings, 1997 and 1998*, Washington, D.C., Departamento de Justicia de Estados Unidos, 1999.

Massey, D. S. y Sampson, R. (comps.), «The Moynihan report revisited: Lessons and reflections after four decades», *Annals of the American Academy of Political & Social Science*, nº 621, 2009, págs. 6-326.

Maston, C. T., «Survey methodology for criminal victimization in the United States, 2007», 20101, <<http://bjs.ojp.usdoj.gov/content/pub/pdf/cvus/cvus07mt.pdf>>.

Mattingly, G., «International diplomacy and international law», en R. B. Wernham (comp.), *The New Cambridge Modern History*, vol. 3, Nueva York, Cambridge University Press, 1958.

Mauss, M., *The gift: The form and reason for exchange in archaic societies*, Nueva York, Norton, 1924/1990.

Maynard Smith, J., *Evolution and the theory of games*, Nueva York, Cambridge University Press, 1982.

—, *Games, sex, and evolution*, Nueva York, Harvester Wheatsheaf, 1988.

—, *Evolutionary genetics*, 2ª ed., Nueva York, Oxford University Press, 1998.

Maynard Smith, J. y Szathmáry, E., *The major transitions in evolution*, Nueva York, Oxford University Press, 1997 (trad. cast.: *Ocho hitos de la evolución: del origen de la vida a la aparición del lenguaje*, Barcelona, Tusquets, 2001).

McCall, G. S. y Shields, N., «Examining the evidence from small-scale societies and early prehistory and implications for modern theories of aggression and violence», *Aggression and Violent Behavior*, nº 13, 2007, págs. 1-9.

McCauley, C. R., «Are stereotypes exaggerated? A sampling of racial, gender, academic, occupational, and political stereotypes», en Y.-T. Lee, L. J. Jussim y C. R. McCauley (comps.), *Stereotype accuracy: Toward appreciating group differences*, Washington, D.C., Asociación Americana de Psicología, 1995.

McClure, S. M., Laibson, D., Loewenstein, G. y Cohen, J. D., «Separate neural systems value immediate and delayed monetary rewards», *Science*, nº 306, 2004, págs. 503-507.

McCrae, R. R., Costa, P. T., Ostendorf, F., Angleitner, A., Hrebickova, M., Avia, M. D., Sanz, J., Sanchez-Bernardos, M. L., Kusdil, M. E., Woodfield, R., Saunders, P. R. y Smith, P. B., «Nature over nurture: Temperament, personality, and life span development», *Journal of Personality & Social Psychology*, nº 78, 2000, págs. 173-186.

McCullough, M. E., *Beyond revenge: The evolution of the forgiveness instinct*,

San Francisco, Jossey-Bass, 2008.

McCullough, M. E., Kurzban, R. y Tabak, B. A., «Revenge, forgiveness, and evolution», en M. Mikulincer y P. R. Shaver (comps.), *Understanding and reducing aggression, violence, and their consequences*, Washington, D.C., Asociación Americana de Psicología, 2010.

McDermott, R., Johnson, D., Cowden, J. y Rosen, S., «Testosterone and aggression in a simulated crisis game», *Annals of the American Association for Political & Social Science*, nº 614, 2007, págs. 15-33.

McDermott, R., Tingley, D., Cowden, J., Frazzetto, G. y Johnson, D. D. P., «Monoamine oxidase A gene (MAOA) predicts behavioral aggression following provocation», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, nº 106, 2009, págs. 2.118-2.123.

McDonald, P. J., «Capitalism, commitment, and peace», *International Interactions*, nº 36, 2010, págs. 146-168.

McEvedy, C. y Jones, R., *Atlas of world population history*, Londres, A. Lane, 1978.

McGinnis, J. O., «The original constitution and our origins», *Harvard Journal of Lawy Public Policy*, nº 19, 1996, págs. 251-261.

— «The human constitution and constitutive law: A prolegomenon», *Journal of Contemporary Legal Issues*, nº 8, 1997, págs. 211-239.

McGraw, A. P. y Tetlock, P. E., «Taboo trade-offs, relational framing, and the acceptability of exchanges», *Journal of Consumer Psychology*, nº 15, 2005, págs. 2-15.

McGraw, L. A. y Young, L. J., «The prairie vole: An emerging model organism for understanding the social brain», *Trends in Neurosciences*, nº 33, 2010, págs. 103-109.

McKay, C., *Extraordinary popular delusions and the madness of crowds*, Nueva York, Wiley, 1841/1995.

McManamon, F. P., «Kennewick Man», *Archeology Program*, 2004, <<http://www.nps.gov/archeology/kennewick/index.htm>>.

Mealey, L., «The sociobiology of sociopathy: An integrated evolutionary model», *Behavioral & Brain Sciences*, nº 18, 1995, págs. 523-541.

Mealey, L. y Kinner, S., «The perception-action model of empathy and psychopathic “cold-heartedness”», *Behavioral & Brain Sciences*, nº 42, 2002, págs. 42-43.

Mednick, S. A., Gabrielli, W. F. y Hutchings, B., «Genetic factors in criminal behavior: Evidence from an adoption cohort», *Science*, nº 224, 1984, págs. 891-893.

Melander, E., Oberg, M. y Hall, J., *Are «new wars» more atrocious?* Informe presentado en la reunión anual de la Asociación de Estudios Internacionales: Explorando el pasado, anticipando el futuro, 2009.

Mennell, S., «Decivilising processes: Theoretical significance and some lines of research», *International Sociology*, nº 5, 1990, págs. 205-223.

Mennell, S. y Goudsblom, J., «Civilizing processes— myth or reality? A comment on Duerr's critique of Elias», *Comparative Studies in Society & History*, nº 39, 1997, págs. 729-733.

Menschefreund, Y., «The holocaust and the trial of modernity», *Azure*, nº 39, 2010, págs. 58-83.

Merriman, T. y Cameron, V., «Risk-taking: Behind the warrior gene story», *Journal of the New Zealand Medical Association*, nº 120, 2007.

Mesquida, C. G. y Wiener, N. I., «Human collective aggression: A behavioral ecology perspective», *Ethology & Sociobiology*, nº 17, 1996, págs. 247-262.

Metcalfe, J. y Mischel, W., «A hot/cool system analysis of delay of gratification: Dynamics of willpower», *Psychological Review*, nº 106, 1999, págs. 3-19.

Meyer-Lindenberg, A., «Neural mechanisms of genetic risk for impulsivity and violence in humans», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, nº 103, 2006, págs. 6.269-6.274.

Michel, J.-B., Shen, Y. K., Aiden, A. P., Veres, A., Gray, M. K., The Google Books Team, Pickett, J. P., Hoiberg, D., Clancy, D., Norvig, P., Orwant, J., Pinker, S., Nowak, M. y Lieberman-Aiden, E., «Quantitative analysis of cultura using millions of digitized books», *Science*, nº 331, 2011, págs. 176-182.

Milgram, S., *Obedience to authority: An experimental view*, Nueva York, Harper y Row, 1974.

Milner, L. S., *Hardness of heart I Hardness of life: The stain of human infanticide*, Nueva York, University Press of America, 2000.

Ministerio del Interior del Reino Unido, «Research development statistics: Crime», 2010, <<http://rds.homeoffice.gov.uk/rds/bcsl.html>>.

Ministerio Frances de Asuntos Exteriores, *The death penalty in France*, 2007, <http://ambafranceus.org/IMG/pdf/Death_penalty.pdf>

Mischel, W., Ayduck, O., Berman, M. G., Casey, B. J., Godib, I., Jonides, J., Kross, E., Teslovich, T., Wilson, N., Zayas, V. y Shoda, Y. I., «“Willpower” over the

life span: Decomposing impulse control», *Social Cognitive & Affective Neuroscience*, en imprenta.

Mitani, J. C., Watts, D. P. y Amsler, S. J., «Lethal intergroup aggression leads to territorial expansion in wild chimpanzees», *Current Biology*, nº 20, 2010, págs. 507-508.

Mitzenmacher, M., «A brief history of generative models for power laws and lognormal distributions», *Internet Mathematics*, nº 1, 2004, págs. 226-251.

—, «Editorial: The future of power law research», *Internet Mathematics*, nº 2, 2006, págs. 525-534.

Mnookin, R. H., «Ethnic conflicts: Flemings and Walloons, Palestinians and Israelis», *Daedalus*, nº 136, 2007, págs. 103-119.

Mogahed, D., *Perspectives of women in the Muslim world*, Washington, D.C., Gallup, 2006.

Moll, J., De Oliveira-Souza, R. y Eslinger, P. J., «Morals and the human brain: A working model», *NeuroReport*, nº 14, 2003, págs. 299-305.

Moll, J., Zahn, R., De Oliveira-Souza, R., Krueger, F. y Grafman, J., «The neural basis of human moral cognition», *Nature Reviews Neuroscience*, nº 6, 2005, págs. 799-809.

Monkkonen, E., «Diverging homicide rates: England and the United States, 1850-1875», en T. R. Gurr (comp.), *Violence in America*, vol. 1: *The history of crime*, Newbury Park, Calif., Sage, 1989.

—, «Homicide over the centuries», en L. M. Friedman y G. Fisher (comps.), *The crime conundrum: Essays on criminal justice*, Boulder, Colo., Westview Press, 1997.

—, *Murder in New York City*, Berkeley, University of California Press, 2001.

Montesquieu, *The spirit of the laws*, Amherst, N.Y., Prometheus Books, 1748/2002 (trad. cast.: *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos, 2007).

Moore, S. y Simon, J. L., *Its getting better all the time: Greatest trends of the last 100years*, Washington, D.C., Cato Institute, 2000.

Morgan, *The life and adventures of William Buckley: Thirty-two years as a wanderer amongst the aborigines*, Canberra, Australia National University Press, 1852/1979.

Mousseau, M., «Coming to terms with the capitalist peace», *International Interactions*, nº 36, 2010, págs. 185-192.

Moynehan, D. P., *Pandacmonium: Ethnicity in international politics*, Nueva York, Oxford University Press, 1993.

Muchembled, R., *Une histoire de la violence*, Paris, Seuil, 2009.

Mueller, J., *Retreat from doomsday: The obsolescence of major war*, Nueva York, Basic Books, 1989.

—, *Quiet cataclysm: Reflections on the recent transformation of world politics*, Nueva York, HarperCollins, 1995.

—, *Capitalism, democracy, and Ralph's Pretty Good Grocery*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1999.

—, *The remnants of war*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 2004a.

—, «Why isn't there more violence?», *Security Studies*, nº 13, 2004b, págs. 191-203.

—, *Overblown: How politicians and the terrorism industry inflate national security threats, and why we believe them*, Nueva York, Free Press, 2006.

—, «The demise of war and of speculations about the causes thereof». Informe presentado en la convención nacional de la Asociación de Estudios Internacionales, 2007.

—, *Atomic obsession: Nuclear alarmism from Hiroshima to Al-Qaeda*, Nueva York, Oxford University Press, 2010a.

—, «Capitalism, peace, and the historical movement of ideas», *International Interactions*, nº 36, 2010b, págs. 169-184.

Mueller, J. y Lustick, I., «Israel's fight-or-flight response», *National Interest*, 1 de noviembre de 2008.

Murphy, J. P. M., «Hitler was not an atheist», *Free Inquiry*, nº 9, 1999.

Murray, C. A., *Losing ground: American social policy, 1950-1980*, Nueva York, Basic Books, 1984.

Myers, D. G. y Lamm, H., «The group polarization phenomenon», *Psychological Bulletin*, nº 83, 1976, págs. 602-627.

Nabokov, V. V., *Lolita*, Nueva York, Vintage, 1955/1997 (trad. cast.: *Lolita*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2005).

Naciones Unidas, *World population prospects: Population database, 2008*, 2008, <<http://esa.un.org/population/unpp/>>.

Nadelmann, E. A., «Global prohibition regimes: The evolution of norms in international society», *International Organization*, nº 44, 1990, págs. 479-526.

Nagel, T., *The possibility of altruism*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1970.

Nash, G. H., *Reappraising the right: The past and future of American conservatism*, Wilmington, Del., Instituto de Estudios Interuniversitarios, 2009.

National Consortium for the Study of Terrorism and Responses to Terrorism, *Global terrorism database: GTD variables and inclusion criteria*, College Park, Universidad de Maryland, 2009.

—, Global Terrorism Database, 2010, <<http://www.start.umd.edu/gtd/>>.

National Counterterrorism Center, *2008 Report on terrorism*, Washington, D.C., National Counterterrorism Center, 2009. <<http://wits-classic.nctc.gov/ReportPDF.do?f=crt2008nctcannexfinal.pdf>>.

Nazaretyan, A. P., *Evolution of non-violence: Studies in big history, self-organization, and historical psychology*, Saarbrücken, Lambert Academic Publishing, 2010.

Neisser, U., «General, academic, and artificial intelligence: Comments on the papers by Simon and by Klahr», en L. Resnick (comp.), *The nature of intelligence*, Mahwah, N.J., Erlbaum, 1976.

Neisser, U., Boodoo, G., Bouchard, T. J. Jr., Boykin, A. W., Brody, N., Ceci, S. J., Halpern, D. E., Loehlin, J. C., Perloff, R., Sternberg, R. J. y Urbina, S., «Intelligence: Knowns and unknowns», *American Psychologist*, nº 51, 1996, pags. 77-101.

Nell, V., «Cruelty's rewards: The gratifications of perpetrators and spectators», *Behavioral & Brain Sciences*, nº 29, 2006, pags. 211-257.

Nettelfield, L. J., «Research and repercussions of death tolls: The case of the Bosnian book of the dead», en P. Andreas y K. M. Greenhill (comps.), *Sex, drugs, and body counts*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 2010.

Neumayer, E., «Good policy can lower violent crime: Evidence from a cross-national panel of homicide rates, 1980-1997», *Journal of Peace Research*, nº 40, 2003, pags. 619-640.

—, «Is inequality really a major cause of violent crime? Evidence from a crossnational panel of robbery and violent theft rates», London School of Economics, 2010.

Newman, M. E. J., «Power Laws, Pareto distributions and Zipf's law», *Contemporary Physics*, nº 46, 2005, pags. 323-351.

Nisbett, R. E. y Cohen, D., *Culture of honor: The psychology of violence in the South*, Nueva York, HarperCollins, 1996.

North, D. C., Wallis, J. J. y Weingast, B. R., *Violence and social orders: A conceptual framework for interpreting recorded human history*, Nueva York, Cambridge University Press, 2009.

Nowak, M. A., «Five rules for the evolution of cooperation», *Science*, nº 314, 2006, pags. 1.560-1.563.

Nowak, M. A., May, R. M. y Sigmund, K., «The arithmetic of mutual help», *Scientific American*, nº 272, 1995, pags. 50-55.

Nowak, M. A. y Sigmund, K., «Evolution of indirect reciprocity by image scoring», *Nature*, nº 393, 1998, pags. 573-577.

Nunberg, G., *Talking right: How conservatives turned liberalism into a tax-raising, latte-drinking, sushi-eating, Volvo-driving, New York Times-reading, body piercing, Hollywood-loving, left-wingfreak show*, Nueva York, Public Affairs, 2006.

Nussbaum, M., *Cultivating humanity: A classical defense of reform in liberal education*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1997.

—, «Arts education: Teaching humanity», *Newsweek*, 21-28 de agosto de 2006.

Oakley, B., *Evil genes: Why Rome fell, Hitler rose, Enron failed, and my sister stole my mothers boyfriend*, Amherst, N.Y., Prometheus Books, 2007.

Obermeyer, Z., Murray, C. J. L. y Gakidou, E., «Fifty years of violent war deaths from Vietnam to Bosnia: Analysis of data from the World Health Survey Programme», *BMJ*, nº 336, 2008, pags. 1.482-1.486.

Oficina de Estadística Judicial de Estados Unidos, *National crime victimization survey spreadsheet*, 2009, <<http://bjs.ojp.usdoj.gov/content/glance/shcets/viortrd.csv>>.

—, *Intimate partner violence in the U.S.*, 2010, <<http://bjs.ojp.usdoj.gov/content/intimate/victims.cfm>>.

—, *Homicide trends in the U.S.: Intimate homicide*, 2011, <<http://bjs.ojp.usdoj.gov/content/homicide/intimates.cfm>>.

Oficina de Estadística Nacional del Reino Unido, «Population estimates for U.K., England and Wales, Scotland, and Northern Ireland-Current datasets», 2009, <<http://www.statistics.gov.uk/statbase/Product.asp?vlnk=15106>>.

Oficina de las Naciones Unidas para las Drogas y el Crimen, *International homicide statistics*, 2009, <<http://www.unodc.org/documents/data-and-analysis/IHS-rates-05012009.pdf>>.

Oficina del Censo de Estados Unidos, *Historical estimates of world population*, 2010a, <<http://www.census.gov/ipc/www/worldhis.html>>.

—, *Income. Families*, Table F-4: Gini ratios of families by race and Hispanic origin of householder, 2010b, <<http://www.census.gov/hhes/www/income/data/historical/families/index.html>>.

—, *International data base (IDB): Total midyear population for the world: 1950-2020*, 2010c, <<http://www.census.gov/ipc/www/idb/worldpop.php>>.

Olds, J. y Milner, P., «Positive reinforcement produced by electrical stimulation of septal area and other regions of rat brain», *Journal of Comparative & Physiological Psychology*, nº 47, 1954, págs. 419-427.

Orwell, G., «Politics and the English language», en *A collection of essays*, Boston, Mariner Books, 1946/1970.

Otterbein, K. E., *How war began*, College Station, Tex., Texas A&M University Press, 2004.

Ottosson, D., *LGBTworld legal wrap up survey*, Bruselas, Asociación Internacional de Gais y Lesbianas, 2006.

—, *State-sponsored homophobia*, Bruselas, Asociación Internacional de Lesbianas, Gais, Bisexuales, Transexuales e Intersexuales, 2009.

Outram, D., *The enlightenment*, Nueva York, Cambridge University Press, 1995.

Oxford, J. S., Sefton, A., Jackson, R., Innes, W., Daniels, R. S. y Johnson, N. P., «World War I may have allowed the emergence of “Spanish” influenza», *Lancet Infectious Diseases*, nº 2, 2002, págs. 111-114.

Oz, A., «A postscript ten years later», en A. Oz, *In the land of Israel*, Nueva York, Harcourt, 1993.

Panksepp, J., *Affective neuroscience: The foundations of human and animal emotions*, Nueva York, Oxford University Press, 1998.

Parachini, J., «Putting WMD terrorism into perspective», *Washington Quarterly*, nº 26, 2003, págs. 37-50.

Parker, T., *Ten sermons of religion*, Ann Arbor, University of Michigan Library, 1852/2005.

Pate, A., «Trends in democratization: A focus on instability in anocracies», en J. J. Hewitt, J. Wilkenfeld y T. R. Gurr (comps.), *Peace and conflict 2008*, Boulder, Colo., Paradigm, 2008.

Patterson, O., *Slavery and social death*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985.

— *The ordeal of integration*. Washington, D. C., Civitas, 1997.

—, «Democracy, violence, and development in Jamaica: A comparative analysis», Harvard University, 2008.

Paul, T. V., *The tradition of non-use of nuclear weapons*, Stanford, Calif.,

Stanford University Press, 2009.

Payne, J. L., *Why nations arm*, Nueva York, Blackwell, 1989.

—, *A history of force: Exploring the worldwide movement against habits of coercion, bloodshed, and mayhem*, Sandpoint, Idaho, Lytton, 2004.

—, «The prospects for democracy in high-violence societies», *Independent Review*, nº 9, 2005, págs. 563-572.

Perez, J., *The Spanish Inquisition: A history*, New Haven, Conn., Yale University Press, 2006, Perry, W. J., Shultz, G. P., Kissinger, H. A. y Nunn, S., «Toward a nuclear-free world», *Wall Street Journal*, A13, 15 de enero de 2008.

Peters, N. J., *Conundrum: The evolution of homosexuality*, Bloomington, Ind., AuthorHouse, 2006.

Pfaff, D.W., *The neuroscience of fair play: Why we (usually) follow the golden rule*, Nueva York, Dana Press, 2007.

Phelps, E. A., O'Connor, K. J., Cunningham, W. A., Funayama, E. S., Gatenby, J. C., Gore, J. C. y Banaji, M. R., «Performance on indirect measures of race evaluation predicts amygdala activation», *Journal of Cognitive Neuroscience*, nº 12, 2000, págs. 729-738.

Piers, M. W., *Infanticide: Past and present*, Nueva York, Norton, 1978.

Pinker, S., *The language instinct*, Nueva York, HarperCollins, 1994 (trad, cast.: *El instinto del lenguaje*, Madrid, Alianza, 2009).

—, *How the mind works*, Nueva York, Norton, 1997 (trad, cast.: *Cómo funciona la mente*, Barcelona, Destino, 2008).

—, «Obituary: Roger Brown», *Cognition*, nº 66, 1998, págs. 199-213.

—, *Words and rules: The ingredients of language*, Nueva York, HarperCollins, 1999.

—, «Review of John Maynard Smith and Eórs Szathmárys “The origins of life: From the birth of life to the origin of language”», *Trends in Evolution & Ecology*, nº 15, 2000, págs. 127-128.

—, *The blank slate: The modern denial of human nature*, Nueva York, Viking, 2002 (trad, cast.: *La tabla rasa: la negación moderna de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós, 2005).

—, «Deep commonalities between life and mind», en A. Grafen y M. Ridley (comps.), *Richard Dawkins: How a scientist changed the way we think*, Nueva York, Oxford University Press, 2006.

—, «A history of violence», *New Republic*, 19 de marzo, 2007a.

—, *The stuff of thought: Language as a window into human nature*, Nueva York, Viking, 2007b.

—, «The moral instinct», *New York Times Sunday Magazine*, 13 de enero de 2008.

—, «The cognitive niche: Coevolution of intelligence, sociality, and language», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, n° 107, 2010, págs. 8.993-8.999.

—, «Two problems with invoking self-deception too easily: Self-serving biases versus genuine self-deception, and distorted representations versus adjusted decision criteria», *Behavioral Brain Sciences*, n° 34, 2011, págs. 35-37.

Pinker, S., Nowak, M. A. y Lee, J. J., «The logic of indirect speech», *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, n° 105, 2008, págs. 833-838.

Pinker, Susan M., *The sexual paradox: Men, women, and the real gender gap*, Nueva York, Scribner, 2008 (trad. cast.: *La paradoja sexual y la verdadera frontera del género*, Barcelona, Paidós, 2009).

Pipes, R., *Communism: A history*, Nueva York, Modern Library, 2003.

Pizarro, D. A. y Bloom, P., «The intelligence of the moral intuitions: A comment on Haidt (2001)», *Psychological Review*, n° 110, 2003, págs. 193-196.

Plavcan, J. M., «Inferring social behavior from sexual dimorphism in the fossil record», *Journal of Human Evolution*, n° 39, 2000, págs. 327-344.

Plomin, R., DeFries, J. C., McClearn, G. E. y McGuffin, P., *Behavior genetics*, 5ª ed., Nueva York, Worth, 2008.

Pomeranz, K., «A review of “A farewell to alms”» by Gregory Clark, *American Historical Review*, n° 113, 2008, págs. 775-779.

Popkin, R., *The history of skepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley, University of California Press, 1979.

Posner, R. A., «Torture, terrorism, and interrogation», en S. Levinson (comp.), *Torture: A Collection*, Nueva York, Oxford University Press, 2004.

Potegal, M., «Human cruelty is rooted in the reinforcing effects of intraspecific aggression that subserves dominance motivation», *Behavioral & Brain Sciences*, n° 29, 2006, págs. 236-237.

Potts, M. y Hayden, T., *Sex and war: How biology explains warfare and terrorism and offers a path to a safer world*, Dallas, Tex., Benbella, 2008.

Poundstone, W., *Prisoner's dilemma: Paradox, puzzles, and the frailty of knowledge*, Nueva York, Anchor, 1992.

Power, S., *A problem from hell: America and the age of genocide*, Nueva York, Harper Perennial, 2002.

Pratto, F., Sidanius, J. f Levin, S., «Social dominance theory and the dynamics of intergroup relations: Taking stock and looking forward», *European Review of Social Psychology*, nº 17, 2006, pags. 271-320.

Prentice, D. A. y Miller, D. T., «Psychological essentialism of human categories», *Current Directions in Psychological Science*, nº 16, 2007, pags. 202-206.

Preston, S. D. y De Waal, F. B. M., «Empathy: Its ultimate and proximate bases», *Behavioral & Brain Sciences*, nº 25, 2002, pags. 1-72.

Price, L., *The anthology and the rise of the novel: From Richardson to George Eliot*, Nueva York, Cambridge University Press, 2003.

Price, R. M., *The chemical weapons taboo*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1997.

Prinz, J. J., «Is empathy necessary for morality?», en P. Goldie y A. Coplan (comps.), *Empathy: Philosophical and psychological perspectives*, Oxford, Oxford University Press, en imprenta.

Procida, F., «Overblown: Why an Iranian nuclear bomb is not the end of the world», *Foreign Affairs*, 2009.

Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas, *Arab Human Development Report 2002: Creating opportunities for future generations*, Nueva York, Oxford University Press, 2003.

Pryor, F. L., «Are Muslim countries less democratic?», *Middle East Quarterly*, nº 14, 2007, pags. 53-58.

Przeworski, M., Hudson, R. R. y Di Rienzo, A., «Adjusting the focus on human variation», *Trends in Genetics*, nº 16, 2000, pags. 296-302.

Puppi, L., *Torment in art: Pain, violence, and martyrdom*, Nueva York, Rizzoli, 1990.

Rai, T. y Fiske, A. P., «Moral psychology is relationship regulation: Moral motives for unity, hierarchy, equality, and proportionality», *Psychological Review*, nº 118, 2011, pags. 57-75.

Railton, P., «Moral realism», *Philosophical Review*, nº 95, 1986, pags. 163-207.

Raine, A., «The biological basis of crime», en J. Q. Wilson y J. Petersilia (comps.), *Crime: Public policies for crime control*, Oakland, Calif., ICS Press, 2002.

—, «From genes to brain to antisocial behavior», *Current Directions in Psychological Science*, nº 17, 2008, pags. 323-328.

Raine, A., Lencz, T., Bihrlé, S., LaCasse, L. y Colletti, P., «Reduced prefrontal gray matter volume and reduced autonomic activity in antisocial personality disorder», *Archives of General Psychiatry*, nº 57, 2000, págs. 119-129.

Rajender, S., Pandu, G., Sharma, J. D., Gandhi, K. P. C., Singh, L. y Thangaraj, K., «Reduced CAG repeats length in androgen receptor gene is associated with violent criminal behavior», *International Journal of Legal Medicine*, nº 122, 2008, págs. 367-372.

Ramachandran, V. S., «Mirror neurons and imitation learning as the driving force behind “the great leap forward” in human evolution», *Edge*, 2000,

<http://www.edge.org/3rd_culture/ramachandran/ramachandran_index.html>.

Raphael, S. y Stoll, M. A., *Why are so many Americans in prison?*, Berkeley, University of California Press, 2007.

Raphael, S. y Winter-Ebmer, R., «Identifying the effect of unemployment on crime», *Journal of Law & Economics*, nº 44, 2001, págs. 259-283.

Rapoport, A., *Strategy and conscience*, Nueva York, Harper & Row, 1964.

Ray, J. L., «The abolition of slavery and the end of international war», *International Organization*, nº 43, 1989, págs. 405-439.

Redmond, E. M., *Tribal and chiefly warfare in South America*, Ann Arbor, University of Michigan Museum, 1994.

Reicher, S. y Haslam, S. A., «Rethinking the psychology of tyranny: The BBC prison study», *British Journal of Social Psychology*, nº 45, 2006, págs. 1-40.

Remarque, E. M., *All quiet on the western front*, Nueva York, Ballantine, 1929/1987 (trad. cast.: *Sin novedad en el frente*, Barcelona, Edhasa, 2009).

Renfrew, J. W., *Aggression and its causes: A biopsychosocial approach*, Nueva York, Oxford University Press, 1997.

Resnick, P., «Murder of the newborn: A psychiatric review of neonaticide», *American Journal of Psychiatry*, nº 126, 1970, págs. 58-64.

Rhee, S. H. y Waldman, I. D., «Behavior-genetics of criminality and aggression», en D. J. Flannery, A. T. Vazsonyi e I. D. Waldman (comps.), *The Cambridge handbook of violent behavior and aggression*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007.

Rhoads, S. E., *Talking sex differences seriously*, San Francisco, Encounter Books, 2004.

Rice, M., «Violent offender research and implications for the criminal justice system», *American Psychologist*, nº 52, 1997, págs. 414-423.

Richardson, L. F., *Statistics of deadly quarrels*, Pittsburg, Boxwood Press, 1960.

Ridley, M., *The origins of virtue: Human instincts and the evolution of cooperation*, Nueva York, Viking, 1997.

—, *The rational optimist: How prosperity evolves*, Nueva York, HarperCollins, 2010.

Riedel, B., «Iflsrael attacks», *National Interest*, 24 de agosto de 2010.

Rifkin, J., *The empathic civilization: Tha race to global consciousness in a world in crisis*, Nueva York, J. P. Tarcher/Penguin, 2009 (trad, cast.: *La civilización empdtica*, Barcelona, Paidós, 2010).

Rindermann, H., «Relevance of education and intelligence for the political development of nations: Democracy, rule of law and political liberty», *Intelligence*, nº 36, 2008, págs. 306-322.

Roberts, A., «Lives and statistics: Are 90% of war victims civilians?», *Survival*, nº 52, 2010, págs. 115-136.

Roberts, D. C. y Turcotte, D. L., «Fractality and self-organized criticality of wars», *Fractals*, nº 6, 1998, págs. 351-357.

Robinson, F. S., *The cafe for rational optimism*, New Brunswick, N.J., Transaction, 2009.

Rodriguez, J. P., *Chronology of world slavery*, Santa Bárbara, Calif., ABC-CLIO, 1999.

Rodriguez, M. L., Mischel, W. y Shoda, Y., «Cognitive person variables in the delay of gratification of older children at risk», *Journal of Personality & Social Psychology*, nº 57, 1989, págs. 358-367.

Rogers, A. R., «Evolution of time preference by natural selection», *American Economic Review*, nº 84, 1994, págs. 460-481.

Romer, D., Duckworth, A. L., Sznitman, S. y Park, S., «Can adolescents learn self-control? Delay of gratification in the development of control over risk taking», *Prevention Science*, nº 11, 2010, págs. 319-330.

Roney, J. R., Simmons, Z. L. y Lukaszewski, A. W., «Androgen receptor gene sequence and basal cortisol concentrations predict mens hormonal responses to potential mates», *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, nº 277, 2009, págs. 57-63.

Ropeik, D. y Gray, G., *Risk: A practical guide for deciding what's really safe and what's really dangerous in the world around you*, Boston, Houghton Mifflin, 2002.

Rosato, S., «The flawed logic of democratic peace theory», *American Political*

Science Review, nº 97, 2003, págs. 585-602.

Rosecrance, R., «Capitalist influences and peace», *International Interactions*, nº 36, 2010, págs. 192-198.

Rosenau, J. N. y Fagen, W. M., «A new dynamism in world politics: Increasingly skillful individuals?», *International Studies Quarterly*, nº 41, 1997, págs. 655-686.

Rosenbaum, R., *Explaining Hitler: The search for the origins of his evil*, Nueva York, Random House, 1998.

Rosenfeld, R., «Patterns in adult homicide: 1980-1995», en A. Blumstein y J. Wallman (comps.), *The crime drop in America*, ed. revisada, Nueva York, Cambridge University Press, 2006.

Ross, M. L., «Blood barrels: Why oil wealth fuels conflict», *Foreign Affairs*, 2008.

Rossi, P. H., Waite, E., Bose, C. y Berk, R. A., «The structuring of normative judgments concerning the seriousness of crimes», *American Sociological Review*, nº 39, 1974, págs. 224-237.

Rossiter, C. (comp.), *The Federalist Papers*, Nueva York, New American Library, 1961.

Roth, R., «Homicide in early modern England, 1549-1800: The need for a quantitative synthesis», *Crime, History & Societies*, nº 5, 2001, págs. 3367.

— *American homicide*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009.

Rothstein, R., *The way we were? The myths and realities of America's student achievement*, Nueva York, Century Foundation Press, 1998.

Rousseau, J.-J., *Discourse upon the origin and foundation of inequality among mankind*, Nueva York, Oxford University Press, 1755/1994 (trad. cast.: *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres: el contrato social*, Barcelona, RBA, 2002).

Rowe, D. C., *Biology and crime*, Los Angeles, Roxbury, 2002.

Rozin, P., «Towards a psychology of food and eating: From motivation to module to model to marker, morality, meaning, and metaphor», *Current Directions in Psychological Science*, nº 5, 1996, págs. 18-24.

—, «Moralization», en A. Brandt y P. Rozin (comps.), *Morality and health*, Nueva York, Routledge, 1997.

Rozin, P. y Fallon, A., «A perspective on disgust», *Psychological Review*, nº 94, 1987, págs. 23-41.

Rozin, P., Markwith, M. y Stoess, C., «Moralization and becoming a vegetarian:

The transformation of preferences into values and the recruitment of disgust», *Psychological Science*, nº 8, 1997, pags. 67-73.

Rummel, R. J., *Death by government*, Piscataway, N.J., Transaction, 1994.

—, *Statistics of democide*, Piscataway, N.J., Transaction, 1997.

—, «20th century democide», 2002, <<http://www.hawaii.edu/powerkills/20th.htm>>.

—, «One-thirteenth of a data point does not a generalization make: A reply to Duli c», *Journal of Peace Research*, nº 41, 2004, pags. 103-104.

Russett, B., «Peace in the twenty-first century? The limited but important rise of influences on peace», Yale University, 2008.

—, «Capitalism or democracy? Not so fast», *International Interactions*, nº 36, 2010, pags. 198-205.

Russett, B. y Oneal, J., *Triangulating peace: Democracy, interdependence, and international organizations*, Nueva York, Norton, 2001.

Sagan, S. D., «The global nuclear future», *Bulletin of the American Academy of Arts & Sciences*, nº 62, 2009, pags. 21-23.

—, «Nuclear programs with sources», Stanford University, 2010.

Salehyan, I., «From climate change to conflict? No consensus yet», *Journal of Peace Research*, nº 45, 2008, pags. 315-326.

Salganik, M. J., Dodds, P. S. y Watts, D. J., «Experimental study of inequality and unpredictability in an artificial cultural market», *Science*, nº 311, 2006, pags. 854-856.

Salmon, C. A., «The evocative nature of kin terminology in political rhetoric», *Politics & the Life Sciences*, nº 17, 1998, pags. 51-57.

Salmon, C. A. y Symons, D., *Warrior lovers: Erotic fiction, evolution, and female sexuality*, New Haven, Conn., Yale University Press, 2001.

Sampson, R. J., Laub, J. H. y Wimer, C., «Does marriage reduce crime? A counterfactual approach to within-individual causal effects», *Criminology*, nº 44, 2006, págs. 465-508.

Sanfey, A. G., Rilling, J. K., Aronson, J. A., Nystrom, L. E. y Cohen, J. D., «The neural basis of economic decision-making in the ultimatum game», *Science*, nº 300, 2003, págs. 1.755-1.758.

Sargent, M. J., «Less thought, more punishment: Need for cognition predicts support for punitive responses to crime», *Personality & Social Psychology Bulletin*, nº 30, 2004, págs. 1.485-1.493.

Sarkees, M. R., «The Correlates of War data on war: An update to 1997», *Conflict Management & Peace Science*, nº 18, 2000, págs. 123-144.

Saunders, D. G., «Are physical assaults by wives and girlfriends a major social problem? A review of the literature», *Violence Against Women*, nº 8, 2002, págs. 1.424-1.448.

Saunders, J. J., *The history of the Mongol conquests*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1979.

Saxe, R. y Kanwisher, N., «People thinking about thinking people: The role of the temporoparietal junction in “theory of mind”», *Neuroimage*, nº 19, 2003, págs. 1.835-1.842.

Sayre-McCord, G., *Essays on moral realism*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1988.

Scarpa, A. y Raine, A., «Biosocial bases of violence», en D. J. Flannery, A. T. Vaz-sonyi, I. D. Waldman (comps.), *The Cambridge handbook of violent behavior and aggression*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007.

Schama, S., *A history of Britain*, vol. 2: *The wars of the British 1603-1776*, Nueva York, Hyperion, 2001.

Schechter, H., *The serial killer files: The who, what, where, how, and why of the world's most terrifying murderers*, Nueva York, Ballantine, 2003.

—, *Savage pastimes: A cultural history of violent entertainment*, Nueva York, St. Martins Press, 2005.

Schechter, S., Greenstone, J. H., Hirsch, E. G. y Kohler, K., «Dietary laws», *Jewish encyclopedia*, 1906.

Scheff, T. J., *Bloody revenge: Emotions, nationalism, and war*, Lincoln, Neb., iUniverse.com, 1994.

Schelling, T. C., *The strategy of conflict*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1960.

—, *Micromotives and macrobehavior*, Nueva York, Norton, 1978.

—, «The intimate contest for self-command», *Choice and consequence: Perspectives of an errant economist*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1984.

—, «The legacy of Hiroshima: A half-century without nuclear war», *Philosophy & Public Policy Quarterly*, nº 20, 2000, págs. 1-7.

—, «An astonishing sixty years: The legacy of Hiroshima», en K. Grandin (comp.), *LesPrixNobel*, Estocolmo, Fundación Nobel, 2005.

—, *Strategies of commitment, and other essays*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2006.

—, «A world without nuclear weapons?», *Daedalus*, nº 138, 2009, págs. 124-129.

Schneider, G. y Gleditsch, N. P., «The capitalist peace: The origins and prospects of a liberal idea», *International Interactions*, nº 36, 2010, págs. 107-114.

Schroeder, P. W., *The transformation of European politics, 1763-1848*, Nueva York, Oxford University Press, 1994.

Schuman, H., Steeh, C. y Bobo, L. D., *Racial attitudes in America: Trends and interpretations*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1997.

Schwager, R., *Must there be scapegoats? Violence and redemption in the Bible*, Nueva York, Crossroad, 2000.

Schwartz, W. F., Baxter, K. y Ryan, D., «The duel: Can these men be acting efficiently?», *Journal of Legal Studies*, nº 13, 1984, págs. 321-355.

Sedgh, G., Henshaw, S. K., Singh, S., Bankole, A. y Drescher, J., «Legal abortion worldwide: Incidence and recent trends», *International Family Planning Perspectives*, nº 33, 2007, págs. 106-116.

Séguin, J. R., Sylvers, P. y Lilienfeld, S. O., «The neuropsychology of violence», en D. J. Flannery, A. T. Vazsonyi, I. D. Waldman (comps.), *The Cambridge handbook of violent behavior and aggression*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007.

Sell, A., Tooby, J. y Cosmides, L., «Formidability and the logic of human anger», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, nº 106, 2009, págs. 15.073-15.078.

Sen, A., «More than 100 million women are missing», *New York Review of Books*, 20 de diciembre de 1990.

—, «East and West: The reach of reason», *New York Review of Books*, 20 de julio de 2000.

—, *Identity and violence: The illusion of destiny*, Nueva York, Norton, 2006 (trad. cast.: *Identidad y violencia: la ilusión del destino*, Madrid, Katz Barpal, 2007).

Seymour, B., Singer, T. y Dolan, R., «The neurobiology of punishment», *Nature Reviews Neuroscience*, nº 8, 2007, págs. 300-311.

Shafer-Landau, R., *Moral realism: A defence*, Oxford, Clarendon Press, 2003.

Shamosh, N. A., De Young, C. G., Green, A. E., Reis, D. L., Johnson, M. R., Conway, A. R. A., Engle, R. W., Braver, T. S. y Gray, J. R., «Individual differences in delay discounting: Relation to intelligence, working memory, and anterior prefrontal cortex», *Psychological Science*, nº 19, 2008, págs. 904-911.

Shamosh, N. A. y Gray, J. R., «Delay discounting and intelligence: A metaanalysis», *Intelligence*, nº 38, 2008, págs. 289-305.

Sheehan, J. J., *Where have all the soldiers gone? The transformation of modern Europe*, Boston, Houghton Mifflin, 2008.

Shergill, S. S., Bays, P. M., Frith, C. D. y Wolpert, D. M., «Two eyes for an eye: the neuroscience of force escalation», *Science*, nº 301, 2003, pag. 187.

Sherif, M., *Group conflict and cooperation: Their social psychology*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1966.

Shermer, M., *The science of good and evil: Why people cheat, gossip, care, share, and follow the golden rule*, Nueva York, Holt, 2004.

Shevelov, K., *For the love of animals*, Nueva York, Holt, 2008.

Shotland, R. L. y Straw, M. K., «Bystander response to an assault: When a man attacks a woman», *Journal of Personality & Social Psychology*, nº 34, 1976, pags. 990-999.

Shultz, G. R., «A world free of nuclear weapons», *Bulletin of the American Academy of Arts & Sciences*, nº 62, 2009, pags. 81-82.

Shultz, G. P., Perry, W. J., Kissinger, H. A. y Nunn, S., «A world free of nuclear weapons», *Wall Street Journal*, 4 de enero de 2007.

Shweder, R. A., Much, N. C., Mahapatra, M. y Park, L., «The “big three” of morality (autonomy, community, and divinity) and the “big three” explanations of suffering», en A. Brandt y P. Rozin (comps.), *Morality and Health*, Nueva York, Routledge, 1997.

Sidanius, J. y Pratto, F., *Social dominance*, Cambridge, R.U., Cambridge University Press, 1999.

Sidanius, J. y Veniegas, R. C., «Gender and race discrimination: The interactive nature of disadvantage», en S. Oskamp (comp.), *Reducing prejudice and discrimination: The Claremont symposium on applied social psychology*, Mahwah, NJ., Erlbaum, 2000.

Siena Research Institute, *American presidents: Greatest and worst. Siena's 5th presidential expert poll*, Loudonville, N.Y., Siena College, 2010, <http://www.siena.edu/uploadedfiles/home/parents_and_community/community_page/sri/independent_research/Presidents%20Release_2010final.pdf>.

Sigmund, K., «Games evolution plays», en A. Schmitt, K. Atzwanger, K. Grammer y K. Schafer (comps.), *Aspects of human ethology*, Nueva York, Plenum, 1997.

Simons, O., *Marteaues Europa oder Der Roman, bevor er Literatur wurde*,

Amsterdam, Rodopi, 2001.

Simonton, D. K., *Psychology, science, and history: An introduction to historiometry*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1990.

—, «Presidential IQ, openness, intellectual brilliance, and leadership: Estimates and correlations for 42 U.S. chief executives», *Political Psychology*, nº 27, 2006, pags. 511-526.

Singer, D. J. y Small, M., *The wages of war 1816-1965: A statistical handbook*, Nueva York, Wiley, 1972.

Singer, P., *Animal liberation: The definitive classic of the animal movement*, ed. actualizada, Nueva York, HarperCollins, 1975/2009.

—, *The expanding circle: Ethics and sociobiology*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1981/2011.

—, *Rethinking life and death: The collapse of our traditional ethics*, Nueva York, St. Martin's Press, 1994.

Singer, T., Seymour, B., O'Doherty, J. P., Stephan, K. E., Dolan, R. J. y Frith, C.

D., «Empathic neural responses are modulated by the perceived fairness of others», *Nature*, nº 439, 2006, págs. 466-469.

Skenazy, L., *Free-range kids: Giving our children the freedom we had without going nuts with worry*, San Francisco, Jossey-Bass, 2009.

Skogan, W., «Social change and the future of violent crime», en T. R. Gurr (comp.), *Violence in America*, vol. 1: *The history of crime*, Newbury Park, Calif., Sage, 1989.

Slovic, P., «Perception of risk», *Science*, nº 236, 1987, págs. 280-285.

—, «“If I look at the mass I will never act”: Psychic numbing and genocide», *Judgment & Decision Making*, nº 2, 2007, págs. 79-95.

Slovic, P., Fischhoff, B. y Lichtenstein, S., «Facts versus fears: Understanding perceived risk», en D. Kahneman, P. Slovic y A. Tversky (comps.), *Judgment under uncertainty: Heuristics and biases*, Nueva York, Cambridge University Press, 1982.

Slutske, W. S., Heath, A. C., Dinwiddie, S. H., Madden, P. A. F., Bucholz, K. K., Dunne, M. P., Statham, D. J. y Martin, N. G., «Modeling genetic and environmental influences in the etiology of conduct disorder: A study of 2.682 adult twin pairs», *Journal of Abnormal Psychology*, nº 106, 1997, págs. 266-279.

Smith, A., *The theory of moral sentiments*, Indianápolis, Liberty Classics, 1759/1976 (trad. cast.: *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza, 2011).

—, *The wealth of nations*, Nueva York, Classic House Books, 1776/2009 (trad,

cast.: *La riqueza de las naciones*, Madrid, Alianza, 2011).

Smith, H., *Man and his gods*, Boston, Little, Brown, 1952.

Sokal, A. D., *The Sokal hoax: The sham shook the academy*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2000.

Solomon, R. L., «The opponent-process theory of acquired motivation», *American Psychologist*, nº 35, 1980, págs. 691-712.

Solzhenitsyn, A., *The Gulag archipelago*, Nueva York, HarperPerennial, 1973/1991 (trad, cast.: *El archipiélago Gulag*, Barcelona, Plazay Janes, 1974).

Sommers, C. H., *Who stole feminism?*, Nueva York, Simon & Schuster, 1994.

Sorokin, P., *Social and cultural dynamics: A study of change in major systems of art, truth, ethics, law, and social relationships*, Boston, Extending Horizons, 1957.

Sowell, T., 1980. *Knowledge and decisions*, Nueva York, Basic Books.

—, *A conflict of visions: Ideological origins of political struggles*, Nueva York, Quill, 1987.

—, *Race and culture: A world view*, Nueva York, Basic Books, 1994.

—, *Migrations and cultures: A world view*, Nueva York, Basic Books, 1996.

—, *Conquests and cultures: An international history*, Nueva York, Basic Books, 1998.

—, *Affirmative action around the world: An empirical study*, New Haven, Conn., Yale University Press, 2004.

—, «Are Jews generic?», en T. Sowell, *Black rednecks and white liberals*, Nueva York, Encounter, 2005.

—, *Intellectuals and society*, Nueva York, Basic Books, 2010.

Spagat, M., Mack, A., Cooper, T. y Kreutz, J., «Estimating war deaths: An arena of contestation», *Journal of Conflict Resolution*, nº 53, 2009, págs. 934-950.

Spence, J. T., Helmreich, R. y Stapp, J., «A short version of the Attitudes toward Women Scale (AWS)», *Bulletin of the Psychonomic Society*, nº 2, 1973, págs. 219-220.

Spencer, A. T. y Croucher, S. M., «Basque nationalism and the spiral of silence: An analysis of public perceptions of ETA in Spain and France», *International Communication Gazette*, nº 70, 2008, págs. 137-153.

Spencer, C., *Vegetarianism: A history*, Nueva York, Four Walls Eight Windows, 2000.

Sperber, D. (comp.), *Metarepresentations: A multidisciplinary perspective*, Nueva York, Oxford University Press, 2000.

Spierenburg, P., «Democracy came too early: A tentative explanation for the problem of American homicide», *American Historical Review*, nº 111, 2006, pags. 104-114.

—, *A history of murder: Personal violence in Europe from the Middle Ages to the present*, Cambridge, R.U., Polity, 2008.

Spiller, R. J., «S.L.A. Marshall and the ratio of fire», *RUSI Journal*, nº 133, pags. 63-71.

Spitzer, S., «Punishment and social organization: A study of Durkheims theory of penal evolution», *Law & Society Review*, nº 9, 1975, pags. 613-638.

Stanton, S. J., Beehner, J. C., Saini, E. K., Kuhn, C. M. y LaBar, K. S., «Dominance, politics, and physiology: Voters' testosterone changes on the night of the 2008 United States presidential election», *PLos ONE*, nº 4, 2009, e7543.

Statistics Canada, «Table 1: Homicide rates by province/territory, 1961 to 2007», 2008, <<http://www.statcan.gc.ca/pub/85-002-x/2008009/article/t/5800411-eng.htm>>.

Statistics Canada, Homicide offences, number and rate, by province and territory, <http://www40.statcan.ca/101/cstO1/legall2a-eng.htm>, 2010.

Steckel, R. H. y Wallis, J., «Stones, bones, and states: A new approach to the Neolithic Revolution», 2009, <<http://www.nber.org/confer/2007/daes07/steckel.pdf>>.

Steenhuis, A., «We have not learnt to control nature and ourselves enough: An interview with Norbert Elias», *De Groene Amsterdammer*, 16 de mayo de 1984, pags. 10-11.

Steigmann-Gall, R., *The Holy Reich: Nazi conceptions of Christianity, 1919-1945*, Nueva York, Cambridge University Press, 2003.

Steinbeck, J., *Travels with Charley and later novels, 1947-1962*, Nueva York, Penguin, 1962/1997 (trad. cast.: *Viajes con Charley. En busca de los Estados Unidos*, Barcelona, Peninsula, 1962).

Stephan, W. G. y Finlay, K., «The role of empathy in improving intergroup relations», *Journal of Social Issues*, nº 55, 1999, pags. 729-743.

Stevens, W. O., *Pistols at ten paces: The story of the code of honor in America*, Boston, Houghton Mifflin, 1940.

Stevenson, D., *Cataclysm: The first world war as political tragedy*, Nueva York, Basic Books, 2004.

Stillwell, A. M. y Baumeister, R. F., «The construction of victim and perpetrator memories: Accuracy and distortion in rolebased accounts», *Personality & Social Psychology Bulletin*, nº 23, 1997, pags. 1.157-1.172.

Stone, V. E., Baron-Cohen, S. y Knight, R. T., «Frontal lobe contributions to theory of mind», *Journal of Cognitive Neuroscience*, nº 10, 1998, pags. 640-656.

Strange, J. J., «How fictional tales wag real-world beliefs: Models and mechanisms of narrative influence», en M. C. Green, J. J. Strange y T. C. Brock (comps.), *Narrative impact: Social and cognitive foundations*, Nueva York, Routledge, 2002.

Straus, M. A., «Wife-beating: How common, and why?», *Victimology*, nº 2, 1977/1978, pags. 443-458.

—, «Trends in cultural norms and rates of partner violence: An update to 1992», en S. M. Stith y M. A. Straus (comps.), *Understanding partner violence: Prevalence, causes, consequences, and solutions*, Mineapolis, National Council on Family Relations, 1995.

—, «Corporal punishment by American parents: National data on prevalence, chronicity, severity, and duration, in relation to child, and family characteristics», *Clinical Child & Family Psychology Review*, nº 2, 1999, pags. 55-70.

—, *Beating the devil out of them: Corporal punishment in American families and its effects on children*, ed. revisada, New Brunswick, N.J., Transaction, 2001.

—, «Children should never, ever be spanked no matter what the circumstances», en D. R. Loseke, R. J., Gelles y M. M. Cavanaugh (comps.), *Current controversies about family violence*, Thousand Oaks, Calif., Sage, 2005.

—, «Differences in corporal punishment by parents in 32 nations and its relation to national differences in IQ». Informe presentado en la 14ª Conferencia Internacional sobre la Violencia, el Abuso y el Trauma, 2009, <<http://pubpages.unh.edu/~mas2/Cp98D%20CP%20%20IQ%20world-wide.pdf>>.

Straus, M. A. y Gelles, R. I.. «Societal change and change in family violence from 1975 to 1985 as revealed by two national surveys», *Journal of Marriage & the Family*, nº48, 1986, pags. 465-480.

—, «How violent are American families? Estimates from the National Family Violence Resurvey and other studies», en G. T. Hotaling, D. Finkelhor, J. T. Kirkpatrick y M. A. Straus (comps.), *Family abuse and its consequences: New directions in research*, Thousand Oaks, Calif., Sage, 1988.

Straus, M. A. y Kantor, G. K, «Change in spouse assault rates from 1975 to 1992: A comparison of three national surveys in the United States». Informe presentado en

el 13º Congreso Mundial de Sociología, 1994, <http://pubpa_ges.unh.edu/-mas2/V55.pdf>.

—, «Trends in physical abuse by parents from 1975 to 1992: A comparison of three national surveys». Informe presentado en la Sociedad Americana de Criminología, 1995.

Straus, M. A., Kantor, G. K. y Moore, D. W., «Changes in cultural norms approving marital violence from 1968 to 1994», en G. K. Kantor y J. L. Jasinski (comps.), *Out of the darkness: Contemporary perspectives on family violence*, Thousand Oaks, Calif., Sage, 1997.

Stuart, T., *The bloodless revolution: A cultural history of vegetarianism from 1600 to modern times*, Nueva York, Norton, 2006.

Suedfeld, R y Coren, S., «Cognitive correlates of conceptual complexity», *Personality & Individual Differences*, nº 13, 1992, pags. 1.193-1.199.

Suedfeld, P. y Tetlock, R E., «Integrative complexity of communications in international crises», *Journal of Conflict Resolution*, nº21, 1977, pags. 169-184.

Suedfeld, P., Tetlock, P. E. y Ramirez, C., «War, peace, and integrative complexity: UN speeches on the Middle East problem 1947-1976», *Journal of Conflict Resolution*, nº 21, 1977, pags. 427-442.

Suk, I., *At home in the law: How the domestic violence revolution is transforming privacy*, New Haven, Conn., Yale University Press, 2009.

Symons, D., *The evolution of human sexuality*, Nueva York, Oxford University Press, 1979.

Taagepera, R. y Colby, B. N., «Growth of western civilization: Epicyclical or exponential?», *American Anthropologist*, nº 81, 1979, pags. 907-912.

Tajfel, H., *Human groups and social categories*, Nueva York, Cambridge University Press, 1981.

Takahashi, H., Kato, M., Matsuura, M., Mobbs, D., Suhara, T. y Okubo, Y., «When your gain is my pain and your pain is my gain: Neural correlates on envy and schadenfreude», *Science*, nº 323, 2009, pags. 937-939.

Talmy, L., «Force dynamics in language and cognition», *Toward a cognitive semantics 1: Concept structuring systems*, Cambridge, Mass., MIT Press, 2000.

Tangney, J. P., Baumeister, R. F. y Boone, A. L., «High self-control predicts good adjustment, less pathology, better grades, and interpersonal success», *Journal of Personality*, nº 72, 2004, pags. 272-324.

Tannenwald, N., «Ideas and explanation: Advancing the theoretical agenda»,

Journal of Cold War Studies, nº 7, 2005a, pags. 13-42.

—, «Stigmatizing the bomb: Origins of the nuclear taboo», *International Security*, nº 29, 2005b, pags. 5-49.

Tannenwald, N. y Wohlforth, W. C., «Introduction: The role of ideas and the end of the Cold War», *Journal of Cold War Studies*, nº 7, 2005, pags. 3-12.

Tatar, M., *The hard facts of the Grimm's fairy tales*, 2ª ed. rev., Princeton. N.J., Princeton University Press, 2003 (trad. cast.: *Los cuentos de hadas clásicos*, Barcelona, Critica, 2004).

Tavris, C. y Aronson, E., *Mistakes were made (but not by me): Why we justify foolish beliefs, bad decisions, and hurtful acts*, Orlando, Fla., Harcourt, 2007.

Taylor, S. y Johnson, K. C., *Until proven innocent: Political correctness and the shameful injustices of the Duke lacrosse rape case*, Nueva York, St. Matins Press, 2008.

Taylor, S. E., *Positive illusions: Creative self-deception and the healthy mind*, Nueva York, Basic Books, 1989.

Tetlock, P. E., «Integrative complexity of American and Soviet foreign policy rhetoric: A time-series analysis», *Journal of Personality & Social Psychology*, nº 49, 1985, pags. 1.565-1.585.

—, «Political psychology or politicized psychology: Is the road to scientific hell paved with good moral intentions?», *Political Psychology*, nº 15, 1994, pags. 509-529.

—, «Coping with tradeoffs: Psychological constraints and political implications», en A. Lupia, M. McCubbins y S. Popkin (comps.), *Political reasoning and choice*, Berkeley, University of California Press, 1999.

—, «Thinking the unthinkable: Sacred values and taboo cognitions», *Trends in Cognitive Sciences*, nº 7, 2003, pags. 320-324.

Tetlock, P. E., Kristel, O. V., Elson, B., Green, M. C. y Lerner, J., «The psychology of the unthinkable: Taboo tradeoffs, forbidden base rates, and heretical counterfactuals», *Journal of Personality & Social Psychology*, nº 78, 2000, pags. 853-870.

Tetlock, P. E., Peterson, R. S. y Lerner, J. S., «Revising the value pluralism model: Incorporating social content and context postulates», en S. Seligman, J. M. Olson y M. P. Zanna (comps.), *The psychology of values: The Ontario symposium*, vol. 8, Mahwah, N.J., Erlbaum, 1996.

Thaler, R. H. y Sunstein, C. R., *Nudge: Improving decisions about health, wealth, and happiness*, New Haven, Conn., Yale University Press, 2008.

Thayer, B. A., *Darwin and international relations: On the evolutionary origins of war and ethnic conflict*, Lexington, University Press of Kentucky, 2004.

Theisen, O. M., «Blood and soil? Resource scarcity armed conflict revisited», *Journal of Peace Research*, nº 45, 2008, pags. 801-818.

Theweleit, M., *Male fantasies*, Mineapolis, University of Minnesota Press, 1977/1987.

Thomas, D. C., «Human rights ideas, the demise of communism, and the end of the Cold War», *Journal of Cold War Studies*, nº 7, 2005, pags. 110-141.

Thompson, P. M., Cannon, T. D., Narr, K. L., Van Erp, T. G. M., Poutanen, V.-P., Huttunen, M., Lonnqvist, J., Standertskjold-Nordenstam, C.-G., Kaprio, J., Khaledy, M., Dail, R., Zoumalan, C. I. y Toga, A. W., «Genetic influences on brain structure», *Nature Neuroscience*, nº 4, 2001, pags. 1-6.

Thornhill, R. y Palmer, C. T., *A natural history of rape: Biological bases of sexual coercion*, Cambridge, Mass., MIT Press, 2000.

Thorpe, I. J. N., «Anthropology, archaeology, and the origin of war», *World Archaeology*, nº 35, 2003, pags. 145-165.

Thurston, R., *Witch hunts: A history of the witch persecutions in Europe and North America*, Nueva York, Longman, 2007.

Thyne, C. L., «ABC's, 123's, and the golden rule: The pacifying effect of education on civil war, 1980-1999», *International Studies Quarterly*, nº 50, 2006, pags. 733-754.

Tiger, L., «Torturers, horror films, and the aesthetic legacy of predation», *Behavioral & Brain Sciences*, nº 29, 2006, pags. 244-245.

Tilly, C., «War making and state making as organized crime», en P. Evans, D. Rueschemeyer y T. Skocpol (comps.), *Bringing the state back in*, Nueva York, Cambridge University Press, 1985.

Tishkoff, S. A., Reed, E. A., Ranciaro, A., Voight, B. E., Babbitt, C. C., Silverman, J. S., Powell, K., Mortensen, H. M., Hirbo, J. B., Osman, M., Ibrahim, M., Omar, S.A., Lema, G., Nyambo, T. B., Ghori, J., Bumpstead, S., Pritchard, J. K., Wray, G. A. y Deloukas, P., «Convergent adaptation of human lactase persistence in Africa and Europe», *Nature Genetics*, nº 39, 2006, pags. 31-40.

Titchener, E. B., *Lectures on the experimental psychology of the thought-processes*, Nueva York, Arno Press, 1909/1973.

Tooby, J. y Cosmides, L., «The evolution of war and its cognitive foundations», *Institute for Evolutionary Studies Technical Report*, 1988.

—, «On the universality of human nature and the uniqueness of the individual: The role of genetics and adaptation», *Journal of Personality*, nº 58, 1990a, pags. 17-67.

—, «The past explains the present: Emotional adaptations and the structure of ancestral environments», *Ethology dr sociobiology*, nº 11, 1990b, pags. 375-424.

—, «Psychological foundations of culture», en J. Barkow, L. Cosmides y J. Tooby (comps.), *The adapted mind: Evolutionary psychology and the generation of culture*, Nueva York, Oxford University Press, 1992.

—, «Groups in mind: The coalitional roots of war and morality», en H. Hogh-Oleson (comp.), *Human morality and sociality: Evolutionary and comparative perspectives*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2010.

—, «Ecological rationality and the multimodular mind: Grounding normative theories in adaptive problems», en K. I. Manktelow y D. E. Over (comps.), *Reasoning and rationality*, Londres, Routledge, en imprenta.

Tooby, J., Cosmides, L. y Price, M. E., «Cognitive adaptations for n-person exchange: The evolutionary roots of organizational behavior», *Managerial & Decision Economics*, nº 27, 2006, pags. 103-129.

Tooby, J. y DeVore, I., «The reconstruction of hominid evolution through strategic modeling», en W. G. Kinzey (comp.), *The evolution of human behavior: Primate models*, Albany, N.Y., SUNY Press, 1987.

Tooley, M., «Abortion and infanticide», *Philosophy & Public Affairs*, nº 2, 1972, pags. 37-65.

Toye, R., *Churchill's empire: The world that made him and the world he made*, Nueva York, Henry Holt, 2010.

Travers, J. y Milgram, S., «An experimental study of the small-world problem», *Sociometry*, nº 32, 1969, pags. 425-443.

Trivers, R.L., «The evolution of reciprocal altruism», *Quarterly Review of Biology*, nº 46, 1971, pags. 35-57.

—, «Parental investment and sexual selection», en B. Campbell (comp.), *Sexual selection and the descent of man*, Chicago, Aldine, 1972.

—, «Parent-offspring conflict», *American Zoologist*, nº 14, 1974, pags. 249-264.

—, «Foreword», en R. Dawkins (comp.), *The selfish gene*, Nueva York, Oxford University Press, 1976, (trad. cast.: *El gen egoísta*, Barcelona, Salvat, 1994).

—, *Social evolution*, Reading, Mass., Benjamin/Cummings, 1985.

—, *Deceit and self-deception*, en imprenta.

Trivers, R. L. y Willard, D. E., «Natural selection of parental ability to vary the sex ratio of off-spring», *Science*, nº 179, 1973, pags. 90-91.

Tuchman, B. W., *A distant mirror: The calamitous 14th century*, Nueva York, Knopf, 1978.

Tucker, G. R. y Lambert, W. E., «White and Negro listener's reactions to various American-English dialects», *Social Forces*, nº 47, 1969, pags. 465-468.

Turing, A. M., «On computable numbers, with an application to the Entscheidungsproblem», *Proceedings of the London Mathematical Society*, nº 42, 1936, pags. 230-265.

—, «Computing machinery and intelligence», *Mind*, nº 59, 1950, pags. 433-460.

Turkheimer, E., «Three laws of behavior genetics and what they mean», *Current Directions in Psychological Science*, nº 5, 2000, pags. 160-164.

Turner, H. A., *Hitler's thirty days to power: January 1933*, Nueva York, Basic Books, 1996.

Tversky, A. y Kahneman, D., «Availability: A heuristic for judging frequency and probability», *Cognitive Psychology*, nº 4, 1973, pags. 207-232.

—, «Judgment under uncertainty: Heuristics and biases», *Science*, nº 185, 1974, pags. 1.124-1.131.

—, «The framing of decisions and the psychology of choice», *Science*, nº 211, 1981, pags. 453-458.

—, «Extensions versus intuitive reasoning: The conjunction fallacy in probability judgment», *Psychological Review*, nº 90, 1983, pags. 293-315.

Twenge, J. M., «Attitudes toward women, 1970-1995: A meta-analysis», *Psychology of Women Quarterly*, nº21, 1997, pags. 35-51.

—, «Change over time in obedience: The jury's still out, but it might be decreasing», *American Psychologist*, nº 64, 2009, pags. 28-31.

Tyrrell, M., «Homage to Ruritania: Nationalism, identity, and diversity», *Critical Review*, nº 19, 2007, pags. 511-512.

Umbeck, J., «Might makes rights: A theory of the formation and initial distribution of property rights», *Economic Inquiry*, nº 19, 1981, pags. 38-59.

Unidad de Cine y Television de la American Humane Association, *No animals were harmed: Guidelines for the safe use of animals in filmed media*, Englewood, Colo., American Humane Association, 2009.

—, «No animals were harmed: A legacy of protection», 2010, <<http://www.ame>

ricanhumane.org/protecting-animals/programs/no-animals-were.harmed/legacy-of-protection.html>.

U.S. Fish and Wildlife Service, *National survey of fishing, hunting, and wildlife-associated recreation*, 2006, <https://docs.google.com/viewer?url=http://library.fws.gov/Pubs/nat_survey2006.pdf>.

Valdesolo, P. y DeSteno, D., «The duality of virtue. Deconstructing the moral hypocrite», *Journal of Experimental Social Psychology*, nº44, 2008, pags. 1.334-1.338.

Valentino, B., *Final solutions: Mass killing and genocide in the 20th century*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 2004.

Valero, H. y Biocca, E., *Yanoama: The narrative of a white girl kidnapped by Amazonian Indians*, Nueva York, Dutton, 1970.

Van Beijsterveldt, C. E. M., Bartels, M., Hudziak, J. J. y Boomsma, D. I., «Causes of stability of aggression from early childhood to adolescence: A longitudinal genetic analysis in Dutch twins», *Behavior Genetics*, nº 33, 2003, pags. 591-605.

Van Creveld, M., *The culture of war*, Nueva York, Ballantine, 2008.

Van den Oord, E. J. C. G., Boomsma, D. I. y Verhulst, F. C., «A study of problem behaviors in 10-to-15-year-old biologically related and unrelated international adoptees», *Biological Genetics*, nº 24, 1994, pags. 193-205.

Van der Dennen, J. M. G., 1995. *The origin of war. The evolution of a male-coalitional reproductive strategy*, Groningen, Holanda, Origin Press, 1995.

—, «*Querela pads*: Confession of an irreparably benighted researcher on war and peace. An open letter to Frans De Waal and the “Peace and Harmony Mafia”», Universidad de Groningen, 2005.

Van Evera, S., «Hypotheses on nationalism and war», *International Security*, nº 18, 1994, pags. 5-39.

Vasquez, J. A., *The war puzzle revisited*, Nueva York, Cambridge University Press, 2009.

Vegetarian Society, Documento informativo, 2010, <<http://www.vegsoc.org/info/statveg.html>>.

Vincent, D., *The rise of mass literacy: Reading and writing in modern Europe*, Malden, Mass., Blackwell, 2000.

Von Hippel, W. y Trivers, R. L., «The evolution and psychology of self-deception», *Behavioral & Brain Sciences*, nº 34, 2011, pags. 1-56.

Wade, N., *Before the dawn: Recovering the lost history of our ancestors*, Nueva York, Penguin, 2006.

Wakefield, J. C., «The concept of mental disorder: On the boundary between biological facts and social values», *American Psychologist*, nº 47, 1992, pags. 373-388.

Waldrep, C., *The many faces of Judge Lynch: Extralegal violence and punishment in America*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2002.

Walker, A., Flatley, J., Kershaw, C. y Moon, D., *Crime in England and Wales 2008/09*, Londres, Ministerio del Interior del R.U., 2009.

Walker, P. L., «A bioarchaeological perspective on the history of violence», *Annual Review of Anthropology*, nº 30, 2001, pags. 573-596.

Walzer, M., «Political action: The problem of dirty hands», en S. Levinson (comp.), *Torture: A collection*, Nueva York, Oxford University Press, 2004.

Warneken, F. y Tomasello, M., «Helping and cooperation at 14 months of age», *Infancy*, nº 11, 2007, pags. 271-294.

Watson, G., *The idea of liberalism*, Londres, Macmillan, 1985.

Wattenberg, B. J., *The good news is the bad news is wrong*, Nueva York, Simon & Schuster, 1984.

Wearing, J. P. (comp.), *Bernard Shaw on war*, Londres, Hesperus Press, 2010.

Weede, E., «The capitalist peace and the rise of China: Establishing global harmony by economic independence», *International Interactions*, nº 36, 2010, pags. 206-213.

Weedon, M. y Frayling, T., «Reaching new heights: Insights into the genetics of human stature», *Trends in Genetics*, nº 24, 2008, pags. 595-603.

Weiss, H. K., «Stochastic models for the duration and magnitude of a “deadly quarrel”», *Operations Research*, nº 11, 1963, pags. 101-121.

White, M., «Who’s the most important person of the twentieth century?», 1999, <<http://users.erols.com/mwhite28/20c-vip.htm>>.

—, «30 worst atrocities of the 20th century», 2004, <<http://users.erols.com/mwhite28/atrox.htm>>.

—, «Deaths by mass unpleasantness: Estimated totals for the entire 20th century», 2005a, <<http://users.erols.com/mwhite28/warstat8.htm>>.

—, «Democracies do not make war on each other... or do they?», 2005b, <<http://users.erols.com/mwhite28/demowar.htm>>.

—, «Death tolls for the man-made megadeaths of the 20th century: FAQ», 2007, <<http://users.erols.com/mwhite28/war-faq.htm>>.

—, «Selected death tolls for wars, massacres and atrocities before the 20th century», 2010a, <<http://users.erols.com/mwhite28/warstato.htm>>.

—, «Selected death tolls for wars, massacres and atrocities before the 20th century», 2010b, pág. 2, <<http://users.erols.com/mwhite28/warstatv.htm# Primitivo>>.

—, «Death tolls for the man-made megadeaths of the twentieth century», 201 Oc, <<http://users.erols.com/mwhite28/battles.htm>>.

—, *The great big book of horrible things. The definitive chronicle of history's 100 worst atrocities*, Nueva York, Norton, 2011.

White, S. H., «The relationships of developmental psychology to social policy», en E. Zigler, S. L., Kagan y N. Hall (comps.), *Children, family, and government: Preparing for the 21st century*, Nueva York, Cambridge University Press, 1996.

White, T. D., Asfaw, B., Beyene, Y., Haile-Selassie, Y., Lovejoy, C. O., Suwa, G. y WoldeGabriel, G., «*Ardipithecus ramidus* and the paleobiology of early hominids», *Science*, nº 326, 2009, págs. 64-86.

Wicherts, J. M., Dolan, C. V., Hessen, D. J., Oosterveld, R., Van Baal, G. C. M., Boomsma, D. I. y Span, M. M., «Are intelligence tests measurement invariant over time? Investigating the nature of the Flynn effect», *Intelligence*, nº 32, 2004, págs. 509-537.

Wicker, B., Keysers, C., Plailly, J., Royet, J.-R., Gállese, V. y Rizzolatti, G., «Both of us are disgusted in my insula: The common neural basis of seeing and feeling disgust», *Neuron*, nº 40, 2003, págs. 655-664.

Widom, C. y Brzustowicz, L., «MAOA and the “cycle of violence”: Childhood abuse and neglect, MAOA genotype, and risk for violent and antisocial behavior», *Biological Psychiatry*, nº 60, 2006, págs. 684-689.

Wiener, M. J., *Men of blood: Violence, manliness, and criminal justice in Victorian England*, Nueva York, Cambridge University Press, 2004.

Wiessner, P., «From spears to M-16s: Testing the imbalance of power hypothesis among the Enga», *Journal of Anthropological Research*, nº 62, 2006, págs. 165-191.

—, «Youth, elders, and the wages of war in Enga Province», PNG, *Working Papers in State, Society, and Governance in Melanesia*, Canberra, Universidad Nacional de Australia, 2010.

Wilkinson, D., *Deadly quarrels: Lewis F. Richardson and the statistical study of war*. Berkeley, University of California Press, 1980.

Wilkinson, D. L., Beaty, C. C., y Lurry, R. M., «Youth violence—crime or self help? Marginalized urban males' perspectives on the limited efficacy of the criminal justice system to stop youth violence», *Annals of the American Association for Political Science*, nº 623, 2009, págs. 25-38.

Wilier, R., Kuwabara, K. y Macy, M., «The false enforcement of unpopular norms», *American Journal of Sociology*, nº 115, 2009, pags. 451-490.

Williams, G. C., «Huxley's evolution and ethics in sociobiological perspective», *Zygon: Journal of Religion and Science*, nº 23, 1988, pags. 383-407.

Williamson, L., «Infanticide: An anthropological analysis», en M. Kohl (comp.), *Infanticide and the value of life*, Bufalo, N.Y., Prometheus Books, 1978.

Wilson, E. O., *On Human nature*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978.

Wilson, J. Q., *Thinking about crime*, Nueva York, Basic Books, 1974.

Wilson, J. Q. y Herrnstein, R. J., *Crime and human nature*, Nueva York, Simon & Schuster, 1985.

Wilson, J. Q. y Kelling, G., «Broken windows: The police and neighborhood safety», *Atlantic Monthly*, nº 249, 1982, pags. 29-38.

Wilson, M. y Daly, M., «The man who mistook his wife for a chattel», en J. H. Barkow, L. Cosmides y J. Tooby (comps.), *The adapted mind: Evolutionary psychology and the generation of culture*, Nueva York, Oxford University Press, 1992.

—, «Life expectancy, economic inequality, homicide, and reproductive timing in Chicago neighborhoods», *British Medical Journal*, nº 314, 1997, pags. 1.271-1.274.

—, «Are juvenile offenders extreme future discounters?», *Psychological Science*, nº 17, 2006, pags. 989-994.

Wilson, M. L. y Wrangham, R. W., «Intergroup relations in chimpanzees», *Annual Review of Anthropology*, nº 32, 2003, pags. 363-392.

Winship, C., «The end of a miracle? Crime, faith, and partnership in Boston in the 1990's», en R. D. Smith (comp.), *Long march ahead: The public influences of African American churches*, Raleigh, N.C., Duke University Press, 2004.

Wolfgang, M., Figlio, R. y Sellin, T., *Delinquency in a birth cohort*, Chicago, University of Chicago Press, 1972.

Wolin, R., *The seduction of unreason: The intellectual romance with fascism from Nietzsche to postmodernism*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2004.

Wood, J. C., «Self-policing and the policing of the self: Violence, protection, and

the civilizing bargain in Britain», *Crime, History, & Societies*, nº 7, 2003, pags. 109-128.

—, *Violence and crime in nineteenth-century England: The shadow of our refinement*, Londres, Routledge, 2004.

Woolf, G., *Et tu, Brute? A short history of political murder*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2007.

Wouters, C., *Informalization: Manners and emotions since 1890*, Los Ángeles, Sage, 2007.

Wrangham, R. W., «Evolution of coalitionary killing», *Yearbook of Physical Anthropology*, nº 42, 1999a, pags. 1-30.

—, «Is military incompetence adaptive?», *Evolution & Human Behavior*, nº 20, 1999b, pags. 3-17.

—, *Catchingfire: How cooking made us human*, Nueva York, Basic Books, 2009a.

—, «The evolution of cooking: A talk with Richard Wrangham», *Edge*, 2009b, <http://www.edge.org/3rd_culture/wrangham/wrangham_index.html>.

Wrangham, R. W. y Peterson, D., *Demonic males: apes and the origins of human violence*, Boston, Houghton Mifflin, 1996.

Wrangham, R. W. y Pilbeam, D., «African apes as time machines», en B. M. E. Galdikas, N. E. Briggs, L. K. Sheeran, G. L. Shapiro y J. Goodall (comps.), *All apes great and small*, Nueva York, Kluwer, 2001.

Wrangham, R. W., Wilson, M. L. y Muller, M. N., «Comparative rates of violence in chimpanzees and humans», *Primates*, nº 47, 2006, pags. 14-26.

Wright, J. P. y Beaver, K. M., «Do parents matter in creating self-control in their children? A genetically informed test of Gottfredson and Hirschi's theory of low self-control», *Criminology*, nº 43, 2005, pags. 1.169-1.202.

Wright, Q., *A study of war*, vol. 1, Chicago, University of Chicago Press, 1942.

—, *A study of war*, 2ª ed., abreviado por Louise Leonard Wright, Chicago, University of Chicago Press, 1942/1964.

—, *A study of war*, 2ª ed., con un comentario sobre la guerra desde 1942, Chicago, University of Chicago Press, 1942/1965.

Wright, R., *Nonzero: The logic of human destiny*, Nueva York, Pantheon, 2000.

Xu, J., Kochanek, M. A. y Tejada-Vera, B., *Deaths: Preliminary data for 2007*, Hyattsville, Md., National Center for Health Statistics, 2009.

Young, L. y Saxe, R., «Innocent intentions: A correlation between forgiveness for accidental harm and neural activity», *Neuropsychologia*, nº 47, 2009, pags. 2.065-2.072.

Zacher, M. W., «The territorial integrity norm: International boundaries and the use of force», *International Organization*, nº 55, 2001, pags. 215-250.

Zahn, M. A. y McCall, P. L., «Trends and patterns of homicide in the 20th century United States», en M. D. Smith y M. A. Zahn (comps.), *Homicide: A sourcebook of social research*, Thousand Oaks, Calif., Sage, 1999.

Zahn-Waxier, C., Radke-Yarrow, M., Wagner, E. y Chapman, M., «Development of concern for others», *Developmental Psychology*, nº 28, 1992, pags. 126-136.

Zak, P. J., Stanton, A. A., Ahmadi, S. y Brosnan, S., «Oxytocin increases generosity in humans», *PLoS ONE*, nº 2, 2007, el 128.

Zebrowitz, L. A. y McDonald, S. M., «The impact of litigants' babyfacedness and attractiveness on adjudications in small claims courts», *Law & Human Behavior*, nº 15, 1991, pags. 603-623.

Zelizer, V. A., *Pricing the priceless child: The changing social value of children*, Nueva York, Basic Books, 1985.

—, *The purchase of intimacy*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2005.

Zerjal, T., Xue, Y., Bertorelle, G., Wells, R. S., Bao, W., Zhu, S., Qamar, R., Ayub, Q., Mohyuddin, A., Fu, S., Li, P., Yuldasheva, N., Ruzibakiev, R., Xu, J., Shu, Q., Du, R., Yang, H., Hurler, M. E., Robinson, E., Gerels-aikhan, T., Dashnyam, B., Mehdi, S. Q. y Tyler-Smith, C., «The genetic legacy of the Mongols», *American Journal of Human Genetics*, nº 72, 2003, pags. 717-721.

Zimbardo, P. G., *The Lucifer effect: Understanding how good people turn evil*, Nueva York, Random House, 2007.

Zimbardo, P. G., Maslach, C. y Haney, C., «Reflections on the Stanford prison experiment: Genesis, transformations, consequences», en T. Blass (comp.) *Current perspectives on the Milgram paradigm*, Mahwah, N.J., Erlbaum, 2000.

Zimring, F. E., *The great American crime decline*, Nueva York, Oxford University Press, 2007.

Zipf, G. K., *The psychobiology of language: An introduction to dynamic philology*, Boston, Houghton Mifflin, 1935.



STEVEN PINKER (Montreal, 1954) es un prominente psicólogo experimental americano, científico cognitivo y un popular escritor, conocido por su defensa enérgica y de gran alcance de la psicología evolucionista y de la teoría computacional de la mente. Es profesor del departamento de ciencias cognitivas y del cerebro y director del Centro de Neurociencia Cognitiva McDonell-Pew en el Instituto de Tecnología de Massachusetts. Realizó sus estudios en la Universidad McGill y en la Universidad de Harvard, donde obtuvo su doctorado. Recientemente ha sido elegido para ingresar en la Academia Americana de las Artes y las Ciencias, y es miembro de la Asociación Psicológica Americana y de la Sociedad Psicológica Americana. El instinto del lenguaje (1994), está considerado uno de los mejores diez libros de 1994 por el New York Times, el London Times y el Boston Globe; Cómo funciona la mente (1997) ganador del Premio de Ensayo Científico de Los Ángeles Times y del Premio William James de la APA, y finalista del Premio Pulitzer y del Premio del Círculo Nacional de Críticos de Libros.

Notas

[1] Estimación de la probabilidad a partir de la disponibilidad en la memoria: Slovic, 1987; Tversky y Kahneman, 1973. <<

[2] «Larga paz»: término acuñado por Gaddis, 1986. <<

[3] Análisis sobre la disminución de la violencia en mis libros anteriores: Pinker, 1997, págs. 518-519; Pinker, 2002, págs. 166-169, 320 y 330-336. <<

[4] Otros libros sobre la disminución de la violencia: Elias, 1939/2000; Human Security Report Project, 2011; M. Keeley, 1996; Muchembled, 2009; Mueller, 1989; Nazaretyan, 2010; Payne, 2004; Singer, 1981/2011; Wright, 2000; Wood, 2004. <<

[5] Datos de encuestas: Bennett Haselton y yo presentamos a 265 usuarios de Internet cinco pares de períodos históricos y les preguntamos cuáles creían que tenían mayores índices de muerte violenta: las bandas prehistóricas de cazadores-recolectores o los primeros estados; las bandas contemporáneas de cazadores-recolectores o las sociedades occidentales modernas; el homicidio en la Inglaterra del siglo XIV o en la Inglaterra del siglo XX; la guerra en la década de 1950 o en la de 2000; el homicidio en Estados Unidos en la década de 1970 o en la de 2000. En todos los casos, los encuestados pensaban que la cultura posterior era más violenta según un factor entre 1,1 y 4,6. En todos los casos, sin embargo, como veremos, era más violenta la cultura anterior según un factor entre 1,6 y más de treinta. <<

[6] Ötzi: B. Cullen, «Testimony from the Iceman», *Smithsonian*, febrero de 2003; C. Holden, «Icemans final hours», *Science*, 316, 1 de junio de 2007, pág. 1.261. <<

[7] El Hombre de Kennewick: McManamon, 2004; C. Holden, «Random samples», *Science*, nº 279, 20 de febrero de 1998, pág. 1.137. <<

[8] El Hombre de Lindow: Joy, 2009. <<

[9] Cráneo cortado con cerebro preservado: «2000-year-old brain found in Britain», *Boston Globe*, 13 de diciembre de 2008. <<

[10] Familia asesinada: C. Holden, «A family affair», *Science*, nº 322, 21 de noviembre de 2008, pág. 1.169. <<

[11] Guerra homérica: Gottschall, 2008. <<

[12] Agamenón alienta el genocidio: Homero, 2003, pág. 101. <<

[13] «Embarcaciones rápidas de poco calado»: Gottschall, 2008, pág. 1. <<

[14] «Abierto el cuerpo con una facilidad sorprendente»: Gottschall, 2008, págs. 143-144. <<

[15] «He pasado muchas noches en blanco»: *Ilíada* 9.325-9.327, citado en Gottschall, pág. 58. <<

[16] La Biblia hebrea: Kugel, 2007. <<

[17] «¿Debía nuestra hermana...?»: Génesis 34: 25-31. <<

[18] «Matad a todo varón»: Números 31. <<

[19] «No debéis dejar vivo nada»: Deuteronomio 20: 16-17. <<

[20] «Destruyeron todo lo que había en la ciudad»: Josué 6. <<

[21] «Destruyó todo lo que respiraba»: Josué 10: 40-41. <<

[22] «Ahora ve y mata a Amalek»: 1 Samuel 15: 3. <<

[23] Saúl conspira para que lo maten: 1 Samuel 18: 7. <<

[24] «Arrasara el país»: 1 Crónicas 20: 1-3. <<

[25] «La sabiduría de Salomón»: 1 Reyes 3: 23-28. <<

[26] Cuantificación del homicidio bíblico: Schwager, 2000, págs. 47, 60. <<

[27] Víctimas del diluvio de Noé: los literalistas bíblicos fijan la fecha en torno a 2300 a. C. McEvedy y Jones, 1978, estiman que en el mundo había unos catorce millones de personas en 3000 a. C. y veintisiete millones en 2000 a. C. <<

[28] Historia bíblica real y ficticia: Kugel, 2007. <<

[29] Autoría de la Biblia cristiana: Ehrman, 2005. <<

[30] Jesuses paganos: B. G. Walker, «The other Easters», *Freethought Today*, abril de 2008, págs. 6-7; Smith, 1952. <<

[31] diversiones romanas: Kyle, 1998. <<

[32] Informes forenses de la crucifixión: Edwards, Gabel y Hosmer, 1986. <<

[33] Martirologios: Gallonio, 1903/2004; Kay, 2000. <<

[34] «La madre estaba presente»: citado en Gallonio, 1903/2004, pág. 133. <<

[35] Castigos por los siete pecados capitales: Lehner y Lehner, 1971. <<

[36] Inquisición: Grayling, 2007; Rummel, 1994. <<

[37] «Al accionar la palanca»: citado en Bronowski, 1973, pág. 216. <<

[38] Estadísticas de quema de brujas: Rummel, 1994. <<

[39] San Agustín sobre serpientes y ramas podridas: Grayling, 2007, pág. 25. <<

[40] «Se queman»: Juan 15: 6. <<

[41] «Limitándonos a casos cuantificables»: Kaeuper, 2000, pág. 24. <<

[42] «No matar nunca a un caballero que le pidiera clemencia»: citado en Kaeuper, 2000, pág. 31. <<

[43] «Llevarse a la dama o la doncella del modo que desee»: citado en Kaeuper, 2000, pág. 30. <<

[44] Ultimátum del rey Enrique V: *Enrique V*, Acto 3, Escena III. <<

[45] Bruja muerta en la hoguera: Tatar, 2003, pág. 207. <<

[46] Cuentos de los hermanos Grimm: Tatar, 2003. <<

[47] Punch y judy: Schechter, 2005, págs. 83-84. <<

[48] Violencia en canciones infantiles: Davies, Lee, Fox y Fox, 2004. <<

[49] Hamilton: Chernow, 2004. <<

[50] Duelo de Hamilton; Krystal, 2007. <<

[51] Historia de los duelos: Krystal, 2007; Schwartz, Baxter y Ryan, 1984. <<

[52] El humor como arma contra el honor: Pinker, 1997, cap. 8. <<

[53] El ridículo acabó con los duelos: Stevens, 1940, págs. 280-283, citado en Mueller, 1989, pág. 10. <<

[54] Cultura marcial y su declive: Sheehan, 2008; van Creveld, 2008. <<

[55] Juegos alemanes no violentos: A. Curry, «Monopoly killer», *Wired*, abril de 2009.

<<

[56] Disminución de la violencia de élite: Cooney, 1997. <<

[57] Anuncios misóginos: *Ad Nauseam*, 2000. Anuncio de Chase y Sanborn en la revista *Life*, 11 de agosto de 1952. <<

[58] Cambios en las reacciones ante la palabra «violación»: Tom Jones, *e-mail* al autor, 19 de noviembre de 2010, reproducido con su autorización. <<

[59] Palizas a los escolares: comunicación personal de amigos británicos y católicos; también S. Lyall, «Blaming church, Ireland details scourge of abuse: Report spans 60 years», *New York Times*, 21 de mayo de 2009. <<

[60] De una tira cómica de Bob Mankoff. <<

[61] Darwin, genética y teoría de juegos: Maynard Smith, 1998; Maynard Smith y Szathmáry, 1997. <<

[62] «Para una máquina de supervivencia»: Dawkins, 1976/1989, pág. 66. <<

[63] Violencia animal: Williams, 1988; Wrangham, 1999a. <<

[64] «Tres causas principales de riña»: Hobbes, 1651/1957, pág. 185. <<

[65] Competencia por hembras: Darwin, 1874; Trivers, 1972. <<

[66] Malentendidos de la selección sexual: Pinker, 1997, 2002. <<

[67] Dilema de seguridad: Schelling, 1960. <<

[68] «Nada puede ser tan dulce como el hombre en su estado primitivo»: Rousseau, 1755/1994, págs. 61-62. <<

[69] Mafia de la Paz y la Armonía: Van der Dennen, 1995, 2005. <<

[70] Violencia de los chimpancés: Goodall, 1986; Wilson y Wrangham, 2003; Wrangham, 1999a; Mitani, Watts y Amsler, 2010. <<

[71] Demostraciones de agresividad en animales: Maynard Smith, 1988; Wrangham, 1999a. <<

[72] Llamativo descubrimiento de Goodall: Goodall, 1986. <<

[73] Violencia letal en chimpancés: Wilson y Wrangham, 2003; Wrangham, 1999a; Wrangham, Wilson y Muller, 2006. <<

[74] Valor adaptativo del chimpancidio: Wilson y Wrangham, 2003; Wrangham, 1999a; Wrangham y Peterson, 1996; Mitani y otros, 2010. <<

[75] Bonobos: De Waal y Lanting, 1997; Furuichi y Thompson, 2008; Wrangham y Peterson, 1996. Bonobos y cultura popular: I. Parker, «Swingers», *New Yorker*, 30 de julio de 2007; M. Dowd, «The Baby Bust», *New York Times*, 10 de abril de 2002. <<

[76] Los bonobos como modelo de antepasado humano: De Waal, 1996; De Waal y Lanting, 1997. <<

[77] Los bonobos en estado salvaje: Furuichi y Thompson, 2008; Wrangham y Peterson, 1996; I. Parker, «Swingers», *New Yorker*, 30 de julio de 2007. <<

[78] Los bonobos como elementos atípicos: Wrangham y Pilbeam, 2001. <<

[79] Dimorfismo sexual y competición entre machos: Plavcan, 2000. <<

[80] *Ardipithecus ramidus*: White y otros, 2009. <<

[81] Dimorfismo sexual y competición entre machos en *Homo*: Plavcan, 2000; Wrangham y Peterson, 1996, págs. 178-182. <<

[82] Revolución neolítica: Diamond, 1997; Gat, 2006; Otterbein, 2004. <<

[83] Oleada agrícola: Cavalli-Sforza, 2000; Gat, 2006. <<

[84] Tipos de sociedades: Gat, 2006. <<

[85] Primeros estados: Diamond, 1997; Gat, 2006; Kurtz, 2001; Otterbein, 2004. <<

[86] Clanes modernos: Goldstein, 2011. <<

[87] Primeros estados como tinglados de protección: Gat, 2006; Kurtz, 2001; North, Wallis y Weingast, 2009; Otterbein, 2004; Steckel y Wallis, 2009; Tilly, 1985. <<

[88] Chambri afeminados: Daly y Wilson, 1988, pág. 152. <<

[89] Jugadas sucias contra los antropólogos: Freeman, 1999; Pinker, 2002, cap. 6; Dreger, 2011; C. C. Mann, «Chagnon critics overstepped bounds, historian says», *Science*, 11 de diciembre de 2009. <<

[90] Mitos de guerras primitivas inocuas: Keeley, 1996. <<

[91] «Habría habido poca gente para combatir»: Eckhardt, 1992, pág. 1. <<

[92] Violencia preestatal: Keeley, 1996; LeBlanc, 2003; Gat, 2006; Van der Dennen, 1995; Thayer, 2004; Wrangham y Peterson, 1996. <<

[93] Incursiones en la guerra primitiva: Chagnon, 1996; Gat, 2006; Keeley, 1996; LeBlanc, 2003; Thayer, 2004; Wrangham y Peterson, 1996. <<

[94] Armas primitivas: Keeley, 1996. <<

[95] «Se deleitan atormentando a los hombres»: citado en Schechter, 2005, pág. 2. <<

[96] Ataques de los yanomami: Valero y Biocca, 1970. <<

[97] Ataques de los wathaurung: Morgan, 1852/1979, págs. 43-44. <<

[98] Ataques de los inuit iñupiaq: Burch, 2005, pág. 110. <<

[99] Canibalismo: Fernández-Jalvo y otros, 1996; Gibbons, 1997. <<

[100] Enfermedades priónicas: E. Pennisi, «Cannibalism and prion disease may have been rampant in ancient humans», *Science*, 11 de abril de 2003, págs. 227-228. <<

[101] Burla del guerrero maorí: *Maori ivarfare* (1960), de A. Vayda, citado en Keeley, 1996, pág. 100. <<

[102] Motivos de la guerra primitiva: Chagnon, 1988; Daly y Wilson, 1988; Gat, 2006; Keeley, 1996; Wiessner, 2006. <<

[103] Hombre yanomami «cansado de luchar»: citado en Wilson, 1978, págs. 119-120.

<<

[104] Universalidad de la venganza: Daly y Wilson, 1988; McCullough, 2008. <<

[105] Cómputos de cadáveres en sociedades sin estado: Bowles, 2009; Gat, 2006; Keeley, 1996. <<

[106] Arqueología forense: Keeley, 1996; McCall y Shields, 2007; Steckel y Wallis, 2009; Thorpe, 2003; Walker, 2001. <<

[107] Muerte violenta en las sociedades prehistóricas: Bowles, 2009; Keeley, 1996. <<

[108] Muerte violenta entre los cazadores-recolectores: Bowles, 2009. <<

[109] Muerte violenta entre los cazadores-horticultores y agricultores tribales: Gat, 2006; Keeley, 1996. <<

[110] Muerte violenta en las sociedades estatales: Keeley, 1996. <<

[111] Indices de muerte en guerra: la estimación del 3% procede del libro de 1.600 páginas *A study of war*, de Wright (Wright, 1942, pág. 245). La primera edición se completó en noviembre de 1941, antes de los años más destructivos de la Segunda Guerra Mundial. De todos modos, la cifra no cambió en la revisión de 1965 (Wright, 1942/1965, pág. 245) ni en la versión abreviada de 1964 (Wright, 1942/1964, pág. 60), aunque la segunda menciona Dresde, Hiroshima y Nagasaki en el mismo párrafo. Supongo que la cifra invariable era algo deliberado, y que las muertes adicionales de la guerra mundial fueron compensadas por los miles de millones de personas que se sumaron a la población mundial durante las décadas más fecundas y menos letales de la posguerra. <<

[112] Estimación para Europa y América en el siglo xx: Keeley, 1996, de Harris, 1975.

<<

[113] Los muertos en combate se suman entre los años 1900 y 1945, ambos inclusive, a partir de los tres correlatos de conjuntos de datos sobre la guerra (interestatal, extraestatal e intraestatal), utilizando la cifra más amplia de las dos columnas «Muertes estatales» y «Muertes totales» (Sarkees, 2000; <<http://www.correlatesofwar.org>>), junto con la media geométrica de las «estimaciones bajas de muertos en combate» y las «estimaciones altas de muertos en combate» entre los años 1946 y 2000, ambos inclusive, a partir del PRIO Battle Deaths Dataset (Gleditsch, Wallensteen, Eriksson, Sollenberg y Strand, 2002; Lacina y Gleditsch, 2005; <<http://www.prio.no/Data/>>). <<

[114] Muertos en combate en el siglo xx: el denominador de seis mil millones de muertes procede de la estimación de que en el siglo xx vivieron doce mil millones de personas (Mueller, 2004b, pág. 193) y de que aproximadamente unos seis mil millones (5,75) estaban vivas a finales del siglo. <<

[115] Ciento ochenta millones de muertes violentas: White, en imprenta; la cifra del 3% procede de utilizar más de seis mil millones (6,25) como estimación del número total de muertes; véase nota 114. <<

[116] Víctimas mortales en Irak y Afganistán: Iraq Coalition Casualty Count, <www.icasualties.org>. <<

[117] Índice de muertes en combate: Human Security Report Project, 2008, pág. 29. La estimación mundial de muertes de 56,5 millones es de la Organización Mundial de la Salud. El factor multiplicador veinte se basa en la estimación de la OMS de 310.000 «muertes relacionadas con la guerra» en 2000, el año disponible más reciente en el *World report on violence and health*. Véase Krug, Dahlberg, Mercy, Zwi y Lozano, 2002, pág. 10. <<

[118] Muerte violenta en las sociedades precolombinas estatales y no estatales: Steckel y Wallis, 2009. <<

[119] Índice de homicidios en la Europa moderna: Eisner, 2001. <<

[120] Índice de homicidios en Estados Unidos en las décadas de 1970 y 1980: Daly y Wilson, 1988. <<

[121] Los aztecas: Keeley, 1996, tabla 6.1, pág. 195. <<

[122] Indices de mortalidad para Francia, Rusia, Alemania y Japón: Keeley, 1996, tabla 6.1, pág. 195; las cifras del siglo xx se han prorrateado para los años que faltan.

<<

[123] Muertes en las guerras americanas: Leland y Oboroceanu, 2010, columna «Muertes totales». Las cifras de población provienen del Censo de Estados Unidos, <http://www.census.gov/compendia/statab/hist_stats.html>. <<

[124] Todas las muertes violentas del siglo xx: basado en ciento ochenta millones de muertes estimadas por White, en imprenta, y una población media mundial anual de tres mil millones para el siglo xx. <<

[125] Muertes en combate en 2005: Estados Unidos: <www.icasualties.org>. Mundo: UCDP/PRIO Armed Conflict Dataset, Human Security Report Project, 2007; véase Centro de Seguridad Humana, 2005, basado en parte en datos de Gleditsch y otros, 2002, y Lacina y Gleditsch, 2005. <<

[126] Frecuencia de la guerra entre los cazadores-recolectores: Divale, 1972; Ember, 1978; Keeley, 1996. Véase también Chagnon, 1988; Gat, 2006; Knaft, 1987; Otterbein, 2004. Van der Dennen, 2005, cita ocho estimaciones de la proporción de sociedades sin estado que rara vez o nunca han participado en una guerra; la media es el 15%. <<

[127] Los andamanese: «Noble or savage? The era of the hunter-gatherer was not the social and environmental Edén that some suggest», *Economist*, 19 de diciembre de 2007. <<

[128] Refugiados derrotados: Gat, 2006; Keeley, 1996; Van der Dennen, 2005. <<

[129] Pasado violento de los kung san: Goldstein, 2001, pág. 28. <<

[130] Violencia de los semai: Knauft, 1987. <<

[131] Los kung y los inuit del Ártico: Gat, 2006; Lee, 1982. <<

[132] Índice de homicidios en Estados Unidos: Fox y Zawitz, 2007; Zahn y McCall, 1999; Pax botswaniana: Gat, 2006. <<

[133] Pax canadiana: Chirot y McCauley, 2006, pág. 114. <<

[134] «La vida fue mejor desde que llegó el gobierno»: citado en Thayer, 2004, pág. 140. <<

[135] Represalias, contiendas y decisiones judiciales: Ericksen y Horton, 1992. <<

[136] Aumento de la violencia con la descolonización: Wiessner, 2006. <<

[137] Peligros de la civilización para la salud: Steckel y Wallis, 2009; Diamond, 1997.

<<

[138] Pérdida del Edén y civilización temprana: Kugel, 2007. <<

[139] Intercambio cazadores-agricultores: Gat, 2006; North y otros, 2009; Steckel y Wallis, 2009. <<

[140] Primeros estados: Steckel y Wallis, 2009. <<

[¹⁴¹] Crueldad y despotismo en los primeros estados: Betzig, 1986; Otterbein, 2004; Spitzer, 1975. <<

[142] Norbert Elias: Fletcher, 1997. <<

[143] Gráfica de Gurr sobre homicidios en Inglaterra: Gurr, 1981. <<

[144] Encuesta sobre percepción de la violencia: véase nota 1 del capítulo 1. <<

[145] Historia del homicidio: Cockburn, 1991; Eisner, 2001, 2003; Johnson y Monkkonen, 1996; Monkkonen, 1997; Spierenburg, 2008. <<

[146] Tendencia del homicidio a largo plazo: Eisner, 2003. <<

[147] Homicidios en Kent: Cockburn, 1991. <<

[148] Correlación del homicidio con otras violencias: Eisner, 2003, págs. 93-94; Zimring, 2007; Marvell, 1999; Daly y Wilson, 1988. <<

[¹⁴⁹] Curanderos: Keeley, 1996, págs. 94-97; Eisner, 2003, págs. 94-95. <<

[150] Constancia en el homicidio: Eisner, 2003, 2009; Daly y Wilson, 1988. <<

[151] Disminución de la violencia de las élites: Eisner, 2003; Clark, 2007a, pág. 122; Cooney, 1997. <<

[152] Ley de Verkko: Daly y Wilson, 1988; Eisner, 2003; Eisner, 2008. <<

[153] *El libro del hogar medieval*: Elias, 1939/2000, págs. 513-516; análisis en págs. 172-182; Graf zu Waldburg Wolfegg, 1988. <<

[154] Entusiasmo febril de los caballeros: Tuchman, 1978, pág. 8. <<

[155] Violencia cotidiana en la Edad Media: Elias, 1939/2000, pág. 168. <<

[156] «Se le desparramaron los sesos»: Hanawalt, 1976, págs. 311-312, citado en Monkkonen, 2001, pág. 154. <<

[157] Diversiones medievales violentas: Tuchman, 1978, pág. 135. <<

[158] «Losing Face, Saving Face»: Groebner, 1995. <<

[159] «Si una nariz, después de haber sido cortada, puede volver a crecer»: Groebner, 1995, pág. 4. <<

[160] Impetuosidad en la Edad Media: Elias, 1939/2000, págs. 168-169. <<

[161] «Infantilismo perceptible en la conducta medieval»: Tuchman, 1978, pág. 52. <<

[162] «Ligera compresión de los labios»: D. L. Sayers, introducción, *The song of Roland (La canción de Roldán)* (Nueva York, Viking, 1957), pág. 15, citado en Kaeuper, 2000, pág. 33. <<

[163] «Perlas y rubíes» en el pañuelo: Elias, 1939/2000, pág. 123. <<

[164] «Algo purulento»: Elias, 1939/2000, pág. 130. <<

[165] El asco como adaptación: Curtís y Biran, 2001; Pinker, 1997, cap. 6; Rozin y Fallón, 1987. <<

[166] Cambios en el vocabulario soez: Pinker, 2007b, cap. 7. <<

[167] Meón (*pissabed*) y jodeviento (*windfucker*): Hughes, 1991/1998, pág. 3. <<

[168] Autocontrol: Daly y Wilson, 2000; Pinker, 1997, cap. 6; Schelling, 1984. <<

[169] Decoro universal: Brown, 1991; Duerr, 1988-1997, pero véase Mennell y Goudsblom, 1997. <<

[170] «No hay punto cero»: Elias, 1939/2000, págs. 135, 181, 403, 421. <<

[171] Número de unidades políticas en Europa: Wright, 1942, pág. 215; Richardson, 1960, págs. 168-169. <<

[172] Revolución militar: Levy, Walker y Edwards, 2001. <<

[173] «Los estados hacen la guerra y viceversa»: Tilly, 1985. <<

[174] Paz del rey: Daly y Wilson, 1988, pág. 242. <<

[175] Dinero de sangre y agentes locales de la corona: Daly y Wilson, 1988, págs. 241-245. <<

[176] «La actitud cristiana sostenía que [...] el negocio en sí mismo era diabólico»: Tuchman, 1978, pág. 37. <<

[177] «El derecho mercantil prohibía la innovación»: Tuchman, 1978, pág. 37. <<

[178] Evolución y cooperación: Cosmides y Tooby, 1992; Ridley, 1997; Trivers, 1971.

<<

[179] Mercados libres y empatía: Mueller, 1999, 2010b. <<

[180] *Doux commerce*: citado en Fukuyama, 1999, pág. 254. <<

[181] Principales transiciones en la evolución: Maynard Smith y Szathmáry, 1997.
Para una revisión, véase Pinker, 2000. <<

[182] Juegos de suma positiva y progreso: Wright, 2000. <<

[183] Proceso descivilizador en la Alemania nazi: de Swaan, 2001; Fletcher, 1997; Krieken, 1998; Mennell, 1990; Steenhuis, 1984. <<

[184] Continuación de la disminución de homicidios en la Alemania nazi: Eisner, 2008. <<

[185] Problemas del proceso de la civilización: Eisner, 2003. <<

[186] Legitimidad del estado y no violencia: Eisner, 2003; Roth, 2009. <<

[187] Normas informales de cooperación: Ellickson, 1991; Fukuyama, 1999; Ridley, 1997. <<

[188] Equivalencia entre iguales: Fiske, 1992; véase también «Moralidad y tabú», en el cap. 9 de este libro. <<

[189] Índice de homicidios en los rancheros: Roth, 2009, pág. 355. El índice por cada cien mil adultos, tomado de la figura 7.2, se multiplica por 0,65 para convertirlo en un índice por cada cien mil personas, como se sugiere en la pág. 495 del libro de Roth. <<

[190] Cambios en el perfil socioeconómico de la violencia: Cooney, 1997; Eisner, 2003. <<

[191] «He golpeado a muchos tipos»: citado en Wouters, 2007, pág. 37. <<

[192] «Hay hombres a quienes no hará entrar en razón nada»: citado en Wouters, 2007, pág. 37. <<

[193] «Con el hacha de guerra»: S. Sailer, 2004, «More diversity = Less welfare?»,
<<http://www.vdare.com/sailer/diverse.htm>>. <<

[194] Civilización de las clases medias y trabajadoras: Spierenburg, 2008; Wiener, 2004; Wood, 2004. <<

[195] El crimen como justicia de autoayuda: Black, 1983; Wood, 2003. <<

[196] Motivos para el homicidio: Black, 1983; Daly y Wilson, 1988; Eisner, 2009. <<

[197] Asesinos como mártires: Black, 1983, pág. 39. <<

[198] La violencia como problema de salud pública: véase Pinker, 2002, cap. 17. <<

[199] Definición de trastorno mental: Wakefield, 1992. <<

[200] Policía y afroamericanos negros: Black, 1980, págs. 134-141, citado en Cooney, 1997, pág. 394. <<

[201] Sistema judicial no interesado en personas de estatus bajo: Cooney, 1997, pág. 394. <<

[202] «Cabeza de chorlito del barrio»: MacDonald, 2006. <<

[203] Autoayuda en las zonas urbanas deprimidas: Wilkinson, Beaty y Lurry, 2009. <<

[204] Persistencia de la violencia de clanes en Europa: Eisner, 2003; Gat, 2006. <<

[205] Fina línea entre guerra civil y crimen organizado: Mueller, 2004a. <<

[206] Fiabilidad de las estadísticas transnacionales del crimen: LaFree, 1999; LaFree y Tseloni, 2006. <<

[207] Los índices de homicidios de países individuales provienen de la Oficina de la ONU sobre las Drogas y el Crimen, 2009. Si un cálculo de la OMS está incluido, lo he utilizado; si no, refiero la media geométrica entre los cálculos altos y bajos. <<

[208] Índice mundial de homicidios: Krug y otros, 2002, pág. 10. <<

[209] «Los europeos [...] comen con espadas»: Elias, 1939/2000, pág. 107. <<

[210] Índice de criminalidad bajo en autocracias y democracias establecidas: LaFree y Tseloni, 2006; Patterson, 2008; O. Patterson, «Jamaicas bloody democracy», *New York Times*, 26 de mayo de 2010. Guerra civil en las anocracias: Gleditsch, Hegre y Strand, 2009; Hegre, Ellingsen, Gates y Gleditsch, 2001; Marshall y Colé, 2008. La guerra civil se funde con el crimen: Mueller, 2004a. <<

[211] Violencia post-descolonización en Nueva Guinea: Wiessner, 2006. <<

[212] Proverbios de los enga: Wiessner, 2006, pág. 179. <<

[213] Ofensivas civilizadoras: Spierenburg, 2008; Wiener, 2004; Wood, 2003, 2004.

<<

[214] Ofensiva civilizadora en Nueva Guinea: Wiessner, 2010. <<

[215] Explicaciones insustanciales de la violencia americana: véase Pinker, 2002, págs. 308-309. <<

[216] Americanos más violentos incluso sin armas: Monkkonen, 1989, 2001. Aproximadamente el 65% de los homicidios americanos se cometen con armas de fuego, Cook y Moore, 1999, pág. 279; Departamento de Justicia de Estados Unidos, 2007, Datos Ampliados de Homicidios, Tabla 7, <http://www2.fbi.gov/ucr/cius2007/offenses/expanded_information/data/shrtable_07.l Esto significa que el índice de homicidios en América sin armas de fuego es superior a los índices totales de homicidios de la mayoría de los países europeos. <<

[217] Estadísticas de homicidios para países y regiones: véase nota 207. <<

[218] Índice de homicidios para blancos y negros: Fox y Zawitz, *Homicide trends in the US*, 2007. <<

[219] Brecha de raza en estudios sobre el crimen: Skogan, 1989, págs. 240-241. <<

[220] Diferencia Norte-Sur no sólo como diferencia entre blancos y negros: Courtwright, 1996, pág. 61; Nisbett y Cohén, 1996. <<

[221] Violencia americana en el siglo XIX: Gurr, 1981; Gurr, 1989a; Monkkonen, 1989, 2001; Roth, 2009. <<

[222] Homicidios de los irlandeses-americanos: Gurr, 1981, 1989a; Monkkonen, 1989, 2001. <<

[223] Disminución de los homicidios urbanos en el nordeste: Gurr, 1981, 1989a. <<

[224] Historia de la brecha entre razas en la violencia: Monkkonen, 2001; Roth, 2009. Brecha creciente en homicidios protagonizados por blancos y negros en Nueva York: Gurr, 1989b, pág. 39. <<

[225] Código de las calles: Anderson, 1999. <<

[226] La democracia llegó demasiado pronto: Spierenburg, 2006. <<

[227] «El sur tenía un estado débil adrede»: Monkkonen, 2001, pág. 157. <<

[228] La mayoría de los asesinatos eran razonables: Monkkonen, 1989, pág. 94. <<

[229] Justicia jacksoniana citada en Courtwright, 1996, pág. 29. <<

[230] Más violencia en el Sur: Monkkonen, 2001, págs. 156-157; Nisbett y Cohén, 1996; Gurr, 1989a, págs. 53-54, nota 74. <<

[231] Cultura sureña del honor: Nisbett y Cohén, 1996. <<

[232] Asesinato por honor frente a robo de coches: Cohén y Nisbett, 1997. <<

[233] Sureños insultados: Cohén, Nisbett, Bowdle y Schwarz, 1996. <<

[234] «Aguantarse»: Ellickson, 1991. Pastoreo y violencia: Chu, Rivera y Loftin, 2000. <<

[235] «Tremendos puñetazos»: Nabokov, 1955/1997, págs. 171-172. <<

[236] Vaqueros borrachos: Courtwright, 1996, pág. 89. <<

[237] Índice de homicidios en el Salvaje Oeste: Courtwright, 1996, págs. 96-97.
Wichita: Roth, 2009, pág. 381. <<

[238] Justicia ineficaz en el Salvaje Oeste: Courtwright, 1996, pág. 100. <<

[239] «Llamó mentiroso a Bill Smith»: Courtwright, 1996, pág. 29. <<

[²⁴⁰] Suelo sucio, cuello sucio: Courtwright, 1996, pág. 92. <<

[²⁴¹] Derechos de propiedad en la Fiebre del Oro: Umbeck, 1981, pág. 50. <<

[242] Gomorra: Courtwright, 1996, págs. 74-75. <<

[243] La violencia es un juego de jóvenes: Daly y Wilson, 1988; Eisner, 2009; Wrangham y Peterson, 1996. <<

[244] Psicología evolutiva de la violencia masculina: Buss, 2005; Daly y Wilson, 1988; Geary, 2010; Gottschall, 2008. <<

[²⁴⁵] Camino del fracaso reproductor: Daly y Wilson, 1988, pág. 163. <<

[246] Alcohol y violencia: Bushman, 1997; Bushman y Cooper, 1990. <<

[247] Las mujeres pacificaron el Oeste: Courtwright, 1996. <<

[248] Efectos pacificadores del matrimonio: Sampson, Laub y Wimer, 2006. <<

[249] Aumento de la violencia en la década de 1960: Eisner, 2003; Eisner, 2008; Fukuyama, 1999; Wilson y Herrnstein, 1985. <<

[250] *Boom* de homicidios: Oficina de Estadística Judicial de Estados Unidos, Fox y Zawitz, 2007. <<

[251] Índice de homicidios entre los negros: Zahn y McCall, 1999. <<

[252] *Boom* de matrimonios: Courtwright, 1996. <<

[253] El *baby boom* no explica el *boom* criminal: Zimring, 2007, págs. 59-60; Skogan, 1989. <<

[254] Invasión perpetua de los bárbaros: Wilson, 1974, págs. 58-59, citado en Zimring, 2007, págs. 58-59. <<

[255] El tamaño relativo de la cohorte no basta: Zimring, 2007, págs. 58-59. <<

[256] Dominio público y solidaridad: Chwe, 2001; Pinker, 2007b, cap. 8. <<

[257] Informalidad en la forma de vestir y en los modales: Lieberman, 2000.
Informalidad en las formas de tratamiento: Pinker, 2007b, cap. 8. <<

[258] Disminución de la confianza en las instituciones: Fukuyama, 1999. <<

[259] «Proletarización» de Arnold Toynbee; «redefinición de anomalías» de Daniel Patrick Moynihan; citado en Charles Murray, «Prole Models». *Wall Street Journal*, 6 de febrero de 2001. <<

[260] Cronometraje y autocontrol: Elias, 1939/2000, pág. 380. <<

[²⁶¹] Engaño de los intelectuales: véase, p. ej., Pinker, 2002, págs. 261-262. <<

[262] La violación como elegancia radical: véase Brownmiller, 1975, págs. 248-255, y cap. 7, para numerosos ejemplos. <<

[263] La violación como insurrección: Cleaver, 1968/1999, pág. 33. Véase también Brownmiller, 1975, págs. 248-253. <<

[264] Violador inteligente y elocuente: textos de solapas y contracubierta en Cleaver, 1968/1999. <<

[265] Retirada del sistema judicial: Wilson y Herrnstein, 1985, págs. 424-425. Véase también Zimring, 2007, figura 3.2, pág. 47. <<

[266] Despenalización del desorden público: Fukuyama, 1999. <<

[267] Incapacidad para proteger a los afroamericanos: Kennedy, 1997. <<

[268] Paranoia respecto a la policía: Wilkinson y otros, 2009. <<

[269] Informe de Moynihan: Massey y Sampson, 2009. <<

[270] Incentivos perversos: Fukuyama, 1999; Murray, 1984. <<

[271] Escepticismo sobre los efectos de la educación parental: Harris, 1998/ 2008; Pinker, 2002, cap. 19; Wright y Beaver, 2005. <<

[272] Índice de homicidios en Estados Unidos. Informes estandarizados del FBI sobre delitos, 1950-2005, Oficina Federal de Investigación de Estados Unidos, 2010b. <<

[273] Homicidios canadienses: Gartner, 2009. <<

[274] Homicidios europeos: Eisner, 2008. <<

[275] Disminución de otros crímenes: Oficina de Estadística Judicial de Estados Unidos, Estudio nacional de victimización, 1990 y 2000, citado en Zimring, 2007, pág. 8. <<

[276] Nubes en el horizonte: citado en Zimring, 2007, pág. 21. <<

[277] Baño de sangre: citado en Levitt, 2004, pág. 169. <<

[278] Superdepredadores: citado en Levitt, 2004, pág. 169. <<

[279] Gotham City sin Batman: citado en Gardner, 2010, pág. 225. <<

[280] Cohorte de tendencia a crímenes menores: Zimring, 2007, págs. 22, 61-62. <<

[281] Tendencia de desempleo diferente en Canadá y Estados Unidos: Zimring, 2007.

<<

[282] El desempleo y la violencia van en direcciones distintas: Eisner, 2008. <<

[283] El desempleo no predice los crímenes violentos: Zimring, 2007, pág. 63; Levitt, 2004; Raphael y Winter-Ebmer, 2001. <<

[284] «Para empezar nunca ha sido acertada»: citado en A. Baker, «In this recession, bad times do not bring more crime (if they ever did)», *New York Times*, 30 de noviembre de 2009. <<

[285] Desigualdad y violencia: Daly, Wilson y Vasdev, 2001; LaFree, 1999. <<

[286] Coeficiente Gini para Estados Unidos: Oficina del Censo de Estados Unidos, 2010b. <<

[287] La desigualdad quizá no provoque crímenes: Neumayer, 2003, 2010. <<

[288] Teoría de que el aborto reduce el crimen: Donohue y Levitt, 2001. <<

[289] El aborto, una de las cuatro causas de disminución del crimen: Levitt, 2004. <<

[290] Problemas de la conexión aborto-crimen: Joyce, 2004; Lott y Whitley, 2007; Zimring, 2007; Foote y Goetz, 2008; S. Sailer y S. Levitt, «Does abortion prevent crime?». *Slate*, 23 de agosto de 1999, <<http://www.slate.com/id/33569/entry/33571/>>. Respuesta de Levitt: Levitt, 2004; véase también sus respuestas a Sailer en *Slate*. <<

[291] Más niños en peligro tras el caso *Roe v. Wade*\ Lott y Whitley, 2007; Zimring, 2007. <<

[292] Las mujeres que abortan son más responsables: Joyce, 2004. <<

[293] Los compañeros ganan a los padres: Harris, 1998/2008, caps. 9, 12, 13; Wright y Beaver, 2005. <<

[294] Predicciones erróneas sobre cohortes de edad: Foote y Goetz, 2008; Lott y Whitley, 2007; S. Sailer y S. Levitt, «Does abortion prevent crime?», *Slate*, 23 de agosto de 1999, <<http://www.slate.com/id/33569/entry/33571/>>. <<

[295] Explicación de la disminución del crimen en la década de 1990: Blumstein y Wallman, 2006; Eisner, 2008; Levitt, 2004; Zimring, 2007. <<

[296] Manía americana del encarcelamiento: J. Webb, «Why we must fix our prisons», *Parade*, 29 de marzo de 2009. <<

[297] Americanos encarcelados: Zimring, 2007, figura 3.2, pág. 47; J. Webb, «Why we must fix our prisons», *Parade*, 29 de marzo de 2009. <<

[298] Unos cuantos cometen muchos crímenes: Wolfgang, Figlio y Sellin, 1972. <<

[299] Los criminales tienen poco autocontrol: Gottfredson y Hirschi, 1990; Wilson y Herrnstein, 1985. <<

[300] La disuasión funciona: Levitt y Miles, 2007; Lott, 2007; Raphael y Stoll, 2007.

<<

[301] Huelga de policías de Montreal: «City without cops», *Time*, 17 de octubre de 1969, pág. 47; reproducido en Kaplan, 1973, pág. 20. <<

[302] Problemas con la explicación del encarcelamiento: Eisner, 2008; Zimring, 2007.

<<

[303] Rendimientos decrecientes en el encarcelamiento: Johnson y Raphael, 2006. <<

[304] Eficacia del aumento policial: Levitt, 2004. <<

[305] Labor policial en Boston: F. Butterfield, «In Boston, nothing is something», *New York Times*, 21 de noviembre de 1996; Winship, 2004. <<

[306] Labor policial en Nueva York: MacDonald, 2006. <<

[307] Teoría de las Ventanas Rotas: Wilson y Kelling, 1982. <<

[308] Historia del éxito de Nueva York: Zimring, 2007; MacDonald, 2006. <<

[309] Máximo logro de la historia en la prevención del crimen: Zimring, 2007, pág. 201. <<

[310] Problemas con las Ventanas Rotas: Levitt, 2004; B. E. Harcourt, «“Brattons broken windows”: No matter whay youve heard, the chiefs policing method wastes precious funds», *Los Angeles Times*, 20 de abril de 2006. <<

[311] Ventanas Rotas holandesas: Keizer, Lindenberg y Steg, 2008. <<

[312] Estadísticos cabezotas: Eisner, 2008; Rosenfeld, 2006. Véase también Fukuyama, 1999. <<

[313] Las mujeres negras y los clérigos como fuerzas civilizadoras: Anderson, 1999; Winship, 2004. <<

[314] El milagro de Boston: Winship, 2004; P. Shea, «Take us out of the old brawl game», *Boston Globe*, 30 de junio de 2008; F. Butterfield, «In Boston, nothing is something», *New York Times*, 21 de noviembre de 1996. <<

[315] M. Cramer, «Homicide rate falls to lowest level since '03», *Boston Globe*, 1 de enero de 2010. <<

[316] Castigos leves previsibles frente a castigos duros caprichosos: J. Rosen, «Prisoners of parole», *New York Times Magazine*, 10 de enero de 2010. <<

[317] Descuento del futuro: Daly y Wilson, 2000; Hirschi y Gottfredson, 2000; Wilson y Herrnstein, 1985. Véase también «Autocontrol» en el cap. 9 de este libro. <<

[318] Dominación frente a ecuanimidad: Fiske, 1991, 1992, 2004a. Véase también «Moralidad y tabú» en el cap. 9 de este libro. <<

[319] «A mi agente de libertad vigilada no le caigo bien»: J. Rosen, «Prisoners of parole», *New York Times Magazine*, 10 de enero de 2010. <<

[320] Kant y prevención del crimen: J. Seabrook, «Don't shoot: A radical approach to the problem of gang violence», *New Yorker*, 22 de junio de 2009. <<

[321] Casa en llamas: J. Seabrook, «Dont shoot: A radical approach to the problem of gang violence», *New Yorker*, 22 de junio de 2009, págs. 37-38. <<

[322] Reconstitución del orden social: Fukuyama, 1999, pág. 271; «Positive trends recorded in U.S. data on teenagers», *New York Times*, 13 de julio de 2007. <<

[323] Informalización y tercera naturaleza: Wouters, 2007. <<

[324] Museo de la tortura: <<http://www.torturamuseum.com/this.html>>. <<

[325] Libros de gran formato sobre la tortura: Held, 1986; Puppi, 1990. <<

[326] Tortura medieval: Held, 1986; Levinson, 2004b; Mannix, 1964; Payne, 2004; Puppi, 1990. <<

[327] Papa Pablo IV, torturador santo: Held, 1986, pág. 12. <<

[328] Tortura ilógica: Mannix, 1964, págs. 123-124. <<

[329] Universalidad de la tortura: Davies, 1981; Mannix, 1964; Payne, 2004; Spitzer, 1975. <<

[330] Teóricos críticos: Menschenfreund, 2010. Teoconservadurismo: Linker, 2007. <<

[331] Humanismo en Asia: Bourgon, 2003; Kurlansky, 2006; Sen, 2000. <<

[332] Sacrificio humano: Davies, 1981; Mannix, 1964; Otterbein, 2004; Payne, 2004.

<<

[333] «Para que nadie pudiera quemar»: 2 Reyes 23: 10. <<

[334] Número de sacrificios aztecas: White, en imprenta. <<

[335] Muertes por el sati: White, en imprenta. <<

[336] Lógica supersticiosa del sacrificio humano: Payne, 2004, págs. 40-41. <<

[337] Citado en M. Gerson, «Europe's burqa rage», *Washington Post*, 26 de mayo de 2010. <<

[338] Engaño a los dioses: Payne, 2004, pág. 39. <<

[339] Brujería y guerra de cazadores-recolectores: Chagnon, 1997; Daly y Wilson, 1988; Gat, 2006; Keeley, 1996; Wiessner, 2006. <<

[340] Detección hiperactiva de causas: Atran, 2002. <<

[³⁴¹] Acusaciones de brujería: Daly y Wilson, 1988, págs. 237, 260-261. <<

[342] Imposición de normas impopulares: Wilier, Kuwabara y Macy, 2009. Véase también McKay, 1841/1995. <<

[343] *Malleus Maleficarum*: Mannix, 1964; A. Grafton, «Say anything», *New Republic*, 5 de noviembre de 2008. <<

[344] Sesenta mil víctimas de la caza de brujas: White, en imprenta. Cien mil víctimas de la caza de brujas: Rummel, 1994, pág. 70. <<

[³⁴⁵] Caza de brujas: Rummel, 1994, pág. 62; A. Grafton, «Say anything», *New Republic*, 5 de noviembre de 2008. <<

[³⁴⁶] Libelos de sangre: Rummel, 1994, pág. 56. <<

[³⁴⁷] Escépticos de la brujería: Mannix, 1964, págs. 133-134. <<

[³⁴⁸] Experimentos con la brujería: Mannix, 1964, págs. 134-135, también explicado en McKay, 1841/1995. <<

[³⁴⁹] Declive de la brujería: Thurston, 2007; Mannix, 1964, pág. 137. <<

[350] Atrocitología: Rummel, 1994; Rummel, 1997; White, en imprenta; White, 2010b. <<

[351] Víctimas mortales de masacres y guerras cristianas: White, en imprenta, proporciona las siguientes estimaciones: Cruzadas, tres millones; eliminación de los albigenses, un millón; guerras de los hugonotes, entre dos y cuatro millones; Guerra de los Treinta Años, siete millones y medio. No aporta su cálculo de las víctimas de la Inquisición mediante fuentes múltiples sino que cita un cálculo aproximado del secretario de la Inquisición de 1808: treinta y dos mil. <<

[352] Cuatrocientos millones de personas: estimación de la población mundial en 1200 d. C. de *Historical estimates of world population*, Oficina del Censo de Estados Unidos. <<

[353] Cruzada albigense: Rummel, 1994, pág. 46. <<

[354] La cruzada albigense como genocidio: Chalk y Jonassohn, 1990; Kiernan, 2007; Rummel, 1994. <<

[355] Torturada por llevar ropa interior limpia: Mannix, 1964, págs. 50-51. <<

[356] Víctimas mortales de la Inquisición española: Rummel, 1994, pág. 70. <<

[357] Persecución religiosa: Grayling, 2007. <<

[358] Lutero y los judíos: Lull, 2005. <<

[359] Juan Calvino, «Sermón sobre el Deuteronomio»: citado en Grayling, 2007, pág. 41. <<

[360] Calvino asesino: Grayling, 2007. <<

[361] Enrique VIII quemó a 3,25 herejes al año: Payne, 2004, pág. 17. <<

[362] Guerras europeas de Religión: Wright, 1942, pág. 198. <<

[363] Víctimas mortales de las Guerras de Religión: véase la tabla de la pág. 270 para comparaciones y cálculos similares de Matthew White. <<

[364] Víctimas mortales de la guerra civil inglesa: Schama, 2001, pág. 13. Schama cita «al menos un cuarto de millón» de muertos en Inglaterra, Gales y Escocia, y conjetura otros doscientos mil en Irlanda, de una población de cinco millones de personas en las islas Británicas en la época. <<

[365] Resentimiento papal: Holsti, 1991, pág. 25. <<

[366] Declive de la Inquisición: Perez, 2006. <<

[367] Erasmo y otros escépticos: Popkin, 1979. <<

[368] Examen de la persecución religiosa: Grayling, 2007. <<

[369] «Calvino dice estar seguro»: *Concerning heretics, whether they are to be persecuted*, citado en Grayling, 2007, págs. 53-54. <<

[370] El escéptico Francis Bacon: citado en Grayling, 2007, pág. 102. <<

[371] Quema de gatos: citado en Payne, 2004, pág. 126. <<

[372] Pepys: citado en Clark, 2007a, pág. 182. <<

[373] Picota mortal: Mannix, 1964, págs. 132-133. <<

[374] Flagelación mortal: Mannix, 1964, págs. 146-147. Véase también Payne, 2004, cap. 9 <<

[375] Cárceles crueles: Payne, 2004, pág. 122. <<

[376] Reforma carcelaria: Payne, 2004, pág. 122. <<

[377] Quema infame en la hoguera: Mannix, 1964, pág. 117. <<

[378] Quebramiento en la rueda: *Trewlicher Bericht eynes scrocklichen Kindermords beym Hexensabath*, Hamburgo, 12 de junio, 1607.
<<http://www.borndigital.com/wheeling.htm>>. <<

[379] Quebramiento infame en la rueda: Hunt, 2007, págs. 70-76. <<

[380] Compasión por la víctima de la rueda: Hunt, 2007, pág. 99. <<

[381] Voltaire sobre la tortura: citado en Hunt, 2007, pág. 75. <<

[382] Hipocresía cristiana: Montesquieu, 1748/2002. <<

[383] «El principio de la solidaridad»: citado en Hunt, 2007, págs. 76, 112. <<

[384] Prisa por reformar criminales: citado en Hunt, 2007, pág. 98. <<

[385] «Embotar los sentimientos»: citado en Hunt, 2007, pág. 98. <<

[386] Beccaria: Hunt, 2007. <<

[387] Defensa religiosa de la tortura: Hunt, 2007, cap. 2. <<

[388] Primeros movimientos por los derechos de los animales: Gross, 2009; Shevelov, 2008. <<

[389] Infracciones capitales frívolas: Rummel, 1994, pág. 66; Payne, 2004. <<

[390] Juicios rápidos: Payne, 2004, pág. 120. <<

[391] Cómputo de ejecuciones frívolas: Rummel, 1994, pág. 66. <<

[392] Declive de la pena capital: Payne, 2004, pág. 119. <<

[393] Moratoria de la ONU no vinculante: E. M. Lederer, «UN General Assembly calls for death penalty moratorium», *Boston Globe*, 18 de diciembre de 2007. <<

[394] Estados Unidos «es discrepante»: la pena capital ha sido abolida en Alaska, Hawái, Illinois, Iowa, Maine, Massachusetts, Michigan, Minnesota, New Hampshire, Nueva Jersey, Nuevo México, Dakota del Norte, Rhode Island, Vermont, Virginia Occidental, Wisconsin y el Distrito de Columbia. La última ejecución no militar de Kansas se remonta a 1965. <<

[395] El índice de ejecuciones en Estados Unidos es infinitesimal: en la década de 2000, cada año fueron asesinadas un promedio de dieciséis mil quinientas personas y fueron ejecutadas un promedio de cincuenta y cinco. <<

[396] Disminución de las ejecuciones en Estados Unidos en la década de 2000: Death Penalty Information Cerner, 2010b. <<

[397] Pena capital por crímenes distintos del asesinato: Death Penalty Information Center, 2010a. <<

[398] «En una reforma tras otra»: Payne, 2004, pág. 132. <<

[399] Historia de la esclavitud: Davis, 1984; Patterson, 1985; Payne, 2004; Sowell, 1998. <<

[400] Aboliciones recientes: Rodríguez, 1999. <<

[401] Cita del «Informe sobre la costa de África redactado por el capitán George Collier, 1918-19», reproducido en Eltis y Richardson, 2010. <<

[402] Estadísticas del comercio de esclavos: Rummel, 1994, págs. 48, 70. White, en imprenta, estima que murieron dieciséis millones de personas en el comercio de esclavos en el Atlántico y otros dieciocho millones y medio de personas en el de Oriente Medio. <<

[403] La esclavitud como juego de suma negativa: Smith, 1776/2009, pág. 281. <<

[404] «Los que poseían esclavos eran malos hombres de negocios»: Mueller, 1989, pág. 12. <<

[405] Economía de la esclavitud prebélica: Fogel y Engerman, 1974. <<

[406] Abolición británica del comercio de esclavos: Nadelmann, 1990, pág. 492. <<

[407] Motivos humanitarios de la prohibición británica del tráfico de esclavos: Nadelmann, 1990, pág. 493; Ray, 1989, pág. 415. <<

[408] Motivos humanitarios para abolir la esclavitud: Davis, 1984; Grayling, 2007; Hunt, 2007; Mueller, 1989; Payne, 2004; Sowell, 1998. <<

[409] «La humanidad no ha nacido con sillas de montar»: Thomas Jefferson, «To Roger C: Weightman», 24 de junio de 1826, en *Portable Thomas Jefferson*, pág. 585.

<<

[⁴¹⁰] La servidumbre por endeudamiento: Payne, 2004, págs. 193-199. <<

[411] Estremecimiento ante la servidumbre por endeudamiento: citado en Payne, 2004, pág. 196. <<

[⁴¹²] Uso de la fuerza en el cobro de deudas: Payne, 2004, pág. 197. <<

[413] Tráfico: Feingold, 2010, pág. 49. <<

[414] Estadística discutible: Free the Slaves (<<http://www.freetheslaves.net/>>, visitada el 19 de octubre de 2010) afirma que «actualmente hay en el mundo 27 millones de esclavos», cifra que es varios órdenes de magnitud superior a las de Trafficking Statistics Project de la UNESCO; Feingold, 2010. Datos sobre avances en la lucha contra la esclavitud: S. L. Leach, «Slavery is not dead, just less recognizable», *Christian Science Monitor*, 1 de septiembre de 2004. <<

[415] Despotismo: Betzig, 1986. <<

[⁴¹⁶] Ejecuciones sumarias por déspotas: Davies, 1981, pág. 94. <<

[417] Asesinato político: Payne, 2004, cap. 7; Woolf, 2007. <<

[418] Regicidio: Eisner, 2011. <<

[419] Muertes debidas a los gobiernos: Rummel, 1994, 1997. <<

[420] Declive del asesinato político: Payne, 2004, págs. 88-94; Eisner, 2011. <<

[421] «Cuando otros lo estén tanto como él, a renunciar a su derecho a toda cosa»: Hobbes, 1651/1957, pág. 190. <<

[422] «Eximirse a sí mismos de la obediencia»: Locke, *Dos tratados sobre el gobierno*, citado en Grayling, 2007, pág. 127. <<

[423] Artífices y naturaleza humana: Pinker, 2002, cap. 16; McGinnis, 1996, 1997. <<

[424] «Si los hombres fueran ángeles»: *Papeles federalistas*, nº 51, en Rossiter, 1961, pág. 322. <<

[425] «Debe haber ambición para contrarrestar la ambición»: *Papeles federalistas*, nº 51, en Rossiter, 1961, págs. 331-332. <<

[426] Artífices y cooperación de suma positiva: McGinnis, 1996, 1997. <<

[427] Mozi sobre la guerra y el mal: citado en el epígrafe de Kurlansky, 2006. <<

[428] Espadas convertidas en arados: Isaías 2: 4. <<

[429] Poner la otra mejilla: Lucas 6: 27-29. <<

[430] La guerra como estado por defecto en la Edad Media: G. Schwarzenberger, «International law», *New Encyclopaedia Britannica*, 15ª ed., citado en Nadelmann, 1990. <<

[431] Indices de guerra: véase figura 5.17, basada en el Catálogo de conflictos de Peter Brecke, analizado en el capítulo 5; Brecke, 1999, 2002; Long y Brecke, 2003. <<

[432] Persecución de pacifistas: Kurlansky, 2006. <<

[433] Falstaff sobre el honor: *Enrique V, Parte I*, acto 5, escena 1. <<

[434] Johnson sobre la guerra europea: *Idler*, nº 81 [82], 3 de noviembre, de 1759, en Greene, 2000, págs. 296-297. <<

[435] «La Raza más perniciosa de odiosas Alimañas»: *Los viajes de Gulliver*, parte II, cap. 6. <<

[436] *Pensée* contrario a la guerra: «La justicia y la razón de los efectos», *Pensamientos*, pág. 293. <<

[437] El comercio como táctica antibélica: Bell, 2007a; Mueller, 1989, 1999; Russett y Oneal, 2001; Schneider y Gleditsch, 2010. <<

[438] «El espíritu del comercio»: Kant, 1795/1983. <<

[439] Cuáqueros hombres de negocios: Mueller, 1989, pág. 25. <<

[⁴⁴⁰] *Sobre la paz perpetua*: Kant, 1795/1983. <<

[⁴⁴¹] Declaraciones regias sobre la paz: Luard, 1986, págs. 346-347. <<

[442] «Ya no era posible»: Mueller, 1989, pág. 18, basado en investigaciones de Luard, 1986. <<

[⁴⁴³] Retirada del juego de la conquista: Mueller, 1989, págs. 18-21. <<

[444] Guerras de las superpotencias menos frecuentes pero más dañinas: Levy, 1983.

<<

[⁴⁴⁵] Misteriosa disminución de la fuerza: Payne, 2004, pág. 29. <<

[446] La no violencia, condición *sine qua non* para la democracia: Payne, 2004, 2005.

<<

[447] Agitación moral y comercio de esclavos: Nadelmann, 1990. <<

[⁴⁴⁸] Fantasías homicidas y sexuales: Buss, 2005; Symons, 1979. <<

[449] Equiparación de repugnancia visceral y repugnancia moral: Haidt, Björklund y Murphy, 2000; Rozin, 1997. <<

[450] Degradación y malos tratos: Glover, 1999. <<

[451] Reintroducción medieval de la tortura judicial romana: Langbein, 2005. <<

[452] La vida era barata: Payne, 2004, pág. 28. <<

[453] Productividad en la edición de libros: Clark, 2007a, págs. 251-252. <<

[454] Bibliotecas con novelas: Keen, 2007, pág. 45. <<

[455] Alfabetización creciente: Clark, 2007a, págs. 178-180; Vincent, 2000; Hunt, 2007, págs. 40-41. <<

[456] Aumento de la alfabetización en Francia: Blum y Houdailles, 1985. Otros países europeos: Vincent, 2000, págs. 4, 9. <<

[457] Revolución de la lectura: Darnton, 1990; Outram, 1995. <<

[458] Punto de inflexión en la lectura: Darnton, 1990, pág. 166. <<

[459] Círculo expansivo: Singer, 1981. <<

[460] Historia de la novela: Hunt, 2007; Price, 2003. Número de novelas publicadas: Hunt, 2007, pág. 40. <<

[⁴⁶¹] Oficial que llora: citado en Hunt, 2007, págs. 47-48. <<

[462] Elogio de Diderot a Richardson: citado en Hunt, 2007, pág. 55. <<

[463] Novelas denunciadas: citado en Hunt, 2007, pág. 51. <<

[464] Novelas moralmente influyentes: Keen, 2007. <<

[465] Campus global: Lodge, 1988, págs. 43-44. <<

[466] República de las Letras: P. Cohén, «Digital keys for unlocking the humanities riches», *New York Times*, 16 de noviembre de 2010. <<

[467] Mente combinatoria: Pinker, 1999, cap. 10; Pinker, 1997, cap. 2; Pinker, 2007b, cap. 9. <<

[468] Spinoza: Goldstein, 2006. <<

[469] Ciudades subversivas: E. L. Glaeser, «Revolution of urban rebels», *Boston Globe*, 4 de julio de 2008. <<

[470] El escepticismo como origen del pensamiento moderno: Popkin, 1979. <<

[471] La intercambiabilidad de perspectivas como base de la moralidad: Nagel, 1970; Singer, 1981. <<

[472] Revoluciones humanitarias en Asia: Bourgon, 2003; Sen, 2000. Véase también Kurlansky, 2006. <<

[473] Visión trágica de la condición humana: Burke, 1790/1967; Sowell, 1987. <<

[474] Preparación para la democracia: Payne, 2005; Rindermann, 2008. <<

[475] Madison, gobierno y naturaleza humana: *Papeles federalistas*, nº 51, en Rossiter, 1961, pág. 322. Véase también McGinnis, 1996, 1997; Pinker, 2002, cap. 16. <<

[476] Los franceses como especie diferente: citado en Bell, 2007a, pág. 77. <<

[477] Visiones trágicas y utópicas: originariamente de Sowell, 1987, que las denominó visiones «restringidas» y «no restringidas»; véase Pinker, 2002, cap. 16. <<

[478] Contrailustraciones: Berlin, 1979; Garrard, 2006; Howard, 2001, 2007; Chirot, 1995; Menschenfreund, 2010. <<

[479] *Schwerpunktr.* Berlin, 1979, pág. 11. <<

[480] El cosmopolitismo como algo malo: Berlin, 1979, pág. 12. <<

[481] ¡Afecto! ¡Sangre! ¡Vida!: citado en Berlin, 1979, pág. 14. <<

[482] Organismo superpersonal: Berlin, 1979, pág. 18. <<

[483] «Los hombres desean armonía»: citado en Bell, 2007a, pág. 81. <<

[484] El mito del darwinismo social: Claeys, 2000; Johnson, 2010; Leonard, 2009. El mito originado en una historia politizada de Richard Hofstadter titulada *Social Darwinism in American thought*. <<

[485] La guerra es noble: Mueller, 1989, pág. 39. <<

[486] La Segunda Guerra Mundial no fue el punto culminante: *War and civilization* (1950), pág. 4, citado en Mueller, 1995, pág. 191. <<

[487] Predicciones del juicio final: Mueller, 1989, 1995. <<

[488] Lewis F. Richardson: Hayes, 2002; Richardson, 1960; Wilkinson, 1980. <<

[489] Un largo futuro sin una guerra mundial: Richardson, 1960, pág. 133. <<

[490] Hemoclismo: White, 2004. <<

[491] Desalentadores diagnósticos de la modernidad: Menschenfreund, 2010. Entre los ejemplos destacados se incluyen Sigmund Freud, Michel Foucault, Zygmunt Bauman, Edmund Husserl, Theodor Adorno, Max Horkheimer y Jean-François Lyotard. <<

[492] Larga paz: Gaddis, 1986, 1989. Gaddis se refería a la ausencia de guerra entre Estados Unidos y la Unión Soviética, pero yo he ampliado la idea para que incluya la paz entre grandes potencias y países desarrollados. <<

[493] Pavo muy optimista: por lo general, atribuido al experto en gestión Nassim Nicholas Taleb. <<

[494] La población del mundo: estimaciones históricas de población de Mc-Evedy y Jones, 1978. <<

[495] Probabilidad subjetiva mediante disponibilidad mnemotécnica: Tversky y Kahneman, 1973, 1974. <<

[496] Percepciones erróneas del riesgo: Gardner, 2008; Ropeik y Gray, 2002; Slovic, Fischhoff y Lichtenstein, 1982. <<

[497] Las peores cosas que las personas se han hecho unas a otras: White, 2010a. Véase también White, en imprenta, para relatos de los episodios y estimaciones más recientes. En la página web aparecen las cifras y las fuentes correspondientes a estos cálculos. <<

[498] Rebelión de An Lushan: White señala que la cifra es controvertida. Algunos historiadores la atribuyen a la emigración o a anomalías en el censo; otros la consideran creíble, puesto que los agricultores de subsistencia habrían sido muy vulnerables a la destrucción de las estructuras de riego. <<

[499] Cuadrigas asirías: Keegan, 1993, pág. 166. <<

[500] Ferocidad horrible: Saunders, 1979, pág. 65. <<

[501] «La mayor alegría que un hombre puede conocer»: citado en numerosas fuentes, incluido Gat, 2006, pág. 427. <<

[502] Cromosoma Y de Gengis: Zerjal y otros, 2003 <<

[503] Torres de cráneos: Rummel, 1994, pág. 51. <<

[504] Masacres olvidadas: White, en imprenta. <<

[505] Lista de guerras desde 3000 a. C.: Eckhardt, 1992. <<

[506] Gráfico del palo de hockey sobre las guerras: Eckhardt, 1992, pág. 177. <<

[507] Associated Press frente a los monjes del siglo XVI: Payne, 2004, pág. 69. <<

[508] Miopía histórica como distorsionador de las tendencias en la guerra: Payne, 2004, págs. 67-70. <<

[509] Medición de la miopía histórica con una regla: Taagepera y Colby, 1979. <<

[510] Horizonte militar: Keegan, 1993, págs. 121-122. <<

[511] En la guerra, el mal supera al bien: Richardson, 1960, pág. xxxvii. <<

[512] «Condenar mucho es comprender poco»: Richardson, 1960, pág. xxxv. <<

[513] «Falla la verdadera esencia»: Richardson, 1960, pág. 35. <<

[514] Comercio de esclavos como guerra: Richardson, 1960, pág. 113. <<

[515] Guerras pequeñas excluidas: Richardson, 1960, págs. 112, 135-136. <<

[516] Portia frente a Richardson: Richardson, 1960, pág. 130. <<

[517] Panorámica y verificación de hipótesis: Richardson, 1960; Wilkinson, 1980. <<

[518] Ilusión de agrupamiento: Feller, 1968. <<

[519] Falacia del jugador: Kahneman y Tversky, 1972; Tversky y Kahneman, 1974. <<

[520] Gusanos y constelaciones: Gould, 1991. <<

[521] También se han observado inicios aleatorios de guerras en Singer y en Correlates of War Project de Small, Singer y Small, 1972, págs. 205-206 (véase también Helmbold, 1998); la base de datos de *A study of war* de Quincy Wright, Richardson, 1960, pág. 129; la lista de guerras de 2.500 años de Pitirim Sorokin, Sorokin, 1957, pág. 561; y la base de datos de la Guerra de las Superpotencias de Levy, Levy, 1983, págs. 136-137. <<

[522] La distribución exponencial de la duración de las guerras se observó en el Catálogo de conflictos, Brecke, 1999, 2002. <<

[523] Las guerras terminan probablemente durante el primer año: véase Wilkinson, 1980, para una ampliación. <<

[524] No ciclos significativos: Richardson, 1960, págs. 140-141; Wilkinson, 1980, págs. 30-31; Levy, 1983, págs. 136-138; Sorokin, 1957, págs. 559-563; Luard, 1986, pág. 79. <<

[525] La historia no es un motor: Sorokin, 1957, pág. 563. <<

[526] La persona más importante del siglo xx: White, 1999. <<

[527] La Primera Guerra Mundial no tenía que haberse producido: Lebow, 2007. <<

[528] Historiadores sobre Hitler: citado en Mueller, 2004a, pág. 54. <<

[529] Sin Hitler no hay Segunda Guerra Mundial: Mueller, 2004a, pág. 54. <<

[530] Sin Hitler no hay Holocausto: Goldhagen, 2009; Himmelfarb, 1984, pág. 81; Fischer, 1998, pág. 288; Valentino, 2004. <<

[531] Probabilidad de cara: Keller, 1986. Persi Diaconis, estadístico y mago, puede hacer que le salga cara diez veces seguidas; véase E. Landuis, «Lifelong debunker takes on arbiter of neutral choices», *Stanford Report*, 7 de junio de 2004. <<

[532] Henri Poincaré: *Ciencia y método*, citado en Richardson, 1960, pág. 131. <<

[533] «La humanidad se ha vuelto menos belicosa»: Richardson, 1960, pág. 167. <<

[534] Otros conjuntos de datos apuntan en la misma dirección: Sorokin, 1957, pág. 564: «Igual que en los datos aquí presentados no hay nada que respalde la afirmación de la desaparición de la guerra en el pasado, tampoco hay nada que respalde la afirmación, pese a las cifras excepcionalmente altas para el siglo xx, de que haya habido (o vaya a haber) ninguna tendencia constante hacia el incremento de la guerra. No, la curva fluctúa, y eso es todo». Singer y Small, 1972, pág. 201: «¿La guerra está aumentando, como muchos expertos y legos de nuestra generación se inclinan a creer? La respuesta parece ser una negativa muy inequívoca». Luard, 1986, pág. 67: «La frecuencia global de la guerra [de 1917 a 1986] no fue muy distinta de la de la época anterior [1789 a 1917]. [...] La cantidad promedio de guerras por país, la medida más significativa, es ahora inferior si se hace la comparación con el período entero 1789-1914. Pero si la comparación se hace sólo con el período 1815-1914, hay un pequeño descenso». <<

[535] Menos guerras pero más letales: Richardson, 1960, pág. 142. <<

[536] Técnicamente no son «proporcionales», pues por lo general hay una intercepción diferente de cero, pero están «relacionadas linealmente». <<

[537] Distribución de potencia en los Correlates of War Dataset: Cederman, 2003. <<

[538] Representación gráfica de distribuciones de potencia: Newman, 2005 <<

[539] Distribuciones de potencia, teoría y datos: Mitzenmacher, 2004, 2006; Newman, 2005. <<

[540] Leyes de Zipf: Zipf, 1935. <<

[541] Frecuencias de palabras y vocablos: Francis y Kucera, 1982. <<

[542] Distribuciones de potencia diversas: Hayes, 2002; Newman, 2005. <<

[543] Ejemplos de distribuciones normales y de potencia: Newman, 2005. <<

[544] Newman presentó los porcentajes de ciudades con un tamaño demográfico exacto, no en una variedad de tamaños, para mantener las unidades proporcionales en las gráficas lineales y logarítmicas (comunicación personal, 1 de febrero de 2011). <<

[545] Causas de la guerra: Levy y Thompson, 2010; Vasquez, 2009. <<

[546] Mecanismos que generan distribuciones de potencia: Mitzenmacher, 2004; Newman, 2005. <<

[547] Leyes de potencia para enfrentamientos mortales frente a ciudades: Richardson, 1960, págs. 154-156. <<

[548] Criticidad autoorganizada y guerras: Cederman, 2003; Roberts y Turcotte, 1998.

<<

[549] Juego de la guerra de desgaste: Maynard Smith, 1982, 1988; véase también Dawkins, 1976/1989. <<

[550] Aversión a la pérdida: Kahneman y Renshon, 2007; Kahneman y Tversky, 1979, 1984; Tversky y Kahneman, 1981. Costes irrecuperables en la naturaleza: Dawkins y Brockmann, 1980. <<

[551] Las guerras más letales duran más: Richardson, 1960, pág. 130; Wilkinson, 1980, págs. 20-30. <<

[552] Incremento no lineal del alto precio de las guerras más largas: las víctimas mortales de las setenta y nueve guerras contabilizadas en Correlates of War Project (Sarkees, 2000) se predicen mejor mediante una función exponencial de la duración (que da cuenta del 48% de la varianza) que mediante las duraciones propiamente dichas (que dan razón del 18% de la varianza). <<

[553] Ley de Weber para la percepción del número de muertos: Richardson, 1960, pág. 11. <<

[554] Redescubrimiento de la Ley de Weber para las muertes percibidas: Slovic, 2007.

<<

[555] El desgaste con costes irre recuperables genera una distribución de potencia: Wilkinson, 1980, págs. 23-26; Weiss, 1963; Jean-Baptiste Michel, comunicación personal. <<

[556] Regla 80:20: Newman, 2005 <<

[557] Interpolación de pequeños enfrentamientos: Richardson, 1960, págs. 148-150.

<<

[558] Homicidios en Estados Unidos: Fox y Zawitz, 2007; con datos para 2006-2009 extrapolados como diecisiete mil por año, el total estimado es 955.603. <<

[559] Los homicidios superan en número a las muertes relacionadas con la guerra: Krug y otros, 2002, pág. 10; véase también nota 561. <<

[560] Las guerras son menos mortales que las enfermedades: Richardson, 1960, pág. 153 <<

[561] Las guerras siguen siendo menos mortales que las enfermedades: en 2000, según el *Informe mundial sobre violencia y salud* de la OMS, hubo quinientos veinte mil homicidios y trescientas diez mil «muertes relacionadas con la guerra». Con aproximadamente cincuenta y seis millones de muertes debidas a todas las causas, esto supone un índice global de muertes violentas de alrededor del 1,5%. La cifra no se puede comparar directamente con la de Richardson, pues sus estimaciones para el período 1820-1952 eran muchísimo menos completas. <<

[562] Regla 80: 2: basada en las noventa y nueve guerras de magnitud 4-7 para las que Richardson tenía datos representables gráficamente. <<

[563] Grandes potencias: Levy, 1983; Levy y otros, 2001. <<

[564] Unas cuantas grandes potencias libran muchas guerras: Levy, 1983, pág. 3. <<

[565] Las grandes potencias aún libran muchas guerras: Gleditsch y otros, 2002; Lacina y Gleditsch, 2005; <<http://www.prio.no/Data/>>. <<

[566] Las guerras de las grandes potencias son las que matan más gente: Levy, 1983, pág. 107. <<

[567] Datos del último cuarto del siglo xx: Correlates of War Inter-State War Dataset, 1816-1997 (v3.0), <<http://www.correlatesofwar.org/>>, Sarkees, 2000. <<

[568] Recordemos que Levy excluía las guerras coloniales a menos que una gran potencia estuviera luchando con un movimiento insurgente contra el gobierno colonial. <<

[569] Guerras cortas a finales del siglo xx: Correlates of War Inter-State War Dataset, 1816-1997 (v3.0), <<http://www.correlatesofwar.org/>> Sarkees, 2000; y para la guerra de Kosovo, Datos de Muertes en Combate del PRIO, 1946-2008, versión 3.0, <<http://www.prio.no/CSCW/Datasets/Armed-Conflict/Battle-Deaths/>> Gleditsch y otros, 2002; Lacina y Gleditsch, 2005. <<

[570] Catálogo de conflictos: Brecke, 1999, 2002; Long y Brecke, 2003 <<

[571] Definición de «Europa»: aunque me he mantenido fiel al esquema de codificación del Catálogo de conflictos de Brecke, otros conjuntos de datos codifican estos países como asiáticos (véase, por ejemplo, Human Security Report Project, 2008). <<

[572] Los mismos datos representados gráficamente en una escala logarítmica recuerdan a la figura 5.15, reflejando la distribución de potencia en la que las guerras más importantes (las que implican a las grandes potencias, la mayoría de las cuales son europeas) dan cuenta de la mayoría de las muertes. Pero debido a la gran disminución en el número de muertos en las guerras europeas después de 1950, la escala logarítmica magnifica el pequeño repunte del último cuarto de siglo. <<

[573] Catálogo de conflictos y Catálogo de conflictos europeos anteriores a 1400:
Long y Brecke, 2003; Brecke, 1999, 2002. <<

[574] Guerras poco conocidas: ninguna de estas guerras fue mencionada en las aproximadamente mil respuestas de una encuesta en la que pedí a cien usuarios de Internet que nombrasen todas las guerras que se les ocurrieran. <<

[575] La guerra formaba parte del orden natural de las cosas: Howard, 2001, págs. 12, 13. <<

[576] Las víctimas no tenían mucha importancia: Luard, 1986, pág. 240. <<

[577] Vida sexual de los reyes europeos: Betzig, 1986, 1996a, 2002. <<

[578] Señorío: Luard, 1986, pág. 85. <<

[579] Disputas vanas: Luard, 1986, págs. 85-86, 97-98, 105-106. <<

[580] Los Habsburgo: *Black lamb and grey falcon* (1941), citado en Mueller, 1995, pág. 177. <<

[581] Biología y dinastías: Betzig, 1996a, 1996b, 2002. <<

[582] Matar a gente que adoraba al dios equivocado: Luard, 1986, págs. 42-43. <<

[583] La religión se adelanta a la diplomacia: Mattingly, 1958, pág. 154, citado en Luard, 1986, pág. 287. <<

[584] Número decreciente de unidades políticas en Europa: Wright, 1942, pág. 215; Gat, 2006, pág. 456. <<

[585] Revolución militar: Gat, 2006; Levy y Thompson, 2010; Levy y otros, 2001; Mueller, 2004a. <<

[586] Soldados y bandidos: Tilly, 1985, pág. 173. <<

[587] Coge el dinero y corre: Mueller, 2004a, pág. 17. <<

[588] Evolución militar: Gat, 2006, págs. 456-480. <<

[589] Napoleón y la guerra total: Bell, 2007a. <<

[590] Siglo XVIII relativamente pacífico: Brecke, 1999; Luard, 1986, pág.52; Bell, 2007a, pág. 5. La cita de los «caniches amaestrados» de Bell es de Michael Howard.

<<

[591] Ideología, nacionalismo e Ilustración: Howard, 2001. <<

[592] Ferviente Francia napoleónica: Bell, 2007a. <<

[593] Desfiguración del ideal ilustrado: Bell, 2007a, pág. 77. <<

[594] Dialéctica entre Ilustración y Contrailustración: Howard, 2001, pág. 38. <<

[595] Concierto de Europa como producto de la Ilustración: Howard, 2001, pág. 41; véase también Schroeder, 1994. <<

[596] Las naciones deben luchar para existir: Howard, 2001, pág. 45. <<

[597] Los conservadores y los nacionalistas confluyeron: Howard, 2001, pág. 54. <<

[598] Nacionalismo hegeliano: Luard, 1986, pág. 355. <<

[599] Marxismo y nacionalismo: Glover, 1999. <<

[600] La autodeterminación como dinamita: citado en Moynihan, 1993, pág. 83. <<

[601] La guerra es buena: las citas son de Mueller, 1989, págs. 38-51. <<

[602] Revolcarse en el materialismo: citado en Mueller, 1995, pág. 187. <<

[603] La paz es mala: las citas son de Mueller, 1989, págs. 38-51. <<

[604] Equivalente moral de la guerra: James, 1906/1971. <<

[605] Belloc quería la guerra: Mueller, 1989, pág. 43. <<

[606] Valéry quería la guerra: Bell, 2007a, pág. 311. <<

[607] Sherlock Holmes quería la guerra: Gopnik, 2004. <<

[608] Por qué se produjo la Gran Guerra: Ferguson, 1998; Gopnik, 2004; Lebow, 2007; Stevenson, 2004. <<

[609] Ocho millones y medio: Correlates of War Inter-State War Dataset; Sarkees, 2000; 15 millones: White, en imprenta. <<

[610] Ideologías antiilustradas en Alemania, Italia y Japón: Chirot, 1995; Chirot y McCauley, 2006. <<

[611] La Guerra Fría como contención del expansionismo comunista: Mueller, 1989, 2004a. <<

[612] Movimientos pacifistas del siglo XIX: Howard, 2001; Kurlansky, 2006; Mueller, 1989, 2004a; Payne, 2004. <<

[613] Ridiculización de los pacifistas: Mueller, 1989, pág. 30. <<

[614] Acompañamiento shawiano: citado en Wearing, 2010, pág. VIII. <<

[615] Lo que escribió realmente Angelí: Ferguson, 1998; Gardner, 2010; Mueller, 1989. <<

[616] La guerra ya no está justificada: Luard, 1986, pág. 365. <<

[617] *Sin novedad en el frente*: Remarque, 1929/1987, págs. 222-225. <<

[618] Una montaña [...] no puede ofender a una montaña: Remarque, 1929/1987, pág. 204. <<

[619] Aversión a la guerra entre la mayoría de los alemanes en la década de 1930: Mueller, 1989, 2004a. <<

[620] Las alternativas a Hitler no habrían iniciado la Segunda Guerra Mundial: Turner, 1996. <<

[621] Genio demoníaco de Hitler: Mueller, 1989, pág. 65. El mundo manipulado por Hitler: Mueller, 1989, pág. 64. <<

[622] Estamos condenados: véase Mueller, 1989, pág. 271, notas 2 y 4, y pág. 98. <<

[623] Morgenthau sobre la Tercera Guerra Mundial: citado en Mueller, 1995, pág. 192.

<<

[624] Las superpotencias de la Guerra Fría no se estorbaron mutuamente: aquí incluimos Corea, donde la Unión Soviética proporcionó sólo soporte aéreo limitado a su aliado de Corea del Norte y nunca se acercó a más cien kilómetros del frente de batalla. <<

[625] La paz más larga entre grandes potencias desde el Imperio romano: Mueller, 1989, págs. 3-4; Gaddis, 1989. <<

[626] No cruza el Rin ningún ejército: B. DeLong, «Let us give thanks (Wacht am Rhein Department)», 12 de noviembre de 2004, <http://www.j-bradford-delong.net/movable_type/2004-2_archives/000536.html>. <<

[627] Ninguna guerra interestatal en Europa occidental: Correlates of War Inter-State War Dataset (v3.0), Sarkees, 2000. <<

[628] Ninguna guerra interestatal en Europa oriental: Correlates of War Inter-State War Dataset (CoW) (v3.0), Sarkees, 2000. Esto se ajusta a la definición de CoW de *guerra interestatal* como conflicto con mil víctimas al año y miembros del sistema interestatal en cada bando. El bombardeo de Yugoslavia por la OTAN en 1999 no está incluido en las actuales bases de datos de CoW, que terminan en 1997; el conjunto de datos del PRIO lo considera guerra (civil) intraestatal internacionalizada, porque la OTAN intervino para apoyar al Ejército de Liberación de Kosovo. Obsérvese que los criterios de Levy la considerarían una guerra que implica a una gran potencia. <<

[629] Ninguna guerra interestatal entre países desarrollados: Mueller, 1989, págs. 4 y 271, nota 5. <<

[630] Declive de la conquista desde 1948: un examen exhaustivo del científico político Mark Zacher (Zacher, 2001) enumera siete: India-Goa (1961), Indonesia-Irian Barat (1961-1962), China-frontera nordeste (1962), Israel-Jerusalén/Cisjordania/Gaza/Golán (1967), Vietnam del Norte-Vietnam del Sur (1975), Irán-islas del estrecho de Ormuz (1971) y China-islas Paracelso (1974). Algunas otras agresiones exitosas se tradujeron en cambios sin importancia o en la creación de entidades políticas nuevas. <<

[631] La mayor transferencia de poder en la historia: Sheehan, 2008, págs. 167-171.

<<

[632] No más guerras coloniales o imperiales: Centro de Seguridad Humana, 2005; Human Security Report Project, 2008. <<

[633] Ningún país eliminado: Zacher, 2001. <<

[634] Veintidós países ocupados en la primera mitad del siglo xx, ninguno en la segunda mitad: Russett y Oneal, 2001, pág. 180. <<

[635] Daneses bramando por una pelea: Mueller, 1989, pág. 21. <<

[636] Período de paz más largo entre grandes potencias: Levy y otros, 2001, pág. 18.

<<

[637] Posibilidad de una guerra de grandes potencias en sesenta y cinco años: en 1991, Levy tuvo que excluir la Guerra de Corea para calcular que la probabilidad del número de guerras de superpotencias observadas desde el final de la Segunda Guerra Mundial era sólo de 0,005 (véase Levy y otros, 2001, nota 11). Dos décadas después, no tenemos por qué recurrir a ese criterio personal para conseguir algo de enorme importancia estadística. <<

[638] Improbabilidad de la larga paz: los índices de inicios anuales de guerras entre grandes potencias, y de inicios anuales de guerras entre una gran potencia al menos en un bando, entre 1495 y 1945, se tomaron de Levy, 1983, tabla 4.1, págs. 88-91. Los índices de inicios anuales de guerras entre países europeos desde 1815 hasta 1945 se tomaron de los Correlates of War Dataset, Sarkees, 2000. Se multiplicaron por sesenta y cinco para generar el parámetro lambda para una distribución de Poisson, y la probabilidad de extraer el número de guerras observadas, o menos, se calculó a partir de esa distribución. <<

[639] Evaluaciones precoces de la disminución de las guerras: Levi, 1981; Gaddis, 1986; Holsti, 1986; Luard, 1988; Mueller, 1989; Fukuyama, 1989; Ray, 1989; Kaysen, 1990. <<

[640] Mundo de «posguerra»: Jervis, 1988, pág. 380. <<

[641] Predicción ansiosa: Kaysen, 1990, pág. 64. <<

[642] La guerra ya no es deseable: Keegan, 1993, pág. 59. <<

[643] La guerra quizá no vuelva a producirse: Howard, 1991, pág. 176. <<

[644] La discontinuidad más asombrosa: Luard, 1986, pág. 77. <<

[645] Nada igual en la historia: Gat, 2006, pág. 609. <<

[646] Destacamentos de enganche: Payne, 2004, pág. 73 <<

[647] Reducción del reclutamiento forzoso: Sheehan, 2008, pág. 217. <<

[648] Reclutamiento forzoso en cuarenta y ocho países: Payne, 2004; Instituto Internacional de Estudios Estratégicos, 2010; Agencia Central de Inteligencia, 2010.

<<

[649] Proporción de población uniformada como mejor indicador del militarismo:
Payne, 1989 <<

[650] Proporción media de soldados: promedio no ponderado de sesenta y tres países ya existentes durante todo el período, extraído de Correlates of War National Material Capabilities Dataset (1816-2001), Sarkees, 2000, [http:// www.correlatesofwar.org](http://www.correlatesofwar.org).

<<

[651] Recelos ante la Declaración Universal de los Derechos Humanos: Hunt, 2007, págs. 202-203. <<

[652] Menos importancia del estado-nación: V. Havel, «How Europe could fail», *New York Review of Books*, 18 de noviembre de 1993, pág. 3. <<

[653] El territorio, la cuestión más importante de la guerra: Vasquez, 2009, págs. 165-166. <<

[654] Norma de integridad territorial: Zacher, 2001. <<

[655] Puntos de referencia cognitivos en la negociación de suma positiva: Schelling, 1960. <<

[656] Valor superior de la vida: Luard, 1986, pág. 268. <<

[657] Krushev: citado en Mueller, 2004a, pág. 74. <<

[658] Contención de Cáster: «Cáster defends handling of hostage crisis», *Boston Globe*, 17 de noviembre de 2009. <<

[659] Guardar las apariencias durante la crisis de los misiles cubanos: Glover, 1999, pág. 202. <<

[660] Robert Kennedy sobre la crisis de los misiles cubanos: Kennedy, 1969/1999, pág. 49. <<

[661] Krushev y Kennedy tirando de un nudo: citado en Glover, 1999, pág. 202. <<

[662] La Guerra Fría como escalera de mano frente a escalera mecánica: Mueller, 1989. <<

[663] Aversión militar a la matanza gratuita: Hoban, 2007; Jack Hoban, comunicación personal, 14 de noviembre de 2009. <<

[664] El guerrero marine ético: Hoban, 2007, 2010. <<

[665] «La historia de caza»: Humphrey, 1992. <<

[666] Relativamente pocas muertes en combate: según los datos del PRIO (Lacina y Gleditsch, 2005), hubo catorce mil doscientas muertes en combate en Afganistán desde 2001 a 2008, y trece mil quinientas en Irak. Las muertes debidas a conflictos intercomunitarios son superiores; se analizarán en el próximo capítulo. <<

[667] Nueva campaña contrainsurgente: N. Shachtman, «The end of the air war», *Wired*, enero de 2010, págs. 102-109 <<

[668] Las dianas inteligentes matan a menos civiles: Goldstein, 2011. <<

[669] Muertes civiles en Afganistán: Bohannon, 2011. Mi estimación de 5.300 para 2004-2010 es la suma de las 4.024 muertes de civiles referidas para el período 2004-2009 (pág. 1.260) y las 1.152 estimadas para 2010 (55% del total de 2.537 para 2009 y 2010, pág. 1.257). Rummel estimó en 843.000 los muertos civiles en combates en Vietnam (1997), tabla 6.1A. Estos datos cuadran con la estimación total de muertes en combate (civiles más soldados) de 1,6 millones a partir del Nuevo Conjunto de Datos del PRIO sobre la Guerra (Gleditsch y otros, 2002; Lacina, 2009) combinados con el supuesto, analizado en el cap. 6, de que aproximadamente la mitad de todos los muertos en combate son civiles. <<

[670] Los europeos son de Venus: Kagan, 2002. <<

[671] «Abajo este tipo de cosas»: Sheehan, 2008. <<

[672] Esto no es la Wehrmacht: e-mail desde Kabul, 11 de diciembre de 2003. <<

[673] Asustados de veras por el terror nuclear: véase Mueller, 1989, pág. 271, nota 3. Para un ejemplo reciente, véase Van Creveld, 2008. <<

[674] Hijo robusto del terror: W. Churchill, «Never Despair», discurso en la Cámara de los Comunes, 1 de marzo de 1955. <<

[675] Nobel para las bombas nucleares: citado en Mueller, 2004a, pág. 164. <<

[676] La larga paz no es una paz nuclear: Mueller, 1989, cap. 5; Ray, 1989, págs. 429-431. <<

[677] Paz gracias a la dinamita: citado en Ray, 1989, pág. 429. <<

[678] Incapacidad de las nuevas armas para implantar la paz: Ray, 1989, págs. 429-430. <<

[679] Gas tóxico desde aviones: Mueller, 1989. <<

[680] No disuasión mediante armas de destrucción masiva: Luard, 1986, pág. 396. <<

[681] Faroles de las potencias nucleares: Ray, 1989, pág. 430; Huth y Rus-sett, 1984; Kugler, 1984; Gochman y Maoz, 1984, págs. 613-615. <<

[682] Tabú nuclear: Schelling, 2000, 2005; Tannenwald, 2005b. <<

[683] Bomba de neutrones compatible con guerra justa: Tannenwald, 2005b, pág. 31.

<<

[684] El no uso... dista de ser un tabú: Paul, 2009; Tannenwald, 2005b. <<

[685] Anuncio de Margarita: «Daisy: The Complete History of an Infamous and Iconic Ad», <<http://www.conelrad.com/daisy/index.php>>. <<

[686] Marca de Caín: citado en Tannenwald, 2005b, pág. 30. <<

[687] Santificación de Hiroshima: citado en Schelling, 2005, pág. 373. <<

[688] Aparición gradual del tabú nuclear: Schelling, 2005; Tannenwald, 2005b. Dulles cita de Schelling, 2000, pág. 1. <<

[689] Eisenhower sobre las armas nucleares: Schelling, 2000, pág. 2. <<

[690] Johnson ratifica el tabú: Schelling, 2000, pág. 3. <<

[691] Predicción de la proliferación nuclear por Kennedy: Mueller, 2010a, pág. 90. <<

[692] Predicciones de que Alemania y Japón desarrollarían armas nucleares: véase Mueller, 2010a, pág. 92. <<

[693] Condenado por el mundo civilizado: citado en Price, 1997, pág. 91. <<

[694] Churchill sobre las armas químicas: citado en Mueller, 1989, pág. 85. <<

[695] Liberación accidental de gas tóxico: Mueller, 1989, pág. 85; Price, 1997, pág. 112. <<

[696] Sadam colgado por ataques químicos: «Charges facing Saddam Hussein», BBC News, 1 de julio de 2004, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/3320293.stm>. <<

[697] Pocas víctimas mortales a causa del gas: Mueller, 1989, pág. 84; Mueller, 2004a, pág. 43. <<

[698] *Venomous woman*: Hallissy, 1987, págs. 5-6, citado en Price, 1997, pág. 23. <<

[699] «Un mundo libre de armas nucleares»: Perry, Shultz, Kissinger y Nunn, 2008; Shultz, Perry, Kissinger y Nunn, 2007. <<

[700] Tres cuartas partes de los secretarios de Estado y Defensa y asesores de seguridad nacional: Shultz, 2009, pág. 81. Cero global: <www.globalzero.org>. <<

[701] Hoja de ruta para el Cero global: Comisión del Cero global, 2010. <<

[702] Escépticos del Cero global: Schelling, 2009; H. Brown y J. Deutch, «The nuclear disarmament fantasy», *Wall Street Journal*, 19 de noviembre de 2007, pág. A19. Planificación Cero global: B. Blechman, «Stop at Start», *New York Times*, 19 de febrero de 2010. <<

[703] La democracia está obsoleta: D. Moynihan, «The American experimento», *Public Interest*, otoño de 1975, citado en Mueller, 1995, pág. 192. Véase Gardner, 2010, para otros ejemplos. <<

[704] Democracias y autocracias: Marshall y Cole, 2009. <<

[705] Debate sobre la paz democrática: Mueller, 1989, 2004a; Ray, 1989; Rosato, 2003; White, 2005b. <<

[706] La paz democrática es una Pax americana: Rosato, 2003. <<

[707] La paz democrática devuelve el golpe: Russett y Oneal, 2001; White, 2005b. <<

[708] Una paz democrática estadística: Russett y Oneal, 2001. <<

[709] Disputas interestatales militarizadas: Gochman y Maoz, 1984; Jones, Bremer y Singer, 1996. <<

[710] Numerosas disputas interestatales militarizadas: el análisis presentado en Russett y Oneal, 2001, se basaba en los Correlates of War Project's Militarized Interstate Dispute 2.1 Dataset (Jones y otros, 1996), que van desde 1885 a 1992 (véase también Gochman y Maoz, 1984). Russett, 2008, lo ha ampliado desde entonces con datos del conjunto 3.0 (Ghosn, Palmer y Bremer, 2004) que llega hasta 2001. <<

[711] Respaldo estadístico a la paz democrática: Russett y Oneal, 2001, págs. 108-111; Russett, 2008, 1010. <<

[712] Democracias más pacíficas en general: Russett y Oneal, 2001, pág. 116. <<

[713] Ninguna paz autocrática: Russett y Oneal, 2001, pág. 115. <<

[714] La paz democrática no es una Pax americana: Russett y Oneal, 2001, pág. 112.

<<

[715] Ni Pax americana ni Pax británica: Russett y Oneal, 2001, págs. 188 189. <<

[716] Paz entre nuevas democracias: Russett y Oneal, 2001, pág. 121. <<

[717] Ninguna paz democrática en el siglo XIX: Russett y Oneal, 2001, pág. 114. <<

[718] Paz liberal: Gleditsch, 2008; Goldstein y Pevehouse, 2009; Schneider y Gleditsch, 2010. <<

[719] Teoría de los arcos dorados: por lo general, la idea se atribuye al periodista Thomas Friedman. Una excepción marginal temprana fue el ataque de Estados Unidos a Panamá en 1989, pero su cómputo de víctimas se queda lejos del mínimo requerido para una guerra según la definición estándar. La guerra de Kargil de 1999 entre la India y Pakistán quizá sea otra excepción, en función de si las fuerzas pakistaníes se consideran guerrillas independientes o soldados gubernamentales: véase White, 2005b. <<

[720] Escépticos de la conexión comercio-paz: Gaddis, 1986, pág. Ill; Ray, 1989. <<

[721] Ataques y comercio: Keegan, 1993, p. ej., pág. 126. <<

[722] Comercio entre Inglaterra y Alemania antes de la Primera Guerra Mundial: Ferguson, 2006. <<

[723] Después de todo, el comercio explica la Primera Guerra Mundial: Gat, 2006, págs. 554-557; Weede, 2010. <<

[724] El comercio reduce el conflicto: Russett y Oneal, 2001, págs. 145-148. Incluso controlando el crecimiento económico: pág. 153. <<

[725] Comercio y desarrollo: Hegre, 2000. <<

[726] Apertura a la economía global: Russett y Oneal, 2001, pág. 148. <<

[727] La democracia es sólo diádica; el comercio también es monádico: McDonald, 2010; Russett, 2010. <<

[728] Paz capitalista: Gartzke, 2007; Gartzke y Hewitt, 2010; McDonald, 2010; Mousseau, 2010; Mueller, 1999, 2010b; Rosecrance, 2010; Schneider y Gleditsch, 2010; Weede, 2010. <<

[729] Enfrentando democracia y capitalismo entre sí: Gartzke y Hewitt, 2010; McDonald, 2010; Mousseau, 2010; pero véase también Russett, 2010. <<

[730] «Haz dinero, no la guerra»: Gleditsch, 2008. <<

[731] Científicos y gobierno mundial: Mueller, 1989, pág. 98. <<

[732] Bertrand Russell y la guerra nuclear preventiva: Mueller, 1989, págs. 109-110; Sowell, 2010, cap. 8. <<

[733] Comunidades económicas europeas: Sheehan, 2008, págs. 158-159. <<

[734] Paz e IGO europeas: Sheehan, 2008. <<

[735] Las tres variables: Russett, 2008. <<

[736] Relaciones internacionales y normas morales: Cederman, 2001; Mueller, 1989, 2004a, 2007; Nadelmann, 1990; Payne, 2004; Ray, 1989. <<

[737] «Realismo» en las relaciones internacionales: véase Goldstein y Pevehouse, 2009; Ray, 1989; Thayer, 2004. <<

[738] Movimiento de ideas y el final de la Guerra Fría: Bennett, 2005; English, 2005; Tannenwald, 2005a; Tannenwald y Wohlforth, 2005; Thomas, 2005. <<

[739] *Glasnost*. A. Brown, «When Gorbachev took charge», *New York Times*, 11 de marzo de 2010. <<

[740] Kant sobre el aprendizaje de las naciones a partir de la experiencia: Kant, 1784/1970, pág. 47, citado en Cederman, 2001. <<

[741] De nuevo Kant: Cederman, 2001. <<

[742] Aprendiendo de los errores: véase también Dershowitz, 2004a. <<

[743] Predicciones de expertos: Gardner, 2010; Mueller, 1995, 2010a. <<

[744] «Grandes luchas por el poder»: citado en S. McLemee, «What Price Utopia?» (revisión de *Misa negra: la religión apocalíptica y la muerte de la utopía*, de John Gray), *New York Times Book Review*, 25 de noviembre de 2007, pág. 20. <<

[745] «Recorrido ciertamente bañado de sangre»: S. Tanenhaus, «The end of the journey: From Whittaker Chambers to George W. Bush», *New Republic*, 2 de julio de 2007, pág. 42. <<

[746] «Sólo se oye hablar de terrorismo... y genocidios»: citado en C. Lamben, «Le Professeur», *Harvard Magazine*, julio-agosto de 2007, pág. 36. <<

[747] «Un lugar más peligroso que nunca»: citado en C. Lambert, «Reviewing “reality”», *Harvard Magazine*, marzo-abril de 2007, pág. 45. <<

[748] «La misma maldita cosa»: M. Kinsley, «The least we can do», *Atlantic*, octubre de 2010. <<

[749] Falsa sensación de inseguridad: Leif Wenar, citado en Mueller, 2006, pág. 3. <<

[750] «Nuevas guerras»: Kaldor, 1999. <<

[751] Amenazas existenciales: para citas, véase Mueller, 2006, págs. 6, 45. <<

[752] Disminución de muertes y desplazamientos en las «nuevas guerras»: Melander, Oberg y Hall, 2009; Goldstein, 2011; Human Security Report Project, 2011. <<

[753] Catálogo de conflictos: Brecke, 1999, 2002; Long y Brecke, 2003. <<

[754] PRIO Battle Deaths Dataset: Lacina y Gleditsch, 2005;
<<http://www.prio.no/CSCW/Datasets/Armed-Conflict/Battle-Deaths/>>. <<

[755] Datos de conflictos relacionados: UCDP:
<<http://www.prio.no/CSCW/Datasets/Armed-Conflict/UCDP-PRiO/>>. SIPRI:
<www.sipri.org>, Instituto Internacional de la Paz de Estocolmo, 2009. Human
Security Report Project: <<http://www.hsrgroup.org/>>; Centro de Seguridad Humana,
2005, 2006; Human Security Report Project, 2007, 2008, 2009. <<

[756] Categorías de conflicto armado: Human Security Report Project, 2008, pág. 10; Hewitt, Wilkenfled y Gurr, 2008; Lacina, 2009. <<

[757] Genocidio más destructivo: el cálculo de que el genocidio mató en el siglo xx más personas que la guerra lo hizo por primera vez Rummel, 1994, fue repetido por White, 2005a, y reflejado en el título de un libro de Goldhagen sobre los genocidios, *Peor que la guerra*. Matthew White (en imprenta) señala que la comparación depende de cómo clasifica uno los genocidios en tiempo de guerra, que constituyen la mitad de las muertes por genocidio. La mayoría de las muertes del Holocausto, por ejemplo, dependieron de la conquista de Europa por Alemania. Si los genocidios en tiempo de guerra se añaden a las muertes en combate, las guerras son peores, ciento cinco millones por cuarenta millones. Si se agrupan con genocidios en tiempo de paz, son peores los genocidios, ochenta y un millones por sesenta y cuatro. (Ninguna cifra incluye los muertos por hambrunas). <<

[758] Bases de datos sobre genocidios: Eck y Hultman, 2007; Harff, 2003, 2005; Rummel, 1994, 1997; «One-Sided Violence Dataset», en <<http://www.pcr.uu.se/research/ucdp/datasets/>>. <<

[759] Categorías de muertos: Documentación del PRIO sobre decisiones de codificación, Lacina, 2009, págs. 5-6; Human Security Report Project, 2008. <<

[760] Concepto de causalidad: Pinker, 2007b, págs. 65-73, 208-225. <<

[761] Primera Guerra Mundial y la pandemia de gripe de 1918: Oxford y otros, 2002.

<<

[762] Índice bajo de muertes en combate: promedio para 2000-2005, de las cifras de muertes en combate de base estatal referidas en el Human Security Report Project, 2007, basado en los datos de UCDP/PRIO, Gleditsch y otros, 2002. Las cifras demográficas proceden del International Data Base, Oficina del Censo de Estados Unidos 2010c. <<

[763] Índice promedio de homicidios: Krug y otros, 2002, pág. 10. <<

[764] Todas las cifras de muertes de estos párrafos proceden del conjunto de datos del PRIO: Gleditsch y otros, 2002; Lacina, 2009; Lacina y Gleditsch, 2005. El conjunto de datos difiere ligeramente del conjunto de datos de UCDP/PRIO de las tres gráficas. Centro de Seguridad Humana, 2006; Human Security Report Project, 2007.

<<

[765] Guerras interestatales: conjunto de datos de nuevas guerras de PRIO, «Mejores estimaciones» de víctimas en combate. Gleditsch y otros, 2002; Lacina, 2009. <<

[766] Aumento pacífico en China: Bijian, 2005; Weede, 2010; Human Security Report Project, 2011. Política de Turquía de «cero problemas con los vecinos»: «Ahmet Davutoglu», *Foreign Policy*, diciembre de 2010, pág. 45. Alarde brasileño: S. Glasser, «The FP Interview: The Soft-Power Power» (entrevista con Celso Amorim), *Foreign Policy*, diciembre de 2010, pág. 43. <<

[767] Paz en el este asiático: Human Security Report Project, 2011, caps. 1,3. <<

[768] Disminución de la mortalidad en las guerras civiles: Marshall y Colé, 2009, pág. 114. <<

[769] Disminución de la mortalidad en todas las guerras: Human Security Report Project, 2009, pág. 2. <<

[770] Pobreza y guerra: Centro de Seguridad Humana, 2005, pág. 152, con datos de Macartan Humphreys y Ashutosh Varshney. <<

[771] La pobreza quizá no provoque competencia violenta por recursos: Fearon y Laitin, 2003; Theisen, 2008. <<

[772] La guerra como desarrollo al revés: Human Security Report Project, 2008, pág. 5; Collier, 2007. <<

[773] Los gobiernos más ricos pueden mantener la paz: Human Security Report Project, 2011, caps. 1,3. <<

[774] Las variables estructurales cambian despacio: Human Security Report Project, 2007, pág. 27. <<

[775] Amor inducido por la policía: citado en Goldhagen, 2009, pág. 212. <<

[776] Mala actuación policial: Fearon y Laitin, 2003; Mueller, 2004a. <<

[777] Él es nuestro hijo de puta: Roosevelt quizá no fue el padre de la expresión; véase <<http://message.snopes.com/showthread.php?t=8204>>. <<

[778] Las guerras indirectas son sólo una parte de la disminución: Centro de Seguridad Humana, 2005, pág. 153. <<

[779] Indiferencia de Mao ante las muertes: citado en Glover, 1999, pág. 297. <<

[780] Mao de acuerdo en que se muera la mitad de la humanidad: citado en Mueller, 2010a. <<

[781] Disposición vietnamita a absorber las victimas: Mueller, 2004a, págs. 76-77.
Cálculo americano erróneo: Blight y Lang, 2007. <<

[782] Dejarnos crecer la barba o permanecer en Europa: C. J. Chivers y M. Schwartz, «Georgian president vows to rebuild army», *New York Times*, 24 de agosto de 2008.

<<

[783] Anocracias: Human Security Report Project, 2007, 2008; Marshall y Cole, 2009.

<<

[784] El problema de las anocracias: Marshall y Cole, 2008. Véase también Pate, 2008, pág. 31. <<

[785] Distribución de anocracias: Human Security Report Project, 2008, págs. 48-49.

<<

[786] Maldición de los recursos: Collier, 2007; Faris, 2007; Ross, 2008. <<

[787] Mil millones de la parte inferior en el siglo XIV: Collier, 2007, pág. 1. <<

[788] Restos de la guerra: Mueller, 2004a, pág. 1. <<

[789] General Culo Desnudo: Mueller, 2004a, pág. 103. <<

[790] Estadística de las guerras civiles: Fearon y Laitin, 2003, pág. 76. <<

[791] Mejora de los gobiernos africanos: Human Security Report Project, 2007, págs. 26-27. <<

[792] Líderes democráticos africanos: R. Rotberg, «New breed of African leader», *Christian Science Monitor*, 9 de enero de 2002. <<

[793] Presión internacional: Proyecto de Informa sobre Seguridad Humana, 2007, págs. 28-29; Centro de Seguridad Humana, 2005, págs. 153-155. <<

[794] Las democracias no tienen guerras civiles importantes: Gleditsch, 2008; Lacina, 2006. <<

[795] La globalización reduce los conflictos civiles: Blanton, 2007; Bussman y Schneider, 2007; Gleditsch, 2008, págs. 699-700. <<

[796] Mantenimiento de la paz: Forma, 2008; Goldstein, 2011. <<

[797] Guerras civiles acumuladas: Hewitt y otros, 2008, pág. 24; Human Security Report Project, 2008, pág. 45. Indices de inicio y conclusión: Fearon y Laitin, 2003.

<<

[798] Aumento del mantenimiento de la paz y el activismo internacional: Centro de Seguridad Humana, 2005, págs. 153-155; Fortna, 2008; Gleditsch, 2008; Goldstein, 2011. <<

[799] Benditos los pacificadores: Fortna, 2008, pág. 173. <<

[800] Paz y fiestas: Fortna, 2008, pág. 129. <<

[801] «Si Kabbah se va»: Fortna, 2008, pág. 140. <<

[802] Los pacificadores guardan las apariencias: Fortna, 2008, pág. 153. <<

[803] No mantenimiento de registros en la ONU: Centro de Seguridad humana, 2005, pág. 19 <<

[804] Cómputo de muertes en la era de los señores de la guerra: Rummel, 1994, pág. 94. <<

[805] Disminución de las muertes en conflictos no estatales: Human Security Report Project, 2007, págs. 36-37; Human Security Report Project, 2011. <<

[806] Cómputos de cadáveres en Irak: Fischer, 2008. <<

[807] República Democrática del Congo (RDC): el total de 147.618 es la «mejor estimación» de muertes en combate desde 1998 a 2008. El total de 9,4 millones de todas las guerras es la media geométrica de las sumas de las estimaciones al alza y a la baja. Ambas del PRIO Battle Deaths Dataset, 1946-2008, versión 3.0, <<http://www.prio.no/CSCW/Datasets/Armed-Conflict/Battle-Deaths/>>, Lacinay Gleditsch, 2005. <<

[808] Mito del cambio en las muertes de civiles en tiempos de guerra: Centro de Seguridad Humana, 2005, pág. 75; Goldstein, 2011; Roberts, 2010; White, en imprenta. <<

[809] Muertes de civiles en la Guerra Civil: Faust, 2008. <<

[810] Estudio de *Lancet*: Burnham y otros, 2006. <<

[811] Tendencia en los estudios epidemiológicos: Human Security Report Project, 2009; Johnson y otros, 2008; Spagat, Mack, Cooper y Kreutz, 2009. <<

[812] Factor de margen de error: Bohannon, 2008. <<

[813] Estudios retrospectivos de muertes en guerra: Obermeyer, Murray y Gakidou, 2008. <<

[814] El problema de los estudios: Spagat y otros, 2009. <<

[815] 5,4 millones de muertos en la RDC: Coghlan y otros, 2008. <<

[816] Problemas con la estimación de la RDC: Human Security Report Project, 2009.

<<

[817] Disminución de la hambruna y las enfermedades durante la guerra: Human Security Report Project, 2009. <<

[818] Vidas salvadas por las vacunas: Human Security Report Project, 2009, pág. 3. <<

[819] Las muertes indirectas seguramente han disminuido: Human Security Report Project, 2009, pág. 27. <<

[820] Definiciones de *genocidio*, *politicidio* y *democidio*: Rummel, 1994, pág. 31. Revisiones del genocidio: Chalk y Jonassohn, 1990; Chirot y McCauley, 2006; Glover, 1999; Goldhagen, 2009; Harff, 2005; Kiernan, 2007; Payne, 2004; Power, 2002; Rummel, 1994; Valentino, 2004. <<

[821] Ciento setenta millones de víctimas de democidio: Rummel, 1994, 1997. <<

[822] Cálculos al alza de Rummel: White, 2010c, nota 4; Dulic, 2004a, 2004b; Rummel, 2004. <<

[823] Estimación más conservadora de víctimas de democidio: White, 2005a, en imprenta. <<

[824] Democidios en tiempo de guerra: White, en imprenta; véase también nota 757, de este capítulo. <<

[825] Ahogamientos masivos: Bell, 2007a, págs. 182-183; Payne, 2004, pág. 54. <<

[826] *Eimantzgruppen* más letales que las cámaras de gas: Goldhagen, 2009, pág. 124.
Pelotones de fusilamiento móviles tempranos: Keegan, 1993, pág. 166. <<

[827] Técnicas tutsi de matanzas masivas: Goldhagen, 2009, pág. 120. <<

[828] Qué significaba «arrasar»: Chalk y Jonassohn, 1990, pág. 7. <<

[829] Inanición bíblica: Deuteronomio 28: 52-57; traducción de Kugel, 2007, págs. 346-347. <<

[830] Tortura y mutilación durante los democidios: Goldhagen, 2009; Power, 2002; Rummel, 1994. <<

[831] Artísticamente cruel: Dostoievsky, 1880/2002, pág. 238. <<

[832] Víctimas mortales de la Revolución Cultural: Rummel, 1994, pág. 100. Véase también Harff, 2003, que da un estimación más conservadora. <<

[833] Terror de los guardias rojos: Glover, 1999, pág. 290. <<

[834] Christian Wirth: Glover, 1999, pág. 342. <<

[835] Psicología de categorías: Pinker, 1997, págs. 306-313; Pinker, 1999/ 2011, cap. 10. <<

[836] Precisión de estereotipos: Jussim, McCauley y Lee, 1995; Lee, Jussim y McCauley, 1995; McCauley, 1995 <<

[837] Aplicar estereotipos categóricamente bajo presión: Jussim y otros, 1995. <<

[838] Las categorías reflejan actitudes: Jussim y otros, 1995; Lee y otros, 1995; McCauley, 1995. <<

[839] Esencialización de grupos sociales: Gelman, 2005; Gil-White, 1999; Haslam, Rothschild y Ernst, 2000; Hirschfeld, 1996; Prentice y Miller, 2007. <<

[840] Taxonomías de motivos para el democidio: Chalk y Jonassohn, 1990; Chirof y McCauley, 2006; Goldhagen, 2009; Harff, 2003; Valentino, 2004. <<

[841] Genocidio por conveniencia: Goldhagen, 2009. <<

[842] Masacre romana de judíos alejandrinos: Kiernan, 2007, pág. 14. <<

[843] Trampa hobbesiana en la antigua Yugoslavia: Glover, 1999; Goldhagen, 2009.

<<

[844] Aristóteles sobre el odio: citado en Chirot y McCauley, 2006, págs. 72-73. <<

[845] Genocidio jíbaro: citado en Daly y Wilson, 1988, pág. 232. <<

[846] Genocidio fandi: citado en Daly y Wilson, 1988, págs. 231-232. <<

[847] Metáfora y analogía en la cognición: Pinker, 2007b, cap. 5. <<

[848] Metáforas de alimañas: Chirot y McCauley, 2006; Goldhagen, 2009; Kane, 1999; Kiernan, 2007. <<

[849] «Mata las liendres»: Kane, 1999. Cita de Kiernan, 2007, pág. 606. <<

[850] Yuki: citado en Chalkyjonassohn, 1990, pág. 198. <<

[851] Cheyenne: citado en Kiernan, 2007, pág. 606; Kane, 1999. <<

[852] Metáforas biológicas para los judíos: Chirot y McCauley, 2006, págs. 16, 42; Goldhagen, 2009. <<

[853] Psicología del asco: Curtis y Biran, 2001; Rozin y Fallon, 1987; Rozin, Markwith y Stoess, 1997. <<

[854] «Moralización» del asco: Haidt, 2002; Haidt y otros, 2000; Haidt, Koller y Dias, 1993; Rozin y otros, 1997; Shweder, Much, Mahapatra y Park, 1997. Véase también «Moralidad y tabú» en el cap. 9 de este libro. <<

[855] Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, citado en Glover, 1999, págs. 88-89.

<<

[856] Deshumanización y demonización en el genocidio: Goldhagen, 2009. Véase también Haslam, 2006. <<

[857] Ideología asesina: epígrafe para este capítulo, de Solzhenitsyn, 1973/1991, págs. 173-174. <<

[858] Mitos de los antepasados: Geary, 2002. <<

[859] Economía intuitiva: Caplan, 2007; Caplan y Miller, 2010; Fiske, 1991, 1992, 2004a; Sowell, 1980, 2005. <<

[860] Movilidad y minorías «intermediarias»: Sowell, 1996. <<

[861] Violencia contra minorías intermediarias: Chirot, 1994; Courtois y otros, 1999; Glover, 1999; Horowitz, 2001; Sowell, 1980, 2005. <<

[862] Marxismo y cristianismo: Chirot y McCauley, 2006, págs. 142-143. <<

[863] Nazismo y el libro de la Revelación: Chirot y McCauley, 2006, pág. 144. Véase también Ericksen y Heschel, 1999; Goldhagen, 1996; Heschel, 2008; Steigmann-Gall, 2003. <<

[864] Rasgos psicológicos de los tiranos utópicos: Chirot, 1994; Glover, 1999; Oakley, 2007. <<

[865] Crueldad de Mao: Glover, 1999, pág. 291. <<

[866] Planes disparatados de Mao: Chirot y McCauley, 2006, pág. 144; Glover, 1999, págs. 284-286. <<

[867] Los grupos étnicos vecinos normalmente no cometen genocidios: Brown, 1997; Fearon y Laitin, 1996; Harff, 2003; Valentino, 2004. <<

[868] Alemanes antisemitas pero no genocidas: Valentino, 2004, pág. 24. <<

[869] Democidios cometidos por una minoría armada: Mueller, 2004a; Payne, 2005; Valentino, 2004. <<

[870] División del trabajo en los democidios: Valentino, 2004. Véase también Goldhagen, 2009. <<

[871] Los genocidios acaban cuando los líderes mueren o son derrocados: Valentino, 2004. <<

[872] Historiadores antiguos: Chalk y Jonassohn, 1990, pág. 58. <<

[873] El genocidio, tan viejo como la historia: Chalk y Jonassohn, 1990, pág. xvii. <<

[874] Tabla de contenidos de los genocidios: Kiernan, 2007, pág. 12. <<

[875] Cómputos de genocidios: Rummel, 1994, págs. 45, 70; véase también Rummel, 1997, para los datos en bruto. La precisión numérica de sus estimaciones no pretende ser un cómputo exacto sino permitir a otros verificar sus fuentes y cálculos. <<

[876] Increase Mather elogia el genocidio: Chalk y Jonassohn, 1990, pág. 180. <<

[877] Los moabitas devuelven el favor: Payne, 2004, pág. 47. <<

[878] El alma inmortal justifica el asesinato: Bhagavad-Gita, 1983, págs. 74, 87, 106, 115, citado en Payne, 2004, pág. 51. <<

[879] Cromwell: citado en Payne, 2004, pág. 53. <<

[880] Reacción parlamentaria: citado en Payne, 2004, pág. 53. <<

[881] Voz en el desierto: citado en Kiernan, 2007, págs. 82-85. <<

[882] Códigos militares de honor: Chirot y McCauley, 2006, págs. 101-102. Nada malo en el genocidio: Payne, 2004, págs. 54-55; Chalk y Jonassohn, 1990, págs. 199, 213-214; Goldhagen, 2009, pág. 241. <<

[883] Roosevelt sobre los indios: Courtwright, 1996, pág. 109. <<

[884] Lawrence y la cámara letal: Carey, 1993, pág. 12. <<

[885] Exterminio de los japoneses: Mueller, 1989, pág. 88. <<

[886] Orígenes de la palabra «genocidio»: Chalk y Jonassohn, 1990. <<

[887] Negación del Holocausto: Payne, 2004, pág. 57. <<

[888] Novedad de las memorias sobre genocidios: Chalk y Jonassohn, 1990, pág. 8. <<

[889] Concepción de la historia: Chalk y Jonassohn, 1990, pág. 8. <<

[890] Métodos de cálculo de Rummel: Rummel, 1994, págs. xvi-xx; Rummel, 1997. Véase también White, 2010c, nota 4, para advertencias. <<

[891] Definición de «democidio»: Rummel, 1994, cap. 2. <<

[892] Gran Salto Adelante: desde entonces, Rummel ha cambiado de opinión debido a las revelaciones en las que se constata que Mao conocía la devastación que estaba teniendo lugar (Rummel, 2002), pero me mantendré fiel a sus cifras originales. <<

[893] Pseudogobiernos frente a gobiernos reconocidos: White, 2010c, nota 4. <<

[894] Los gobiernos impiden más muertes de las que provocan: White, 2007. <<

[895] Víctimas mortales debidas a democidios importantes: Rummel, 1994, pág. 4. <<

[896] Gobiernos democráticos, autoritarios y totalitarios y sus víctimas mortales:
Rummel, 1997, pág. 367. <<

[897] Indices de mortalidad de gobiernos democráticos, autoritarios y totalitarios: Rummel, 1994, pág. 15. <<

[898] Gobiernos totalitarios frente a democráticos: Rummel, 1994, pág. 2. <<

[899] La forma de gobierno importa: Rummel, 1997, págs. 6-10; véase también Rummel, 1994. <<

[900] Problema y solución del democidio: Rummel, 1994, pág. XXI. <<

[901] Hemoclinismo: obsérvese que la figura 6.7 duplica algunas de las muertes de la figura 6.1 porque Rummel clasifica muchas muertes civiles en combate como democidios. También están duplicadas algunas de las muertes de la tabla de Matthew White de la pág. 270, que incorpora los genocidios en tiempo de guerra al cómputo total de las guerras. <<

[902] Tendencias en el democidio y la democracia: Rummel, 1997, pág. 471. No obstante, los análisis de regresión de Rummel que respaldan esta cuestión son problemáticos. <<

[903] Perpetradores del genocidio de Ruanda: Mueller, 2004a, pág. 100. <<

[904] El genocidio de Ruanda era evitable: Goldhagen, 2009; Mueller, 2004a; Power, 2002. <<

[905] Nuevos conjuntos de datos sobre genocidios: Harff, 2003, 2005; Marshall y otros, 2009. <<

[906] Conjuntos de datos unilaterales sobre la violencia de UCDP: Kreutz, 2008; Kristine y Hultman, 2007; <<http://www.pcr.uu.se/research/ucdp/data-set s/>>. <<

[907] Asesinatos masivos desde mediados de la década de 1960 hasta finales de la de 1970: las cifras de muertes son medias geométricas de los intervalos de la tabla 8.1 en Harff, 2005, excepto Darfur, que se toma convirtiendo las entradas de magnitudes de la base de datos de PITF en las medias geométricas de los intervalos especificados en Marshall y otros, y sumándolas para los años que van desde 2003 hasta 2008. <<

[908] Cálculo excesivo de víctimas mortales de genocidios: en las masacres de Bosnia, por ejemplo, seguramente murió una cifra de personas más cercana a cien mil que a dos cientos mil; Nettelfield, 2010. Sobre cifras del conflicto, véase Andreas y Greenhill, 2010. <<

[909] Factores de riesgo de democidio: Harff, 2003, 2005. <<

[910] Efectos de inestabilidad: Harff, 2003, pág. 62. <<

[911] Vías hacia el democidio: Harff, 2003, pág. 61. <<

[912] Hitler leía a Marx: Watson, 1985. Gemelos fraternales: P. Chaunu, citado en Besançon, 1998. Véase también Bullock, 1991; Courtois y otros, 1999; Glover, 1999.

<<

[913] Disminución del democidio y desaparición del comunismo: Valentino, 2004, pág. 150. <<

[914] Tortillas utópicas: a veces atribuidas al periodista Walter Duranty, corresponsal del *New York Times* en la Unión Soviética en la década de 1930, pero identificado como «Francés Anónimo» en *Bartlett's Familiar Quotations*, 17ª ed. <<

[915] Los seres humanos no son huevos: Pipes, 2003, pág. 158. <<

[916] Menos democidios en el próximo siglo: Valentino, 2004, pág. 151. <<

[917] Sin Hitler, no hay Holocausto: Himmelfarb, 1984. <<

[918] Sin Stalin, no hay purgas: citado en Valentino, 2004, pág. 61. <<

[919] Sin Mao, no hay Revolución Cultural: citado en Valentino, 2004, pág. 62. <<

[920] Víctimas mundiales del terrorismo: Instituto Memorial para la Prevención del Terrorismo (conjunto de datos ya no disponibles públicamente), referido en Centro de Seguridad Humana, 2006, pág. 16. <<

[921] Amenazas existenciales: véase Mueller, 2006, para citas. <<

[922] Profecía de la catástrofe terrorista: R. A. Clarke, «Ten years later», *Atlantic*, enero-febrero de 2005. <<

[923] Los atentados terroristas se sitúan en una distribución de potencia: Clauset, Young y Gleditsch, 2007. <<

[924] Excepcionalidad de los atentados terroristas destructivos: National Consortium for the Study of Terrorism and Responses to Terrorism, 2010; <<http://www.start.umd.edu/gtd/>>, visitada el 21 de abril de 2010. La cifra excluye ataques terroristas asociados al genocidio de Ruanda. <<

[925] Temores terroristas exagerados: Mueller, 2006. <<

[926] Indices de muerte: Estadística vital nacional para el año 2007, Xu, Kochanek y Tejada-Vera, 2009, tabla 2. <<

[927] Más muertos por ciervos que por terroristas: Mueller, 2006, nota 1, págs. 199-200; estadísticas del Consejo de Seguridad Nacional oportunamente resumidas en <<http://danger.mongabay.com/injury death.htm>>. <<

[928] Exceso de muertes por no viajar en avión: Gigerenzer, 2006. <<

[929] Psicología del riesgo: Slovic, 1987; Slovic y otros, 1982. Véase también Gigerenzer, 2006; Gigerenzer y Murray, 1987; Kahneman, Slovic y Tversky, 1982; Ropeiky Gray, 2002; Tversky y Kahneman, 1973, 1974, 1983. <<

[⁹³⁰] Otros beneficios de los miedos exagerados: Daly y Wilson, 1988, págs. 231-232, 237, 260-261. <<

[931] Distorsiones políticas debido a ilusiones cognitivas: Mueller, 2006; Slovic, 1987; Slovic y otros, 1982; Tetlock, 1999. <<

[932] Bravata de Bin Laden: «Timeline: The al-Qaida tapes», *Guardian*, <<http://www.guardian.co.uk/alqaida/page/0,12643,839823,00.html>>. Véase también Mueller, 2006, pág. 3. <<

[933] Metedura de pata de Kerry: citado en M. Bai, «Kerrys undeclared war», *New York Times*, 10 de octubre de 2004. <<

[934] Historia del terrorismo: Payne, 2004, págs. 137-140; Cronin, 2009, pág. 89. <<

[935] Terroristas de la década de 1970: Abrahms, 2006; Cronin, 2009; Payne, 2004. <<

[936] La mayoría de los grupos terroristas fracasan; todos mueren: Abrahms, 2006; Cronin, 2009; Payne, 2004. <<

[937] El terrorismo fracasa: véase también Cronin, 2009, pág. 91. <<

[938] Los estados son inmortales; los grupos terroristas, no: Cronin, 2009, pág. 110.

<<

[939] Los grupos terroristas nunca se apoderan de estados: Cronin, 2009, pág. 93.
Índice de éxito del 6%: Cronin, 2009, pág. 215. <<

[940] La decencia como lenguaje internacional: Cronin, 2009, pág. 114. La cifra de víctimas de ciento sesenta y cinco de Oklahoma City se toma de la base de datos del National Consortium for the Study of Terrorism and Responses to Terrorism (véase n. 182). <<

[941] National Consortium for the Study of Terrorism and Responses to Terrorism, START, 2010; visitada el 6 de abril de 2010. <<

[942] Criterios de inclusión: National Consortium for the Study of Terrorism and Responses to Terrorism, 2009. <<

[943] Aumento del terrorismo islamista suicida: Atran, 2006. <<

[944] Proporción de muertes debidas al terrorismo sunnita: National Counterterrorism Center, 2009. <<

[945] Letalidad del terrorismo suicida: Cronin, 2009, pág. 67; nota 145, pág. 242. Minoría de atentados, mayoría de víctimas: Atran, 2006. <<

[946] Ingredientes de un atentado terrorista suicida: citado en Atran, 2003. <<

[947] Jugando con las posibilidades del campo de batalla: Tooby y Cosmides, 1988.

<<

[948] Guerreros cobardes: Chagnon, 1997. <<

[949] «Entre la espada y la pared»: Valentino, 2004, pág. 59. <<

[950] Respaldo a la selección por parentesco: Gaulin y McBurney, 2001; Lieberman, Tooby y Cosmides, 2002. <<

[951] Yanomami de un pueblo emparentados: Chagnon, 1988, 1997. <<

[952] Grupos de chimpancés: Wilson y Wrangham, 2003. <<

[953] Parentesco percibido frente a real: Daly, Salmon y Wilson, 1997; Lieberman y otros, 2002; Pinker, 1997. <<

[954] Pistas de parentesco: Johnson, Ratwik y Sawyer, 1987; Lieberman y otros, 2002; Salmon, 1998. <<

[955] Soldados luchando en bandas de hermanos: Mueller, 2004a; Thayer, 2004. <<

[956] Manchester sobre camaradas de armas: citado en Thayer, 2004, pág. 183. <<

[957] Por qué los hombres aman la guerra: Broyles, 1984. <<

[958] Más probabilidades para misiones suicidas: Rapoport, 1964, págs. 8889; Tooby y Cosmides, 1988. <<

[959] Perfiles psicológicos de los terroristas suicidas: Atran, 2003, 2006, 2010. <<

[960] Cierrafilas de los Tigres tamiles: Atran, 2006. <<

[961] Zanahorias de Hamás: Atran, 2003; Blackwell y Sugiyama, en imprenta. <<

[962] En grupo, los hombres hacen insensateces: Wilier y otros, 2009. <<

[963] Valores sagrados y terrorismo suicida: Atran, 2006, 2010; Ginges y otros, 2007; McGraw y Tetlock, 2005. <<

[964] Testimonio sobre terrorismo suicida: Atran, 2010. <<

[965] Destino del terrorismo suicida en Israel: Cronin, 2009, págs. 48-57, 66-67. <<

[966] Barreras físicas al terrorismo: Cronin, 2009, pág. 67. Otros ejemplos incluyen Estados Unidos en Bagdad, y gobiernos de Irlanda del Norte, Chipre y Líbano. <<

[967] No violencia palestina: E. Bronner, «Palestinians try a less violent path to resistance», *New York Times*, 6 de abril de 2010. <<

[968] Reciente disminución del terrorismo suicida: S. Shane, «Rethinking which terror groups to fear», *New York Times*, 26 de septiembre de 2009. <<

[969] Menos opiniones favorables a Al Qaeda: Human Security Report Project, 2007.

<<

[970] Al-Odah, «fomentar una cultura»: citado en E. Zakaria, «The jihad against the jihadis», *Newsweek*, 12 de febrero de 2010. <<

[971] Al-Odah, «hermano Obama»: citado en P. Bergen y P. Cruickshank, «The unraveling: Al Qaedas revolt against bin Laden», *New Republic*, 11 de junio de 2008.

<<

[972] Respuesta favorable a la crítica de Al Qaeda: P. Bergen y P. Cruickshank, «The unraveling: Al Qaedas revolt against Bin Laden», *New Republic*, 11 de junio de 2008.

<<

[973] *Fatwa* del mufti: F. Zakaria, «The jihad against the jihadis», *Newsweek*, 12 de febrero de 2010. <<

[974] La yihad como violación de la sharia: citado en P. Bergen y P. Cruickshank, «The unraveling: Al Qaeda's revolt against bin Laden», *New Republic*, 11 de junio de 2008. <<

[975] Matanza de inocentes: citado en P. Bergen y P. Cruickshank, «The unraveling: Al Qaedas revolt against bin Laden», *New Republic*, 11 de junio de 2008. <<

[976] Respaldo de la violencia contra civiles: citado en F. Zakaria, «The jihad against the jihadis», *Newsweek*, 12 de febrero de 2010. <<

[977] Opinión pública en zonas de guerra: Human Security Report Project, 2007, pág. 19. <<

[978] Por los suelos: F. Zakaria, «The only thing we have to *fear*...», *Newsweek*, 2 de junio de 2008. <<

[979] Oposición a ataques contra civiles: Human Security Report Project, 2007, pág. 15. <<

[980] Víctimas mortales en Irak: Cómputo de muertos en Irak, <<http://www.iraqbodycount.org/database/>>, visitada el 24 de noviembre de 2010. Véase también Human Security Report Project, 2007, pág. 14. <<

[981] Despertar sunnita: Human Security Report Project, 2007, pág. 15. <<

[982] Hablan los expertos: Gardner, 2010; Mueller, 1995, 2010a. <<

[983] Conflictos armados con musulmanes: de treinta y seis conflictos armados en 2008 según la base de datos del PRIO, diecinueve implicaban a un país musulmán: Israel-Hamás, Irak-Al-Mahdi, Filipinas-MILF, Sudán-JEM, Pakistán-BLA, Afganistán-talibanes, Somalia-Al-Shabaab, Irán-Jandulla, Turquía-PKK, India-insurgentes de Cachemira, Malí-ATNMC, Argelia-AQIM, Pakistán-TTP, Estados Unidos-Al Qaeda, Tailandia-insurgentes pattani, Níger-MNJ, Rusia-Emirato del Cáucaso, India-PULF, Djibouti-Eritrea. Treinta de 44 organizaciones terroristas extranjeras en los Informes sobre Terrorismo del Departamento de Estado de Estados Unidos en 2008: <<http://www.state.gov/s/ct/rls/crt/20008/122449.htm>>, visitada el 21 de abril de 2010. <<

[984] Ejércitos musulmanes más grandes: Payne, 1989. <<

[985] Organizaciones terroristas musulmanas. Treinta de cuarenta y cuatro organizaciones terroristas extranjeras en los informes sobre terrorismo del Departamento de Estado de Estados Unidos en 2008, <<http://www.state.gov/s/ct/rls/crt/2008/122449.htm>>, visitada el 21 de abril de 2010.

<<

[986] Excepcionalidad de las democracias musulmanas: Esposito y Mogahed, 2007, pág. 30. <<

[987] Democracias discutibles: Esposito y Mogahed, 2007, pág. 30. <<

[988] Menos derechos en los países musulmanes: Pryor, 2007, págs. 155 156. <<

[989] Castigos crueles: Payne, 2004, pág. 156. <<

[990] Opresión de las mujeres: Esposito y Mogahed, 2007, pág. 117. <<

[991] Esclavitud en el mundo musulmán: Payne, 2004, pág. 156. <<

[992] Persecución de la brujería: A. Sandels, «Saudi Arabia: Kingdom steps up hunt for “witches” and “black magicians”», *Los Angeles Times*, 26 de noviembre de 2009.

<<

[993] Cultura exagerada del honor: Fattah y Fierke, 2009; Ginges y Atran, 2008. <<

[994] Citas genocidas: véase Goldhagen, 2009, págs. 494-504; Mueller, 1989, págs. 255-256. <<

[995] *Informe sobre desarrollo humano árabe*: Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas, 2003; véase también R. Fisk, «UN highlights uncomfortable truths for Arab world», *Independent*, 3 de julio de 2002. <<

[996] Aislamiento: «A special report on the Arab world», *Economist*, 23 de julio de 2009. <<

[997] Tolerancia musulmana: Lewis, 2002, pág. 114. <<

[998] La impresión como profanación: Lewis, 2002, pág. 142. <<

[999] Humanidades subversivas. «Iran launches new crackdown on universities», *Radio Free Europe/Radio Liberty*, 26 de agosto de 2010, <http://www.rferl.org/content/Iran_Launches_New_Crackdown_On_Universities/213><<

[1000] Choque de civilizaciones: Huntington, 1993. <<

[1001] Qué piensan exactamente mil millones de musulmanes: Esposito y Mogahed, 2007. <<

[1002] Organizaciones políticas musulmanas que apoyan la violencia: Asal, Johnson y Wilkenfeld, 2008. <<

[1003] Ley de potencia para los atentados terroristas: Clauset y Young, 2005; Clauset y otros, 2007. <<

[1004] Tiempo para planear atentados terroristas: Mueller, 2006, pág. 179. <<

[1005] Falacia de la conjunción: Tversky y Kahneman, 1983. <<

[1006] Escenarios frente a probabilidades: Slovic y otros, 1982. <<

[1007] Pagar más por seguros contra el terrorismo: Johnson y otros, 1993. <<

[1008] Predicción de Taylor: Mueller, 2010a, pág. 162. <<

[1009] Predicción de Allison: Mueller, 2010a, pág. 181. <<

[1010] Predicción de Falkenrath: citado en Parachini, 2003. <<

[1011] Predicciones de Negroponte y Garwin: Mueller, 2010a, pág. 181. <<

[1012] Reputaciones de expertos inmunes a predicciones falsificadas: Gardner, 2010.

<<

[1013] Evaluación de riesgos del terrorismo nuclear: Levi, 2007; Mueller, 2010a; Parachini, 2003; Schelling, 2005. <<

[1014] No tanta destrucción masiva: Mueller, 2006; Mueller, 2010a. <<

[1015] Sólo tres atentados terroristas no convencionales: Parachini, 2003. <<

[1016] Países que se toman en serio sus armas nucleares: citado en Mueller, 2010a, pág. 166. <<

[1017] Pakistán no caerá en manos de los extremistas: Human Security Report Project, 2007, pág. 19. <<

[1018] Chatarra radiactiva: Mueller, 2010a, pág. 166. <<

[1019] Desafíos hercúleos para el terrorismo nuclear: citado en Mueller, 2010a, pág.185. <<

[1020] Ley de Murphy del terrorismo nuclear: Levi, 2007, pág. 8. <<

[1021] Guerra inevitable con Irán: J. T. Kuhner, «The coming war with Iran: Real question is not if, but when», *Washington Times*, 4 de octubre de 2009. <<

[1022] No es el fin del mundo: Mueller, 2010a, págs. 153-155; Lindsay y Takeyh, 2010; Procida, 2009; Riedel, 2010; E. Scoblic, «What are nukes good for?», *New Republic*, 7 de abril de 2010. <<

[1023] *Fatwa* contra la bomba islámica: «Iran breaks seals at nuclear plant», CNN, 10 de agosto de 2005, <<http://edition.cnn.com/2005/WORLD/europe/08/10/iran.iaea.1350/index.html>>. <<

[1024] Los plazos han pasado: C. Krauthammer, «In Iran, arming for Armageddon», *Washington Post*, 16 de diciembre de 2005. En 2009: Y. K. Halevi y M. Oren, «Contra Iran», *New Republic*, 5 de febrero de 2007. <<

[1025] Entrevista con Ahmadinejad: M. Ahmadinejad, entrevista de A. Curry, NBC News, 18 de septiembre de 2009, <[http://www.msnbc.msn.com/id/32913296/ns/world_news-mideastn_africa/print/1 /displaymode/1098/](http://www.msnbc.msn.com/id/32913296/ns/world_news-mideastn_africa/print/1/displaymode/1098/)>. <<

[1026] «Que Israel sea borrado del mapa»: E. Bronner, «Just how far did they go, those words against Israel?», *New York Times*, 11 de junio de 2006. <<

[1027] Predicciones de consecuencias de las nucleares de Corea del Norte: Mueller, 2010a, pág. 150. <<

[1028] Probabilidad baja de que grupos terroristas manejen armas nucleares: Mueller, 2010a; Procida, 2009. <<

[1029] «Demasiado valiosas para desperdiciarlas matando gente»: Schelling, 2005. <<

[1030] Las tensiones climáticas, tan malas como las armas nucleares: T. F Homer-Dixon, «Terror in the weather forecast», *New York Times*, 24 de abril de 2007. <<

[1031] El cambio climático justifica la guerra contra el terror: citado en S. Giry, «Climate conflicts», *New York Times*, 9 de abril de 2007; véase también Salehyan, 2008. <<

[1032] El cambio climático quizá no origine guerra: Buhaug, 2010; Gleditsch, 1998; Salehyan 2008; Theisen, 2008. <<

[1033] Los terroristas no son agricultores de subsistencia: Atran, 2003. <<

[1034] Juegos bruscos: Boulton y Smith, 1992; Geary, 2010; Maccoby y Jacklin, 1987.

<<

[1035] Luchas recreativas: Geary, 2010; Ingle, 2004; Nisbett y Cohén, 1996. <<

[1036] Disturbios étnicos mortales: Horowitz, 2001. <<

[1037] Anatomía de un pogromo: Horowitz, 2001, cap. 1. <<

[1038] Leer la cartilla: Payne, 2004, págs. 173-175. <<

[1039] Pogromos americanos: Payne, 2004, págs. 180-181. <<

[1040] Historia de los linchamientos americanos: Waldrep, 2002. <<

[1041] Violencia comunitaria contra los negros: Payne, 2004, pág. 180. <<

[1042] Disminución de los disturbios: Payne, 2004, págs. 174, 180-182; Horowitz, 2001, pág. 300. <<

[1043] Fruta extraña: «The best of the century», *Time*, 31 de diciembre de 1999. <<

[1044] Estadísticas de crímenes de odio del FBI:
<<http://www.fbi.gov/hq/cid/civilrights/hate.htm>>. <<

[1045] No más disturbios étnicos mortales en Occidente: Horowitz, 2001, pág. 561. <<

[1046] Los disturbios de la década de 1960 no eran disturbios raciales: Horowitz, 2001, págs. 300-301. <<

[1047] Final de los disturbios étnicos mortales en Occidente: Horowitz, 2001, pág. 561.

<<

[1048] Ruby Nell Bridges: Steinbeck, 1962/1997, pág. 194. <<

[1049] Ninguna «epidemia» de crímenes de odio ni de quema de iglesias: La Griffe du lion, 2000; M. Fumento, «A church arson epidemic? It's smoke and mirrors», *Wall Street Journal*, 8 de julio de 1996. <<

[1050] Ninguna violencia fatal contra los musulmanes: Human Rights First, 2008. Los ejemplos más cercanos fueron: 1) la agresión fatal a un adolescente danés de ascendencia turca, pero la policía descartó el racismo como motivo, y 2) una filmación en vídeo del asesinato estilo-ejecución de dos hombres, posiblemente de Daguestán y Tayiquistán, a cargo de un grupo neonazi ruso. <<

[1051] Actuación policial en los disturbios: Horowitz, 2001, págs. 518-521. <<

[1052] Las políticas discriminatorias propician violencia étnica: Gurr y Monty, 2000; Asal y Pate, 2005, págs. 32-33. <<

[1053] Disminución de la discriminación étnica: Asal y Pate, 2005. <<

[1054] Discriminación en el mundo: Asal y Pate, 2005, págs. 35-36. <<

[1055] Discriminación en declive: Asal y Pate, 2005, pág. 38. <<

[1056] Predicción de saqueos y destrozos afroamericanos: A. Hacker, *The end of the American era*, citado en Gardner, 2010, pág. 96. <<

[1057] «Enorme abismo racial»: cita de la pág. 516. <<

[1058] Bell sobre el racismo: citado en Bobo, 2001. <<

[1059] Actitudes de los blancos hacia los negros: Bobo, 2001; véase también Patterson, 1997. <<

[1060] Preguntas eliminadas de los cuestionarios: Bobo, 2001. <<

[1061] Tolerancia religiosa: Caplow, Hicks y Wattenberg, 2001, pág. 116. <<

[1062] Bugs Bunny racista: búsqueda de «racist Bugs Bunny» en YouTube. <<

[1063] Cara divertida: <<http://theimaginaryworld.com/ffpac.html>>. <<

[1064] Códigos de habla en los campus: Kors y Silvergate, 1998. Véase también Foundation for Individual Rights in Education, <www.thefire.org>. <<

[1065] Autoparodia: «Political correctness versus freedom of thought - The Keith John Sampson story», <<http://www.thefire.org/article/10067.html>>; «Brandéis University: Professor found guilty of harassment for protected speech», <<http://www.thefire.org/case/755.html>>. <<

[1066] «Insensibilidad» racial: Kors y Silverglate, 1998. <<

[1067] Violación en tumultos y genocidios: Goldhagen, 2009; Horowitz, 2001; Rummel, 1994. Violación en la guerra: Brownmiller, 1975; Rummel, 1994. <<

[1068] Concepciones tradicionales de la violación: Brownmiller, 1975; Wilson y Daly, 1992. <<

[1069] Comentarios sardónicos de expertos legales sobre la violación: Brownmiller, 1975, pág. 312. <<

[1070] Comentarios sardónicos de la policía sobre la violación: Brownmiller, 1975, págs. 364-366. <<

[1071] Mujeres excluidas de jurados: Brownmiller, 1975, pág. 296. <<

[1072] Partes interesadas: Thornhill y Palmer, 2000; Wilson y Daly, 1992; Jones, 1999.

<<

[1073] Economía sexual: A. Dworkin, 1993, pág. 119. <<

[1074] Selección sexual: Archer, 2009; Clutton-Brock, 2007; Symons, 1979; Trivers, 1972. <<

[1075] Acoso y violación en otras especies: Jones, 1999. <<

[1076] Factores de riesgo en la violación: Jones, 1999, 2000; Thornhill y Palmer, 2000.

<<

[1077] Embarazos debido a violación: Gottschall y Gottschall, 2003; Jones, 1999. <<

[1078] Celos sexuales: Buss, 2000; Symons, 1979; Wilson y Daly, 1992. <<

[1079] Diferencias sexuales en los celos: Buss, 2000. <<

[1080] Mujeres como propiedad de los hombres: Brownmiller, 1975; Wilson y Daly, 1992. <<

[1081] Cambios en las leyes sobre la violación en la Edad Media: Brownmiller, 1975.
Vestigios actuales: Wilson y Daly, 1992. <<

[1082] Deliberación ilícita del jurado: Brownmiller, 1975, pág. 374. <<

[1083] Marido de la víctima de violación: cita de Wilson y Daly, 1992. Divorcio no inhabitual: Brownmiller, 1975. <<

[1084] Evolución de la aversión a la violación: Symons, 1979; Thornhill y Palmer, 2000. <<

[1085] Sufrimiento en la violación: Buss, 1989; Thornhill y Palmer, 2000. <<

[1086] Principio de autonomía: Hunt, 2007; Macklin, 2003. <<

[1087] Cambios en la ley sobre la violación: Brownmiller, 1975. <<

[1088] Mary Astell: citado en Jaggar, 1983, pág. 27. <<

[1089] Crítica en *Newsweek* sobre *La naranja mecánica*: citado en Brownmiller, 1975, pág. 302. <<

[1090] Kubrick: citado en Brownmiller, 1975, pág. 302. <<

[1091] Violación conyugal: Fondo de Desarrollo de la ONU para la Mujer, 2003. <<

[1092] Tabú de la violación en los videojuegos: comunicación personal de F. X. Shen, 13 de enero de 2007. Escándalo ante las violaciones:
<<http://www.gamegrene.com/node/447>>;
<<http://www.cnn.com/2010/WORLD/asiapcf/03/30/japan.video.game.rape/index.html>>
<<

[1093] Demasiado énfasis en la violación: Taylor y Johnson, 2008. <<

[1094] Estadísticas basura sobre violación: Sommers, 1994, cap. 10; MacDonald, 2008.

<<

[1095] Estudio sobre victimización: Oficina de Estadística Judicial de Estados Unidos, Maston, 2010. <<

[1096] Cambios en las actitudes hacia las mujeres: Spence, Helmreich y Stapp, 1973; Twenge, 1997. <<

[1097] Abismo entre los sexos: Salmon y Symons, 2001, pág. 4. <<

[1098] Los hombres subestiman, las mujeres sobreestiman: Buss, 1989. <<

[1099] Función de la violación: Brownmiller, 1975, pág. 15. <<

[1100] Mirmidones: Brownmiller, 1975, pág. 209. <<

[1101] Problemas de la teoría del mirmidón: Check y Malamuth, 1985; Gottschall y Gottschall, 2001; Jones, 1999, 2000; MacDonald, 2008; Sommers, 1994; Thornhill y Palmer, 2000; Pinker, 2002, cap. 18. <<

[1102] Inspiración marxista de la teoría del mirmidón: Brownmiller, 1975, págs. 210-211. <<

[1103] Qué buscan los tipos: MacDonald, 2008. <<

[1104] Motivos para el abuso del cónyuge: Kimmel, 2002; Wilson y Daly, 1992. <<

[1105] Guarda de la pareja y violencia doméstica: Buss, 2000; Symons, 1979; Wilson y Daly, 1992. <<

[1106] Mujeres como propiedad en todo el mundo: Wilson y Daly, 1992. <<

[1107] Leyes que permiten a los esposos castigar a las esposas: Suk, 2009, pág. 13. <<

[1108] Cambios en las leyes que permiten la guarda de la pareja: Wilson y Daly, 1992.

<<

[1109] Órdenes obligatorias de protección y acción judicial: Suk, 2009, pág. 10. <<

[1110] Apalea a la esposa no es importante, es peor vender LSD que violar: Rossi, Waite, Bose y Berk, 1974. <<

[1111] Cuando un hombre ataca a una mujer: Shotland y Straw, 1976. <<

[1112] Apalea a una esposa ahora es importante: Johnson y Sigler, 2000. <<

[1113] Golpear a la esposa con un cinturón: Johnson y Sigler, 2000. <<

[1114] Simetría sexual en la violencia doméstica: Archer, 2009; Straus, 1977/1978; Straus y Gelles, 1988. <<

[1115] Estereotipo del rodillo: Straus, 1977/1978, págs. 447-448. <<

[1116] Tipos de violencia conyugal: Johnson, 2006; Johnson y Leone, 2005. <<

[1117] Los hombres cometen actos violentos domésticos más graves: Dobash y otros, 1992; Graham-Kevan y Archer, 2003; Johnson, 2006; Johnson y Leone, 2005; Kimmel, 2002; Saunders, 2002. <<

[1118] Pequeños cambios en las cosas pequeñas: Straus, 1995; Straus y Kantor, 1994.

<<

[1119] El descenso comenzó en 1985: Straus y Kantor, 1994, figura 2. <<

[1120] Los refugios para mujeres salvan la vida de hombres abusivos: Browne y Williams, 1989. <<

[1121] Ninguna tendencia de la violencia doméstica en el British Crime Survey Report: véase Jansson, 2007. <<

[1122] Diferencias entre naciones en cuanto a la violencia doméstica: Archer, 2006a.

<<

[1123] Datos de la OMS sobre la violencia doméstica en todo el mundo: Heise y García-Moreno, 2002. <<

[1124] Un quinto de una mitad: Fondo de Población de las Naciones Unidas para las Mujeres, 2000. <<

[1125] Leyes sobre violencia contra las mujeres: Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para las Mujeres, 2003, apéndice 1. <<

[1126] Atrocidades contra las mujeres: Kristof y WuDunn, 2009: Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para las Mujeres, 2003. <<

[1127] El poder de género y el individualismo guardan correlación con menos violencia contra las mujeres: Archer, 2006a. Las correlaciones referidas en este informe no controlaban la prosperidad, pero, en una comunicación personal del 18 de mayo de 2010, Archer confirmaba que ambas seguían siendo estadísticamente significativos cuando se introducía la renta *per cápita* en la regresión. <<

[1128] Presión para poner fin a la violencia contra las mujeres: Kristof y WuDunn, 2009; Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para las Mujeres, 2003. <<

[1129] Campañas internacionales: Nadelmann, 1990. <<

[1130] Impulso contra la violencia contra las mujeres: declaración de I. Alberdi, «10th Anniversary Statement on the UN International Day for the Elimination of Violence Against Women», UNIFEM, <http://www.unifem.org/news_events/story_detail.php?StoryID=976>. <<

[1131] Abrazo universal de la igualdad de género: Centro Pew de Investigación, 2010.

<<

[1132] Actitudes musulmanas hacia la cesión de poder a las mujeres: Esposito y Mogahed, 2007; Mogahed, 2006. <<

[1133] Exposiciones legendarias: Milner, 2000, págs. 206-208. <<

[1134] Infanticidio: Breiner, 1990; Daly y Wilson, 1988; deMause, 1998; Hrdy, 1999; Milner, 2000; Piers, 1978; Resnick, 1970; Williamson, 1978. <<

[1135] Infanticidio en diversas culturas: Williamson, 1978. Véanse también Daly y Wilson, 1988; Divale y Harris, 1976; Hrdy, 1999; Milner, 2000. <<

[1136] 10 al 50%: Milner, 2000, pág. 3; véase también Williamson, 1978. <<

[1137] «Todas las familias»: deMause, 1974, citado en Milner, 2000, pág. 2. <<

[1138] Historias de infancia: Breiner, 1990; deMause, 1974, 1998, 2008; Heywood, 2001; Hrdy, 1999; Milner, 2000. <<

[1139] Infanticidio como algo «natural»: Milner, 2000, pág. 537. <<

[1140] Teoría de las historias vitales: Daly y Wilson, 1988; Hagen, 1999; Hawkes, 2006; Hrdy, 1999; Maynard Smith, 1988, 1998. <<

[1141] Más inversión en la lactancia que en el parto: Hagen, 1999. <<

[1142] Evitación del coste irrecuperable: Maynard Smith, 1998. Excepción: Dawkins y Brockmann, 1980. <<

[1143] Infanticidio como triaje: Daly y Wilson, 1988; Hagen, 1999; Hrdy, 1999. <<

[1144] Test empírico de la teoría del triaje: Daly y Wilson, 1988, págs. 37-60. <<

[1145] Infanticidio en los yanomami: citado en Daly y Wilson, 1988, pág. 51. <<

[1146] Falta de correlación entre infanticidio y guerras: Williamson, 1978, pág. 64. <<

[1147] Tylor: citado en Milner, 2000, pág. 12. <<

[1148] Recién nacidos sucios: Plutarco, «Sobre el afecto por los descendientes», citado en Milner, 2000, pág. 508. <<

[1149] Depresión posparto como adaptación: Hagen, 1999; Daly y Wilson, 1988, págs. 61-77. <<

[1150] Ceremonias de personalidad legal: Daly y Wilson, 1988; Milner, 2000. <<

[1151] Faltan cien millones de niñas: Sen, 1990; Milner, 2000, cap. 8; N. D. Kristof, «Stark data on women: 100 million are missing», *New York Times*, 5 de noviembre de 1991. <<

[1152] El infanticidio femenino es antiguo: Milner, 2000, págs. 236-245; véase también Hudson y Den Boer, 2002. <<

[1153] «Si un niño se pone enfermo»: citado en N. D. Kristof, «Stark data on women: 100 million are missing», *New York Times*, 5 de noviembre de 1991. <<

[1154] Infanticidio femenino: Milner, 2000, cap. 8; Hrdy, 1999; Hawkes, 1981; Daly y Wilson, 1988, págs. 53-56. <<

[1155] Niños en estercoleros: Breiner, 1990, págs. 6-7. <<

[1156] Infanticidio en la Europa medieval y principios de la era moderna: Milner, 2000; Hanlon, 2007; Hynes, en imprenta. <<

[1157] Evolución de las proporciones de sexos: Maynard Smith, 1988, 1998. <<

[1158] Teoría ZPG: Divale y Harris, 1976. Problemas de la teoría ZPG: Chagnon, 1997; Daly y Wilson, 1988; Hawkes, 1981. <<

[1159] Teoría Trivers-Willard: Trivers y Willard, 1973. Problemas de la teoría: Hawkes, 1981; Hrdy, 1999. <<

[1160] Apoyo moderado de los testamentos: Hrdy, 1999. <<

[1161] La excepcionalidad de matar a los hijos: excepciones, los shensi de China: Milner, 2000, pág. 238; los rendillede Kenia: Williamson, 1978, nota 33; los trabajadores urbanos pobres de la Parma del siglo XVII: Hynes, en imprenta. <<

[1162] El infanticidio femenino como problema del polizón: Gottschall, 2008. <<

[1163] El infanticidio femenino como círculo vicioso: Chagnon, 1997; Gottschall, 2008. <<

[1164] Infanticidio femenino y herencia: Hawkes, 1981; Sen, 1990. <<

[1165] Hija = agua: citado en Milner, 2000, pág. 130. <<

[1166] India y China hoy; Milner, 2000, págs. 236-245. <<

[1167] Ginecidio hoy, problemas mañana: Hudson y Den Boer, 2002. <<

[1168] Infanticidios actuales en Estados Unidos: Informes estandarizaaos del FBI sobre Delitos, «2007: Crime in the United States», Departamento de Justicia de Estados Unidos, 2007, <http://www2.fbi.gov/ucr/cius2007/offenses/expanded_information/data/shrtable_02.l><<

[1169] Madres infanticidas en América: Milner, 2000, pig. 124; Daly y Wilson, 1988; Resnick, 1970. <<

[1170] Prohibición del infanticidio en el judaismo y el cristianismo: Milner, 2000, cap. 2; Breiner, 1990. <<

[1171] Mercier sobre los recién nacidos: citado en Milner, 2000, pág. 512. <<

[1172] Moralidad del infanticidio y el tabú de la vida humana: Brock, 1993; Glover, 1977; Green, 2001; Kohl, 1978; Singer, 1994; Tooley, 1972. <<

[1173] Infanticidio diferenciado de otros asesinatos de niños: Milner, 2000, pág. 16. <<

[1174] Indulgencia hacia el infanticidio: Resnick, 1970. <<

[1175] Asesinato humano por misericordia: de un recuerdo de Benjamin Franklin Bonney, citado en Courtwright, 1996, págs. 118-119. <<

[1176] Cuesta resbaladiza en el Holocausto: Glover, 1999. <<

[1177] Confusión de la vida humana: Brock, 1993; Gazzaniga, 2005; Green, 2001; Singer, 1994. <<

[1178] Fría indiferencia: W. Langer, citado por Milner, 2000, pág. 68. Véase también Hanlon, 2007; Hynes, en imprenta. <<

[1179] Infanticidio en la Edad Media: Milner, 2000, pág. 70. <<

[1180] Niños en letrinas: citado en deMause, 1982, pág. 31. <<

[1181] Inquisiciones en criadas: Milner, 2000, pág. 71. <<

[1182] Infanticidio *de facto* en Europa: Milner, 2000, págs. 99-107, caps. 3-5. <<

[1183] Forense británico: citado en Milner, 2000, pág. 100. <<

[1184] Estadísticas sobre el aborto: Henshaw, 1990; Sedgh y otros, 2007. <<

[1185] Inicio de la actividad neural: Gazzaniga, 2005 <<

[1186] Concepciones sobre las mentes de fetos y otras cosas: Gray, Gray y Wegner, 2007. <<

[1187] Menos castigo corporal entre cazadores-recolectores: Levinson, 1989; Milner, 2000, pág. 267. <<

[1188] Detener el castigo: Milner, 2000, pág. 257. <<

[1189] Variaciones de «el que detiene el castigo»: Heywood, 2001, pág. 100. <<

[1190] Castigo corporal en la Europa medieval: deMause, 1998. <<

[1191] Proporción de niños golpeados: Heywood, 2001, pág. 100. <<

[1192] Ejecución de niños: A. Helms, «Review of Peter Martin's Samuel Johnson: A Biography», *Boston Globe*, 30 de noviembre de 2008. <<

[1193] Educación parental alemana: deMause, 2008, pág. 10. <<

[1194] Castigos antiguos: Milner, 2000, pág. 267. <<

[1195] Educación parental japonesa: deMause, 2008. <<

[1196] Nana inglesa: Piers, 1978, citada en Milner, 2000, pág. 266. <<

[1197] Versos yiddish: Milner, 2000, págs. 386-389; véase también Heywood, 2001, págs. 94-97; Daly y Wilson, 1999;Tatar, 2003. <<

[1198] Conflicto padres-hijos: Dawkins, 1976/1989; Hrdy, 1999; Trivers, 1974, 1985.

<<

[1199] Predicador alemán: citado en Heywood, 2001, pág. 33. <<

[1200] Locke, Rousseau y la revolución en la infancia: Heywood, 2001, págs. 23-24.

<<

[1201] Locke: citas de Heywood, 2001, pág. 23. <<

[1202] Rousseau: citas de Heywood, 2001, pág. 24. <<

[1203] Reformas entre finales del siglo XIX y principios del XX: Heywood, 2001; Zelizer, 1985. <<

[1204] Económicamente sin valor, emocionalmente sin precio: Zelizer, 1985. <<

[1205] Child Study y políticas para el bienestar del niño: White, 1996. <<

[1206] Analogía del abuso infantil y el abuso animal: H. Markel, «Caseshined first light on abuse of children», *New York Times*, 15 de diciembre de 2009. <<

[1207] Complejidades en la historia de la infancia: Heywood, 2001. <<

[1208] Asesoramiento para no pegar a los niños: Harris, 1998/2008; Straus, 1999. <<

[1209] No hay que pegar a los niños nunca: Straus, 2005. <<

[1210] Escepticismo sobre lo dañino de las zurras a los niños: Harris, 1998/2008. <<

[1211] Cultura del honor: Nisbett y Cohén, 1996. <<

[1212] Estudio sobre las zurras a los niños en Estados Unidos:
<<http://www.surveyusa.com/50StateDisciplineChild0805SortedbyTeacher.htm>>.
«Estados rojos» y «Estados azules» definidos por votos en las elecciones
presidenciales de 2004. <<

[1213] Diferencias estado a estado en cuanto a las zurras a los niños:
<<http://www.surveyusa.com/50StateDisciplineChild0805SortedbyTeacher.htm>> <<

[1214] Tendencias en la aprobación de las zurras: datos extraídos del General Social Survey, <<http://www.norc.org/GSS+Website/>>. <<

[1215] Disminución de los castigos corporales: Straus, 2001, págs. 27-29; Straus, 2009; Straus y Kantor, 1995. <<

[1216] Disminuciones en Europa: Straus, 2009. <<

[1217] Castigos corporales en el mundo: Straus, 2009. <<

[1218] Diferencias étnicas en cuanto a las zurras a los niños: Harris, 1998/2008. <<

[1219] Descenso en la aprobación de las zurras en todos los grupos étnicos: datos extraídos del General Social Survey, <<http://www.norc.org/GSS+Website/>>. <<

[1220] Prohibición de las zurras a los niños: Straus, 2009. <<

[1221] Desaprobación de los palmetazos en las escuelas americanas:
<www.surveymusa.com/50StateDisciplineChild0805SortedbyTeacher.htm>. <<

[1222] Condena internacional de los castigos corporales: Human Rights Watch, 2008.

<<

[1223] Lista de abusos infantiles: Straus y Kantor, 1995. <<

[1224] Abuso infantil como problema grave: encuestas de 1976 y 1985: Straus y Gelles, 1986. Encuesta de 1999: PR Newswire, <<http://www.nospank.net/n-e62.htm>>. <<

[1225] Índice de muertes violentas entre los niños: A. Gentleman, «“The fear in not in step with reality”», *Guardian*, 4 de marzo de 2010. <<

[1226] Columbine: Cullen, 2009. <<

[1227] Efectos de la intimidación: P. Klass, «At last, facing down bullies (and their enablers)», *New York Times*, 9 de junio de 2009. <<

[1228] Movimiento contra la intimidación: J. Saltzman, «Antibully law may face free speech challenges», *Boston Globe*, 4 de mayo de 2010; W. Hu, «Schools' gossip girls and boys get some lessons in empathy», *New York Times*, 5 de abril de 2010; P. Klass, «At last, facing down bullies (and their enablers)», *New York Times*, 9 de junio de 2009. <<

[1229] Oprah contra la intimidación: «The truth about bullying», *Oprah Winfrey Show*, 6 de mayo de 2009, <<http://www.oprah.com/relationships/School-Bullying>>. <<

[1230] Crimen y seguridad en la escuela: DeVoe y otros, 2004. <<

[1231] Chicas desmadradas: M. Males y M. Lind, «The Myth of mean girls», *New York Times*, 2 de abril de 2010; W. Koch, «Girls have not gone wild, juvenile violence study says», *USA Today*, 20 de noviembre de 2008. Véase también Girls Study Group, 2008, para datos hasta 2004. <<

[1232] «Supuesto de la crianza»: Harris, 1998/2008; véase también Pinker, 2002, cap. 19; Harris, 2006; Wright y Beaver, 2005. <<

[1233] Peleas en cafeterías: S. Saulny, «25 Chicago students arrested for a middle-school food fight», *New York Times*, 11 de noviembre de 2009. <<

[1234] Lobatos y niños de 12 años: I. Urbina, «Its a fork, its a spoon, it's a... weapon?», *New York Times*, 12 de octubre de 2009; I. Urbina, «After uproar on suspension, district will rewrite rules», *New York Times*, 14 de octubre de 2009. Boy Scout «águila»: «Brickbats», *Reason*, abril de 2010. <<

[1235] Profesores de recreo: W. Hu, «Forget goofing around: Recess has a new boss», *New York Times*, 14 de marzo de 2010. <<

[1236] Desarme digital: Schechter, 2005. <<

[1237] Zombis no, zanahorias sí: J. Steinhauer, «Drop the mask! Its Halloween, kids, you might scare somebody», *New York Times*, 30 de octubre de 2009. <<

[1238] Crimen de odio: Skenazy, 2009, pág. 161. <<

[1239] Pesadilla en *Barrio Sésamo*: Skenazy, 2009, pág. 69. <<

[1240] Pánico ante el secuestro de niños: Skenazy, 2009; Finkelhor, Hammer y Sedlak, 2002; «Phony numbers on child abduction», *STATS at George Mason University*, <http://stats.org/stories/2002/phony_aug01_02.htm>. <<

[1241] Origen de las citas concertadas para jugar: Google Books, analizado con Bookworm, Michel y otros, 2011; véase el pie de la figura 7.1. <<

[1242] Cambios en los juegos o en el modo de ir a la escuela: Skenazy, 2009. <<

[1243] Free-Range children; Skenazy, 2009. <<

[1244] Cálculo de Cairns: citado en Skenazy, 2009, pág. 16. <<

[1245] Escenario de control del crimen: D. Bennett, «Abducted: The Amber Alert system is more effective as theater than as a way to protect children», *Boston Globe*, 20 de julio de 2008. <<

[1246] Niños muertos por padres que llevan a niños en coche: Skenazy, 2009, pág. 176.

<<

[1247] Alertas de secuestro contraproducentes: D. Bennett, «Abducted: The Amber Alert system is more effective as theater than as a way to protect children», *Boston Globe*, 20 de julio de 2008. <<

[1248] Alan Turing: Hodges, 1983. <<

[1249] Máquinas de Turing: Turing, 1936. <<

[1250] ¿Pueden pensar las máquinas?: Turing, 1950. <<

[1251] Homofobia patrocinada por el estado, en el pasado: Fone, 2000. En el presente: Ottosson, 2009. <<

[1252] Más homofobia contra los hombres gay: Fone, 2000. Más leyes contra la homosexualidad masculina: Ottosson, 2006. <<

[1253] Más crímenes de odio contra los hombres: FBI, *2008 Hate crime statistics*, tabla 4, <http://www2.fbi.gov/ucr/hc2008/data/table_04.html>. <<

[1254] Biología de la homosexualidad: Bailey, 2003; Hamer y Copeland, 1994; LeVay, 2010; Peters, 2006. <<

[1255] Mujeres flexibles: Baumeister, 2000. <<

[1256] Ventaja de la fertilidad femenina: Hamer y Copeland, 1994. <<

[1257] Poca frecuencia de la homosexualidad en las diversas culturas: Broude y Greene, 1976. <<

[1258] Desaprobación de la homosexualidad en las diversas culturas: Broude y Greene, 1976. <<

[1259] Confusión entre moralidad y asco: Haidt, 2002; Rozin, 1997. <<

[1260] Historia de la homofobia: Fone, 2000. <<

[1261] Reconsideración de la homosexualidad en la Ilustración: Fone, 2000. <<

[1262] Homofobia patrocinada por el estado: Ottosson, 2006, 2009. <<

[1263] Pillay: citado en Ottosson, 2009. <<

[1264] Opinión de Kennedy: *Lawrence v. Texas* (02-102), 2003
<<http://www.law.cornell.edu/supct/html/02-102.ZO.html>>. <<

[1265] Roger Brown: Pinker, 1998. <<

[1266] Actitudes sobre la homosexualidad: Gallup, 2008. <<

[1267] Efecto del hecho de conocer a una persona gay: Gallup, 2009. <<

[1268] «¿Gay?, me da igual, tío»: Gallup, 2002. <<

[1269] Estadísticas de crímenes de odio del FBI:
<<http://www.fbi.gov/hq/cid/civilrights/hate.htm>>. <<

[1270] Problemas con las estadísticas de crímenes de odio del FBI: Harlow, 2005. <<

[1271] Estadísticas de crímenes de odio para 2008: FBI, *2008 Hate crime statistics*, <<http://www2.fbi.gov/ucr/hc2008/index.html>>. Estadísticas de crimen para 2008: FBI, *2008 Crime in the United States*, <<http://www2.fbi.gov/ucr/cius2008/index.html>>. <<

[1272] Crímenes de odio en forma de homicidios: FBI, *2008 Hate crime statistics*, <<http://www2.fbi.gov/ucr/hc2008/index.html>>. Entre 1996 y 2005 hubo ciento quince homicidios de odio, y aproximadamente una quinta parte se cometieron contra homosexuales. <<

[1273] Los científicos creen que los animales sienten dolor: Herzog, 2010, pág. 209.

<<

[1274] Historia del trato a los animales: Gross, 2009; Harris, 1985; Herzog, 2010; Spencer, 2000; Stuart, 2006. <<

[1275] Seres humanos carnívoros: Boyd y Silk, 2006; Harris, 1985; Herzog, 2010; Wrangham, 2009a. <<

[1276] Condición de carnívoro y evolución humana: Boyd y Silk, 2006; Cosmides y Tooby, 1992; Tooby y DeVore, 1987. <<

[1277] Hambre de carne, festines y carnalidad: Boyd y Silk, 2006; Harris, 1985; Symons, 1979. <<

[1278] «Ricura» y conservación: Herzog, 2010. <<

[1279] Crueldad de los hopi con los animales: Brandt, 1974. <<

[1280] Receta de la tortuga asada: <<http://www.nativetech.org/recipes/recipe.php?recipeid=211>>. <<

[1281] Grasa de animales de pezuña: Wrangham, 2009a. <<

[1282] Patear y comer perros: Gray y Young, 2011; cita de C. Turnbull. <<

[1283] Aristóteles: citado en Stuart, 2006, pág. XVIII. <<

[1284] Celso: citado en Spencer, 2000, pág. 210. <<

[1285] Galeno: citado en Gross, 2009. <<

[1286] Tomás de Aquino: citado en Gross, 2009. <<

[1287] La mente no tiene partes: Descartes, 1641/1967. <<

[1288] Vivisección moderna temprana: Spencer, 2000, pág. 210. <<

[1289] Carne más tierna en el siglo XVII: P. C. D. Brears, *The gentlewomans kitchen*, 1984, citado en Spencer, 2000, pág. 205. <<

[1290] Cría intensiva en el siglo XVII: P. Pullar, *Consumingpassions*, 1970, citado en Spencer, 2000, pág. 206. <<

[1291] Razones a favor del movimiento vegetariano: Herzog, 2010; Rozin y otros, 1997; Spencer, 2000; Stuart, 2006. <<

[1292] Moralidad equiparada a limpieza y ascetismo: Haidt, 2002; Rozin y otros, 1997; Shweder y otros, 1997. <<

[1293] Somos lo que comemos: Rozin, 1996. <<

[1294] Vegetarianismo y romanticismo: Spencer, 2000; Stuart, 2006. <<

[1295] Peleas de gallos y lucha de clases: Herzog, 2010. <<

[1296] Leyes dietéticas judías: Schechter, Greenstone, Hirsch y Kohler, 1906. <<

[1297] Vegetarianismo temprano: Spencer, 2000. <<

[1298] Vacas sagradas: Harris, 1985. <<

[1299] Nazismo y derechos de los animales: Herzog, 2010; Stuart, 2006. <<

[1300] Voltaire: citado en Spencer, 2000, pág. 210. <<

[1301] Derechos de los animales como algo irrisorio: N. Kristof, «Humanity toward animals», *New York Times*, 8 de abril de 2009. <<

[1302] Derechos de los animales en el siglo XIX: Gross, 2009; Herzog, 2010; Stuart, 2006. <<

[1303] Orwell sobre los maniáticos de la comida: *The road to Wigan Pier*, citado en Spencer, 2000, págs. 278-279. <<

[1304] Despegue en la década de 1970: Singer, 1975/2009; Spencer, 2000. <<

[1305] Brophy: citado en Spencer, 2000, pág. 303. <<

[1306] *Liberación animal*: Singer, 1975/2009. <<

[1307] *Expanding Circle*: Singer, 1981 /2011. <<

[1308] V-Frog: K. W. Burton, «Virtual dissection», *Science*, 22 de febrero de 2008. <<

[1309] Peleas de gallos: Herzog, 2010, págs. 155-162. <<

[1310] No información televisiva sobre las corridas de toros: D. Woolls, «Tuning out tradition: Spain pulls live bullfights off state TV», *Boston Globe*, 23 de agosto de 2007. <<

[1311] Edad de los cazadores: K. Johnson, «For many youths, hunting loses the battle for attention», *New York Times*, 25 de septiembre de 2010. <<

[1312] Cazar frente a observar: U.S. Fish and Wildlife Service, 2006. <<

[1313] Cazadores locavoristas: S. Rinella, «Locavore, get your gun», *New York Times*, 14 de diciembre de 2007. <<

[1314] Pesca humanitaria: P. Bodo, «Hookless fly-fishing is a humane advance», *New York Times*, 1 de noviembre de 1999. <<

[1315] Ningún animal sufrió daño: Unidad de Cine y Televisión de la American Humane Association, 2010; <<http://www.americanhumane.org/protecting-animals/programs/no-animals-were-harmed/>>. <<

[1316] No hacer daño a los animales: Unidad de Cine y Televisión de la American Humane Association, 2009. <<

[1317] Exterminador en jefe: M. Leibovich, «What's White, has 132 rooms, and flies?», *New York Times*, 18 de junio de 2009. <<

[1318] Revolución del pollo a la parrilla: Herzog, 2010. <<

[1319] Se come más pollo que ternera: Departamento de Agricultura de Estados Unidos, Servicio de Investigación Económica, gráficos en <<http://www.humanesociety.org/assets/pdfs/farm/Per-Cap-Cons-Meat-l.pdf>>. <<

[1320] Doscientos pollos = una vaca: Herzog, 2010, pág. 193. <<

[1321] Carne sin pies: J. Temple, «The no-kill carnivore», *Wired*, febrero de 2009. <<

[1322] Tres veces más que vegetarianos: Herzog, 2010, pág. 200. <<

[1323] Definiciones imprecisas de vegetarianismo: Herzog, 2010; C. Stahler, «How many vegetarians are there?», *Vegetarian Journal*, julio-agosto de 1994. <<

[1324] Vegetarianismo y trastornos alimentarios: Herzog, 2010, págs. 198 199. <<

[1325] Menor consumo de mamíferos. Departamento de Agricultura de Estados Unidos, Servicio de Investigación Económica, gráficos en <<http://www.humansociety.org/assets/pdfs/farm/Per-Cap-Cons-Meat-1.pdf>>. <<

[1326] Gasear pollos: W. Neuman, «New way to help chickens cross to other side», *New York Times*, 21 de octubre de 2010. <<

[1327] El 80% de los británicos quiere mejores condiciones: encuesta de 2000 de Taylor Nelson para la Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals, citado por Vegetarian Society, 2010. <<

[1328] Encuesta Gallup sobre protección animal: Gallup, 2003. <<

[1329] Arizona, Colorado, Florida, Oregon: N. D. Kristof, «A farm boy reflects», *New York Times*, 31 de julio de 2008. <<

[1330] Regulaciones de la Unión Europea:
<http://ec.europa.eu/food/animal/index_en.htm>. <<

[1331] L. Hickman, «The lawyer who defends animals», *Guardian*, 5 de marzo de 2010. <<

[1332] Encuesta sobre bienestar animal: Gallup, 2003. <<

[1333] Vegetarianismo entre activistas de Dean: «The Dean activists: Their profile and prospects», Centro Pew de Investigación para las Personas y la Prensa, 2005, <<http://people-press.org/report/?pageid=936>>. <<

[1334] Replanteamiento de la vida y la muerte humanas: Singer, 1994. <<

[1335] El difícil problema de la conciencia: Pinker, 1997, caps. 2, 8. <<

[1336] Extinción de los carnívoros: J. McMahan, «The meat eaters», *New York Times*, 19 de septiembre de 2010. <<

[1337] Cambio de los conservadores hacia la izquierda: Nash, 2009, pág. 329; Courtwright, 2010. <<

[1338] Quintuplicación del número de libros: Caplow y otros, 2001, pág. 267. <<

[1339] Zona de captación de innovaciones: Diamond, 1997; Sowell, 1994, 1996, 1998.

<<

[1340] «Peregrinación a la no violencia»: King, 1963/1995. <<

[1341] Arco de justicia: Parker, 1852/2005, «Of Justice and Conscience», en *Ten Sermons of Religion*. <<

[1342] Resistencia a admitir el lado oscuro: véase Pinker, 2002. <<

[1343] Terribles dos años: Côté y otros, 2006. <<

[1344] Tremblay sobre bebés con armas: citado en C. Holden, «The violence of the lambs», *Science*, 289, 2000, págs. 580-581. <<

[1345] Fantasías homicidas: Kenrick y Sheets, 1994; Buss, 2005, págs. 5-8. <<

[1346] Fantasía de la venganza: citado en Buss, 2005, págs. 6-7. <<

[1347] Efectos especiales: Schechter, 2005, pág. 81. <<

[1348] Historia del entretenimiento violento: Schechter, 2005. <<

[1349] La ficción como manual de instrucciones para la vida: Pinker, 1997, cap. 8.
Curiosidad morbosa por la violencia: Baumeister, 1997; Tiger, 2006. <<

[1350] Sexo y conciencia: Symons, 1979. <<

[1351] Gato que ataca: Panksepp, 1998, pág. 194. <<

[1352] Impulso para morder a un cirujano: citado en Hitchcock y Cairns, 1973, págs. 897, 898. <<

[1353] Palabrotas: Pinker, 2007b, cap. 7. <<

[1354] Soldados que no disparan sus armas: Collins, 2008; Grossman, 1995; Marshall, 1947/1978. <<

[1355] Problemas con las declaraciones de soldados que no disparan: Bourke, 1999; Spiller, 1988. <<

[1356] Peleas aburridas: Collins, 2008. <<

[1357] Éxtasis en la batalla: Bourke, 1999; Collins, 2008; Thayer, 2004. <<

[1358] Desencadenante de la violencia en el chimpancé: Wrangham, 1999a. <<

[1359] Violencia contra los investigadores de la violencia: Pinker, 2002, cap. 6; Dreger, 2011. <<

[1360] Capacidad para el mal: Baumeister, 1997; Baumeister y Campbell, 1999. <<

[1361] Relatos de daño: Baumeister, Stillwell y Wotman, 1990. <<

[1362] Índice de enfado: Baumeister y otros, 1990. <<

[1363] Relatos de daño con el daño controlado: Stillwell y Baumeister, 1997. <<

[1364] Tendencias interesadas: Goffman, 1959; Tavis y Aronson, 2007; Trivers, en imprenta; Von Hippel y Trivers, 2011; Kurzban, 2011. <<

[1365] Disonancia cognitiva: Festinger, 1957. Efecto del Lago Wobegon y otras ilusiones positivas: Taylor, 1989. <<

[1366] Emociones morales como base para la cooperación: Haidt, 2002; Pinker, 2008; Trivers, 1971. <<

[1367] Ventajas de la brecha de moralización: Baumeister, 1997; Baumeister y otros, 1990; Stillwell y Baumeister, 1997. <<

[1368] El autoengaño como adaptación: Trivers, 1976, 1985, en imprenta; Von Hippel y Trivers, 2011. <<

[1369] Orwell: citado en Trivers, 1985. <<

[1370] Problemas con el autoengaño: Pinker, 2011. <<

[1371] Autoengaño verdadero: Valdesolo y DeSteno, 2008. <<

[1372] Relatos históricos en competencia; Baumeister, 1997. <<

[1373] Serbios ofendidos: Baumeister, 1997, págs. 50-51; Van Evera, 1994. <<

[1374] Verdad a medias del discurso de la infamia de Roosevelt: Mueller, 2006. <<

[1375] Punto de vista de los malhechores: Baumeister, 1997, cap. 2. <<

[1376] Hitler como idealista: Baumeister, 1997, cap. 2; Bullock, 1991; Rosenbaum, 1998. <<

[1377] «Asesino relámpago»: citado en J. McCormick y P. Annin, «Alienated, marginal, and deadly», *Newsweek*, 19 de septiembre de 1994. <<

[1378] Violadores en serie: citado en Baumeister, 1997, pág. 41. <<

[1379] Gacy: citado en Baumeister, 1997, pág. 49. <<

[1380] El crimen como control social: Black, 1983. Provocaciones para la violencia doméstica: Buss, 2005; Collins, 2008; Straus, 1977/1978. <<

[1381] Perspectivas de la víctima, el perpetrador, el científico y el moralista:
Baumeister, 1997. <<

[1382] La inmoralidad de explicar el Holocausto: Shermer, 2004, págs. 76-79; Rosenbaum, 1998. <<

[1383] Banalidad del mal: Arendt, 1963. <<

[1384] Eichmann: Goldhagen, 2009. <<

[1385] Investigación inspirada por Arendt: Milgram, 1974. <<

[1386] Depredación frente a agresividad en los mamíferos: Adams, 2006; Panksepp, 1998. <<

[1387] Furia falsa frente a furia verdadera: Panksepp, 1998. <<

[1388] Modularidad de programa motor frente a estado emocional: Adams, 2006. <<

[1389] Circuito de la furia: Panksepp, 1998. <<

[1390] Agresividad en la rata: Adams, 2006; Panksepp, 1998. <<

[1391] Dolor, frustración y agresividad: Renfrew, 1997, cap. 6. <<

[1392] Corteza orbitofrontal y ventromedial: Damasio, 1994; Fuster, 2008; Jensen y otros, 2007; Kringelbach, 2005; Raine, 2008; Scarpa y Raine, 2007; Seymour, Singer y Dolan, 2007. <<

[1393] Sistema de búsqueda: Panksepp, 1998. <<

[1394] Autoestimulación: Olds y Milner, 1954. <<

[1395] Ataques ofensivos frente a ataques defensivos: Adams, 2006; Panksepp, 1998.

<<

[1396] Miedo frente a furia: Adams, 2006; Panksepp, 1998. <<

[1397] Sistema de dominación: Panksepp, 1998. <<

[1398] Sexualidad masculina y agresividad: Panksepp, 1998, pág. 199. <<

[1399] Testosterona: Archer, 2006b; Dabbs y Dabbs, 2000; Panksepp, 1998. <<

[1400] Phineas Gage: Damasio, 1994; Macmillan, 2000. <<

[1401] Gage dejó de ser Gage: citado en Macmillan, 2000. <<

[1402] Cortezas orbital y ventromedial conectadas con la amígdala: Damasio, 1994; Fuster, 2008; Jensen y otros, 2007; Kringelbach, 2005; Raine, 2008; Scarpa y Raine, 2007; Seymour y otros, 2007. <<

[1403] El enojo ante la injusticia ilumina la ínsula: Sanfey y otros, 2003. <<

[1404] Corteza orbitofrontal frente a corteza ventromedial: Jensen y otros, 2007; Kringelbach, 2005; Raine, 2008; Seymour y otros, 2007. <<

[1405] Phineas Gages modernos: Séguin, Sylvers y Lilienfeld, 2007, pág. 193. <<

[1406] Rasgos de pacientes con lesión en el lóbulo frontal: Scarpa y Raine, 2007, pág. 153. <<

[1407] Cerebros de psicópatas, asesinos y antisociales: Blair y Cipolotti, 2000; Blair, 2004; Raine, 2008; Scarpa y Raine, 2007. <<

[¹⁴⁰⁸] Lesiones orbitales que afectan a las jerarquías de dominación: Séguin y otros, 2007, pág. 193. <<

[1409] Lesión orbital, metedura de pata y empatía: Stone, Baron-Cohen y Knight, 1998. <<

[1410] Lesión orbital y vergüenza: Raine y otros, 2000. <<

[1411] *Mens reay* RMf: Young y Saxe, 2009. <<

[1412] Teoría de la mente y unión temporoparietal: Saxe y Kanwisher, 2003. <<

[1413] Bebés que lloran y tranvías descontrolados: Greene, en imprenta; Greene y Haidt, 2002; Pinker, 2008. <<

[1414] El cerebro de uno sobre la moralidad: Greene, en imprenta; Greene y Haidt, 2002; Greene y otros, 2001. <<

[1415] Corteza prefrontal dorsolateral: Fuster, 2008. <<

[1416] Taxonomía de la violencia: Baumeister, 1997. <<

[1417] Adaptaciones para la explotación: Buss y Duntley, 2008. <<

[1418] Castración de un caballo: de F. Zimring, citado en Kaplan, 1973, pág. 23. <<

[1419] Empatía y localización: Liebenberg, 1990. <<

[1420] Atrociadad en Uganda: Baumeister, 1997, pág. 125. <<

[1421] Psicópatas: Hare, 1993; Lykken, 1995; Mealey, 1995; Raine, 2008; Scarpa y Raine, 2007. <<

[1422] Proporción de psicópatas entre los criminales violentos: G. Miller, «Investigating the psychopathic mind», *Science*, 5 de septiembre de 2008, págs. 1.284-1.286; Hare, 1993; Baumeister, 1997, pág. 138. <<

[1423] Cerebros de psicópatas: Raine, 2008. <<

[1424] Heredabilidad de síntomas psicopáticos: Hare, 1993; Lykken, 1995; Mealey, 1995; Raine, 2008. La psicopatía como estrategia tramposa: Kinner, 2003; Lalumière, Harris y Rice, 2001; Mealey, 1995; Rice, 1997. <<

[1425] Psicópatas en genocidios y guerras civiles: Mueller, 2004a; Valentino, 2004. <<

[1426] Recaída en categorías emocionales: Cosmides y Tooby, 1992; Pinker, 2007b, caps. 5 y 9. <<

[1427] Asco, odio, cólera: Tooby y Cosmides, 2010. <<

[1428] Ilusiones positivas: Johnson, 2004; Tavis y Aronson, 2007; Taylor, 1989. <<

[1429] Autoengaño y detección de mentiras: Von Hippel y Trivers, 2011. <<

[1430] Ventajas del autoengaño: Trivers, 1976, en imprenta; Von Hippel y Trivers, 2011. <<

[1431] Churchill: citado en Johnson, 2004, pág. 1. <<

[1432] Líderes en guerra autoengañados: Luard, 1986, págs. 204, 212, 268 269. <<

[1433] Los iniciadores suelen perder sus guerras: Johnson, 2004, pág. 4; Lind-ley y Schildkraut, 2005; Luard, 1986, pág. 268. <<

[1434] La incompetencia militar como autoengaño: Wrangham, 1999b. <<

[1435] Juego de guerra: Johnson y otros, 2006. <<

[1436] Pensamiento grupal en la administración Bush: K. Alter «Is Groupthink driving us to war?», *Boston Globe*, 21 de septiembre de 2002. <<

[1437] Pensamiento grupal: Janis, 1982. <<

[1438] Altercados lógicos y triviales: Daly y Wilson, 1988, pág. 127. <<

[1439] Lógica de la dominación: Daly y Wilson, 1988; Dawkins, 1976/1989; Maynard Smith, 1988. <<

[1440] La dominación depende de la capacidad para reclutar aliados: Boehm, 1999; De Waal, 1998. <<

[1441] Exhibiciones en la dominación: Dawkins, 1976/1989; Maynard Smith, 1988. <<

[1442] Dominio público, opinión general: Chwe, 2001; Lee y Pinker, 2010; Lewis, 1969; Pinker, 2007b. <<

[1443] La cultura del honor pronostica violencia: Brezina, Agnew, Cullen y Wright, 2004. <<

[1444] Efecto del público: Felson, 1982; Baumeister, 1997, págs. 155-156. Véase también McCullough, 2008; McCullough, Kurzban y Tabac, 2010. <<

[1445] Dominación y tamaño de los grupos: Baumeister, 1997, pág. 167. <<

[1446] Perdón entre los primates: De Waal, 1996; McCullough, 2008. <<

[1447] Perdón sólo entre parientes y cooperadores: McCullough, 2008. <<

[1448] Los chimpancés no se reconcilian fuera de sus fronteras comunitarias: Van der Dennen, 2005; Wrangham y Peterson, 1996; Wrangham y otros, 2006. <<

[1449] Los hombres están más obsesionados con el estatus: Browne, 2002; Susan M. Pinker, 2008; Rhoads, 2004. <<

[1450] Los hombres asumen más riesgos: Byrnes, Miller y Schafer, 1999; Daly y Wilson, 1988; Johnson, 2004; Johnson y otros, 2006; Rhoads, 2004. <<

[1451] Economistas laborales y brechas de género: Browne, 2002; Susan M. Pinker, 2008; Rhoads, 2004. <<

[1452] Brecha de género en la violencia: Archer, 2006b, 2009; Buss, 2005; Daly y Wilson, 1988; Geary, 2010; Goldstein, 2001. <<

[1453] Base biológica de la diferencia sexual: Geary, 2010; Pinker, 2002, cap. 18; Archer, 2009; Blum, 1997; Browne, 2002; Halpern, 2000. <<

[1454] Agresividad relacional: Geary, 2010; Crick, Ostrov y Kawabata, 2007. <<

[1455] Dominación y atractivo sexual: Buss, 1994; Daly y Wilson, 1988; Ellis, 1992; Symons, 1979. <<

[1456] Antiguos incentivos para la dominación: Betzig, 1986; Betzig, Borgerhoff Mulder y Turke, 1988. <<

[1457] Atractivo sexual moderno de la dominación: Buss, 1994; Ellis, 1992. <<

[1458] Diferencias sexuales en el cerebro: Blum, 1997; Geary, 2010; Panksepp, 1998.

<<

[1459] Virilidad: N. Angier, «Does testosterone equal aggression? Maybe not», *New York Times*, 20 de junio de 1995. <<

[1460] Testosterona y desafío: Archer, 2006b; Dabbs y Dabbs, 2000; Johnson y otros, 2006; McDermott, Johnson, Cowden y Rosen, 2007. <<

[1461] Acción parental frente a esfuerzo de apareamiento: Buss, 1994; Buss y Schmitt, 1993. <<

[1462] Paradoja de la mayor asunción de riesgos por los jóvenes: Daly y Wilson, 2005.

<<

[1463] Violencia a lo largo del ciclo vital: Daly y Wilson, 1988, 2000; Rogers, 1994.

<<

[1464] El mito de la autoestima: Baumeister, 1997; Baumeister, Smart y Boden, 1996.

<<

[1465] «Superdotados con múltiples actitudes»: citado en Baumeister, 1997, pág. 144.

<<

[1466] Explicando a Hitler: Rosenbaum, 1998, pág. XII. <<

[1467] Trastorno narcisista de personalidad en DSM-IV: Asociación Americana de Psiquiatría, 2000. <<

[1468] Narcisismo, trastornos psicopáticos y de personalidad fronteriza en los tiranos: Bullock, 1991; Oakley, 2007; Shermer, 2004. Véanse también Chirot, 1994; Glover, 1999. <<

[1469] Identidad social: Brown, 1985; Pratto, Sidanius y Levin, 2006; Sidanius y Pratto, 1999; Tajfel, 1981; Tooby, Cosmides y Price, 2006. <<

[1470] Estado de ánimo y equipos deportivos: Brown, 1985. <<

[1471] Testosterona tras un partido: Archer, 2006b; Dabbs y Dabbs, 2000; McDermott y otros, 2007. <<

[1472] Testosterona tras unas elecciones: Stanton y otros, 2009. <<

[1473] Preferencia por el propio grupo: Brown, 1985; Hewstone, Rubin y Willis, 2002; Pratto y otros, 2006; Sidanius y Pratto, 1999; Tajfel, 1981. <<

[1474] Pequeños racistas: Aboud, 1989. Bebés, raza y acento: Kinzler, Shutts, Dejesus y Spelke, 2009. <<

[1475] Dominación social: Pratto y otros, 2006; Sidanius y Pratto, 1999. <<

[1476] Razas frente a coaliciones: Kurzban, Tooby y Cosmides, 2001; Sidanius y Pratto, 1999. <<

[1477] Acento y prejuicios: Tucker y Lambert, 1969; Kinzler y otros, 2009. <<

[1478] *Ressentiment* P. Chiot, 1994, cap. 12; Goldstein, 2001, pág. 409; Baumeister, 1997, pág. 152. <<

[1479] Resentimiento alemán: Chirof, 1994, cap. 12; Goldstein, 2001, pág. 409; Baumeister, 1997. <<

[1480] Resentimiento islámico: Fattah y Fierke, 2009. <<

[1481] Holandización: Mueller, 1989. <<

[1482] Escepticismo sobre los antiguos odios: Brown, 1997; Fearon y Laitin, 1996; Fearon y Laitin, 2003; Lacina, 2006; Mueller, 2004a; Van Evera, 1994. <<

[1483] Número de lenguas: Pinker, 1994, cap. 8. <<

[1484] Cortesía étnica en el mundo desarrollado: Brown, 1997. <<

[1485] Tratamiento de elementos peligrosos: Fearon y Laitin, 1996. <<

[1486] Gobiernos rubegoldbergianos: Asal y Pate, 2005; Bell, 2007b; Brown, 1997; Mnookin, 2007; Sowell, 2004; Tyrrell, 2007. El equipo de rugby como unificador nacional: Carlin, 2008. <<

[1487] Identidad y violencia: Appiah, 2006; Sen, 2006. <<

[1488] Hombres en ambos extremos del racismo: Pratto y otros, 2006; Sidanius y Pratto, 1999; Sidanius y Veniegas, 2000. <<

[1489] *War and Gender*: Goldstein, 2001. <<

[1490] Reinas que libraron guerras: Luard, 1986, pág. 194. <<

[1491] La guerra es cosa de hombres: Gottschall, 2008. <<

[1492] Feminismo y pacifismo: Goldstein, 2001; Mueller, 1989. <<

[1493] Brecha de género en las encuestas de opinión: Goldstein, 2001, págs. 329-330.

<<

[1494] Brecha de género en las elecciones presidenciales: «Exit polls, 1980-2008», *New York Times*, <<http://elections.nytimes.com/2008/results/president/exit-polls.html>>. <<

[1495] Brecha de género menor que la brecha social: Goldstein, 2001, págs. 329-330.

<<

[1496] Brecha feminista en Oriente Medio: Goldstein, 2001, págs. 329-330. <<

[1497] Tratamiento de las mujeres y la guerra en diversas culturas: Goldstein, 2001, págs. 396-399. <<

[1498] Mujeres y guerra en países modernos: Goldstein, 2001, pág. 399. <<

[1499] Cesión de poder a las mujeres y hombres desarraigados: Hudson y Den Boer, 2002; Potts y Hayden, 2008. <<

[1500] Jerga de la dominación: Google Books, analizados por Bookworm (véase el pie de la figura 7.1), Michel y otros, 2011. <<

[1501] *Honorable y glorioso*: Google Books, analizados por Bookworm (véase el pie de la figura 7.1), Michel y otros, 2011. <<

[1502] «El resplandor en los ojos»: citado en Daly y Wilson, 1988, pág. 228. <<

[1503] «Como si me crecieran las alas»: citado en J. Diamond, «Vengeance is ours», *New Yorker*, 21 de abril de 2008. <<

[1504] «Jubiloso por la batalla»: citado en Daly y Wilson, 1988, pág. 230. <<

[1505] Universalidad de la venganza: McCullough, 2008, págs. 74-76; Daly y Wilson, 1988, págs. 221-227. Venganza en la guerra tribal: Chagnon, 1997; Daly y Wilson, 1988; Keeley, 1996; Wiessner, 2006. <<

[1506] Venganza en los homicidios, los tiroteos y los bombardeos: McCullough y otros, 2010. <<

[1507] Venganza en el terrorismo, los tumultos y las guerras: Atran, 2003; Horowitz, 2001; Mueller, 2006. <<

[1508] Declaración de guerra fruto de la ira: Luard, 1986, pág. 269. <<

[1509] Furia devastadora: G. Prange, citado en Mueller, 2006, pág. 59. <<

[1510] Alternativas a la represalia no tenidas en cuenta tras Pearl Harbor o el 11-S: Mueller, 2006. <<

[1511] Bin Laden: «Full text: Bin Laden's "Letter to America"», *Observer*, 24 de noviembre de 2002, <<http://www.guardian.co.uk/world/2002/nov/24/theobserver>>.

<<

[1512] Fantasías de venganza: Buss, 2005; Kenrick y Sheets, 1994. <<

[1513] Venganza en el laboratorio: McCullough, 2008. <<

[1514] Beber para compensar la venganza frustrada: Giancola, 2000. <<

[1515] Circuito de la furia: Panksepp, 1998. <<

[1516] Enfado en la ínsula: Sanfey y otros, 2003. <<

[1517] Neurociencia de la venganza: de Quervain y otros, 2004. <<

[1518] Neurociencia de la venganza, empatía y género: Singer y otros, 2006. <<

[1519] Los hombres tienden a la justicia; las mujeres, a la compasión: Gilligan, 1982.

<<

[1520] Agresividad relacional en las mujeres: Crick y otros, 2007; Geary, 2010. <<

[1521] La venganza como enfermedad, el perdón como remedio: McCullough, 2008; McCullough y otros, 2010. <<

[1522] Lógica de la disuasión: Daly y Wilson, 1988, pág. 128. <<

[1523] Modelos de la evolución de la cooperación: Axelrod, 1984/2006; Axelrod y Hamilton, 1981; McCullough, 2008; Nowak, 2006; Ridley, 1997; Sigmund, 1997. <<

[1524] Dilema del prisionero como gran idea: Poundstone, 1992. <<

[1525] Primer torneo de partidas simultáneas: Axelrod, 1984/2006; Axelrod y Hamilton, 1981. <<

[1526] Altruismo recíproco: Trivers, 1971. <<

[1527] Torneos más recientes: McCullough, 2008; Nowak, May y Sigmund, 1995; Ridley, 1997; Sigmund, 1997. <<

[1528] Componente de «ojo por ojo» o «pagar con la misma moneda»: Axelrod, 1984/2006. <<

[1529] Reciprocidad indirecta: Nowak, 2006; Nowak y Sigmund, 1998. <<

[1530] Juego de los bienes públicos: Fehr y Gächter, 2000; Herrmann, Thoni y Gächter, 2008a; Ridley, 1997. <<

[1531] Tragedia de los comunes: Hardin, 1968. <<

[1532] Eficacia de la disuasión en los juegos económicos: Fehr y Gächter, 2000; Herrmann, Thoni y Gächter, 2008b; McCullough, 2008; McCullough y otros, 2010; Ridley, 1997. <<

[1533] El miedo a la venganza mitiga la venganza: Diamond, 1977; véase también Ford y Blegen, 1992. <<

[1534] Carácter implacable de la venganza: Frank, 1988; Schelling, 1960. Justicia de autoayuda: Black, 1983; Daly y Wilson, 1988. <<

[1535] Cólera vengativa como mecanismo de rectificación: Sell, Tooby y Cosmides, 2009. <<

[1536] La diana debe saber que ha sido escogida: Gollwitzer y Denzler, 2009. <<

[1537] Efecto del público en la venganza: Bolton y Zwick, 1995; Brown, 1968; Kim, Smirth y Brigham, 1998. <<

[1538] Efecto del público en las peleas: Felson, 1982. <<

[1539] Juego del ultimátum: Bokon y Zwick, 1995; Fehr y Gächter, 2000; Ridley, 1997; Sanfey y otros, 2003. <<

[1540] Juego del ultimátum en el escáner: Sanfey y otros, 2003. <<

[1541] Brecha de moralización e intensificación de la venganza: Baumeister, 1997. <<

[1542] Niños en el asiento de atrás: D. Gilbert, «He who cast the first stone probably didn't», *New York Times*, 24 de julio de 2006. <<

[1543] Dos ojos por un ojo: Shergill, Bays, Frith y Wolpert, 2003. <<

[1544] «Lo merecido» como justificación del castigo criminal: Kaplan, 1973. <<

[1545] Jerga sobre la justicia: Daly y Wilson, 1988, pág. 256. <<

[1546] Disuasión frente a «su merecido»: Carlsmith, Darley y Robinson, 2002. <<

[1547] Justicia pura como estrategia antijuegos: Pinker, 2002, cap. 10. <<

[1548] Cooperación informal en el condado de Shasta: Ellickson, 1991. <<

[1549] Castigos duros en diversas sociedades: Herrmann y otros, 2008a, 2008b. <<

[1550] El perdón como conmutador para la venganza: McCullough, 2008; McCullough y otros, 2010. <<

[1551] El perdón en los primates: De Waal, 1996. <<

[1552] Niños en guerra en Robbers Cave: Sherif, 1966. <<

[1553] Culpa, vergüenza y turbación: Baumeister, Stillwell y Heatherton, 1994; Haidt, 2002; Trivers, 1971. <<

[1554] Conocimiento general, *vox populi*: Chwe, 2001; Lee y Pinker, 2010; Lewis, 1969; Pinker, 2007b; Pinker, Nowak y Lee, 2008. <<

[1555] Disculpas políticas: Dodds, 2003b, visitada el 28 de junio de 2010. Véase también Dodds, 2003a. <<

[1556] Tolerancia de la injusticia: Long y Brecke, 2003, págs. 70-71. <<

[1557] «Si quieres la paz, trabaja por la paz»: Goldstein, 2011. <<

[1558] Gestos de reconciliación: Long y Brecke, 2003, pág. 72. <<

[1559] Tragedias shakespearianas y chejovianas: Oz, 1993, pág. 260. <<

[1560] Eficacia ocasional de la tortura: Levinson, 2004a, pág. 34; P. Finn, J. Warrick y J. Tate, «Detainee became an asset», *Washington Post*, 29 de agosto de 2009. <<

[1561] Justificación ocasional de la tortura: Levinson, 2004a; Posner, 2004; Walzer, 2004. <<

[1562] Ineficacia de casi todas las torturas: A. Grafton, «Say anything», *New Republic*, 5 de noviembre de 2008. <<

[1563] La ejecución como entretenimiento: Tuchman, 1978. <<

[1564] Asesinos en serie frente a asesinos de masas: Schechter, 2003. <<

[1565] Más expertos en asesinatos en serie que asesinos en serie: Fox y Levin, 1999, pág. 166. <<

[1566] Disminución del número de asesinos en serie: C. Beam, «Blood loss: The decline of the serial killer», *Slate*, 5 de enero de 2011. <<

[1567] Número de asesinos en serie y víctimas: Fox y Levin, 1999, pág. 167; J. A. Fox, citado en Schechter, 2003, pág. 286. <<

[1568] Ninguna causa identificable de los asesinos en serie: Schechter, 2003. <<

[1569] Fascinación morbosa: Nell, 2006; Tiger, 2006; Baumeister, 1997. <<

[1570] El sadismo como dominación: Potegal, 2006. <<

[1571] Schadenfreude en el escáner: Takahashi y otros, 2009. <<

[1572] La venganza apaga la empatía: Singer y otros, 2006. La venganza requiere saber que la víctima sabe: Gollwitzer y Denzler, 2009. <<

[1573] Más M que S: Baumeister, 1997; Baumeister y Campbell, 1999. <<

[1574] Circuitos entrelazados para el sexo y la agresividad: Panksepp, 1988. <<

[1575] Un arma, «estar empalmado todo el rato»: citado en Thayer, 2004, pág. 191. <<

[1576] Matar como orgasmo: citado en Baumeister, 1997, pág. 224. <<

[1577] Martirologios: Gallonio, 1903/2004; Puppi, 1990. <<

[1578] Mujeres en peligro en entretenimientos macabros: Schechter, 2005. <<

[1579] Excitados durante la flagelación: Theweleit, 1977/1987, citado en deMause, 2002, pág. 217. <<

[1580] Asesinos en serie: Schechter, 2003, pág. 31. <<

[1581] Asesinas en serie: Schechter, 2003, pág. 31. <<

[1582] La culpa es anticipatoria: Baumeister, 1997, cap. 10; Baumeister y otros, 1994.

<<

[1583] Prohibiciones de la tortura: Levinson, 2004b. <<

[1584] Justificaciones de la tortura: Dershowitz, 2004b. <<

[1585] Respuesta a las justificaciones de la tortura: Dershowitz, 2004b; Levinson, 2004a. <<

[1586] El tabú sobre la tortura es útil: Levinson, 2004a; Posner, 2004. <<

[1587] Repulsión ante el dolor de otro de la misma especie: De Waal, 1996; Preston y De Waal, 2002. <<

[1588] Explicaciones de la repulsión ante manifestaciones de dolor: Hauser, 2000, págs. 219-223. <<

[1589] Ansiedad al hacer daño a otros: Milgram, 1974. <<

[1590] Problema del tranvía: Greene y Haidt, 2002; Greene y otros, 2001. <<

[1591] Aversión a la violencia directa: Collins, 2008. <<

[1592] Alemanes corrientes: Browning, 1992. <<

[1593] Ganas de vomitar, no búsqueda espiritual del alma: Baumeister, 1997, pág. 211.

<<

[1594] Distinción entre ficción y realidad: Sperber, 2000. <<

[1595] Emociones embotadas en la psicopatía: Blair, 2004; Haré, 1993; Raine y otros, 2000. <<

[1596] Variabilidad entre los guardias: Baumeister, 1997, cap. 7. <<

[1597] Sadismo como estado adquirido: Baumeister, 1997, cap. 7; Baumeister y Campbell, 1999. <<

[1598] Aumento del sadismo y los asesinos en serie: Baumeister, 1997; Schechter, 2003. <<

[1599] Teoría de los procesos oponentes respecto a la motivación: Solomon, 1980. <<

[1600] Sadismo y teoría de los procesos oponentes: Baumeister, 1997, cap. 7; Baumeister y Campbell, 1999. <<

[1601] Masoquismo benigno: Rozin, 1996. Masoquismo benigno como adaptación: Pinker, 1997, págs. 389, 540. <<

[1602] Violencia ideológica: Baumeister, 1997, cap. 6; Chirot y McCauley, 2006; Glover, 1999; Goldhagen, 2009; Kiernan, 2007; Valentino, 2004. <<

[1603] Gracias a Jennifer Sheehy-Skeffington por esta idea. <<

[1604] Polarización grupal: Myers y Lamm, 1976. <<

[1605] Pensamiento grupal: Janis, 1982. <<

[1606] Animosidad entre grupos: Hoyle, Pinkley y Insko, 1989; véase también Baumeister, 1997, págs. 193-194. <<

[1607] Experimentos de obediencia: Milgram, 1974. <<

[1608] Realidad y ficción sobre Kitty Genovese: Manning, Levine y Collins, 2007.
Apatía del transeúnte: Latané y Darley, 1970. <<

[1609] Experimento de la Prisión de Stanford: Zimbardo, 2007; Zimbardo, Maslach y Haney, 2000. <<

[1610] Ningún alemán castigado por desobediencia: Goldhagen, 2009. <<

[1611] Repetición de Milgram: Burger, 2009. Véase Reicher y Haslam, 2006, para una repetición parcial del experimento de la Prisión de Stanford, pero con demasiadas diferencias para permitir un test de tendencias a lo largo del tiempo. <<

[1612] La obediencia podría ser incluso menor: Twenge, 2009. <<

[1613] Ventajas de la conformidad: Deutsch y Gerard, 1955. <<

[1614] Bucles de *feedback* positivo en la popularidad: Salganik, Dodds y Watts, 2006.

<<

[1615] Ignorancia pluralista: Centola, Willer y Macy, 2005; Willer y otros, 2009. <<

[1616] Espiral de silencio y terrorismo vasco: Spencer y Croucher, 2008. <<

[1617] Experimento de conformidad de Asch: Asch, 1956. <<

[1618] Imposición e ignorancia pluralista: Centola y otros, 2005; Willer y otros, 2009.

<<

[1619] Demasiado aterrado para dejar de aplaudir: Glover, 1999, pág. 242. <<

[1620] Control del pensamiento en la China maoísta: Glover, 1999, págs. 292-293. <<

[1621] Ignorancia pluralista simulada: Centola y otros, 2005. <<

[1622] Crecimiento del fascismo: Payne, 2005. <<

[1623] Seis grados de separación: Travers y Milgram, 1969. <<

[1624] Ignorancia pluralista en el laboratorio: Willer y otros, 2009. <<

[1625] Broma de Sokal: Sokal, 2000. <<

[1626] Disonancia cognitiva: Festinger, 1957. <<

[1627] Desconexión moral: Bandura, 1999; Bandura, Underwood y Fromson, 1975; Kelman, 1973; Milgram, 1974; Zimbardo, 2007; Baumeister, 1997, parte 3. <<

[1628] Política y lengua inglesa: Orwell, 1946/1970. <<

[1629] Burke: citado en Nunberg, 2006, pág. 20. <<

[1630] Eufemismo, enmarcado y negación creíble: Pinker, 2007b; Pinker y otros, 2008.

<<

[1631] Deslizamiento gradual en la barbarie: Glover, 1999; Baumeister, 1997; caps. 8 y 9. <<

[1632] Experimento de Milgram como juego de escalada: Katz, 1987. <<

[1633] Difusión de la responsabilidad: Bandura y otros, 1975; Milgram, 1974. <<

[1634] Difusión de la responsabilidad en burocracias y unidades militares: Arendt, 1963; Baumeister, 1997; Browning, 1992; Glover, 1999. <<

[1635] Resistencia a hacer daño de cerca: Greene, en imprenta. <<

[1636] Insensibilidad psíquica ante cifras elevadas: Slovic, 2007. <<

[1637] Desprecio hacia la víctima: Bandura y otros, 1975. <<

[1638] Comparación ventajosa: Bandura, 1999; Gabor, 1994. <<

[1639] Un poco de psicología tiene un largo recorrido: véase también Kahneman y Renshon, 2007. <<

[1640] Era de la empatía: De Waal, 2009. <<

[1641] Civilización empática: Rifkin, 2009. Pasaje de <http://www.huffingtonpost.com/jeremy-rifkin/the-empathic-civilization_b_416589.html>. <<

[1642] «Traer la paz... un niño... cada vez»: Gordon, 2009. <<

[1643] Facultades de la coexistencia pacífica: Dawkins, 1976/1989; McCullough, 2008; Nowak, 2006; Ridley, 1997. <<

[1644] Sentimientos de virtud: Hume, 1751/2004. <<

[1645] Titchener acerca de la empatía: Titchener, 1909/1973. <<

[1646] Popularidad de la empatía, la fuerza de voluntad y el autocontrol: basado en un análisis de Google Books por el programa Bookworm, Michel y otros, 2011; véase pie de la figura 7.1. <<

[1647] Significados de la palabra «empatía»: Batson, Ahmad, Lishmer y Tsang, 2002; Hoffman, 2000; Keen, 2007; Preston y De Waal, 2002. <<

[1648] James sobre la solidaridad y los foxterrier: James, 1977. <<

[1649] Sentidos de la empatía: Batson y otros, 2002; Hoffman, 2000; Keen, 2007; Preston y De Waal, 2002. <<

[1650] La empatía como lectora del pensamiento: Baron-Cohen, 1995. <<

[1651] Disociabilidad de la lectura de pensamientos y de emociones: Blair y Perschardt, 2002. <<

[1652] Los psicópatas leen las emociones pero no las sienten: Hare, 1993; Mealey y Kinner, 2002. <<

[1653] Empatía frente a aflicción por el sufrimiento de los demás: Batson y otros, 2002. <<

[1654] Contagio emocional: Preston y De Waal, 2002. <<

[1655] La solidaridad no es igual que el contagio: Bandura, 2002. <<

[1656] Descubrimiento de las neuronas espejo: Di Pellegrino, Fadiga, Fogassi, Gállese y Rizzolatti, 1992. <<

[1657] Posibles neuronas espejo en los seres humanos: Iacoboni y otros, 1999. <<

[1658] Manía de las neuronas espejo: Iacoboni, 2008; J. Lehrer, «Built to be fans», *Seed*, 10 de febrero de 2006, págs. 119-120; C. Buckley, «Why our hero leapt onto the tracks and we might not», *New York Times*, 7 de enero de 2007; S. Vedantam, «How brain's "mirrors" aid our social understanding», *Washington Post*, 25 de septiembre de 2006. <<

[1659] Las neuronas espejo como el ADN: Ramachandran, 2000. <<

[1660] Macacos desagradables: McCullough, 2008, pág. 125. <<

[1661] Empatía en el cerebro: Lamm, Batson y Decety, 2007; Moll, De Oliveira-Souza y Eslinger, 2003; Moll, Zahn, De Oliveira-Souza, Krueger y Grafman, 2005. <<

[1662] Escepticismo sobre las neuronas espejo: Csibra, 2008; Alison Gopnik, 2007; Hickok, 2009; Hurford, 2004; Jacob y Jeannerod, 2005. <<

[1663] Solapamiento en la ínsula: Singer y otros, 2006; Wicker y otros, 2003. <<

[1664] Ningún solapamiento en la ínsula al sentir venganza: Singer y otros, 2006. <<

[1665] Contraempatía en competencia: Lanzetta y Englis, 1989. <<

[1666] Empatía en el cerebro: Lamm y otros, 2007. <<

[1667] Atlas de empatía: Damasio, 1994; Lamm y otros, 2007; Moll y otros, 2005; Raine, 2008. <<

[1668] Oxitocina: Pfaff, 2007. <<

[1669] Cuidado materno como precursor de la solidaridad: Batson y otros, 2002; Batson, Lishner, Cook y Sawyer, 2005. <<

[1670] La oxitocina induce confianza: Kosfeld y otros, 2005; Zak, Stanton, Ahmadi y Brosnan, 2007. <<

[1671] «Ricura»: Lorenz, 1950/1971. <<

[1672] Los bebés sacan provecho de la respuesta a la ricura: Hrdy, 1999. <<

[1673] Evolución de Mickey Mouse: Gould, 1980. <<

[1674] Mick peligroso: B. Barnes, «After Mickey's makeover, less Mr. Nice Guy», *New York Times*, 4 de noviembre de 2009. <<

[1675] Litigantes con rostro juvenil: Zebrowitz y McDonald, 1991. <<

[1676] Más castigados los niños feos: Berkowitz y Frodi, 1979. <<

[1677] Los adultos no atractivos, juzgados con más dureza: Etcoff, 1999. <<

[1678] Perdón, solidaridad, culpa: Baumeister y otros, 1994; Hoffman, 2000; McCullough, 2008; McCullough y otros, 2010. <<

[1679] Relaciones comunitarias frente a relaciones de intercambio: Baumeister y otros, 1994; Clark, Mills y Powell, 1986; Fiske, 1991; Fiske, 1992, 2004a. <<

[1680] Tabúes en las relaciones comunitarias: Fiske y Tetlock, 1997; McGraw y Tetlock, 2005. <<

[1681] Un mínimo de solidaridad con los desconocidos por defecto: Axelrod, 1984/2006; Baumeister y otros, 1994; Trivers, 1971. <<

[1682] Los niños pequeños ayudan y consuelan a las personas afligidas: Warneken y Tomasello, 2007; Zahn-Waxler, Radke-Yarrow, Wagner y Chapman, 1992. <<

[1683] Solidaridad con quienes se hallan en estado de necesidad: Batson y otros, 2005b. <<

[1684] La semejanza importa: Preston y De Waal, 2002, pág. 16; Batson, Turk, Shaw y Klein, 1995c. <<

[1685] Rasgos compartidos y alivio de la descarga: Krebs, 1975. <<

[1686] Hipótesis de empatía-altruismo: Batson y Ahmad, 2001; Batson y otros, 2002; Batson, Ahmad y Stocks, 2005a; Batson, Duncan, Ackerman, Buckley y Birch, 1981; Batson y otros, 1988; Krebs, 1975. <<

[1687] Definición psicológica de altruismo: Batson y otros, 2002; Batson y otros, 1981; Batson y otros, 1988. <<

[1688] Definición evolutiva de altruismo: Dawkins, 1976/1989; Hamilton, 1963; Maynard Smith, 1982. <<

[1689] Confusiones sobre el altruismo: Pinker, 1997, caps. 1, 6; Pinker, 2006. <<

[1690] Más hipótesis de empatía-altruismo: Batson y Ahmad, 2001; Batson y otros, 2002; Batson y otros, 2005a; Batson y otros, 1981; Batson y otros, 1988. <<

[1691] Investigación de Batson sobre empatía-altruismo: Batson y otros, 2002; Batson y otros, 2005a. <<

[1692] Semejanza, empatía y facilidad de huida: Batson y otros, 1981. <<

[1693] Empatía y aceptabilidad social: Batson y otros, 1988. <<

[1694] Empatía y dilema del prisionero de efecto inmediato: Batson y Moran, 1999. <<

[1695] Empatía y dilema del prisionero iterativo: Batson y Ahmad, 2001. <<

[1696] Empatía derivada de objetivos superiores y en talleres de resolución de conflictos: Batson y otros, 2005a, págs. 367-368; Stephan y Finlay, 1999. <<

[1697] Solidaridad con grupos mediante la adopción de perspectivas: Batson y otros, 1997. <<

[1698] Adoptar la perspectiva de la víctima induce al altruismo: Batson y otros, 1988.

<<

[1699] Adoptar la perspectiva de la víctima induce al altruismo hacia el grupo: Batson y otros, 1997. <<

[1700] Solidaridad con asesinos convictos: Batson y otros, 1997. <<

[1701] George Eliot sobre la empatía a través de la ficción: de «The natural history of German life», citado en Keen, 2007, pág. 54. <<

[1702] La ficción como potenciador de la empatía: Hunt, 2007; Mar y Oatley, 2008; Mar y otros, 2006; Nussbaum, 1997, 2006. <<

[1703] Empatizadores que leen ficción: Mar y otros, 2006. <<

[1704] Confusión de realidad y ficción: Strange, 2002. <<

[1705] Solidaridad con un personaje ficticio y su grupo: Batson, Chang, Orr y Rowland, 2008. <<

[1706] La ficción como laboratorio moral: Hakemulder, 2000. <<

[1707] El lado oscuro de la empatía: Batson y otros, 2005a; Batson y otros, 1995a; Batson, Klein, Highberger y Shaw, 1995b; Prinz, en imprenta. <<

[1708] La empatía subvierte la ecuanimidad: Batson y otros, 1995b. <<

[1709] Empatía y bienes públicos: Batson y otros, 1995a. <<

[1710] Beneficios efímeros de la empatía: Batson y otros, 2005a, pág. 373. <<

[1711] Utopía frente a naturaleza humana: Pinker, 2002. <<

[1712] Agotamiento emocional y fatiga por exceso de empatía: Batson, y otros, 2005a.

<<

[1713] Guerra del Líbano y fallos de autocontrol: Mueller y Lustick, 2008. <<

[1714] La lógica del autocontrol: Ainslie, 2001; Daly y Wilson, 2000; Kirby y Herrnstein, 1995; Schelling, 1978, 1984, 2006. <<

[1715] Indices de descuento antiguos y modernos: Daly y Wilson, 1983, 2000, 2005; Wilson y Daly, 1997. <<

[1716] Planificación miope de la jubilación: Akerlof, 1984; Frank, 1988. <<

[1717] Paternalismo libertario: Thaler y Sunstein, 2008. <<

[1718] Descuento miope: Ainslie, 2001; Kirby y Herrnstein, 1995. <<

[1719] Descuento hiperbólico: Ainslie, 2001; Kirby y Herrnstein, 1995. <<

[1720] Descuento hiperbólico compuesto de dos mecanismos: Pinker, 1997, pág. 396; Laibson, 1997. <<

[1721] Dos yoes: Schelling, 1984, pág. 58. <<

[1722] Sistemas cerebrales caliente y frío: Metcalfe y Mischel, 1999. <<

[1723] Cigarra límbica y hormiga lobular frontal: McClure, Laibson, Loewen-stein y Cohén, 2004. <<

[1724] Lóbulos frontales: Fuster, 2008. <<

[1725] Lóbulos frontales en el descuento temporal: Shamosh y otros, 2008. <<

[1726] Gage y sus equivalentes modernos: Anderson y otros, 1999; Damasio, 1994; Macmillan, 2000; Raine, 2008; Raine y otros, 2000; Scarpa y Raine, 2007. <<

[1727] Expansión cortical durante la evolución: Hill y otros, 2010. <<

[1728] Corteza prefrontal dorsolateral en un análisis de coste-beneficio: Greene y otros, 2001; McClure y otros, 2004. <<

[1729] Polo frontal: Gilbert y otros, 2006; Koechlin y Hyafil, 2007; L. Helmuth, «Brain model puts most sophisticated regions front and center», *Science*, 302, pág. 1.133. <<

[1730] Respuestas límbicas y frontales en los maltratadores: Lee, Chan y Raine, 2008.

<<

[1731] Importancia de la inteligencia: Gottfredson, 1977a, 1977b; Neisser y otros, 1996. <<

[1732] Test del malvavisco: Metcalfe y Mischel, 1999; Mischel y otros, en imprenta.

<<

[1733] Descuento superficial y resultados en la vida: Chabris y otros, 2008; Duckworth y Seligman, 2005; Kirby, Winston y Santiesteban, 2005. <<

[1734] Autoinformes sobre autocontrol: Tangney, Baumeister y Boone, 2004. <<

[1735] Ventajas del autocontrol: Tangney y otros, 2005. <<

[1736] Crimen y autocontrol: Gottfredson, 2007; Gottfredson y Hirschi, 1990; Wilson y Herrnstein, 1985 <<

[1737] Demora de la gratificación y la agresión: Rodríguez, Mischel y Shoda, 1989. <<

[1738] Calificación de profesores sobre impulsividad y agresividad: Dewall y otros, 2007; Tangney y otros, 2004. <<

[1739] Estudio longitudinal del temperamento: Caspi, 2000. Véase también Beaver, DeLisi, Vaughn y Wright, 2008. <<

[1740] Crímenes violentos y no violentos correlacionados en una muestra de Nueva Zelanda: Caspi y otros, 2002. <<

[1741] Cambio por la maduración física de los lóbulos frontales: Fuster, 2008, págs. 17-19. <<

[1742] El descuento demorado no guarda correlación con la delincuencia juvenil:
Wilson y Daly, 2006. <<

[1743] La búsqueda de sensaciones alcanza su valor máximo a los 18 años: Romer, Duckworth, Sznitman y Park, 2010. <<

[1744] Testosterona: Archer, 2006b. <<

[1745] Fuerzas empujando en diferentes direcciones en el cerebro adolescente: Romer y otros, 2010. <<

[1746] Todos los rasgos psicológicos son heredables: Bouchard y McGue, 2003; Harris, 1998/2008; McCrae y otros, 2000; Pinker, 2002; Plomin, DeFries, McClearn y McGuffin, 2008; Turkheimer, 2000. <<

[1747] Autocontrol correlacionado con la inteligencia: Burks, Carpenter, Goette y Rustichini, 2009; Shamosh y Gray, 2008. El autocontrol y la inteligencia en los lóbulos frontales: Shamosh y otros, 2008. <<

[1748] Inteligencia y delincuencia: Herrnstein y Murray, 1994; Neisser y otros, 1996.
Inteligencia y ser víctima de asesinato: Batty, Deary, Tengstrom y Rasmussen, 2008.

<<

[1749] Heredabilidad del trastorno por déficit de atención con hiperactividad (ADHD) y vínculos con el crimen: Beaver y otros, 2008; Wright y Beaver, 2005. <<

[1750] Metáfora de la dinámica de fuerzas y autocontrol: Talmy, 2000; Pinker, 2007b, cap. 4. <<

[1751] Fatiga del autocontrol: Baumeister y otros, 1998. <<

[1752] Estudios de agotamiento del ego: Baumeister y otros, 1998; Baumeister, Gailliot, Dewall y Oaten, 2006; Dewall y otros, 2007; Gailliot y Baumeister, 2007; Gailliot y otros, 2007; Hagger, Wood, Stiff y Chatzisarantis, 2010. <<

[1753] El autocontrol disimula diferencias individuales: Baumeister y otros, 2006. <<

[1754] Autocontrol y sexualidad masculina: Gailliot y Baumeister, 2007. <<

[1755] Agotamiento del ego y violencia: Dewall y otros, 2007. <<

[1756] Heredabilidad de la estatura: Weedon y Frayling, 2008. <<

[1757] Autocontrol «odiseano»: Schelling, 1984, 2006. <<

[1758] Estrategias de autocontrol en los niños: Metcalfe y Mischel, 1999. <<

[1759] Índice de descuento como variable interna: Daly y Wilson, 2000, 2005; Wilson y Daly, 1997, 2006. <<

[1760] Autocontrol y glucosa: Gailliot y otros, 2007. <<

[1761] Alcohol y violencia: Baumeister, 1997; Bushman, 1997. Suplementos nutritivos en las cárceles: J. Bohannon, «The theory? Diet causes violence. The lab? Prison», *Science*, 325, 25 de septiembre de 2009. <<

[1762] Ejercitando la voluntad: Baumeister y otros, 2006. <<

[1763] Modas en el autocontrol y la dignidad: Eisner, 2008; Wiener, 2004; Wouters, 2007. <<

[1764] Tipos de interés en los niños: Clark, 2007a, pág. 171. <<

[1765] Variación entre culturas: Hofstede y Hofstede, 2010. <<

[1766] Orientación a largo plazo y homicidio: la correlación entre la orientación a largo plazo y los índices de homicidios en noventa y cinco países de los que disponemos de datos es -0,325. La correlación entre la indulgencia y el homicidio es 0,25. Ambas son estadísticamente significativas. Las puntuaciones de orientación a largo plazo e indulgencia se han tomado de <<http://www.geerthofstede.nl/research-vsm/dimension-data-matrix.aspx>>. Los datos de homicidios son las estimaciones al alza tomadas de cifras de *International homicide statistics*, Oficina de las Naciones Unidas para las Drogas y el Crimen, 2009. <<

[1767] Tolerancia a la lactosa en la edad adulta: Tishkoff y otros, 2006. <<

[1768] Asesinos yanomami: Chagnon, 1988; Chagnon, 1997. Asesinos jíbaros: Redmond, 1994. <<

[1769] Suposición de un pequeño cambio evolutivo reciente: Pinker, 1997; Tooby y Cosmides, 1990a, 1990b. <<

[1770] Unidad psíquica de humanidad: Brown, 1991, 2000; Tooby y Cosmides, 1990a, 1992. <<

[1771] Mecánica de la selección natural: Maynard Smith, 1998. <<

[1772] Evolución cuantitativa y de genes individuales y psicología evolutiva: Tooby y Cosmides, 1990a. <<

[1773] Test genómicos de selección: Akey, 2009; Kreitman, 2000; Przeworski, Hudson y Di Rienzo, 2000. <<

[1774] Selección reciente en los seres humanos: Akey, 009, pág. 717. <<

[1775] Cría selectiva de ratones más o menos agresivos: Cairns, Gariépy y Hood, 1990.

<<

[1776] Medición de la heredabilidad: Plomin y otros, 2008; Pinker, 2002, cap. 19. <<

[1777] Estudio danés sobre la adopción: Mednick, Gabrielli y Hutchings, 1984. <<

[1778] Las medidas de agresividad guardan correlación con el crimen violento: Caspi y otros, 2002; Guo, Roettger y Cai, 2008b. <<

[1779] Heredabilidad de la agresividad: Plomin y otros, 2008, cap. 13; Bouchard y McGue, 2003; Eley, Lichtenstein y Stevenson, 1999; Ligthart y otros, 2005; Lykken, 1995; Raine, 2002; Rhee y Waldman, 2007; Rowe, 2002; Slutske y otros, 1997; Van Beijsterveldt, Bartels, Hudziak y Boomsma, 2003; van den Oord, Boomsma y Verhulst, 1994. <<

[1780] Agresividad en gemelos separados: Bouchard y McGue, 2003, tabla 6. <<

[1781] Agresividad en adoptados: Van den Oord y otros, 1994; véase también Rhee y Waldman, 2007. <<

[1782] Agresividad en gemelos: Cloninger y Gottesman, 1987; Eley y otros, 1999; Ligthart y otros, 2005; Rhee y Waldman, 2007; Slutske y otros, 1997; Van Beijsterveldt y otros, 2003. <<

[1783] Metaanálisis de la genética conductual de la agresividad: Rhee y Waldman, 2007. <<

[1784] Crímenes violentos en los gemelos: Cloninger y Gottesman, 1987. <<

[1785] Pedomorfia y autodomesticación: Wrangham, 2009b; Wrangham y Pilbeam, 2001. <<

[1786] Heredabilidad de la distribución de sustancia gris: Thompson y otros, 2001. <<

[1787] Heredabilidad de la conectividad de la sustancia blanca: Chiang y otros, 2009.

<<

[1788] Transformación de los campañoles en ratones monógamos: McGraw y Young, 2010. <<

[1789] Testosterona y desafíos agresivos: Archer, 2006b; Dabbs y Dabbs, 2000. <<

[1790] Variación en los receptores de la testosterona: Rajender y otros, 2008; Roney, Simmons y Lukaszewski, 2009. <<

[1791] Defecto en MAO-A y violencia en seres humanos: Brunner y otros, 1993. <<

[1792] Variantes de MAO-A y agresividad: Alia-Klein y otros, 2008; Caspi y otros, 2002; Guo, Ou, Roettger y Shih, 2008a; Guo y otros, 2008b; McDermott y otros, 2009; Meyer-Lindenberg, 2006. <<

[1793] MAO-A específica para la violencia: N. Alia-Klein, citado en Holden, 2008, pág. 894; Alia-Klein y otros, 2008. <<

[1794] Los efectos de la MAO-A dependen de la experiencia: Caspi y otros, 2002; Guo y otros, 2008b. <<

[1795] El factor modulador de la MAO-A quizá sean otros genes: Harris, 2006; Guo y otros, 2008b, pág. 548. <<

[1796] Selección del gen de la MAO-A: Gilad, 2002. <<

[1797] Genes de receptores y transportadores de dopamina: Guo y otros, 2008b; Guo, Roettger y Shih, 2007. <<

[1798] Ninguna prueba citada de selección reciente de genes para la conducta: Cochran y Harpending, 2009. Véase también Wade, 2006. <<

[1799] Furor del «gen guerrero»: Holden, 2008; Lea y Chambers, 2007; Merriman y Cameron, 2007. <<

[1800] Problemas con la hipótesis del «gen guerrero»: Merriman y Cameron, 2007. <<

[1801] Incapacidad para reproducir el vínculo MAO-A-violencia en no blancos: Widom y Brzustowicz, 2006. <<

[1802] «¿Genéticamente capitalista?»: Clark, 2007b, pág. 1. Véase también Clark, 2007a, pág. 187. <<

[1803] Problemas con la teoría genéticamente capitalista: Betzig, 2007; Bowles, 2007; Pomeranz, 2008. <<

[1804] La moralidad como realidad: Harris, 2010; Nagel, 1970; Railton, 1986; Sayre-McCord, 1988. <<

[1805] Preferencias moralizadas frente a no moralizadas: Haidt, 2002; Rozin, 1997; Rozin y otros, 1997. <<

[1806] Racionalización moral: Bandura, 1999; Baumeister, 1997. <<

[1807] Normas injustificadas en el desarrollo moral: Kohlberg, 1981. <<

[1808] Anonadamiento moral: Haidt, 2001. <<

[1809] Temas morales recurrentes en diversas culturas: Fiske, 1991; Haidt, 2007; Rai y Fiske, 2011; Shweder, y otros, 1997. <<

[1810] Tres éticas: Shweder y otros, 1997. <<

[1811] Cinco fundamentos: Haidt, 2007. <<

[1812] Cuatro modelos relacionales: Fiske, 1991, 1992, 2004a, 2004b; Haslam, 2004; Rai y Fiske, 2011. <<

[1813] Intercambio ritual de regalos: Mauss, 1924/1990. <<

[1814] Las respuestas sobre daño/cuidado se alinean con las respuestas ecuanimidad/reciprocidad: Haidt, 2007. <<

[1815] Por qué daño/cuidado a los desconocidos equivale a ecuanimidad/reciprocidad:
Axelrod, 1984/2006; Trivers, 1971. <<

[1816] Extensión de la determinación de precios del mercado a las instituciones formales: Pinker, 2007b, caps. 8 y 9; Lee y Pinker, 2010; Pinker y otros, 2008; Pinker, 2010. <<

[1817] Razonamiento racional-legal y determinación de precios del mercado: Fiske, 1991, págs. 435, 447; Fiske, 2004b, pág. 17. <<

[1818] Gramática de las normas sociales y morales: Fiske, 2004b. <<

[1819] Normas sociales no moralizadas: Fiske, 2004b. <<

[1820] Normas del condado de Shasta: Ellickson, 1991. <<

[1821] No «pillar» las normas sociales: Fiske y Tetlock, 1999; Tetlock, 1999. <<

[1822] Valores sagrados y psicología del tabú: Fiske y Tetlock, 1999; Tetlock, 1999; Tetlock y otros, 2000. <<

[1823] Lógica de los tabúes: Fiske y Tetlock, 1999; Tetlock, 2003. <<

[1824] Reformulación de los intercambios considerados tabú: Fiske y Tetlock, 1997; McGraw y Tetlock, 2005; Tetlock, 1999-2003. <<

[1825] Seguros de vida: Zelizer, 2005. <<

[1826] Diferencias culturales en los modelos relacionales: Fiske, 1991, 1992, 2004a; Rai y Fiske, 2011. <<

[1827] Ideologías políticas y modelos relacionales: Fiske y Tetlock, 1999; McGraw y Tetlock, 2005; Tetlock, 2003. <<

[1828] Fundamentos morales y guerra cultural liberal-conservadora: Haidt, 2007; Haidt y Graham, 2007; Haidt y Hersh, 2001. <<

[1829] Lógica del humor: Koestler, 1964; Pinker, 1997, cap. 8. <<

[1830] Modelos relacionales y violencia: Fiske, 1991, págs. 46-47, 130-133. <<

[1831] Modelo relacional nulo/asocial: Fiske, 2004b. <<

[1832] Dos tipos de deshumanización: Haslam, 2006. <<

[1833] Justicia penal como castigo «ojo por ojo»: Carlsmith y otros, 2002; véase también Sargent, 2004. <<

[1834] Razonamiento racional-legal, determinación de precios del mercado y utilitarismo: Rai y Fiske, 2011; Fiske, 1991, pág. 47; McGraw y Tetlock, 2005. <<

[1835] Cambio histórico desde el reparto comunitario a la determinación de precios del mercado: Fiske y Tetlock, 1997, pág. 278, nota 3. <<

[1836] Liberales y conservadores: Haidt, 2007; Haidt y Graham, 2007; Haidt y Hersh, 2001. <<

[1837] Ahora todos somos liberales: Courtwright, 2010; Nash, 2009. <<

[1838] Determinación de precios del mercado y utilitarismo: Rai y Fiske, 2011; Fiske, 1991, pág. 47; McGraw y Tetlock, 2005. <<

[1839] Gramática y modelos relacionales: Fiske, 2004b; Fiske y Tetlock, 1999; Ray y Fiske, 2011. <<

[1840] Tabú, valores sagrados y conflicto palestino-israelí: Ginges y otros, 2007. <<

[1841] Condados rojos y condados azules: Haidt y Graham, 2007; véase también <http://elections.nytimes.com/2008/results/president/map.html>>. <<

[1842] El reparto comunitario supone que el grupo es eterno: Fiske, 1991, pág. 44. <<

[1843] Jerarquía y escritura de la historia: Brown, 1988. <<

[1844] Nacionalismo e historias condensadas: Bell, 2007b; Scheff, 1994; Tyrrell, 2007; van Evera, 1994. <<

[1845] La palabra «dumbth» (estupidez), fue acuñada por Steve Alien. <<

[1846] Culpar del Holocausto a la Ilustración: véase Menschenfreund, 2010. Entre los ejemplos de la izquierda se incluyen Zygmunt Bauman, Michel Foucault y Theodor Adorno; entre los defensores de la religión tenemos a Dinesh D'Souza, en *What's so great about Christianity?*, y a teoconservadores como Richard John Neuhaus; véase Linker, 2007. <<

[1847] Historiometría: Simonton, 1990. <<

[1848] Inteligencia, apertura y ejercicio del poder de presidentes de Estados Unidos:
Simonton, 2006. <<

[1849] Bush, tercer presidente peor: Estudio de 2009 sobre liderazgo presidencial en C-SPAN, C-SPAN, 2010; J. Griffin y N. Hiñes, «Whos the greatest? The Times U.S. presidential rankings», *New York Times*, 24 de marzo de 2010; Siena Research Institute, 2010. <<

[1850] Ni el mejor ni el más brillante: Nixon aparece el 38, 27 y 30 en las encuestas de historiadores citadas en la nota 210, y el 25 en cuanto a inteligencia; véase Simonton, 2006, tabla 1, pág. 516, columna I-C (escogida porque los números de CI son los más creíbles). <<

[1851] La correlación y las estimaciones de gradiente proceden de un análisis estadístico donde los muertos en combate para todos los años bélicos con Estados Unidos como participante principal o secundario fueron retrotraídas con respecto al CI del presidente. Los muertos en combate son las cifras de «mejor estimación» del PRIO Battle Deaths Dataset (Lacina, 2009); las estimaciones de CI, de Simonton, 2006, tabla 1, pág. 516, columna I-C. <<

[1852] Racionalidad y Holocausto: Menschenfreund, 2010. <<

[1853] Perro emocional y cola racional: Haidt, 2001. Razonamiento moral e intuición moral: Pizarro y Bloom, 2003. <<

[1854] Intuición moral y razonamiento moral en el cerebro: Greene, en imprenta; Greene y otros, 2001. <<

[1855] La razón como esclava de las pasiones: Hume, 1739/2000, pág. 266. <<

[1856] Correlación de la inteligencia con el autocontrol: Burks y otros, 2009; Shamosh y Gray, 2008. Autocontrol e inteligencia en el cerebro: Shamosh y otros, 2008. <<

[1857] Reacción emocional ante otras razas: Phelps y otros, 2000. <<

[1858] Modelos relacionales, escalas matemáticas y cognición: Fiske, 2004a. <<

[1859] Titiriteros sádicos: Gottschall, 2008. <<

[1860] Godwin: citado en Singer, 1981/2011, págs. 151-152. <<

[1861] Lógica de la moralidad: Nagel, 1970; Singer, 1981/2011. <<

[1862] Sistematicidad del razonamiento: Fodor y Pylyshyn, 1988; Pinker, 1994, 1997, 1999, 2007b. <<

[1863] Círculo expansivo: Singer, 1981/2011. <<

[1864] Escalera mecánica de la razón: Singer, 1981/2011, págs. 88, 113-114. <<

[1865] Epitafio griego: citado en Singer, 1981/2011, pág. 112. <<

[1866] Pensadores destacados: Singer, 1981/2011, págs. 99-100. <<

[1867] Eureka de Flynn: Flynn, 1984; Flynn, 2007. <<

[1868] Aumento del CI en todo el mundo: Flynn, 2007, pág. 2; Flynn, 1987. <<

[1869] Bautizo del efecto Flynn: Herrnstein y Murray, 1994. <<

[1870] Treinta países: Flynn, 2007, pág. 2. <<

[1871] El efecto Flynn comenzó en 1877: Flynn, 2007, pág. 23. <<

[1872] Un adulto normal de 1910 sería hoy un retrasado: Flynn, 2007, pág. 23. <<

[1873] Consenso de los científicos sobre la inteligencia: Deary, 2001; Gottfredson, 1997a; Neisser y otros, 1996. La inteligencia como pronosticador del éxito en la vida: Gottfredson, 1997b; Herrnstein y Murray, 1994. <<

[1874] Efecto Flynn no correlacionado con modas pasajeras: Flynn, 2007, pág. 14. <<

[1875] El efecto Flynn no está en las matemáticas, el vocabulario o el conocimiento: Flynn, 2007; Greenfield, 2009. Véase también Wicherts y otros, 2004. <<

[1876] Ligeras disminuciones en el SAT: Flynn, 2007, pág. 20; Greenfield, 2009. <<

[1877] Inteligencia general: Deary, 2001; Flynn, 2007; Neisser y otros, 1996. <<

[1878] Heredabilidad de la inteligencia, falta de influencia familiar: Bouchard y McGue, 2003; Harris, 1998/2008; Pinker, 2002; Plomin y otros, 2008; Turkheimer, 2000. <<

[1879] Inteligencia general y cerebro: Chiang y otros, 2009; Deary, 2001; Thompson y otros, 2001. <<

[1880] El efecto Flynn no está relacionado con la exogamia: Flynn, 2007, págs. 101-102. El efecto Flynn no está relacionado con mejor salud y nutrición: Flynn, 2007, págs. 102-106. <<

[1881] El efecto Flynn no está en la g . Flynn, 2007; Wicherts y otros, 2004. <<

[1882] Complejidad visual y Cl: Greenfield, 2009. <<

[1883] Razonamiento precientífico frente a poscientífico: Flynn, 2007. Véase también Neisser, 1976; Tooby y Cosmides, en imprenta; Pinker, 1997, págs. 302-306. <<

[1884] Perros y conejos: Flynn, 2007, pág. 24. <<

[1885] Diálogos sobre semejanzas y elementos hipotéticos: Cole, Gay, Glick y Sharp, 1971; Luria, 1976; Neisser, 1976. <<

[1886] Escuela y operaciones formales: Flynn, 2007, pág. 32. <<

[1887] Incrementos de escolarización: Flynn, 2007, pág. 32. <<

[1888] Comprensión lectora: Rothstein, 1998, pág. 19. <<

[1889] Cambios en pruebas escolares: Genovese, 2002. <<

[1890] Abstracciones taquigráficas: todos estos términos aumentaron su frecuencia durante el siglo xx, según análisis de Google Books mediante el programa Bookworm: Michel y otros, 2011; véase el pie de la figura 7.1. <<

[1891] «Por culpa de la economía»: G. Nunberg, segmento de comentario lingüístico en *Fresh Air*, Radio Pública Nacional, 2001. <<

[1892] Actuaciones concretas con el padre de Flynn: J. Flynn, «What is intelligence: Beyond the Flynn effect», Coloquio en el Departamento de Psicología de Harvard, 5 de diciembre de 2007; véase también «The world is getting smarter», *Economist!Intelligent Life*, diciembre de 2007; <<http://moreintelligentlife.com/node/654>>. <<

[1893] Dificultades con las proporciones: Flynn, 2007, pág. 30. <<

[1894] Las personas que piensan son menos punitivas: Sargent, 2004. <<

[1895] «Renacimiento cultural»: Flynn, 1987, pág. 187. <<

[1896] «Salvajes miserables»: Roosevelt, *The winning of the West* (Whitefish, Mont.: Kessinger), vol. 1, pág. 65. «Dead Indians»: citado en Courtwright, 1996, pág. 109.

<<

[1897] Racismo de Woodrow Wilson: Loewen, 1995, págs. 22-31. <<

[1898] Racismo de Churchill: Toye, 2010; citas de pasajes de J. Hari, «The two Churchills», *New York Times*, 12 de agosto de 2010. <<

[1899] Testimonio de estupidez en el Congreso: citado en Courtwright, 1996, págs. 155-156. <<

[1900] Desprecio de hombres de letras hacia las masas: Carey, 1993. <<

[1901] Respaldo de intelectuales al totalitarismo: Carey, 1993; Glover, 1999; Lilla, 2001; Sowell, 2010; Wolin, 2004. <<

[1902] Eliot vergonzoso: Carey, 1993, pág. 85. <<

[1903] Alborotos de los intelectuales: Carey, 1993; Glover, 1999; Lilla 2001; Sowell, 2010; Wolin, 2004. <<

[1904] Las personas más inteligentes son menos violentas: Herrnstein y Murray, 1994; Wilson y Herrnstein, 1985; Farrington, 2007, págs. 22-23, 26-27. <<

[1905] Racionalidad renormalizada en el dilema del prisionero: Hofstadter, 1985. <<

[1906] CI de camioneros y el dilema del prisionero: Burks y otros, 2009. <<

[1907] SAT de la universidad y el dilema del prisionero: Jones, 2008. <<

[1908] Politización de las ciencias sociales: Haidt y Graham, 2007; Tetlock, 1994. <<

[1909] Políticos liberales y ecuanimidad: Haidt, 2007; Haidt y Graham, 2007. <<

[1910] Liberalismo e inteligencia en Estados Unidos: Kanazawa, 2010. <<

[1911] Los niños brillantes llegan a ser adultos ilustrados: Deary, Batty y Gale, 2008.

<<

[1912] Las personas más inteligentes piensan como los economistas: Caplan y Miller, 2010. <<

[1913] Las economías de mercado como fuerza pacificadora: Kant, 1795/1983; Mueller, 1999; Russett y Oneal, 2001; Schneider y Gleditsch, 2010; Wright, 2000; Mueller, 2010b. <<

[1914] Mentalidad de suma cero y violencia étnica: Sowell, 1980, 1996. <<

[1915] Paz kantiana: Gleditsch, 2008; Russett, 2008; Russett y Oneal, 2001. <<

[1916] Condiciones cognitivas *sine qua non* para la democracia: Rindermann, 2008. <<

[1917] Capacidades intelectuales y democracia: Rindermann, 2008. <<

[1918] Democracia y violencia: Gleditsch, 2008; Harff, 2003, 2005; Lacina, 2006; Pate, 2008; Rummel, 1994; Russett, 2008; Russett y Oneal, 2001. <<

[1919] Efecto Flynn en Keniay Dominica: Flynn, 2007, pág. 144. <<

[1920] Educación y guerra civil: Thyne, 2006. <<

[1921] Efecto pacificador de la educación: Thyne, 2006, pág. 733. <<

[1922] Complejidad integradora: Suedfeld y Coren, 1992; Tetlock, 1985; Tetlock, Peterson y Lerner, 1996. <<

[1923] Correlación baja pero significativa entre el CI y la complejidad integradora: Suedfeld y Coren, 1992. Correlación de 0,58 entre presidentes: Simonton, 2006. <<

[1924] Complejidad integradora y violencia: Tetlock, 1985, págs. 1.567-1.568. <<

[1925] Complejidad integradora y guerras importantes: Suedfeld y Tetlock, 1977. <<

[1926] Complejidad integradora y guerras árabe-israelíes: Suedfeld, Tetlock y Ramírez, 1977. Complejidad integradora y acciones Estados Unidos-Unión Soviética: Tetlock, 1985. <<

[1927] Desenredar los efectos de la complejidad integradora: Tetlock, 1985; Tetlock y otros, 1996. <<

[1928] Complejidad integradora del discurso político americano: Rosenau y Fagen, 1997. <<

[1929] Congresista estúpido de 1917: citado en Rosenau y Fagen, 1997, pág. 676. <<

[1930] Senador estúpido de 1972: citado en Rosenau y Fagen, 1997, pág. 677. <<

[1931] Sofisticación de los debates presidenciales en Estados Unidos: Gorton y Diels, 2010. <<

[1932] El habitante del pecho: Smith, 1759/1976, pág. 136. <<

[1933] Hitler no era ateo: Murphy, 1999. <<

[1934] Nazismo y cristianismo: Ericksen y Heschel, 1999; Goldhagen, 1996; Heschel, 2008; Steigmann-Gall, 2003; Chirrot y McCauley, 2006, pág. 144. <<

[1935] Causa común entre el nazismo y la Iglesia: Ericksen y Heschel, 1999, pág. 11.

<<

[1936] Marxismo y cristianismo: Chirot y McCauley, 2006, págs. 142-143; Chirot, 1995. <<

[1937] Regalos y buenas relaciones: Mauss, 1924/1990. <<

[1938] Comercio no atractivo: Mueller, 1999, 2010b. <<

[1939] Sólo las madres lactantes deben dirigir las fuerzas nucleares: D. Garner, «After atom bomb's shock, the real horrors began unfolding», *New York Times*, 20 de enero de 2010. <<

[1940] Bolsazo: Shultz, 2009. <<

[1941] Excedente de hombres, déficit de paz: Hudson y Den Boer, 2002. <<

[1942] Ramas desnudas de sobra: Hudson y Den Boer, 2002, pág. 26. <<

[1943] Exceso de hombres: Hudson y Den Boer, 2002. <<

[1944] Número de hombres jóvenes y probabilidades de guerra: Fearon y Laitin, 2003; Mesquida y Wiener, 1996. <<

[1945] *Sex and War*. Potts, Campbell y Hayden, 2008. <<

[1946] La mezcla de pueblos fomenta el humanismo: por ejemplo, los países donde las mujeres son más influyentes tienen menos violencia doméstica (Archer, 2006a); las personas que conocen a gays son menos homófobas (véase nota 1265 del cap. 7), y los condados americanos de la costa y a lo largo de vías fluviales son más liberales (Haidt y Graham, 2007). <<

[1947] Escalera mecánica de la razón, círculo expansivo: tomados de Singer, 1981/2011. <<

[1948] La idea del declive: Herman, 1997. <<

[1949] Optimistas racionales: Bettmann, 1974; Easterbrook, 2003; Goklany, 2007; Kenny, 2011; Ridley, 2010; Robinson, 2009; Wattenberg, 1984. <<

[1950] ¿Un poder superior?: Payne, 2004, pág. 29. <<

[1951] ¿Prueba de divinidad?: Wright, 2000, pág. 319. ¿Significado transmitido por vía divina?: Wright, 2000, pág. 320. ¿Autor cósmico?: Wright, 2000, pág. 334. <<

[1952] Realismo moral: Nagel, 1970; Railton, 1986; Sayre-McCord, 1988; Shafer-Landau, 2003; Harris, 2010. <<

[1953] «Violación ardiente y forzada»: *Enrique V*, acto 3, escena 3. <<

[1954] Centenares de millones de muertos: Rummel, 1994, 1997. «El mono desnudo»: de Desmond Morris. <<

[1955] «Mientras este planeta ha ido dando vueltas»: Charles Darwin, *El origen de las especies*, frase final. <<