



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
POSGRADO EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, FACULTAD DE CIENCIAS, INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS, DIRECCIÓN GENERAL DE DIVULGACIÓN DE LA CIENCIA
FILOSOFÍA DE LAS CIENCIA

EL CONCEPTO DE “CULTURA” EN LA TEORÍA ANTROPOLÓGICA: UNA CRÍTICA A LA
UNIFORMIDAD HUMANA EN ANTROPOLOGÍA Y EL USO DEL MÉTODO COMPARATIVO

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN FILOSOFÍA DE LAS CIENCIA

PRESENTA:
AGUSTÍN AXEL BAÑOS NOCEDAL

DIRECTOR DE TESIS
DR. JOSÉ LUIS VERA CORTÉS
ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR
DR. JORGE MARTÍNEZ CONTRERAS, CEDAR, UAM-I

DRA. AURA LETICIA PONCE DE LEÓN, CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS, POLÍTICOS Y
SOCIALES VICENTE LOMBARDO TOLEDANO



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Contenido

| | |
|--|-----|
| Introducción | 4 |
| El problema de la cultura..... | 5 |
| 1. ANTECEDENTES | 11 |
| 1.1 Cuatro propuestas para el análisis de la cultura..... | 11 |
| 1.1.1 El pretendido consenso de Kroeber y Kluckhohn y su teoría de tres niveles..... | 12 |
| 1.1.2 La estructura y la superestructura en el concepto cultura | 17 |
| Gilberto Giménez..... | 19 |
| Marvin Harris | 28 |
| 1.2 La presente propuesta | 36 |
| 1.3 Metodología, hipótesis y objetivos | 43 |
| HIPÓTESIS | 46 |
| OBJETIVO | 48 |
| 2. Cultura y evolución: la uniformidad humana como hilo conductor..... | 49 |
| 2.1 Uniformidad endógena..... | 51 |
| 2.1.1 Corriente moderada: Herbert Spencer..... | 52 |
| 2.1.2 Corriente dura: Tylor y el concepto amplio..... | 56 |
| 2.2 Uniformidad psicológica..... | 61 |
| 2.2.1 Corriente moderada o categórica: Boas (primera fase) y Malinowski..... | 62 |
| 2.2.2 Corriente dura o psíquica: Boas (segunda etapa), Malinowski y el funcionalismo y el estructuralismo Levistraussiano..... | 66 |
| 2.3. Uniformidad exógena o cognitiva | 77 |
| 2.3.1 Corriente moderada: Kroeber y lo superorgánico | 79 |
| 2.3.2 Corriente Media: Neoevolucionismo de Harris, White y Bourdieu..... | 84 |
| 2.3.3 Corriente dura: el posmodernismo de Geertz y la representación social de Turner | 86 |
| 3. La Escena biologicista..... | 97 |
| 3.1 Eficacia Dawkiniana contra Eficacia Darwiniana: una teoría evolutiva apropiada para la Antropología..... | 102 |

| | |
|---|------------|
| 3.2 Qué es la eficacia darwiniana y qué la dawkiniana | 104 |
| 3.3 Antropología Física y el paradigma extraviado | 109 |
| 3.4 La cultura como sistema de competencia..... | 114 |
| 3.5 Materialismo Cultural, Estructuralismo y Semiótica: ¿modelos o representaciones sociales? | 117 |
| 4. Los conceptos de cambio científico y cambio cultural | 123 |
| 4.1 El conocimiento y el problema escéptico a la luz del concepto cultura. | 131 |
| 4.2 Kuhn y Popper: el cambio científico a la luz del cambio cultural..... | 141 |
| 4.3 Lakatos o Laudan: Programas o Tradiciones de Investigación en Antropología | 146 |
| 4.4 El espacio intersubjetivo como objeto de estudio empírico de la antropología | 150 |
| 5. Conclusiones | 159 |
| Bibliografía..... | 173 |

Introducción

El término cultura ha sido utilizado con innumerables significados que pueden ser incompatibles incluso dentro de la esfera antropológica: un mismo autor puede hacer referencia a diferentes niveles de organización de la materia o de complejidad en las estructuras; a veces su uso no distingue entre su noción epistémica y su noción ontológica, o no se incluye una elaboración que dé cuenta de cuándo se hace referencia a una u la otra. Si bien es cierto que en no todas las corrientes antropológicas este uso del término “cultura” es necesaria, al menos si lo será en donde represente un centro axiomático -por considerarse evidente y sin necesidad de demostración-, y sea utilizado indistintamente para referirse a diferentes niveles de organización social humana.

Tradicionalmente, esta separación por diferentes niveles de complejidad del fenómeno humano que abarca el concepto “cultura”, es cuando separamos las condiciones biológicas que la hacen posible de su estructura social y extrasomática.

Pero, si ponemos el énfasis en la frontera de lo cultural y lo biológico, el problema parece complicarse y estancarse entre las decimonónicas discusiones de lo innato y lo aprendido. Aquí vale la pena preguntarse: ¿Es la cultura común a todas las especies con organización social y sólo varía en una especie de gradualidad ascendente?, o ¿Es cualitativamente diferente de otras estrategias conductuales de especies sociales y, por lo tanto, particular de la especie humana? Si nos inclinamos por la segunda postura, esta nos remite directamente a un segundo tipo de cuestionamiento mucho más particular. ¿El ser humano es homogéneo?, y de ser así, ¿en qué radica su homogeneidad?

Para responder a estas preguntas, diferentes corrientes antropológicas han propuesto diferentes conceptos de cultura que establecen hasta que punto es

posible comparar al ser humano, es decir, cual es su nivel de uniformidad. Este problema no es gratuito, ya que durante todo el desarrollo de la teoría antropológica el problema de la cultura no ha podido dejar de lado la cuestión de la uniformidad humana pues, para poder hablar de lo humano es necesario tomar una postura al respecto de lo que esto significa. A pesar de la gran distancia que existe entre los teóricos evolucionistas y los particularistas históricos, en el fondo el problema se encuentra en la necesidad mínima de homogeneidad que, al no ser enunciada explícitamente, confunde los diferentes niveles de organización. Es decir, si no se explicitan los procesos evolutivos implicados (con sus correspondientes niveles de selección); y aquello que es susceptible de análisis, descripción y generalización en cada uno de los niveles enunciados, el problema de la cultura seguirá siendo elusivo.

El problema de la cultura

Hay antropólogos que analizan fenómenos sociales desde un punto de vista plenamente biologicista (Boehm 1999, Carneiro 2003, Foley 1991, etc.); hay otros que describen funciones biológicas en sus descripciones sociales, como si este espacio no fuera susceptible de categorizaciones más generales (Bueno 2010, Durham 1984, Geertz 1992^a, Giménez 2005, etc.); incluso hay quien da por sentado estas generalizaciones como verdades sin cuestionamiento y transfieren a lo simbólico sus categorías, creando falsos puentes de continuidad biológica y uniformidad cognitiva (Bartra 2005, Devereux 1977, Dueña-Tenori y Canchola 2001, Harris 1979, etc.)

Como diría Morin:

...un paradigma está constituido por un cierto tipo de relación lógica extremadamente fuerte entre nociones maestras, nociones clave, principios clave. Esa relación y esos principios van a gobernar todos los discursos que obedecen, inconscientemente, a su gobierno (Morin, 2004, p.89).

Por lo tanto, las nociones de lo humano deben ser especificadas; se deben sentar las bases de lo observable y de lo comparable; y hay que detallar la forma en que

estas nociones generan métodos particulares y de cómo estos métodos construyen datos.

Aspectos tan básicos como discutir si es pertinente una división entre biología y cultura, son partes fundamentales de los procesos que analiza la antropología física y parte esencial en la construcción del objeto de estudio, lo cual hace extremadamente necesaria la definición de cultura considerando los siguientes factores: a) en dónde colocar lo comparable, es decir, que es lo que nos hace uniformes y susceptibles de comparación; b) definir si el origen de la cultura es único y por lo tanto una característica homóloga en todos los momentos y espacios en dónde se produce, o múltiple y por lo tanto análoga y particular a cada población que la desarrolla; c) como consecuencia del punto anterior, definir si las construcciones culturales son variables o diversas.

Casi cualquier antropólogo estaría de acuerdo con decir que la cultura es la característica adaptativa más plástica del humano, pues ha llegado a modificar el funcionamiento de prácticamente todas las otras características adaptativas humanas y ha cambiado el ambiente a tal grado, que su doble direccionalidad de transformación (hacia afuera y hacia adentro, es decir, ambiental-conductual), ha terminado por constituirse como el medio físico humano *per se*, entendiendo el “medio físico” como el proveedor de presiones selectivas y escenarios de adaptación. El cuerpo en constante adaptación utiliza los medios tecnológicos como extensiones de su propia estructura; los vuelve una necesidad para su accionar; los significa como propios; los hace suyos. El resultado es un cuerpo modificado en continua reestructuración para satisfacer a sus “nuevas” necesidades, que terminan por transformar su estructura biológica y conductual al mismo ritmo que suscita el cambio en sus necesidades. Esta espiral adaptativa termina, si se me permite el juego de palabras, adecuando al cuerpo a sus adecuaciones.

La cultura, pues, es esencialmente una realidad instrumental que ha aparecido para satisfacer las necesidades del hombre que sobrepasa la adaptación al medio ambiente. La cultura capacita al hombre con una ampliación adicional de su aparato anatómico, con una coraza protectora de

defensas y seguridades, con movilidad y velocidad a través de los medios en que el equipo corporal directo le hubiera defraudado por completo. La cultura, la creación acumulativa del hombre, amplía el campo de la eficacia individual y del poder de la acción; y proporciona una profundidad de pensamiento y una amplitud de visión con las que no puede soñar ninguna especie animal. [...] Por último, su capacidad de acumular experiencias y dejarlas que prevean el futuro abre nuevas perspectivas y crea vacíos que se satisfacen en los sistemas de conocimiento, de arte y de creencias mágicas y religiosas. Aunque una cultura nace fundamentalmente de la satisfacción de las necesidades biológicas, su misma naturaleza hace del hombre algo esencialmente distinto de un simple organismo animal... (Malinowski 1931 en Kahn 1975, pp. 126-127)

De la cita anterior se deduce que el reconocimiento de al menos dos niveles de cultura es claro, es decir, hay una aceptación generalizada de una “Cultura” adaptativa, eco-sensible y que funciona como una especie de extensión corporal humana; y otra “cultura(s)” que se es acumulativa, particular e histórica.

Desde la postura naturalista, la cultura humana es, biológicamente hablando, inherente a nuestra “naturaleza”. Cada individuo humano es capaz de asimilarla y desarrollarla, siempre y cuando se encuentre inmerso en la dinámica social. Nuestra biología está culturizada, pues nuestro sistema de intercambio de información ha alcanzado niveles de complejidad que sobreviven fuera del cuerpo biológico y más allá del tiempo de vida de un individuo. El espacio intersubjetivo, ese lugar de confluencia entre individuos en donde es posible el intercambio simbólico efectivo, ha alcanzado también materialidad fuera del espacio biológico, de tal forma que nos da la impresión de una oposición entre lo “artificial” y lo “natural”, cuando lo que en realidad está en el rango de expresión de un individuo-especie le es “natural” en sentido estricto.

Este problema está resuelto en otras disciplinas de forma más o menos consensada. Tanto la sociobiología como la psicología evolutiva construyen su marco teórico o paradigma, a partir de la relación estrecha con la teoría sintética. De ahí que sea necesario usar la definición de especie de Ernst Mayr¹, ubicando su

¹ Ernst Mayr define a la especie biológica como a la población con capacidad reproductiva y aislada en este mismo sentido de otras poblaciones naturales.

objeto de estudio en el individuo. Desde esta perspectiva, la población está compuesta por individuos capaces de reproducirse entre sí, y dado que la presión de selección se da al nivel del organismo, entonces la competencia intraespecífica tendrá lugar, principalmente, a partir de las características que el individuo tenga y que le permitan sobrevivir y reproducirse lo suficiente para pasar sus características a la siguiente generación. A esto se le conoce como “eficacia darwiniana”.

La principal crítica a este tipo de estudios -si bien pueden ser útiles para la descripción de características universales de la especie humana-, es que fallan e incluso exagera al interpretar procesos sociales a partir de esquemas evolutivos, y trata de dar explicaciones a procesos complejos haciendo transliteraciones y adecuaciones de fenómenos biológicos. El poder de la sociedad como catalizador de procesos evolutivos se minimiza, lo que a todas luces es un error, ya que la sociedad, considerada a nivel de organización biológica, desempeña roles importantes en contra de las presiones selectivas.

La antropología, sobre todo la biológica o física, utiliza -extrapolándolos unas veces y traduciéndolos otras-, procesos enteros de la biología aplicables a la especie. Sin embargo, esta práctica la lleva al conflicto epistémico de sufrir la fractura occidental de cuerpo y alma al aplicar esos conceptos a fenómenos culturales. Dicho de otra forma, las reglas biológicas se aplican al soma, pero nunca a la asignación de valores o significación de la realidad, mejor conocida como “cuerpo culturalizado”. El resultado, es la elaboración de listados interminables de actividad humana que pasan por definición de cultura, como la concepción total de Tylor (Giménez 2005, p.41); o se convierte en la suma de procesos biológicos que prefiguran la conducta humana, pero que carecen de sentido (dirección) específico. Después de todo, el término cultura es evolutivo en su origen, porque expresa una serie de secuencias o estados de la sociedad, o si prefiere grados de interacción o cohesión de la misma.

Si seguimos la idea de Stepin:

...the fundamental theories are not the product of inductive generalization of experience, but they are formed in the beginning at the expense of translation

of conceptual means borrowed from other areas of theoretical knowledge, and only then are substantiated by experience.(Stepin, 2005)²

La antropología necesita un mejor mecanismo de traducción de los conceptos evolutivos que sea lógico con la posición hegemónica que la cultura ha mantenido en la disciplina. Este mecanismo de traducción debe plantearse desde la necesidad de una teoría que reconozca los diferentes niveles de organización por arriba del organismo y que distinga los niveles social y cultural. Es decir, necesita incorporar a la cultura en la mecánica evolucionista, dándole el nivel de organización que le corresponde, en vez de funcionar como metáfora o analogía de los procesos biológicos.

Si incorporamos una idea jerarquizada de las poblaciones humanas como unidad de competencia (jerarquía genealógica), podemos reconocer que la población acelera la acumulación de información y procesos cognitivos, al mismo tiempo que actúan como barrera de las presiones selectivas, al desviar el efecto que tiene sobre el individuo y reduciendo la posibilidad factual de muerte. Nuestra postura es que, la sociedad, cuyo nivel de organización corresponde al de una población con muchos demes³ interactuando y compitiendo, genera nuevos procesos selectivos que se distancian de aquellos que se ejercen sobre el organismo individualizado.

Lo anterior nos plantea tres cuestionamiento a atender:

1. ¿Es “cultura” un término suficiente para abarcar los campos que engloba y las acciones y procesos que describe?
2. Si el problema central de la antropología es la razón de la conducta humana y su devenir histórico y evolutivo, entonces ¿su análisis conceptual debe basarse en la revisión de sus métodos, categorías de análisis y resultados?

² ...las teorías fundamentales no son producto de la generalización inductiva de la experiencia, sino que están construidas de inicio a expensas de la traducción de significados conceptuales prestados de otras áreas del conocimiento teórico, y sólo entonces son corroboradas por la experiencia.

³ Un deme es una población cercana genéticamente hablando y que se diferencia del resto de la población por características en común.

O ¿en cómo enfrenta cada corriente nociones tan centrales como el problema de la uniformidad humana o la gregaridad? Ambas nociones biológicas resuenan en los conceptos de cultura.

3. ¿Cuál es la diferencia entre el concepto “Cultura” entendido ontológicamente del usado epistémicamente? Y ¿Cómo influye esta diferencia en la forma de construir al objeto de estudio?

Para poder resolver estas interrogantes, es importante contrastar las nociones biológicas de cambio que utilizan los autores clásicos con aquellas que las teorías biológicas podrían ofrecer. Esta comparación usaría dos ejes críticos:

- a) En el caso de los conceptos teóricos, se utilizará la idea de homogeneidad o uniformidad humana para detectar qué es lo susceptible de ser comparado, es decir, en dónde está el *locus* de la uniformidad humana.
- b) Por otro lado, la “direccionalidad” del cambio cultural y la forma en que las sociedades son comparadas. Dicho de otra forma, cómo fue utilizado el método comparativo.

Adicionalmente se hará una crítica a cómo las perspectivas biológicas han hecho irreconciliables propuestas del cambio y la selección que las alejan irremediabilmente de las teorías sociales y culturales, y se argumentará cómo otro tipo de propuestas podrían generar mejor confluencia.

Tanto la teoría evolucionista cultural como su método comparativo han sufrido muchos cambios a lo largo del tiempo, pero no han superado dos problemas fundamentales que las limitan: por un lado, la poca reflexión sobre lo uniforme en el fenómeno humano y, por otro, el uso del método comparativo tomando a la sociedad occidental como hito, donde el progreso tecnológico y complejidad estructural son tomados como ejes centrales de la comparación, acompañándolos siempre por una idea direccional y progresiva del cambio.

La relación entre el proceso evolutivo y el proceso cultural siempre ha sido conflictiva porque se reproduce el paradigma de la cultura como característica adaptativa humana, de lo que se desprende la asociación positiva o antagónica con los procesos evolutivos. Pero, ¿qué pasa si la formulación de esta relación es equivocada y no así la relación en por si misma?, ¿qué pasaría si en lugar de tratar

a la cultura como consecuencia del proceso evolutivo y por lo tanto homológica, fuera el sentido del cambio lo analógico? Es decir, ¿qué pasa si consideramos a la variación y a la diversidad como procesos fundamentales tanto del cambio cultural como del biológico?

1. ANTECEDENTES

1.1 Cuatro propuestas para el análisis de la cultura

Las antologías prologadas de K.S. Kahn y de Gilberto Moreno junto con la justificación en extenso que representan los textos de Marvin Harris (“el desarrollo

de la teoría antropológica”) y Carneiro, presentan diferentes enfoques epistémicos para abordar el problema de la cultura y presentan una propuesta de síntesis o programa de investigación de la antropología.

Los cuatro trabajos presentan una oportunidad para analizar la historia del concepto cultura y de cómo diferentes corrientes proponen su integración. En este primer apartado la intención es, a modo de estado de la cuestión, comparar estos cuatro trabajos mientras nos vamos introduciendo a las diferentes definiciones de cultura. En un segundo momento se hablará de los principales antecedentes de la teoría antropológica, que por sí mismos representaron hitos de la disciplina y que presentaron propuestas alrededor del concepto cultura.

1.1.1 El pretendido consenso de Kroeber y Kluckhohn y su teoría de tres niveles.

Tanto Giménez como Harris y Kahn hacen referencia directa al texto de Kroeber y Kluckhohn constantemente. Este fue el primer intento de análisis del concepto cultura y de la teoría antropológica. El texto hace una revisión de definiciones sobre cultura limitándose al uso de fuentes inglesas y norteamericanas, contextualizando históricamente sus conceptos.

Su premisa es simple, el concepto “cultura” es una noción tan clave para la antropología como lo es la “gravedad” para la física, “enfermedad” para la medicina o “evolución” para la biología. El argumento se complica al exponer su posición con respecto de la cultura, pues los autores están convencidos de la falta de uniformidad de las categorías que de esta se derivan. Sin embargo, en su texto subsisten aquí y allá nociones de uniformidad al menos en lo referente al humano. No es de extrañarse que en su introducción incluyeran la siguiente cita de Pascal:

I am very much afraid that this so-called nature may itself be no more than an early custom, just as custom is second nature... Undoubtedly, nature is not altogether uniform. It is custom that produces this, for it constrains nature. But sometimes nature overcomes it, and confines man to his instinct, despite every custom, good or bad (Pascal, Pico della Mirandola en Kroeber y Kluckhohn, 1952, p. 3)⁴

⁴ Mucho me temo que la así llamada naturaleza pueda en sí misma no ser mas que una temprana

Este juego de fuerzas impulsoras y constrictoras del que nos habla Pascal parece ser el hilo conductor de la postura Kroeber y Kluckhohn en su antología del concepto cultura, si bien no lo fue en su construcción epistémica.

Una vez que han clasificado las definiciones por conceptos y periodos de influencia, los autores proponen una especie de continuidad en la investigación de carácter cultural.

Making allowance for changes in the favorite words of intellectuals from one decade to the next, we feel that this examination indicates more constancy than variation in the central notions attaching to the concept of culture. There are interesting differences in emphasis and shading, but the conceptual core has altered significantly only in the direction of stressing the “style of life” or “over-all pattern” idea (Kroeber y Kluckhohn, 1952, p. 154)⁵

Es por esto que presentan una propuesta de consenso para el concepto “cultura” basándose en sus más de 160 definiciones, así como los distintos tipos de definición que logran categorizar:

In other words, we think culture is a product; is historical; includes ideas, patterns, and values; is selective; is learned; is based upon symbols; and is an abstraction from behavior and the products of behavior (Kroeber y Kluckhohn, 1952, p. 157)⁶

De la misma forma, distinguen entre “Cultura” como un concepto global de categorías de análisis por un lado, y las distintas “culturas” que la componen y que responden a condiciones locales, históricas y coyunturales por el otro. De las

adecuación, así como lo es la segunda naturaleza... Indudablemente la naturaleza no es enteramente uniforme. Es la adecuación lo que produce este efecto, porque limita a la naturaleza. Pero a veces la naturaleza la excede, y confina al hombre a sus instintos, a pesar de cualquier adecuación, buena o mala.

⁵ Tomando en cuenta los cambios en las palabras favoritas de los intelectuales de una década a la siguiente, sentimos que esta examinación indica más constancia que variación en las nociones centrales relacionadas al concepto cultura. Hay diferencias interesantes en el matiz, pero el núcleo conceptual ha sido alterado significativamente cuando se enfatiza la idea del “estilo de vida” o del “patrón general”.

⁶ En otras palabras, creemos que la cultura es un producto; es histórica; incluye ideas, patrones, y valores; es selectiva; es aprendida; está basada en símbolos; y es una abstracción del comportamiento y de los productos del comportamiento.

“culturas” particulares y locales dicen:

All cultures are largely made up of overt, patterned ways of behaving, feeling, and reacting. But cultures likewise include a characteristic set of unstated premises and categories (“implicit culture”) which vary greatly between societies. Thus one group unconsciously and habitually assumes that every chain of actions has a goal and that when this goal is reached tension will be reduced or disappear. To another group, thinking based upon this assumption is by no means automatic. They see life not primarily as a series of purposive experiences which may be satisfying in and themselves, rather than as means to ends (Kroeber y Kluckhohn, 1952, p. 157)⁷

Este tipo de perspectiva reconoce la relación afectiva que subsiste entre el individuo social y los patrones de cultura, a la vez que dota al individuo de agencia en el devenir y manifestación de los fenómenos culturales. Sin embargo, la descripción de los mecanismos de diferenciación de las culturas particulares es ampliamente general, y la distinción parecería radicar en los mecanismos generales (Cultura) por un lado, y por otro en el devenir histórico y particular de estos mecanismos en un momento dado (cultura).

Culture not only markedly influences how individuals behave toward other individuals but equally what is expected from them. Any culture is a system of expectancies: what kinds of behavior the individual anticipates being rewarded or punished; what types of activity are held to be inherently gratifying or frustrating. For this and for other reasons (e.g., the strongly affective nature of most cultural learning) the individual is seldom emotionally neutral to those sectors of his culture which touch him directly. Culture patterns are *felt*, emotionally adhered to or rejected (Kroeber y Kluckhohn, 1952, pp. 157-158).⁸

⁷ Todas las culturas son extensamente hechas de formas abiertas y pautadas de comportarse, sentir, y reaccionar. Pero las culturas incluyen igualmente un conjunto de características de premisas y categorías sin especificar (“cultura implícita”) que varía enormemente entre sociedades. De ahí que un grupo asuma inconscientemente y habitualmente que cada cadena de acciones tenga un objetivo y que cuando ese objetivo sea alcanzado la tensión disminuya o desaparezca. Para otro grupo, el pensamiento basado en esta premisa no es en forma alguna automático. Ven la vida no tan primariamente, sino como una serie de experiencias propositivas que pueden ser satisfactorias por sí mismas, en lugar de ser medios para ciertos fines.

⁸ La cultura no sólo influye marcadamente en cómo los individuos se comportan en relación con otros individuos sino igualmente en que es lo que se espera de ellos. Cualquier cultura es un sistema de expectativas: que tipos de comportamiento puede el individuo anticipar su recompensa o castigo; que tipos de actividades son tomadas como inherentemente gratificantes o frustrantes. Por estas y otras razones (por

No encuentran la reducción de los componentes de la cultura a un concepto ordenador desde el cual pueda desarrollarse el entramado cultural, asumiendo que no hay una sola característica de índole cultural que se pueda aplicar a toda sociedad pasada o presente, y a lo largo de todo el planeta. Sin embargo, obvian el hecho de que el mismo término “cultura” remite necesariamente a la uniformidad humana. De hecho, la conciben como parte intrínseca de su naturaleza.

Culture is a general category of nature, and expressly of human nature. As such it is comparable to categories like energy, mass, evolution. As a general category it is both substantive (or classificatory) and explanatory. That is, it may be asked: to what main natural category is this or that phenomenon –or are these selected aspects of phenomena- to be ascribed?... (Kroeber y Kluckhohn, 1952, p. 185).⁹

En sus conclusiones se refieren a la cultura como una categoría de abstracción para el análisis; como una fuerza intermediadora entre el individuo y el medio ambiente; como el resultado de la internalización por parte del individuo de las relaciones sociales y la manifestación conductual de esta interiorización. Es decir, mecanismos universales con consecuencias locales, históricas y particulares.

Substantively and descriptively, the totality of human culture includes the cultural phenomena of all peoples, times and places insofar as these phenomena are known or knowable. Culture as a generalized explanatory category applies to all of these, though the totality constitutes an aggregation [...] Cultural phenomena in general are also, of course, characterized by the fact that specific elements of each culture bear some relation both to the broad ground plan of all cultures *and* to the distinctive design of the specific culture to which the element belonged or belongs (Kroeber y Kluckhohn, 1952, p. 185).¹⁰

ejemplo, la naturaleza fuertemente afectiva de la mayoría del aprendizaje cultural) el individuo es raramente neutral emocionalmente a estos sectores de su cultura que lo tocan directamente. Los patrones culturales son *sentidos*, adheridos o rechazados emocionalmente.

⁹ La cultura es una categoría general de la naturaleza, y expresamente de la naturaleza humana. Como tal es comparable con categorías como energía, masa, evolución. Como una categoría general es tanto sustantiva (o clasificatoria) como explicativa. Por eso, se puede preguntar: ¿a qué categoría principal natural se puede adscribir este o aquél fenómeno –o estos aspectos específicos del fenómeno-?

¹⁰ Sustantiva y descriptivamente, la totalidad de la cultura humana incluye el fenómeno cultural de todas las personas, tiempos y espacios en la medida en que estos fenómenos son conocidos o inteligibles. La cultura como una categoría explicativa generalizadora se aplica a todo esto, ya que el total significa un agregado [...]

Se pueden distinguir entonces tres niveles que se aplican al concepto cultura: 1)La categoría explicativa generalizada; 2)Los mecanismos universales de adecuación; 3)El desarrollo de estos mecanismos en un tiempo y espacio determinado.

Es decir, la cultura como concepto de análisis; como fenómeno adaptativo y como fenómeno histórico.

Esto tres niveles de “cultura” son claramente tres locus completamente distintos de análisis que responden a tradiciones distintas dentro de la antropología, pero que en su necesidad de síntesis obviaron distinguir como fenómenos distintos. No es de extrañarse que ellos mismo no pudieran distinguirse como realistas (considerar la cultura como real y su función adaptativa), idealistas (describiendo modelos de los que la cultura es como entidad abstracta) o nominalistas (concibiendo a la cultura como un generador de categorías de la realidad).

...Analytic abstractions summarize an order of relationship between natural phenomena, and relations are as real as things. Whatever one or the other of us may have said in haste or error in the past, in this monograph we have at any rate tried to honor the philosophical precept of not confusing substance with reality (Kroeber y Kluckhohn, 1952, p. 190).¹¹

Es curioso ver como Giménez, Kahn y Harris coinciden en no adjudicarles a Kroeber y Kluckhohn una postura específica, con excepción de aquella que utilizan para su propio desarrollo: mientras Harris hace énfasis en la parte de la definición que caracteriza a la cultura como producto, Giménez la subraya como producto del comportamiento; por otro lado Kahn, haciendo eco en Leslie White, refuerza la idea de “abstracción del comportamiento”.

A diferencia de ellos, Carneiro le adjudica a Kroeber y Kluckhohn una postura

El fenómeno cultural es también, naturalmente, caracterizado por el hecho de que elementos específicos de cada cultura mantienen cierta relación tanto con el plan amplio de base de cada cultura, como con el diseño distintivo de la cultura específica al que ese elemento perteneció o pertenece.

¹¹ Las abstracciones analíticas resumen un orden de relaciones entre fenómenos naturales, y las relaciones son tan reales como las cosas. Lo que sea que uno u otro de nosotros podamos decir en el pasado por apuro o error, en esta monografía hemos tratado de honrar a cualquier precio el precepto filosófico de no confundir sustancia con realidad.

particularista pues, dice, niegan por completo la posibilidad de generalizaciones. Algo que desde nuestro análisis es erróneo, ya que la caracterización de las culturas particulares está basado en mecanismos universales.

Para Kahn, el concepto cultura deriva de las propuestas de los evolucionistas del siglo XIX, y la postura moderna debe ser el resultado de una especie de síntesis entre la propuesta generalizadora de Leslie White -que propone a la capacidad de utilización de energía como un nuevo sistema de comparación entre sociedades-, y la de Lévi-Strauss -quien encuentra la homogeneidad humana en una especie de respuesta neural homogénea pero sensible al ambiente-.

Al hacer esta propuesta de síntesis, Kahn busca, por dos frentes distintos, ese reduccionismo que Kroeber y Kluckhohn evadieron con una propuesta de cultura en tres niveles. Pero esta es una apuesta tramposa, porque mientras la propuesta de White se refiere a los productos de la cultura, o a las consecuencias del accionar de determinada cultura sobre el ambiente, la de Lévi-Strauss implica un contraste entre la naturaleza biológica del ser humano y el ambiente que lo circunda. Dicho de otro modo, la de Lévi-Strauss es una propuesta de causas iniciales, mientras que la de White es de consecuencias materiales. Parten de planos distintos de complejidad y, por lo tanto, de magnitudes distintas de observación y comparación. Causas iniciales y consecuencias últimas son aproximaciones incompatibles para una definición madura de "cultura", a menos que como Kroeber y Kluckhohn, se aluda a un concepto diferenciado por niveles de organización (para lo cual faltan conceptos intermedios) o, se encuentre una suerte de patrón generador de particularidades culturales al cual se pueda "reducir" el proceso cultural entero.

1.1.2 La estructura y la superestructura en el concepto cultura

A pesar de que los trabajos de Harris y Giménez pertenecen a las corrientes marxistas, ambos análisis difieren en gran medida, ya que reducen su postura materialista a diferentes aspectos de la cultura: mientras Harris se ocupa de la relación de los objetos por su función y utilidad y sus interpretaciones se basan en el método comparativo histórico (evolucionista), Giménez propone una

Hermenéutica profunda basada en la metodología de John B. Thompson.

Según Giménez (2005), Thompson propone dos fases: la hermenéutica de la vida cotidiana, que no es más que una etnografía de los valores simbólicos de una sociedad; la hermenéutica profunda, que parte de los análisis sociohistóricos y formales discursivos, y el proceso de interpretación y reinterpretación. En este último sentido es semejante a la propuesta de Turner y las representaciones sociales, en donde una conducta semejante produce interpretaciones diferentes cada vez que se manifiesta, ya que hay una relación directa con el momento social e histórico por el que el individuo que despliega esta conducta pasa y que está en función de su espacio social.

La postura de Giménez es de corte marxista. Retoma el principio de estructura y superestructura, pero en lugar de poner a la biología en la base de esta construcción nos propone a la sociedad. Una sociedad que debe distinguirse de la cultura; una sociedad “orgánica” que conserva su sentido biológico, pero sólo como subtexto. Para esto, primero debe abordar su relación con la cultura, dotando a esta última de un rango restrictivo (postura marxista), normativo u ordenador.

...el carácter concertado del comportamiento social sólo puede comprenderse como “resultado de reglas sociales, es decir, de costumbres sancionadas con medidas explicativas u operantes en forma aparentemente automática”. El sentido de esta argumentación es transparente: si la cultura consiste en reglas sociales o en modos estandarizados de comportamiento, entonces existe total indistinción entre sociedad y cultura, porque precisamente son esas reglas y esos modos estandarizados de comportamiento los que explican la organización social y la concertación de las conductas sociales. Entonces, es la misma cultura la que transforma a los individuos en grupos sociales organizados y la que asegura a estos últimos “una continuidad casi indefinida” (Giménez 2005, p. 49-50).

El método que nos propone es la dialéctica. Una dialéctica que parte de la oposición, primero, de sociedad y cultura: la primera como ente vivo y la segunda como constructo rígido de orden. Esta oposición se extiende hasta su dinámica factual, en donde la representación social tiene un papel preponderante, resignificando escenarios y símbolos por medio de la apropiación temporal y espacial de lo constante. Por su parte la cultura articula a la sociedad a partir del énfasis de sus diferencias, clasificando, creando categorías simbólicas.

...una de las funciones de las representaciones sociales se relaciona con la identidad. En efecto, las representaciones sociales también implican la representación de sí mismo y de los grupos de pertenencia que definen la dimensión social de la identidad. Por lo demás, los procesos simbólicos comportan, como hemos visto, una lógica de distinciones, oposiciones y diferencias, uno de cuyos mayores efectos es precisamente la constitución de identidades y alteridades (u otredades) sociales. Se trata de una consecuencia natural de la definición de la cultura como hecho de significación o de sentido que se basa siempre, como sabemos desde Saussure, en el valor de la diferencia de los signos. Por eso la cultura es también “la diferencia”, y una de sus funciones básicas es la de clasificar, catalogar, categorizar, denominar, nombrar, distribuir y ordenar la realidad desde el punto de vista de un “nosotros” relativamente homogéneo que se contrapone a “los otros” (Giménez 2005, p. 89).

Gilberto Giménez

Para Giménez el juego dialéctico se da en el proceso de subjetivación de las clasificaciones culturales existentes por medio de la identidad de grupos. Es decir, la cultura marca categorías a las que la sociedad se suscribe por medio de la interpretación y apropiación de estas categorías. Los grupos sociales así categorizados por la cultura se identifican a partir de estos valores dados, pero los modifica por medio del uso, la interiorización y la práctica, transformando los símbolos apropiados por el grupo.

Pero, ¿qué es la identidad? Si dejamos de lado el plano individual y nos situamos de entrada en el plano de los grupos y las colectividades, podemos definirla provisionalmente como la (auto y hetero) percepción colectiva de un “nosotros” relativamente homogéneo y estabilizado en el tiempo (*in-group*), por oposición a los “otro” (*out-group*), en función del (auto y hetero) reconocimiento de caracteres, marcas y rasgos compartidos (que funcionan también como signos o emblemas), así como de una memoria colectiva común. Dichos caracteres, marcas y rasgos derivan, por lo general, de la interiorización selectiva y distintiva de determinados repertorios culturales por parte de los actores sociales. Por lo que puede decirse que la identidad es uno de los parámetros obligados de los actores sociales y representa en cierta forma el lado subjetivo de la cultura (Giménez 2005, p. 90).

Hace énfasis justo en que esta forma de conformación de identidades da paso a otro proceso dialéctico, a saber, la identidad produce alteridades al interior de una población. Estos subgrupos se contraponen unos a otros en busca de equilibrios y jerarquías. En este escenario, los individuos dotados de identidad se vuelven

agentes sociales en pugna.

Esta lucha incesante da lugar a equilibrios temporales que se manifiestan en forma de correlaciones de fuerzas simbólicas, en las que existen posiciones dominantes y dominadas. Los agentes sociales que ocupan las posiciones dominantes pugnan por imponer una definición dominante de la identidad social, que se presenta como la única identidad legítima o, mejor, como la forma legítima de clasificación social... (Giménez 2005, p.92)

Una vez que se ha establecido esta relación jerárquica entre los diferentes grupos identitarios, la escala de valoración en función de esta misma oposición genera que los sentimientos de cohesión de los grupos, de la misma autovaloración en oposición de la alteridad, arroje por necesidad sentimientos de valoración moral.

Un aspecto importante de la lucha simbólica en torno a las identidades sociales es el de la clasificación valorativa de los rasgos que presuntamente las definen. Las identidades siempre son objetos de valoraciones positivas o negativas (estigmas), según el estado de correlación de fuerzas simbólicas. En principio, y desde el punto de vista interno, la identidad se presenta como fuente de valores y se halla ligada al sentimiento de amor propio, honor y dignidad (Giménez 2005, p.93)

Esta identidad grupal es aprendida, ya que es parte de la estructura cultural que conforma al individuo. El individuo nace en cierto grupo social y se relaciona con este por medio de reafirmaciones y reinterpretaciones sociales de la escala valorativa ofrecida. Los símbolos se le imponen desde cierta perspectiva, misma que es transformada en cada caso, en cada subjetivación, y que da paso a reinterpretaciones. El símbolo de unidad puede permanecer, pero el significado se desplaza lentamente. Una vez más la dialéctica marxista es aplicada por Giménez en el proceso de cambio social.

...la identidad social necesita ser aprendida y reaprendida permanentemente. Además, necesita darse a conocer y hacerse visible públicamente para "mostrar" la realidad de su existencia frente a los que se niegan a "verla" o a reconocerla. Ambas necesidades explican por qué la identidad social aparece siempre ligada a estrategias de celebración y de manifestación (Giménez 2005, p.94)

Es aquí donde Giménez se separa profundamente de la postura reduccionista y se acerca al particularismo histórico, dónde cada ejemplo de cultura humana es el

resultado de una coyuntura. No importa que las variables externas o aparentes sean semejantes, lo trascendente es que la significación social difícilmente puede ser la misma.

...De lo dicho hasta aquí se infiere que la identidad social es de naturaleza esencialmente histórica y debe concebirse como un producto del tiempo y de la historia. Lo que implica que debe situarse siempre en un determinado contexto espacio-temporal (Giménez 2005, p.95)

De esta forma propone modificar “lo comparable” no por la estructura aparente de la configuración social, sino por la significación de las relaciones sociales que resultan de esta configuración.

La serie histórica: comunidad primitiva/tribu/etnia/provincia o región/nación, constituyen modalidades de identidad englobante. En cambio, la serie: rangos/castas/estamentos/ clases sociales, en el sentido industrial, son modalidades de identidad diferencial históricamente conectadas con las primeras. Así, las clases en sentido moderno se hallan históricamente ligadas al surgimiento del Estado-Nación (Giménez 2005, p.95)

Para Giménez el sentido del tiempo en cada sociedad está dado por la significación que éste sentido puede elucidar. Las narraciones que las sociedades dan de su propio pasado, presente y futuro se vuelven trascendentes por la posibilidad de caracterización del estado simbólico que nos ofrecen.

La memoria puede definirse brevemente como la idealización del pasado, en contraposición a la conciencia –ideación del presente- y la imaginación prospectiva o utópica –ideación del futuro, del porvenir (Giménez 2005, p.97).

Para esto, Giménez establece el locus de su interpretación en el tiempo y hace uso de la “memoria colectiva” como ese fenómeno ordenador de las expectativas de una sociedad justificadas a través del tiempo.

La memoria colectiva se objetiva o, si se prefiere, tiene su lugar de anclaje en las redes de sociabilidad y en las instituciones (Giménez 2005, p. 102)

La memoria colectiva se transforma así en ese proceso de recambio que se da entre las estructuras culturales más rígidas, como las instituciones, y la subjetivación de la sociedad que las experimenta y les da vida. Es el proceso dialéctico vivo.

En conclusión: la memoria colectiva se encuentra materializada en las instituciones sociales, en el espacio-tiempo de la comunidad y, en estrecha relación con éste, en la gestualidad festiva y ritual. Existen instituciones, espacios, tiempos y gestos de memoria (Giménez 2005, p.105).

Evidentemente, si los subgrupos conformados por la identidad pasan por procesos de valoración jerárquica, la memoria colectiva no queda exenta de este proceso. De esta forma se genera una memoria de los jerárquicamente superiores, que, como en el caso de los valores simbólicos de conducta, impone una memoria justificante del estado de relación de dominio que viven estos subgrupos.

La memoria oficial es la memoria de la clase dominante que se organiza bajo la cobertura y gestión del Estado. En efecto, a partir de las revoluciones burguesas, el Estado ha asumido la formidable tarea de organizar y controlar el conjunto de la memoria social, definiendo selectivamente lo que merece recordarse y lo que debe pensarse acerca del pasado. A este fin se ha encaminado una serie de intervenciones escalonadas a lo largo de la historia, como la unificación de la lengua nacional (todos deben escuchar el mismo discurso), la imposición de un calendario oficial de fiestas cívicas, el monopolio de la investigación histórica, la selección de las figuras ilustres y de los héroes del panteón nacional, la distribución de monumentos y estatuas conmemorativas en el espacio urbano y, en fin, el control de los manuales escolares de historia (Giménez 2005, p. 108).

Sin embargo, la reinterpretación de las categorías culturales por parte de los grupos sociales identitarios genera fricciones que cuestionan esta memoria oficial, estos valores de las clases dominantes, este cambio valor de cambio simbólico imperante. De tal forma que una vez más la oposición dialéctica de los grupos da por resultado reinterpretaciones del sentido de identidad y su valor relativo a la sociedad.

...Por eso la cultura puede ser vista, por un lado, como herencia, tradición y persistencia (“prisión de larga duración”, decía Braudel), y, por otro, como desviación, innovación y metamorfosis permanente (Giménez 2005, p. 113)

Para el que interioriza la cultura no hay percepción de cambio, sino un continuo que se “pierde”. Lentamente este mismo continuo genera, en el caso de las clases no dominantes una noción de insuficiencia, de necesidad de cambio, de revaloración de las nociones de identidad. De esta forma muchos valores que eran catalogados como “negativos” cambian su significación en un tipo de revaloración de lo propio,

de revaloración de las nociones que proveen de identidad a un grupo, provocando un desplazamiento emocional de la circunstancia del grupo identitario. Giménez ve en este proceso la capacidad predictiva de los estudios sociales.

Si concebimos la cultura en términos simbólicos o representacionales, el cambio cultural tendrá que manifestarse obviamente en forma de movimientos o desplazamientos de significados y de la constelación simbólica que los sustenta. Incluso podríamos prever *a priori*, en un plazo muy abstracto, las posibilidades del cambio si tomamos como referencia la figura del signo como asociación de un significante con un significado. En efecto, si postulamos como punto de partida teórico un determinado repertorio de signos (que en este caso simboliza el repertorio cultural de un grupo o de una sociedad), podemos concebir *a priori* las siguientes posibilidades: que uno o varios de ellos simplemente desaparezcan con el tiempo (cambio por cesación); que los signos desaparecidos vuelvan a ser activados después de un lapso de tiempo más o menos considerable (cambio por reavivamiento o *revival*); que se generen nuevos signos que vengán a enriquecer el repertorio inicial (cambio por innovación); que se atribuyan nuevos significados a los signos significantes (cambio por reinterpretación o resemantización) o, al revés, que se alteren los significantes sin variar los significados (cambio por transformación o sustitución de la materialidad signifiante); que se superponga una pluralidad de nuevos significados al significado de base que se mantiene (cambio por adición de connotaciones o estratificación de significados); que se recombine signos procedentes de diferentes repertorios (es decir, de otras culturas) para conferirles nuevos significados globales (cambio por hibridación o sincretismo); que se le incorpore al propio repertorio un signo procedente de otro repertorio, conservando su significado original (cambio por asimilación); y, en fin, que se incorpore al propio repertorio un signo procedente de otro repertorio, pero cambiando sustancialmente su significado (cambio por apropiación) (Giménez 2005, pp. 114-116).

Finalmente, Giménez propone un proceso de contraste dialéctico entre las poblaciones urbanas y las rurales, en función de su estado de interpretación del entorno: cultura tradicional y cultura moderna.

La cultura tradicional tendría ciertos caracteres recurrentes, como su particularismo y su vinculación con una comunidad local, su naturaleza consensual y comunitaria, su fuerte coeficiente religioso y su invariable referencia a una tradición o memoria colectiva. La cultura moderna, en cambio, tendría por primera característica la “deslocalización”, es decir, la desvinculación de todo espacio particular en virtud de la movilidad geográfica y de la abstracción creciente de las relaciones sociales. Las otras

características serían: su orientación profundamente individualista y ya no comunitaria, su fragmentación y pluralización (tesis de la “pluralización de los modos de vida”) y, finalmente, su carácter laico y secular (Giménez 2005, p.121).

De hecho, este contraste puede ofrecer una perspectiva de orden comparativa pero que no descuida la representación que estas sociedades hacen de su realidad. Giménez habla de un cambio gradual producto del contacto y de la globalización. Pero este cambio no tiene un solo sentido, sino que puede ser incluso detonador de reinterpretaciones de las categorías culturales a partir de un rechazo a todo lo que parezca externo.

...el cambio hacia la modernización, o bien puede apoyarse en la reactivación de la identidad colectiva anclada en paradigmas tradicionales básicos (*root paradigms* refuncionalizados mediante “procesos de reagregación”); o bien puede comportar la disolución de esa misma identidad por adopción de paradigmas culturales o ajenos o por choque violento con ellos (“procesos de disolución o desmembramiento”). (Giménez 2005, p. 122)

Un último apunte sobre la estructura de análisis que presenta Giménez recae sobre el individuo. Arriba hemos visto cómo éste puede ser agente de cambio por medio de la interiorización y resignificación de las categorías culturales que le son impuestas por el grupo al que pertenece. También hemos visto cómo el individuo pierde trascendencia ante el análisis de la dinámica social, que se opone a la estructura más rígida de la cultura. Sólo queda subrayar una consecuencia lógica de este esquema y que es, la relatividad que observa el individuo en función con la posición social que ocupa. Si cada grupo identitario genera nociones de valor con respecto de los símbolos y categorías a los que están asociados, se desprende ahí fácilmente la idea de que su interpretación de la realidad, así como su acceso emotivo a la cultura estará parcializado.

...existe una relación significativa entre posiciones en la trama de las relaciones sociales y la cultura entendida como configuración de significados sociales diversamente interiorizados y objetivados (Giménez 2005, p. 127)

De esta forma, Giménez propone su definición de cultura como un proceso de oposiciones dialécticas, de pares contrastados a uno y otro lado de la oposición

inicial entre cultura y sociedad; entre la dinámica resultado de una superestructura extrasomática de símbolos rígidos y la relación dinámica del entramado social o estructura orgánica.

De lo dicho hasta aquí se puede concluir que la cultura, considerada como hecho simbólico, se define como una configuración específica de reglas, normas y significados sociales constitutivos de identidades y alteridades, objetivados en forma de instituciones o artefactos, incorporados en forma de representaciones sociales o de *habitus*, conservados y reconstruidos a través del tiempo en forma de memoria colectiva, dinamizados por la estructura de clases y las relaciones de poder, y actualizados en forma de prácticas simbólicas puntuales (Giménez 2005, p 132)

Su postura traslada el objeto de las ciencias sociales a la dinámica de la representación social, en vez de a los productos de la actividad humana. Trata de evaluar los sentidos en vez de las formas y la interpretación en vez del uso. Es decir, que retoma la metodología de análisis marxista en vez de aquella que sería resultado de la estructura económica y social. Sin embargo, en el fondo subsiste la idea de que la cultura es, al fin de cuentas, el uso, reinterpretación, flujo y cambio de la información que comparte una población. De ahí que sea susceptible del análisis lingüístico y antropológico, pero hasta cierto nivel que puede suscribirse en el relativismo.

Conviene recordar, además, que el tratamiento no evaluativo de los hechos sociales, elevado al rango de norma epistemológica absoluta, constituye una actitud positivista que debe ser cuestionada a la luz de una epistemología constructivista que no disocia el interés de la ciencia ni los “juicios de valor” de los “juicios de hecho”. En las ciencias sociales, cualquier análisis es, por lo menos, implícitamente evaluativo. Y la filosofía analítica más reciente ha demostrado que la distinción entre lenguaje descriptivo de lenguaje normativo sólo afecta a la superficie, pero no a la estructura profunda del discurso (Giménez 2005, p. 135)

Para esto, propone una hermenéutica de la cultura que es, en el sentido estricto, una interpretación de segundo orden en el mejor de los casos. Es consciente del problema de la parcialidad tanto del observador participante, como del observador externo, pues, tal como ya lo hemos dicho, el individuo social tiene una visión (interpretación) parcial de su propia cultura y dinámica social (interpretación emic).

Lo mismo podemos decir del observador externo, que sólo se puede acercar mediante la significación de lo observado por medio de procesos exógenos a la sociedad que analiza (interpretación etic).

Toda interpretación (que aquí debe entenderse no como algo diferente de la comprensión sino como la forma explícita de ésta) implica interpretar lo ya interpretado en otros niveles o instancias. Así, por ejemplo, la interpretación antropológica o sociológica de la cultura versa sobre materiales simbólicos tales como artefactos, modos de comportamiento, acciones y modos de autoexpresión social que son comprendidos e interpretados constante y rutinariamente por los actores individuales y sociales en el curso de sus interacciones cotidianas. La hermenéutica de la cultura sólo podrá ser, entonces, interpretación de una interpretación, y su tarea esencial será “traducir la autointerpretación espontánea de una cultura en el lenguaje de la heterointerpretación”. Bajo este aspecto, los textos antropológicos que se expresan como análisis de una situación o de un hecho cultural son, en realidad, interpretaciones de segundo o de tercer grado. Y no podemos olvidar que lo que se ofrece a nuestra interpretación no es “el discurso social en bruto, al cual, porque no somos actores (o lo somos muy marginalmente o muy especialmente), no tenemos acceso directo sino sólo a la pequeña parte que nuestros informantes nos refieren (Giménez 2005, p. 140-141)

Para sus análisis propone una metodología de tres fases: histórico-social, análisis formal e interpretación y reinterpretación. En la primera fase se reconstruye el proceso simbólico en tres fases: producción, circulación y recepción.

Estas condiciones contextuales están constituidas por los siguientes elementos que representan otros tantos niveles de análisis: el escenario espacio-temporal, el campo de interacción, las instituciones sociales, la estructura social y los medios técnicos de transmisión o difusión. Esta fase subraya la importancia decisiva del contexto social –cualquiera que sea su escala o amplitud- para todo análisis social y, sobre todo, para el análisis hermenéutico de la cultura, ya que funciona como operador de sentido. En efecto, en el ámbito de la cultura nada tiene sentido fuera de su contexto de producción y recepción (Giménez 2005, p 145-146).

En el análisis formal se busca estudiar la capacidad de representación y de simbolización que tienen las estructuras internas de las formas simbólicas para la interpretación y, en la última fase, generar un proceso de síntesis que dará un sentido generalizador a lo observado.

En efecto, el procedimiento anterior era analítico (deconstrucción, disociación de elementos de un todo), lo mismo que la fase histórico-social. La interpretación, en cambio, procede por síntesis, construyendo creativamente un sentido global que imputa a los comportamientos o acontecimientos observados. La interpretación se propone fundamentalmente reconstruir la dimensión referencial de las formas simbólicas (qué es lo que representa y lo que se dice acerca de lo representado), apoyándose en los resultados de los dos momentos analíticos precedentes (Giménez 2005, p. 146)

Finalmente podríamos decir que la propuesta de Giménez pretende ser la síntesis de dos posturas opuestas, por lo tanto, la misma propuesta es consecuente con el principio dialéctico con el que opera todo su análisis de la teoría de la cultura.

Esta propuesta permite integrar, por una parte, diferentes técnicas de análisis de manera sistemática y coherente, explotando todas las virtualidades pero a la vez reconociendo sus limitaciones particulares, por otra, permite eludir simultáneamente las falacias del reduccionismo (que pretende explicar exhaustivamente las formas simbólicas sólo en función de sus condiciones histórico-sociales de producción) y la falacia del inmanentismo (que reduce toda explicación cultural al análisis formal y meramente interno de las formas simbólicas) (Giménez 2005, p. 147)

La postura de Giménez sesga su análisis al proponer como consecuencia lógica del avance epistémico y metodológico de la Antropología al particularismo estructural y dialéctico. Efectivamente, este el tipo de antropología que impera en iberoamérica, y que genera una perspectiva particular del fenómeno humano, cuya función en muchos casos está enfocada en generar políticas públicas basadas en un análisis profundo de lo inmediato.

En países como México, donde la labor histórica de la antropología está dada en una perspectiva patrimonialista que, a manera de anticuario busca recuperar cada rasgo particular de cultura y defiende su devenir particular y su derecho a generar sus propios conceptos de bienestar, este tipo de antropología sentó muy bien, por lo menos hasta la primera mitad del siglo XX.

Pero con todo lo fructífera y valiosa que puede ser esta antropología, encuentra su contradicción en su propio planteamiento. Si lo fundamental es conocer las particularidades de cada cultura resultado de procesos completamente

contingentes, entonces sólo podemos tener imágenes a pequeña escala; procesos dialécticos que se pierden en la inmensidad de las particularidades históricas. El único punto de comparación se da con la cultura de occidente. Es decir, es una antropología que sólo puede aplicarse al otro. Incluso si ese otro se encuentra en la misma estructura cultural, la única posibilidad de entenderlo es relativizarlo; romper las continuidades hasta el punto en que la única homogeneidad que nos quede es una especie de *tabula rasa* biológica que desconoce, esa sí, particularidades biológicas.

En el exceso por retirar de la teoría e interpretación antropológica cualquier aspecto que huela a racismo, se ha entendido todo mal. La uniformidad humana es biológica en el más puro sentido fisiológico. Comemos, defecamos, tenemos apetitos sexuales y hasta ahí. Mientras que la diversidad se entiende como aquello que se separa del “dogma occidental”. El otro sólo es otro en tanto que se separa del occidental, del ciudadano promedio, del heterosexual, etc. La Antropología no se ha planteado la posibilidad de que “el otro” sólo existe en la medida en que existe un “yo social”, ese individuo sancionado de forma positiva por el estándar imperante o de moda. Es decir, hay una uniformidad implícita en su análisis que es interna, que no se explicita como tampoco lo hizo en su momento la antropología evolutiva. Esa uniformidad implícita de lo “normal”. Esta pretendida uniformidad tira fuera de su centro, por necesidad epistémica, a cualquier objeto de estudio que construye. El antropólogo que la sigue parece sorprenderse de que siendo todas iguales exista un “otro” tan diferente. Pero, lo más importante, es que cree que se ha salvado el eurocentrismo que representa el método comparativo de la antropología evolucionista.

Marvin Harris

En el otro extremo del materialismo cultural científico nos encontramos con Harris, quien retoma la crítica de White a la ambigüedad que representa lo superorgánico y asume al materialismo cultural como la verdadera postura científicista capaz de dar sentido al concepto cultura, así como a su método comparativo. En su análisis de la teoría de la cultura comienza con una postura evolucionista y reduccionista a

partir de la cual va argumentando, con ayuda de su análisis histórico, la necesidad de ciertas nociones en el análisis antropológico. Explícitamente, de la posibilidad de comparación entre las estructuras tecnoeconómicas y tecnoecológicas de las distintas sociedades como punto de partida para la elucidación de su estructura psíquica, pues, argumenta, sociedades con desarrollo tecnológico semejante en espacios ecológicos semejantes, deben desplegar conductas semejantes.

De hecho, *An essay concerning human understanding*, de Locke, fue el precursor de todas las ciencias modernas de la conducta incluidas la psicología, la sociología y la antropología cultural, que subrayan la relación entre el medio condicionante y los pensamientos y las acciones humanas [...]. Lo que Locke se esforzó por probar es que en el instante de su nacimiento la mente humana es un “gabinete vacío” (Locke, 1894, 1, p. 48; original, 1690). El conocimiento o las ideas con que la mente viene luego a llenarse las adquiere todas con el proceso de lo que hoy llamaríamos enculturación. Aunque existan potencialidades distintivamente humanas, otras que las animales, ideas innatas no existen... (Harris, 2012, original de 1979, p. 9)

Harris comienza con Locke para establecer la importancia de “lo aprendido” dentro de la cultura y de su relación con el tiempo y el espacio. La relación ecológica por un lado, genera respuestas específicas de las sociedades, que necesariamente establecen al exterior una relación de explotación de los recursos, mientras que al interior generan una forma específica de distribución de esta explotación que es económica.

La consecuencia inevitable de esta doctrina es la que diferentes experiencias (o, por decirlo en términos modernos, una exposición diferencial al medio) producirán diferencias individuales y nacionales de conducta. Las revolucionarias implicaciones sociopolíticas de la austera argumentación de Locke han de resultar evidentes: ningún orden social se basa en verdades innatas, un cambio del medio se traduce en un cambio de la conducta. (Harris, 2012, original de 1979, p. 10)

Otro punto importante en su argumentación nos remite a determinada uniformidad en la respuesta humana a los distintos ambientes, basándose no en una homogeneidad neural, sino en una especie de economía de factores. Cuando un determinado ambiente se presenta ante un organismo con características

fisiológicas semejantes, la solución óptima se presentará. De ahí que las sociedades humanas recurran constantemente a soluciones semejantes ante las mismas complicaciones ambientales. Si una serie de condiciones ambientales y cierto nivel tecnológico se repiten, entonces es muy probable, argumenta Harris, que las estructuras sociales de estas poblaciones también sean semejantes.

...en la medida en que éstas puedan ser dimensiones significativas del proceso histórico han de estar en conexión con otros rasgos regulares de los sistemas socioculturales. Si esa conexión falta, si aquellas dimensiones no resultan estar articuladas con las condiciones tecnoeconómicas y tecnoecológicas de la vida sociocultural, nos veríamos ante la *reductio ad absurdum* de tener que aceptar que la personalidad genera personalidad de acuerdo con sus disposiciones idiosincrásicas. Si los sistemas culturales humanos fueran infinitamente divergentes, tal opinión podría ser aceptable. Mas la infinita divergencia es equivalente al caos ininteligible, y toda experiencia anterior de la humanidad niega que el caos resulte una descripción adecuada del hombre, o de la cultura, o de cualquier segmento del universo (Harris, 2012, original de 1979, Harris, 2012, original de 1979, p. 397)

Pero lo que olvida Harris es que las fuerzas de cambio que caracterizan a la cultura humana son la variabilidad y la diversidad. De esta forma, Harris propone también una metodología de la investigación basada en el análisis y comparación de poblaciones con actividad económica y nivel de desarrollo tecnológico semejante que habiten en espacios ecológicos semejantes.

La extensión a los estudios comparativos interculturales de idéntica insistencia en la psicología del ego descubre la posibilidad de que se den mayor número de correlaciones, y correlaciones de más alcance, por un lado, entre los sedentarios habitantes en poblados y, por otro, entre los componentes de bandas migratorias; por un lado, entre los horticultores de rozas y, por otro, entre los campesinos que cultivan tierras permanentes; por un lado, en los sistemas redistributivos y, por otro, en los sistemas recíprocos, y por un lado, en las sociedades igualitarias y, por otro, en las estratificadas (Harris, 2012, original de 1979, p. 398)

Para esto, Harris debe separarse de la corriente de cultura y personalidad, que basa su análisis en tipos de individuos que se repiten y que son prototípicos de

determinada cultura como resultado de su devenir histórico. Para él, lo mismo que para Marx, el individuo está alienado por las condiciones tecnológicas y económicas de su sociedad. Por eso, no tiene reservas en criticar abiertamente a esta escuela de la antropología cultural.

...Para servir a los intereses de la antropología cultural debemos partir de las hipótesis sugeridas por una teoría de la evolución cultural y esclarecer las consecuencias de esas hipótesis para la formación de los circuitos de realimentación entre la personalidad básica por un lado y por otro los parámetros considerados vitales para la comprensión de la conducta no de los individuos, sino de los sistemas socioculturales. Ese “debemos” imperativo resulta justificado tan pronto como tomamos seriamente en cuenta la posibilidad muy verosímil de que los principios que gobiernan la formación de síndromes clínicamente significativos carezcan totalmente de importancia en lo que se refiere a la determinación de los principales rasgos de la evolución sociocultural. Lo cual nos deja ante la conclusión inevitable de que en éste, como en los otros capítulos de la historia reciente de la antropología cultural, se ha seguido de una estrategia de investigación que es casi exactamente la menos adecuada para la solución de las principales cuestiones que tenemos planteadas (Harris, 2012, original de 1979, p. 401)

De hecho, se separa de cualquier otra postura funcionalista que proponga al individuo social como un ser alienado por condiciones históricas diferentes a los medios de producción. Si bien su propuesta es funcionalista, la diferencia de la de Durkheim al centrar su preocupación en los fenómenos más “tangibles” del cambio sociocultural.

Más en realidad es muy pequeña la semejanza entre las ideas de Durkheim sobre la causalidad sociocultural y el materialismo de Marx. Como hemos visto, Durkheim contrapuso a la conciencia individual la totalidad de las condiciones sociales. Pero, según Marx, no es la totalidad de las condiciones sociales lo que cuenta, sino más bien los aspectos tecnocológicos y tecnoeconómicos de esas condiciones. Es cierto que Durkheim, como Marx, pensaba que los estados individuales de conciencia venían moldeados por condiciones sociales de las que los individuos no se percataban. Mas ¿cuál era la naturaleza de esas condiciones sociales? (Harris, 2012, original de 1979, p. 407)

Para Harris, como hemos dicho ya, la cultura es el resultado de un ser humano con características biológicas constantes que resuelve los problemas del ambiente de forma económica, es decir, que siempre resolverá de formas semejantes de acuerdo con el nivel de tecnología que posea la sociedad en la que vive. Estas respuestas análogas entre poblaciones así comparadas tienen también su contraparte en la estructura social, pues para él es claro que el nivel tecnológico de determinada población depende de la estructura social y esta última, a su vez, de su grado de cohesión. En este desarrollo, ve dos posibles alternativas como resultado de la división del trabajo. Por un lado, la de Durkheim:

...Apelando en primer término a la autoridad de Darwin, Durkheim señala que la competencia en el mundo biológico es más dura entre miembros de la misma especie o de especies similares: “Darwin observó acertadamente que la lucha entre dos organismos es tanto más activa cuanto más análogos son ellos. Como tienen las mismas necesidades y persiguen los mismos objetivos, son rivales en todos los aspectos” (Durkheim, 1933, p. 266). En la población humana esa rivalidad tiende a crecer en proporción directa al crecimiento de lo que Durkheim llama “condensación social” –un efecto relacionado de un modo no excesivamente claro con los incrementos de población y densidad. Pero a medida que progresa la condensación, la cohesión mecánica, que es propia de las masas sociales pequeñas e indiferenciadas, deja su sitio al principio orgánico, y la tendencia del organismo social a disgregarse o a consumirse en una fatal lucha interna queda contrarrestada por el desarrollo de la solidaridad orgánica. Cada nueva ruptura en el equilibrio de la masa social se resuelve por la división de trabajo más desarrollada. De este modo, la división del trabajo resulta ser un dispositivo social no para acrecentar la productividad, sino para reducir la competencia. Su efecto principal es el de aumentar la heterogeneidad entre las partes del organismo social, con lo que multiplica e intensifica su dependencia mutua. Con otras palabras: la *función* de la división del trabajo es preservar la solidaridad social (Harris, 2012, original de 1979, p. 412)

La otra opción del resultado entre solidaridad mecánica y solidaridad orgánica encuentra su contrapeso en Marx:

Parece evidente que la función histórica de la explicación de Durkheim no puede entenderse sin recordar que Marx había concedido similar importancia

central a la rivalidad interna. Los dos, Marx y Durkheim, asignan un importante papel a la lucha, mas con esta diferencia: que para Marx la rivalidad social no se resolverá con la división del trabajo. Al contrario, eso llevará a una intensificación y no a una disminución del conflicto social. En las teorías de Marx, la cohesión social sólo crecerá en el seno del proletariado, el estrato social destinado a verse ligado cada vez más estrechamente por una creciente “solidaridad mecánica”. Entre el proletariado y la burguesía, es decir, entre los segmentos más diferenciados del organismo social, en lugar de solidaridad orgánica lo que habrá será guerra (Harris, 2012, original de 1979, p. 412)

La postura de Harris implica una postura evolucionista de corte externalista, que implica resultados semejantes ante fenómenos convergentes. Quizás por esto la sola idea de una predisposición biológica, y por lo tanto interna, a desplegar determinadas respuestas con variación ambiental le cause tanta indignación.

Carecería de sentido que evaluáramos aquí sus pruebas psicológicas y el uso que hace de ellas. Bástenos decir que no hay mejor ejemplo de la futilidad del reduccionismo psicológico. Esta búsqueda de la “estructura” mental elemental no es más que un retorno a la práctica de explicar los fenómenos socioculturales recurriendo a instintos convenientemente postulados. En vez de una tendencia instintiva universal a acostarse con la propia madre, Lévi-Strauss propone la dualidad mental universal de “yo y los otros”. Hay un mismo error metodológico. Si los fenómenos exogámicos son el resultado de un instinto, ¿cómo es que son tan diversos? Y si la reciprocidad resulta tan fundamental para la psique humana, ¿cómo explicar la situación, antigua y contemporánea, de los opulentos y poderosos que lo tienen todo (incluyendo, junto a los otros bienes, una parte de mujeres mayor de la que les corresponde) y de los miserables que no tienen nada? ¿Hasta qué punto el concepto de reciprocidad representa un progreso respecto a la convicción rousseauiana de que el hombre en estado salvaje es una criatura buena por naturaleza? (Harris, 2012, original de 1979, p. 426)

Harris da cuenta de niveles de organización diferentes y entiende que el de la sociedad es un nivel de complejidad mayor al del organismo, por lo que las reglas que lo imperan se diferencian de aquellas que hacen análisis del organismo.

...Los organismos biológicos individuales, al menos en lo que se refiere a todas sus formas superiores, gozan de un estatus epistemológico que es radicalmente diferente del que tienen los organismos socioculturales. Es una

parte de la *Gestalt* biopsicológica propia de nuestra especie, un producto de la filogenia adaptativa del hombre, el que los límites de los organismos individuales se nos parezcan definidos por criterios intersubjetivos específicos. Vemos los bioorganismos completos regularmente, infaliblemente y sin esfuerzo. No vemos, en cambio, los organismos socioculturales completos. A éstos y a todas sus partes, incluida la estructura social, tenemos que construirlos a partir de un proceso de abstracción lógico-empírica y a partir del material que nos proporciona la observación de la conducta de seres humanos concretos. El análisis funcionalista estructural de las funciones de las partes de los organismos socioculturales se ve así obligado a proceder sin saber con razonable certeza si, por decirlo así, tiene ya todo el organismo que ha de estudiar sobre su mesa de disección (Harris, 2012, original de 1979, pp. 455-456)

Es por esto que recalca la importancia del método comparativo basado en analogías. Es en este nivel donde le asigna importancia al análisis histórico, no como un determinante de las condiciones particulares de determinada sociedad, sino como fuente de información para el establecimiento de analogías que nos den explicaciones prospectivas y retroyectivas.

...En efecto, para asignar prioridades de orden funcional dentro de un organismo sociocultural o, dicho de otro modo, para ser capaces de describir su estructura tenemos que estudiar simultáneamente su historia y la historia de los organismos similares. Es ese estudio el que nos lleva a entender cómo las partes de los sistemas socioculturales se relacionan las unas con las otras en términos generales y en términos específicos, porque observamos los fenómenos de desarrollo paralelo y convergente y notamos cómo los cambios en una parte van seguidos de forma regular por cambios en las otras. La evolución paralela y convergente que se hace manifiesta a través del estudio antropológico comparativo y diacrónico es para el antropólogo el equivalente del laboratorio del fisiólogo. Ignorar los resultados de los experimentos naturales que constituyen la materia de la historia es tanto como abandonar toda esperanza de entender cómo se componen los sistemas socioculturales en el momento presente (Harris, 2012, original de 1979, p. 458)

Sin embargo, Harris también comete el error de poner a la cultura occidental como hito del progreso, sino, de qué otra forma se puede entender que el centro de comparación esté sentado en la idea de un avance tecnológico de orden económico y ambiental. El principio de Harris se apega al que propusiera Marx, al poner en el

centro del desarrollo social al intercambio producido por una explotación diferencial y coordinada de los recursos. Obedece a esto, también, el hecho de que Harris entienda la evolución cultural en el sentido de progreso, aunque reconozca que existen particularidades ambientales que motivan diferencias en el desarrollo de las mismas. Sin entrar en el detalle de dónde coloca Harris la uniformidad humana (que veremos adelante), este rasgo también produce problemas en su perspectiva, ya que el ser humano es uniforme en características fisiológicas básicas, pero con pautas conductuales aparentemente constreñidas, de ahí que en condiciones semejantes genere respuestas semejantes.

Estas dos posturas construidas desde una perspectiva marxista nos ilustran sobre uno de los problemas más acusados en la disciplina antropológica y que genera una escisión entre sus agremiados. Por un lado, el intento constante desde el mismo origen de la disciplina por encontrar un paradigma funcional que dote a la antropología de un eje rector a partir del cual generar proyectos de investigación acumulativa. Es decir, de la capacidad de reducir la complejidad del estudio social a una serie de conceptos desde los cuales generar comparaciones, formulaciones y reformulaciones comprobables, susceptibles de repetición y por lo tanto de predictibilidad.

Por el otro, el reconocimiento de lo particular, único e irrepetible del proceso histórico humano. La insistencia en que la complejidad del fenómeno es lo sustantivo. Tanto Harris como Giménez proponen, a partir del análisis extenso de las teorías sobre la cultura, generar una síntesis de estas dos perspectivas, pero con resultados e intenciones completamente disímiles, a pesar de partir ambos de la perspectiva marxista.

Si seguimos a Harris y su perspectiva coyuntural entre especie y ambiente, o a Giménez sobre la reinterpretación de las estructuras aparentes, en el fondo subsiste una sola afirmación que le es común a todas las perspectivas: algo hay de homogéneo en ser humano, el problema reside en dónde se coloca esta homogeneidad.

Como hemos visto, los análisis de la cultura fallan principalmente en:

1. No considerar la uniformidad como un punto a analizar.

2. No romper con la idea de evolución desde la perspectiva Spenceriana (progresiva y dirigida con aumento de complejidad).
3. Seguir pensando en el cambio como un proceso dirigido al aumento de complejidad tecnológica, simbólica o de estructura social.
4. Seguir teniendo al occidente como punto de referencia.
5. Seguir el paradigma de relación lineal entre biología y cultura.

De ahí sea una necesario un nuevo análisis que tome en cuenta estos factores.

1.2 La presente propuesta

Si bien es complicado hacer una definición de cultura que satisfaga plenamente el rango total de los estudios antropológicos, es necesario en este punto enunciar una posición al respecto que pueda guiar el resto del trabajo, independientemente de que el argumento de esta definición se desarrolle más adelante. Esta definición obedece a la idea de cultura que nos permitirá describir lo que es comparable en la sociedad. La propuesta se basa en la idea de competencia energética y competencia informática de Gould y Eldredge, pero a diferencia de esta propuesta, retoma la relación analógica entre el proceso de cambio evolutivo y el proceso de cambio cultural, que cuestiona la homogeneidad de las realidades mentales que propicia la cultura humana.

La realidad humana se presenta, tal como la hemos descrito hasta ahora, como un juego entre dos fuerzas: la variabilidad biológica y la constricción u homogenización social. Cada individuo es un ensayo biológico de varias características, algunas probadas con resultados positivos, en un molde relativamente acordado, tal como ahondaremos más adelante.

Este enunciado en sí es una postura distinta de la que tomaron los evolucionistas del siglo XIX. Como veremos, ellos consideraban al ser humano como homogéneo y a la cultura como una expresión de esta homogeneidad en ambientes variables. El particularismo histórico no se aleja demasiado de esta postura, pues mantienen la homogeneidad humana al nivel biológico, pero enfatizan la noción histórica y

coyuntural de la respuesta cultural.

Sin embargo, esta especie de “dialéctica ontológica” no ha sido analizada adecuadamente, ya que se construye entre lo biológico y lo socio-cultural; entre las fuerzas internas que constituyen los estratos sociales de la cultura determinados históricamente. En este trabajo se proponen tres niveles diferentes de organización dialéctica relacionados con su respectivo nivel de organización biológica en el fenómeno humano:

1. A nivel Biológico o de la especie, la competencia informática, basada en la transferencia de genes que han probado ser eficientes se opone a la competencia energética, que persigue la eficacia del modelo biológico expresado.
2. A nivel poblacional, la estructura sociocultural opone las variaciones individuales de conducta al modelo consensado de conducta plasmado y perpetuado por las instituciones.
3. A nivel del individuo social hay una oposición constante entre el modelo de conducta cultural heredado (ethos) y las validaciones sociales a que el individuo se ve expuesto en su experiencia cotidiana.

En el nivel más básico, los genes buscan repetir el modelo que ha funcionado hasta ahora, lo que da paso a buscar individuos semejantes o equivalentes en términos del resultado que las presiones selectivas ejercen sobre ellos. Esto tiene como consecuencia cierta unicidad en términos de la especie, o al menos cierta variabilidad acotada. Sin embargo, al vivir en sociedad un individuo no se ve forzado a “acumular” o buscar para sus descendientes características que únicamente garanticen la supervivencia. Esta equivalencia biológica o complementariedad social quiere decir que las carencias o deficiencias pueden suplirse por otros miembros de la sociedad, siempre y cuando el individuo ofrezca a cambio algo a la sociedad. Es así como una aparente desventaja física o conductual se ve compensada por la cohesión social.

Si se puede ocupar un espacio en la sociedad de intercambio y competencia

haciendo lo mismo, aunque no sea de la misma forma, o haciéndolo mejor de una forma diferente, entonces su posición está asegurada.

Para los individuos sociales el otro semejante tiene una importancia superlativa, puesto que de su interacción depende en gran parte su supervivencia y reproducción. Es por eso que la cohesión implícita en la homogeneidad de la especie, en su capacidad de interactuar, depende su viabilidad. En sociedad, la conducta ayuda también a establecer patrones de semejanza y pertenencia a grupos o subgrupos poblacionales, de ahí que el aprendizaje signifique una ventaja para en el proceso adaptativo del individuo-especie.

La diferencia entre la naturaleza funcional de la cultura y el nivel de complejidad alcanzado por ella, llamado civilización, reside en el rompimiento que el hombre hace con su medio ambiente para adoptar después a la propia cultura, ya no como ese mediador adaptativo sino como un medio en sí mismo, transformador del espacio y que cada vez más tiende a una forma homóloga, occidentalizada si se quiere, resultado de los niveles cuantitativos y cualitativos de la información que se maneja (Baños 2005).

En el ser humano, la necesidad cada vez más acuciosa de captar información relevante del entorno, sobre todo social, propició el crecimiento y reproducción de un sistema de convergencia simbólica; un mercado de intercambio inter-subjetivo de la realidad si se prefiere. En este espacio general intersubjetivo se refleja la realidad y todos los escenarios o configuraciones posibles para este sistema: creencias sobre la naturaleza y su origen, sobre el “valor” propio en función del otro, ideas sobre lo adecuado e inadecuado en determinada sociedad o una fracción de ella, etc.

Es ahí justamente donde opera un aparato constrictor de variabilidad que busca replicarse a sí mismo como proceso adaptativo probado. Si el ser humano se ha visto beneficiado por esta estrategia de ser *especialista de lo no especializado* (Lorenz 1985) al poder explotar ambientes diversos, y la conducta opera como esta fuerza potenciadora de características en ambientes diversos, parece fácil pensar

que cualquier mecanismo que acumule la información ambiental y jerarquice su pertinencia en función al sitio que el individuo ocupe dentro del esquema social, será ampliamente favorecido en términos evolutivos.

De esta forma la cultura es, al menos desde la posición que pretendemos defender:

“Un sistema de información sobre la realidad que la acumula y difunde diferencialmente de acuerdo con su relevancia, y en función de la posición social del individuo, creando comunidades epistemológicamente pertinentes para cada tipo de información”.

Así, la información adquiere o pierde relevancia –incluso pertinencia y significación– de acuerdo con el individuo y su posición en la sociedad, pero también el individuo social adquiere posición jerárquica de acuerdo con el tipo y cantidad de información a la que tenga acceso y pueda manejar.

De esta forma podemos apreciar, en el nivel de organización más básico del fenómeno humano expuesto arriba, una especie de diálogo entre la tendencia a la uniformidad humana y una regla básica diferenciadora de estructuras sociales. La jerarquización de individuos, información, estructuras, poblaciones, etc., nos ilustra como en el fondo de toda construcción social hay dos fuerzas constantes en diálogo: por un lado lo homogenizante, por el otro lo diferenciante.

De lo anterior se puede inferir que un sistema de comparación de las culturas podría ser justamente su grado de cohesión, pensado en cuatro aspectos:

1. Normas vinculantes (formales e informales)
2. Flujo de la información
3. Capacidad de explotación del ambiente
4. Nivel de desocupación

Este concepto tiene algunas implicaciones materiales, pues la tecnología desarrollada (cultura material) adquiere trascendencia sólo en el contexto simbólico, despojando al objeto de su valor intrínseco. Una rueda no siempre es un mecanismo auxiliar de movimiento, sino que muchas veces –como en el caso de los aros–, es

sólo un objeto ritual.

La relación entre función y significado no debe entenderse como correspondencia indisociable. La utilidad implícita de un objeto puede no tener que ver con los materiales, las formas, los estilos y los adornos del objeto, y de ahí se sigue a la lógica de que tampoco lo tenga con su significado simbólico real.

Función es un término muchas veces utilizado para denotar el propósito de un objeto o institución social en el abstracto, o su relación con otros objetos o instituciones sociales dentro de un sistema social (Barnard, 2000), sin embargo, en nuestras sociedades actuales podemos percatarnos que la “función” de un objeto y su valor de cambio están intrínsecamente relacionados con ciertos sectores de la sociedad, con comunidades epistémicas particulares. La especialización y la división del trabajo en las sociedades humanas diferencian también el valor simbólico del objeto, incluida su “función”.

En Mesoamérica, el juego de pelota estaba altamente ritualizado y, lejos de tener las connotaciones que en la actualidad tienen nuestros encuentros deportivos, las derrotas o victorias podían llegar a significar bonanzas o tragedias en el campo de cultivo, la purificación de los participantes y hasta su propia vida. Muchos de los objetos asociados con la práctica de este deporte eran tallados en hueso, esculpidos en piedra o dibujados.

Estos “votivos” (representación de un objeto real sacralizado) denotan cierta importancia en la sociedad de la actividad que representan, pero el valor real adjudicado y su función social enfrentan a la teoría arqueológica con la interpretación simbólica, al tiempo que la confronta con la necesidad de definir patrones culturales que soporten dicha interpretación. En Antropología, la interpretación parte necesariamente del concepto “cultura” (ya sea como ontología o como epistemología) y de la forma en que este concepto es definido en función de la corriente teórica que se defiende.

Como todo término sustantivo a partir de un verbo de acción, el término

cultura admite dos grandes familias de acepciones: las que se refieren a la acción o proceso de cultivar (donde caben significados como formación, educación, socialización, paidea, cultura animi, cultura vitae), y las que se refieren al estado de lo que ha sido cultivado, que puede ser, según los casos, estados subjetivos (representaciones sociales, mentalidades, buen gusto, acervo de conocimientos, habitus o ethos cultural en el sentido de Bourdieu, etcétera), o estado subjetivos (como cuando se habla de “patrimonio” artístico, de herencia o de capital cultural, de instituciones culturales, de “cultura objetiva”, de “cultura material”) (Giménez 2005, p.33).

Cuando comencé la presente investigación quería defender la idea de una estructura del concepto cultura dividida en dos partes: por un lado la red o entramado simbólico social y por el otro la serie de representaciones individuales que se dan de este entramado.

Al criticar el concepto de cultura me he encontrado rápidamente con la idea de uniformidad como eje axiomático, mal entendido, que no se explicita y que cambia dependiendo de las mismas definiciones de lo humano. Esta idea viene casi siempre acompañada del proceso de cambio que, en antropología, aparece necesariamente ligado a la idea de progreso como acumulación de tecnología.

Si bien hay muchos autores que tratan este tema, son pocos los que establecen una relación de la idea de uniformidad humana con conceptos tan claves para la antropología como cultura y evolución. Es de muchos conocida la relación de préstamo, traducción, intercambio y construcción analógica y metafórica que se da entre las diferentes construcciones científicas, e incluso entre las diferentes disciplinas al interior de una ciencia, como también es conocido la enorme relación de este tipo que en el siglo XIX se dio entre ciencias biológicas y sociales, conformando el rostro de estas ciencias como actualmente las conocemos.

De las ciencias sociales (principalmente economía y sociología) del siglo XVIII y principios del XIX retoma Darwin muchos de los conceptos que conformarían su idea de evolución. De la misma forma, de Lyell, Cuvier, Buffon, Lamarck y del mismo Darwin, tomará la antropología los conceptos e ideas que terminarán construyendo el concepto de cultura.

En biología, el paso del internalismo lamarckiano en la fuerza de cambio evolutivo

al externalismo darwiniano, representó un hito de crecimiento científico, al menos en lo concerniente a la dirección de lo que debe estudiarse y de cómo debe hacerse, ¿por qué no analizar qué impacto tiene este mismo paso de lo interno a lo externo en la concepción de la cultura para la antropología?

Pasando a un nivel de organización más complejo, tanto la competencia como la socialización se han analizado como fenómenos de origen interno cuyo efecto ordenan la conducta humana. Pero si los analizamos como respuesta a las mismas presiones selectivas que generan a su vez unidades de presión más amplias (poblaciones), un doble efecto se despliega: por un lado, estas unidades más amplias permiten una variabilidad intraespecífica mayor donde el único constrictor de variabilidad es la reproducción; por otro, las poblaciones compiten entre sí, y el resultado de esta competencia no es la eliminación genética de ciertos biotipos, sino la eliminación de sistemas enteros de percepción de la realidad y la incorporación de las características útiles y compatibles de estos sistemas al sistema dominante.

El presente trabajo plantea la necesidad de una definición de la cultura en los trabajos antropológicos que especifique en qué es homogéneo el humano y en qué se particulariza su respuesta (su cultura) al ambiente. Esta definición tiene que romper con la asociación lineal (homología) entre biología y cultura para proponer una relación paralela (analogía) entre ambas. Al reformular así el concepto de cultura se verá que hay un doble cuestionamiento con respecto al cambio: 1) lo que afecta al cambio biológico de la especie; 2) lo que afecta al cambio cultural. La idea es demostrar que en ambos procesos se aplican las mismas reglas pero en un ámbito epistémico completamente diferente. Es decir, que los procesos de cambio entre la cultura y la evolución son análogos en lugar de homólogos, y que funcionan con el mismo ritmo: variabilidad/ruptura/diversidad. Al aplicar esta idea al análisis de la cultura podemos ver que, si bien la continuidad biológica humana es evidente, la cultural no. Cada sistema de interpretación de la realidad sobre escribe a su predecesor.

La cultura humana no es un sistema único como propone Tylor (1871), sino una serie de múltiples sistemas que compiten entre sí, se fusionan y se transforman. La

homogeneidad pretendida a lo largo de la historia de la teoría cultural abanderada por teóricos como Harris (1979) o Lévi-Strauss (1969, 1979) que se plantea en cualquiera de los niveles de complejidad del fenómeno humano, es sólo aparente.

1.3 Metodología, hipótesis y objetivos

El antropólogo se enfrenta al problema de la parcialidad del observador como cualquier investigador social y deberá aprender a hacer la distinción entre la interpretación basada en sus propios conceptos -si lo que intenta es una interpretación hermenéutica-, y la relación que se presenta entre los datos arrojados por la construcción metodológica de la teoría que aplica. Ambas interpretaciones, aunque ricas en sus propios contextos, tienen sentidos y fines completamente distintos.

Tratar a la cultura como una lista en construcción de características universales, basándose en la homogeneidad biológica humana, es en sí una contradicción. La variabilidad biológica de la especie es suficiente para sostener millones de universos perceptuales, ya que la variación en la capacidad visual, auditiva, etc., cambia la percepción sobre un objeto que, si bien es fijo como referente del valor asignado socialmente, es cambiante en el valor emotivo asignado por el individuo y la cercanía física y perceptual que le evoca. Por ejemplo, la expresión del color en una pintura o en un paisaje físico será diferente para una persona con capacidad visual reducida o nula; para una persona con depresión fisiológica (médica); o para una persona con daltonismo. Sin mencionar la diferencia entre individuos “normales” y su capacidad para sintetizar las proteínas de los conos y bastones que transforman, en los ojos, una onda de luz en un impulso electrónico que es interpretado en el cerebro como imagen de color.

Es la cultura la que provee de cierta homogeneidad al objeto, al dotarle un valor determinado y consensarlo. Si la cultura quiere ser vista como universal, sólo podrá serlo en su intento de homogeneizar esta variabilidad de percepción bajo un orden

completamente arbitrario, que no por eso pierde una relativa relación con el ambiente en que se desarrolla y con la estructura que la forma. Pero al tiempo que la cultura constriñe el valor, lo relativiza nuevamente en función de la posición social del observador, su relación emotiva y anímica para con el símbolo, -tanto de forma individual como del grupo social al que pertenece-; o en función al campo social y el tipo de capital que este acumule primordialmente, diría Bourdieu.

...paradójicamente, el acierto de esta concepción “total” de la cultura es también la fuente de su mayor limitación. Pese a una discusión prolongada por varios decenios, la antropología cultural clásica no ha sido capaz de definir un nivel específico de fenómenos suficientemente homogéneos que pudieran denominarse “hechos culturales”, capaces de contraponerse de algún modo a los hechos sociales. En la práctica, el concepto antropológico de cultura ha funcionado subrepticamente como sustituto ideológico del concepto marxista de formación social. O, peor aún, como sinónimo de sociedades extraoccidentales simples, susceptibles de un análisis global (Giménez 2005, p.33).

Para la antropología la evolución parece una referencia obligada, pero en la mayoría de los casos esta referencia no pasa de ser anecdótica, mítica o de adscripción. Dista mucho de la posibilidad de construcción teórica o metodológica de una antropología propiamente evolutiva, teniendo en cuenta el concepto de evolución como se hace en las ciencias biológicas y no como históricamente se ha hecho en la teoría cultural. Al ser el humano una especie biológica y connotada a las características provistas a lo largo de una historia evolutiva, parece necesaria una construcción epistémica biológica, como lo ha hecho la sociobiología, así como recientemente la psicología evolutiva y la etología humana. Pero estas perspectivas generan transliteraciones, de lo biológico a lo cultural, que no observan diferencias cualitativas de acuerdo con los distintos niveles de organización. Como se ha dicho arriba, esto conduce a un problema no resuelto sobre la definición de cultura.

Parece necesaria la construcción de una definición que sintetice ambos espectros de lo humano, diferenciando por niveles de organización, los distintos aspectos del fenómeno.

Cada vez que se plantea una definición operativa de “cultura”, esta mueve la estructura teórica del trabajo y afirma un concepto epistemológico de fondo. No puede, por lo tanto, haber una sola postura teórica o un trabajo antropológico que no conste de una definición de cultura que a la vez aclare el locus de esta relación al nivel de organización humana, y mucho menos que no se especifique la condición del ser humano dentro de esta definición, ya que esta sentará las bases del nivel de análisis y de la propia metodología del trabajo de investigación. Esta necesidad se enfatiza cuando el enfoque particular del estudio versa sobre sus orígenes, límites, sentidos o procesos de la cultura.

En los estudios antropológicos de corte empírico la evidencia es imprescindible, por lo que muchos arqueólogos y antropólogos han aventurado estas definiciones a partir del materialismo cultural que, como se dijo arriba, tiende a dejar la barrera entre biología y cultura un tanto difusa, pues se discuten diferentes niveles de organización con sus respectivas complejidades como si fueran parte de un solo proceso y estuvieran sujetos a un sólo tipo de presiones y procesos selectivos. Al diferenciar los procesos resultados de la interacción social (intercambios físicos o emocionales, relaciones informales etc.) de aquellos que son producto del sistema social (roles, jerarquías, funciones), la zona gris o intermedia entre biología y cultura puede acotarse a estrategias evolutivas más generales como la estrategia de socialización) que pueden generar categorías más amplias, así como la evidencia material puede generar lecturas más acercadas a la diferencia cualitativa que muchos sentimos como evidente.

Para poder hacer una crítica dirigida a solventar problemas epistémicos a ambos lados del fenómeno humano, se plantea la clasificación de las definiciones de cultura a partir de la teoría evolutiva biológica; romper con la idea de progreso desde la perspectiva occidental, para sustituirla por una más contingente en términos de resultados, pero más general en términos de procesos.

Si definimos el término cultura como un nivel de organización superior al del entramado social, la evidencia material podrá reinterpretarse en función a su utilidad

extrasomática relativa, esto es, ya sea como depósito de memoria, como estado tecnológico o como ambos, dejando claro el punto en que la cultura se distancia cualitativamente de cualquier otra característica adaptativa.

Se hará un análisis de las distintas corrientes de la teoría antropológica alrededor del concepto “cultura” y el hilo conductor que a éste concepto le significa la uniformidad humana, y la relación que mantiene con la teoría evolutiva. De la misma forma, se inspeccionarán los elementos que resuelven el sentido del cambio social en la conformación de los análisis culturales.

Adicionalmente, se propone diferenciar “variabilidad” de “diversidad” como efectos distinguibles y no sinónimos del proceso de replicación tanto biológica como cultural, que permitirá establecer los campos sobre los que puede actuar el método comparativo, así como las pautas en que puede hacerlo.

HIPÓTESIS

La cultura, ontológicamente hablando, tiene tres niveles de complejidad que se correlacionan con niveles de organización de la materia, está centrada en la idea de la uniformidad humana y es el resultado diacrónico de un proceso de presión selectiva con una fuerte estrategia de socialización que tuvo como resultado el traslado de la presión selectiva del individuo a la población, generando procesos de variación y diversificación, no una sola vez, sino cada vez que el ser humano ha estado expuesto a un ambiente determinado o cada vez que el devenir histórico ha generado una irrupción con el sistema simbólico. El concepto cultura debe respetar ese sentido para poder ser útil a los estudios antropológicos, pues sin este, el método comparativo puede emplearse de forma inadecuada.

El concepto de especie da la base al proceso de comparación y establece los ritmos de cambio a partir de la acumulación de variabilidad, irrupción (geográfica, física, conductual, etc.), diversidad. En el caso de la cultura se piensa que sólo existe variabilidad cultural en la especie humana. Si, como dijimos arriba, el ambiente

particular conformado por el tiempo y el espacio respectivos genera un proceso único e irreplicable de adaptación, entonces el sistema cultural es diverso, no variable.

La cultura genera regularidades específicas a este tiempo y espacio lo que a su vez genera variabilidad y eventuales diversificaciones. El error consiste en asumir que el individuo-humano está sujeto a las presiones selectivas de forma directa. Pero, si lo que se selecciona son características vía la eliminación y proliferación de individuos, y el individuo susceptible de esas presiones es la población, entonces las características seleccionables son las del sistema cultural y no las facultades de los individuos para asimilar y reproducir el sistema, lo que nos lleva a una doble consecuencia en el proceso de eliminación y proliferación: 1) poblaciones y/o 2) sistemas de realidad.

Dicho de forma sintética:

Los procesos de cambio evolutivos y culturales son análogos en la secuencia variabilidad/irrupción/diversidad por que la uniformidad humana es válida al nivel biológico y relativa a nivel cultural.

- A) Una teoría de la cultura que no incluya a la sociedad como nivel de organización con procesos propios, tiende a exagerar en la generalización y fallar en el análisis.
- B) Una teoría de la cultura con tendencia al relativismo absoluto pierde relevancia en proceso de análisis.
- C) La uniformidad biológica humana, en cualquiera de sus niveles, ha sido uno de los principales problemas del concepto cultura como eje constructor de categorías, pues se da como principio axiológico sin delimitar sus alcances.
- D) El análisis de la cultura desde una teoría que la incluya como mecanismo orgánico adaptativo, resultado de la historia evolutiva de la especie, y de la presión selectiva sobre la población en vez de sobre el organismo, excluye**

la posibilidad de un relativismo absoluto, al tiempo que diferencia la uniformidad humana en niveles biológico-orgánicos, socio-ecológicos, e histórico-económicos.

- E) En el núcleo de las teorías verdaderamente culturales coexisten dos ideas en constante fricción y diálogo: variabilidad y diversidad. La forma en que se resuelve o explica este conflicto constituye el eje explicativo de cualquier buena teoría de la cultura.
- F) El método comparativo funciona únicamente después de que se ha asentado en cuál de los niveles de complejidad cultural se encuentra el análisis.

OBJETIVO

Revisar las principales teorías de la cultura en antropología para evidenciar que el concepto de uniformidad está estrechamente ligado a aquello que es susceptible de comparación metodológicamente hablando, dándole un rango específico al estudio correspondiente. Es decir, un nivel de complejidad cultural específico.

- a) Analizar los procesos de transliteración de conceptos evolutivos a culturales y sus fallas.
- b) Contrastar los alcances de las teorías relativistas con una propuesta evolucionista de la cultura que rompa con la idea de progreso ligado a la historia particular de occidente.
- c) Analizar cómo se aplica la uniformidad humana en cada una de las teorías seleccionadas
- d) Proponer un análisis de la cultura desde las teorías evolutivas discontinuistas que permita el análisis en diferentes niveles de organización, con diferentes conceptos de cultura por cada nivel.
- e) Describir las diferencias epistémicas que existen entre los diferentes conceptos de cultura en antropología, poniendo atención a cómo dan uso a los conceptos variabilidad-diversidad.
- f) Describir el funcionamiento del método comparativo en antropología.

Para estos fines, en el capítulo dos se hará una revisión de los autores más representativos de la teoría antropológica, haciendo énfasis en aquellos que utilizan el concepto cultura. Se utilizarán los conceptos de uniformidad, variabilidad y divergencia para contrastar la idea de cambio o evolución cultural, que cada corriente tiene, con las teorías evolutivas vigentes del momento.

En el capítulo tres se hará un análisis de los conceptos biológicos aplicados a la conducta humana y sus consecuencias en torno al análisis de la cultura.

Finalmente, en el capítulo cuatro se utilizará la misma idea de la variabilidad, diversidad y uniformidad para analizar la relación que existe entre el cambio científico y el cambio cultural. Esto nos ayudará a concluir si la antropología es programa de investigación, tal como se supone aquí.

2. Cultura y evolución: la uniformidad humana como hilo conductor

Para que dos objetos puedan ser comparables necesitan de cierto tipo de similitud; la similitud a su vez produce homogeneidad en el conjunto de objetos comparables que, a su vez, conforman una categoría. La construcción de categorías reside entonces en este ejercicio de agrupación basado en lo homogéneo, como bien sabían los naturalistas del siglo XVIII y cuyo trabajo más representativo es el “Sistema Natural” de Linneo. Quizás por esto mismo tanto el siglo XVIII como el XIX vieron surgir y diversificarse distintas disciplinas naturalistas que tomaban la construcción de categorías y subcategorías como una de sus principales tareas, a la vez que teorizaban sobre su relación. Una de estas disciplinas sería la Antropología.

Aunque el estudio de la cultura y la utilización de este término, puede remitirse hasta el siglo XV, es en realidad en las postrimerías del siglo XVIII cuando comienza a utilizarse como concepto, categoría y ordenador de categorías y, desde este momento, es utilizado como un término ampliamente relacionado con la evolución. Sin embargo, no estamos hablando aquí del término evolución tal y como es utilizado en las ciencias biológicas hoy en día, sino como un sinónimo de progreso.

En este momento evolución significa avance dirigido a la mejora, aumento de la complejidad, desarrollo. La idea impregna todo tipo de conocimiento del momento e irá adquiriendo poder y consenso hasta su momento cumbre, en la segunda mitad del siglo XIX con la publicación del “Origen de las especies” de Darwin. Sin embargo, es a Herbert Spencer al que se le debe el uso moderno del término “evolución”, así como la relación de este con el de “cultura”. Spencer retoma el término y lo populariza a tal grado, que Darwin termina por incorporarlo gradualmente a las diferentes reediciones de su tan citado libro, pero le da un nuevo giro al concepto, pues rompe con la idea de la “dirección”, al menos en sentido exclusivo u obligado, en los procesos evolutivos.

Pero Spencer hace más que esto, ya que es el primero en hacer una comparación de los procesos biológicos con los procesos sociales y habla de evolución en el desarrollo de las sociedades a ritmos dispares, así como de la fuerza natural intrínseca de selección que opera en las poblaciones humanas, como se verá más adelante. De aquí que los términos evolución y cultura quedarán desde el principio ampliamente relacionados, pero mientras que en las ciencias biológicas la dirección del cambio cada vez fue más azarosa y errática, en los estudios sociales el progreso, o la mejora tecnológica para la explotación de los recursos cada vez estaría más arraigada. Sin embargo, los términos y formas de explicación parecían seguir una misma retórica.

Esta relación, por momentos metafórica -implícita o explícita-, a ratos literal entre el concepto cultura y la teoría evolutiva va a dar origen a diferentes momentos de formulación, rechazo y reformulación durante el desarrollo de las ciencias dedicadas al estudio del hombre a todo lo largo del siglo XX y lo que va del XXI. Todos los analistas y teóricos de la cultura coinciden en esta relación, pero son pocos los que han desarrollado su análisis haciendo referencia a que punto, estructura o concepto de la teoría evolutiva se está desarrollando en determinado momento, pues las relaciones se dan a veces como préstamos, otras como analogías e incluso como metáforas. La intención del presente capítulo es justamente hacer este énfasis en la relación de la teoría evolutiva con el concepto cultura por un lado, y por otro

resaltar la uniformidad presente en todos los conceptos de cultura, así como a la variabilidad y a la diversidad como magnitudes de cambio.

Desde su origen, el concepto “cultura” en particular y la teoría antropológica en general, ha supuesto una cierta uniformidad en la naturaleza humana. Esta uniformidad va ligada a la explicación de su comportamiento y devenir histórico-evolutivo. Para estos fines, propongo tres tipos de uniformidad, cada uno ligado a un locus específico de la cultura: endógeno, categórico y cognitivo.

La relevancia de este ejercicio es identificar lo que se toma en cuenta como comparable en la cultura y la relación que esta comparación tiene con el concepto de lo humano, es decir, lo que se entiende como su esencia o naturaleza. Al establecer esta relación se intentan ilustrar las distintas disparidades que existen en Antropología sobre el término cultura, para a la vez poder distinguir la posición de la Antropología Física en el debate, mientras nos acercamos al alcance y definición de la disciplina en el siguiente apartado.

Aunque hay algunas discordancias temporales, la clasificación se hizo pensando en el uso del concepto más que en los años específicos.

2.1 Uniformidad endógena

Hay un debate intenso entre teóricos como analistas de la cultura sobre el momento específico en que se desarrolló el concepto cultura. Si bien no fue sino hasta la segunda mitad del siglo XIX, específicamente con Tylor, que se enunció una primera definición formal, la teoría antropológica comenzó a desarrollar sus primeros esbozos mucho antes, incluso quizás desde la ilustración (Harris 1979).

Es justo en la ilustración, John Locke, que el concepto cultura comienza a prefigurarse como lo que llegaría a ser: un sistema exógeno (superorgánico si se prefiere) que regula la capacidad de relación del ser humano con su ambiente. La tabula rasa de Locke proponía de una forma mucho más explícita lo que Platón había sugerido al expresar la interrelación del ser humano con la sociedad a la que pertenece. La posición dominante de la época sobre el origen de la conducta

humana era completamente internalista, en sentido estricto, espiritual. Locke proponía lo opuesto: una estrecha relación entre el humano y su ambiente que modelaba la naturaleza del primero.

Sin embargo, la corriente interna prevaleció hasta la propuesta evolucionista de Lamarck. De hecho, la gran diferencia entre su idea de evolución y la de Darwin es justamente el origen del cambio: mientras en Lamarck el proceso evolutivo es de orden interno, para Darwin el cambio viene por un proceso de selección externa. A pesar de este cambio significativo, la perspectiva internalista mantiene su influencia en Darwin, ya que los procesos de adaptación evolutiva, de orden estrictamente externos, daban por resultado explicaciones de la conducta humana con un sentido interno.

Si el humano había pasado por varios procesos adaptativos que habían configurado sus características actuales, esto no significaba que el origen de su conducta tuviera una referencia externa vigente, esto es, no había que culpar al ambiente físico o social de su configuración conductual actual, sino a largos procesos evolutivos que habían fijado sus pautas conductuales en el pasado. Este tipo de pensamiento proponía un tipo de pre-programación conductual rígida o biológicamente determinada.

Así, la uniformidad humana estaba acotada a adaptaciones de larga duración que habían diferenciado al ser humano por los lugares que había habitado históricamente y las condiciones a las que había estado condicionada su supervivencia (procesos adaptativos), o por un tipo de respuesta limitada biológicamente que no era tan flexible al ambiente diverso, pero era suficientemente plástica (procesos exaptativos).

2.1.1 Corriente moderada: Herbert Spencer

A pesar de la muy difundida idea de que el evolucionismo social es una mala lectura del “Origen de las especies” de Darwin, Spencer ya había formulado varios de sus conceptos antes de la publicación del “Origen”. En 1850 Spencer publicó “Social statistics”, libro en el que ya incluía muchas de las ideas que se dice tomó de Darwin.

Darwin y Spencer habían sido influenciados por la corriente de su época. Comte, Morton, Buffon, Gobineau, Lyell y otros, proclamaban un proceso evolutivo en la naturaleza física, biológica y social. Para ellos, evolución significaba progreso, lo mismo significó para Lamarck, Spencer y en muchos sentidos también para Darwin.

De hecho, el concepto tan popularmente difundido de “lucha por la existencia” aparece ya en *Social statistics*, en donde Spencer también defiende la mutabilidad de la naturaleza humana en favor de un proceso evolutivo constante: Si el hombre cambia, es gracias a un proceso constante de perfeccionamiento implícito en toda la naturaleza de la que él es parte.

Estas dos ideas influyeron fuertemente en el pensamiento o ethos científico del momento. El proceso con dirección propuesto por Spencer reflejaba esta idea. Otra de las inspiraciones de Spencer y Darwin (igual que de Wallace) fue la lectura de Malthus, de la que derivó el ensayo “A theory of population” en 1852, en ella refleja ya toda la estructura de su teoría social evolucionista:

Aquellos a quienes esa creciente dificultad de ganarse la vida que conlleva el exceso de fertilidad no estimula a mejoras en la producción –esto es, a una mayor actividad mental- van directamente a su extinción y, en último término, serán suplantados por aquellos otros a los que la misma presión sí estimula [...] Y así verdaderamente y sin más explicación se verá que la muerte prematura bajo todas sus formas y cualquiera que sea su causa no puede dejar de actuar en la misma dirección. Porque como los que desaparecen prematuramente en la mayor parte de los casos suelen ser aquellos en quienes el poder de autoconservación es menor, de aquí se sigue inevitablemente que los que quedan con vida y continúan la raza son los que tienen más capacidad de autoconservación, son los selectos de su generación. Así que, tanto si los peligros que acechan a su existencia son del tipo de los que producen el exceso de fertilidad, como si son de cualquier otra clase, es evidente que el incesante ejercicio de las facultades necesarias para enfrentarse a ellos, y la muerte de todos los hombres que fracasan en ese enfrentamiento, aseguran un constante progreso hacia un grado más alto de habilidad, inteligencia y autorregulación, una mejor coordinación de las acciones, una vida más completa (Spencer, 1979, pág. 109).

De estas ideas se desprende que si bien el ser humano tiene un mismo origen, también comparten un mismo destino, lo que permite evidentemente la categorización dura de los seres humanos por muchas características, desde las

más autoevidentes como la raza, hasta las menos evidentes como la condición socioeconómica. Para Spencer el orden mundial que le rodeaban a mediados del siglo XIX estaba perfectamente explicado por la lucha de la especie en vías de alcanzar la perfección. En el fondo de esta postura tenemos una especie humana única pero fragmentada, como resultado de las diferentes incursiones de la especie en diferentes ambientes (raza), y después como consecuencia de la lucha al interior de las diferentes poblaciones por lograr la supervivencia y el beneficio socio-económico (élite).

Podemos especular que esta fragmentación es el resultado de un proceso no acabado, constante que, de acuerdo con la postura de la época, encuentra sus más avanzado tipos en el continente europeo entre las clases dominantes, al tiempo que encuentra tipos fallidos o mediocres en el resto del mundo. No se niega así la unidad humana, pero sí se enfatiza sobre su grado de perfeccionamiento.

Si traducimos estos elementos en función de los conceptos variabilidad y diversidad, el resultado sería la necesidad inherente de una variabilidad que produzca ensayos humanos cada vez más ventajosos, pero una diversidad castigada con la extinción, pues el perfeccionamiento humano siempre tendrá como objetivo un perfeccionamiento y una uniformidad cada vez más arraigada.

La cultura, como resultado de este proceso evolutivo e inherente a los tipos humanos que la despliegan, tendrá una calidad y unas condiciones morales intrínsecas. Es por esto que la uniformidad endógena de Spencer desarrolla una cultura cuyo locus está en la naturaleza humana que, aunque homogénea, se fragmenta en distintas calidades tecnológicas, gnoseológicas, morales y sociales, en función de la raza que la despliegue. De la misma forma, cada individuo al interior de las distintas poblaciones tendrá éxitos diferenciados en función de sus propias capacidades adaptativas de reproducción económica y social, empujando a tipos humanos cada vez más aptos para sobrevivir y tener éxito social y económico –del tipo occidental-.

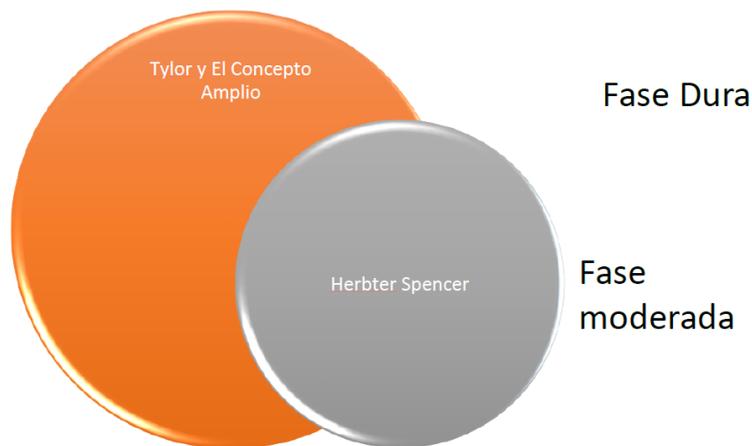
Podríamos resumirlo en una sola frase: la calidad de tu naturaleza biológica

determinará tu éxito sociocultural en primer lugar, y tu supervivencia en segundo lugar. Sin embargo, Spencer no considera que todos los pueblos deban desarrollar el mismo tipo de instituciones, ya que la misma naturaleza de sus integrantes puede hacerlas insuficientes a sus necesidades o simplemente incomprensibles:

...Siendo así que aceptando como verdadero que el tipo de una sociedad viene determinado por la naturaleza de sus unidades, nos obliga a concluir que un régimen, intrínsecamente de los más bajos, puede, a pesar de todo, ser el mejor posible en las condiciones primitivas (Spencer, 1979, pág. 115)

Estas semillas académicas de discriminación racial fueron la causa de que el evolucionismo cultural sea rechazado inmediatamente por muchos académicos no informados o simplemente desinteresados en el alcance de este tipo de interpretaciones. No son pocos los antropólogos que hoy en día acuden a este tipo de ideas para ridiculizar cualquier propuesta (falacia del hombre de paja) basada en perspectivas evolutivas de la cultura.

UNIFORMISMO ENDÓGENO



Sin embargo, la propuesta de Spencer no difiere mucho de la de Darwin, ya que ambas se dan en un contexto histórico y cultural particular en el que ideológicamente era uso corriente enaltecer al hombre blanco europeo y sus productos culturales sobre el resto de las poblaciones humanas, pues se veía como

el fin de un proceso evolutivo. Y es justo en este contexto que nace la Antropología de la mano de Tylor.

2.1.2 Corriente dura: Tylor y el concepto amplio

Antes de Tylor, el concepto cultura se podía entender, tanto como una idea derivada de la agricultura (cultivar al individuo, es decir sembrar la semilla del conocimiento en su mente), así como un conjunto de creencias que tenía una determinada sociedad. En el primer sentido se podría entender como el nivel conceptual más especializado de una sociedad (mismo que mantiene a la fecha en individuos no especializados en temas antropológicos o sociales), sobre todo haciendo referencia a las manifestaciones artísticas, estéticas y tecnológicas.

Sin embargo, Tylor desarrolla su *concepto amplio* refiriéndose a la “cultura” como a una característica intrínseca humana producto del proceso adaptativo de su historia evolutiva, y lo enuncia de la siguiente forma:

La cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad. La situación de la cultura en diversas sociedades de la especie humana, en la medida en que puede ser investigada según principios generales, es un objeto apto para el estudio de las leyes del pensamiento y la acción del hombre. Por una parte, la uniformidad que en tan gran medida caracteriza a la civilización debe atribuirse, en buena parte, a la acción uniforme de causas uniformes; mientras que por otra parte sus distintos grados deben considerarse etapas de desarrollo o evolución, siendo cada una el resultado de la historia anterior y colaborando con su aportación a la conformación de la historia del futuro... (Tylor, 1975, pág. 29)

De esta forma, Tylor establece una analogía entre el estudio de la cultura y el enfoque prevalente de su época: continuidad, gradualismo y homogeneidad. Primero, la cultura es presentada como una serie de nociones sobre la realidad en las que se incluyen funciones normativas y homogeneizantes en términos de conducta en sociedad (Rossi, 2005). Luego es un objeto homogéneo susceptible de leyes y principios, por lo tanto, un modelo en el sentido moderno del término. Finalmente es un proceso “uniforme”, cuya uniformidad radica en la poca incidencia

del ambiente en el despliegue adaptativo humano, por lo que se espera la existencia de etapas consecutivas de desarrollo que se vean reflejadas en condiciones y etapas de cultura. Incluso la capacidad de cada raza para desplegar condiciones de cultura puede compararse, tal como se puede deducir de la siguiente cita:

...La igualdad general de la naturaleza humana, por una parte, y la igualdad general de las condiciones de vida, por otra, esta similitud y consistencia sin duda puede tratarse y estudiarse con especial idoneidad al comparar razas con aproximadamente el mismo grado de civilización... (Tylor, 1975, pág. 32)

De modo que la Antropología Física encontraría también su nicho en la posibilidad no sólo de describir las características corporales de las diferentes poblaciones humanas, sino que también podría, en aquellas circunstancias “idóneas” descritas arriba por Tylor, comparar la capacidad innata de cada raza para desarrollar aspectos de conducta cultural en condiciones de civilización semejante.

Más adelante, Tylor propone el “concepto amplio” de cultura como un modelo reduccionista de la historia:

...La filosofía de la historia, que explica los fenómenos de la vida del hombre en el pasado y predice los futuros remitiéndose a leyes generales, en realidad es una materia que, en gran medida, en el actual estado de nuestros conocimientos, es difícil de abarcar incluso por un genio que cuente con la ayuda de una extensa investigación. [...] Si estrechamos el campo de la investigación del conjunto de la historia a lo que aquí hemos denominado cultura, la historia no de las tribus y las naciones, sino de las condiciones del conocimiento, la religión, el arte, las costumbres y otras semejantes, la tarea investigadora queda situada dentro de los límites más moderados. Todavía padecemos el mismo tipo de dificultades que estorbaban la temática más amplia, pero muy disminuidas. Los datos no son tan caprichosamente heterogéneos, sino que pueden clasificarse y compararse de una forma más simple, al mismo tiempo que la posibilidad de deshacerse de los asuntos exógenos y de tratar cada tema dentro de su adecuado marco de datos, en conjunto, hace más factible un razonamiento sólido que en el caso de la historia general. Esto puede hacer que aparezca, a partir de un breve examen preliminar del problema, como clasificarse y ordenarse, etapa tras etapa, en un probable orden de evolución, los fenómenos de la cultura (Tylor, 1975, pág. 32)

Esta reducción tiene implicaciones importantes: por un lado, al reducir la historia al

devenir de categorías aglutinantes de orden ideológico-no-material, la cultura se convierte en un modelo de estructura universal. Así, cada categoría tiene dos posibilidades: convertirse en un hiperfenómeno inasible de definiciones laxas para poder “contenerlo” todo o; asemejarlo analógicamente a procesos biológicos con tasas de mutación y adaptación particulares a las poblaciones y sus ambientes, pero esta última posibilidad la descartó Tylor al hablar de las condiciones homogéneas, e incluso lo enfatizó al descartar las características raciales como principio de diferenciación cultural.

La ausencia de un punto de vista específico capaz de homogeneizar conceptualmente la enorme diversidad de los hechos llamados culturales se manifiesta claramente en las definiciones descriptivas que, siguiendo el modelo tyloriano, se limitan a presentar un repertorio –siempre en forma de enumeración incompleta- de elementos tan heterogéneos entre sí como las creencias, rito, hábitos sociales, técnicas de producción y artefactos materiales (Giménez 2005, p.52).

Sin embargo, Tylor retoma de Morgan conceptos como “mantenimiento” de aspectos culturales (survivals), que funcionan discursivamente para explicar características que prevalecen a pesar de que el estadio cultural ha avanzado, algo metafóricamente parecido a lo que los biólogos sistemáticos harían un par de décadas después al dividir las características entre derivadas (apomorfia) y ancestrales (plesiomorfia). Pero la presión selectiva, una de las fuerzas evolutivas más importantes en la teoría darwinista, está completamente desaparecida, como vemos en la cita siguiente, en dónde se habla de prevalencia de ideas y costumbres como una especie de constante biológica que se despliega ahí dónde el humano viva, independientemente de las condiciones ambientales o históricas:

Al estudiar la repetición de las costumbres o las ideas concretas en distintos distritos, así como su prevalencia dentro de cada distrito, aparecen ante nosotros pruebas que se repiten constantemente de la causación regular que da lugar a los fenómenos de la vida humana, y de las leyes de mantenimiento y difusión según las cuales estos fenómenos se establecen en forma de condiciones normales permanentes de la sociedad en los concretos estadios de la cultura... (Tylor 1871, p. 37)

Es importante notar que en el movimiento evolucionista darwiniano –si bien no

enteramente en el Darwin mismo-, la presión selectiva se entiende como un fenómeno que afecta a los individuos para la transformación y pervivencia de la población en la que el mencionado individuo vive, mientras que en el modelo tyloriano la presión se ejerce sobre el grupo social que despliega un “nivel cultural” específico, es decir, una etapa de desarrollo inequívoca que tarde o temprano deberá manifestarse. En la siguiente cita, esta secuencia temporal condiciona la posibilidad humana de expresión y la limita a una simple modificación temporal. De tal suerte que el ser humano está doblemente condicionado, en un primer tiempo por la determinación biológica a la que está sometido para desarrollar cultura, y por otro al determinado momento histórico en que la cultura en la que vive experimenta:

El progreso, la degradación, la supervivencia, el renacimiento, la modificación, todos ellos son modos de la conexión que mantiene unida la compleja red de la civilización. No hace falta más que una ojeada a los detalles triviales de nuestra existencia diaria para hacernos pensar que lejos estamos de ser realmente sus creadores y que cerca de ser los transmisores y modificadores de los productos de las edades pasadas... (Tylor 1871, p. 40)

La segunda parte de la definición tyloriana de cultura incluye el aspecto material de la misma, que vista desde este espectro amplio se convierte en una lista de elementos sin un sentido integrador capaz de darle forma, estructura o sentido. Si bien intentó ligar la tecnología, los sistemas de parentesco, la terminología de parentesco, las formas de matrimonio y la organización política, para estudiar el complejo resultante como una totalidad (Kahn 1975), no encontró otra pauta distinta de la evolutiva, pero entendida ésta justo como un proceso progresivo y ascendente, algo que en Teorías evolutivas se conoce como “ortogenético”:

En Tylor, ese concepto fue histórico-evolucionista, como correspondía al clima intelectual de la época (Darwin, Spencer, Morgan). La cultura se considera sujeta a un proceso de evolución lineal según etapas bien definidas y sustancialmente idénticas por las que tienen que pasar obligadamente todos los pueblos, aunque con ritmo y velocidades diferentes... (Giménez 2005, p. 42).

Esto le permitía a Tylor hacer un análisis comparativo, ya que partía de un principio uniforme del desarrollo humano, en donde los procesos adaptativos locales no

interferían en la posibilidad o imposibilidad de aspectos estructurales de cultura, sino sólo en la forma en que estos se manifestaban. Esta uniformidad interna o endógena develaba otro aspecto de fondo del concepto cultural: en ambientes equivalentes la cultura manifestaba formas equivalentes.

Si la cultura se manifestaba de esta suerte siempre y con la misma estructura, entonces la cultura es una característica “propia” o “innata” del ser humano. Esto implica que podía funcionar como un mecanismo de categorización discriminante de las sociedades humanas. Lo mismo se puede decir de su supuesta naturaleza lineal y gradual, sin embargo, esta forma discriminatoria no fue bien vista por muchos investigadores posteriores:

Otra manera aparentemente más caritativa, pero igualmente anticientífica, de negar la cultura de los pueblos primitivos, consiste en considerarlos como sobrevivientes de una infancia de la humanidad. Ya no son bestias, pero todavía no son hombres. Este prejuicio, calificado por Lévi-Strauss como “ilusión arcaica”, engendra a su vez otro prejuicio: el “falso evolucionismo”, que cree poder encontrar, diseminados en el espacio, los diferentes estadios culturales sucedidos en el tiempo, cuya desembocadura sería nuestra cultura. Es así como el turista se complace en identificar, por ejemplo, la Edad de Piedra en Australia, la Edad Media en Turquía, y así por el estilo (Bartholy y Despin 1975 en Giménez, p. 190)

La postura evolucionista del término cultura nace como un proceso interno que opera justo por la respuesta humana al ambiente. La mayor o menor riqueza del ambiente permite el mejor desarrollo de la estructura cultural, no así su forma. Esta estructura interna se convierte en una característica adaptativa fija, con pautas de conducta comparables, mensurables y, por lo tanto, con tintes predictivos y diagnósticos, es decir, coloca a la antropología como una ciencia en forma.

Hay una cierta tendencia en occidente a separar los entornos biológicos de los mentales, fenómeno harto explicado y que encuentra sus orígenes en Platón y Aristóteles, incluso más allá, pero que ha creado un sentido de escisión en la composición del ser humano. Esta escisión también la encontramos desde el inicio en el concepto tyloriano de cultura:

Por lo que toca a los códigos de jerarquización, es muy frecuente la aplicación del modelo platónico-agustiniano de la relación cuerpo/alma a los contenidos del patrimonio cultural. Según este código, los productos culturales son tanto más valiosos cuanto más “espirituales” y más próximos a la esfera de la interioridad; y tanto menos cuanto más cercanos a la “material”, esto es, a la técnica o a la fabrilidad manual. De aquí deriva, seguramente, la dicotomía entre cultura y civilización... (Giménez 2005, p.36).

Para Tylor, el locus de la cultura se encuentra en la mente humana, homogénea por el resultado de un proceso evolutivo y, por tanto, capaz de desarrollar inherentemente el mismo tipo de cultura en ambientes diferentes. La complejidad que esta cultura alcanzará dependerá de la riqueza del ambiente por un lado, y de los vicios propios de la condición biológica de la raza que la desarrolle.

En el concepto de cultura de Tylor la variabilidad queda acotada a un grado de calidad o perfeccionamiento de las condiciones culturales, mientras que la diversidad es negada de tajo, ya que cada expresión de cultura sólo es un nivel de una sola forma posible idealizada. De esta forma, la mente humana responsable de la generación de cultura sólo es variable en términos de corrupción o degradación biológica (lo cual no es nada semejante a la variabilidad biológica entendida en términos de la teoría evolutiva), y de ninguna forma puede ser diversa. Sin embargo, como se verá a continuación, la labor etnográfica contradujo estas aseveraciones con una gran cantidad de evidencia empírica que daba luz sobre la variabilidad biológica de las estructuras que hacen posible a la mente humana y la diversidad cultural resultado de los momentos históricos.

2.2 Uniformidad psicológica

A pesar de la ventaja que la perspectiva tyloriana representaba para el programa reduccionista, el concepto fue severamente atacado por muchos antropólogos que encontraban en el trabajo empírico la evidencia suficiente para pensar la cultura de forma diferente a como lo hacían los inhatistas del siglo XIX, pues consideraban la relación que establece el humano con las particularidades del ambiente una de las principales características de la cultura.

La cultura dejaría de ser una adaptación única biológicamente determinada para

convertirse en un mecanismo plástico y eco-dependiente de las sociedades humanas, condicionado al desarrollo específico de estas sociedades en espacios físicos particulares. A estas condiciones únicas e irrepetibles se sumaban aquellas resultantes de las propias relaciones sociales que, si bien mantenían cierta relación con el espacio físico en donde se desarrollaban, obedecían más a dinámicas internas. La magnitud y alcance de los estudios antropológicos cambiaba: de la comparación de los procesos de desarrollo cultural entre poblaciones humanas en sentido diacrónico, al estudio longitudinal de las estructuras culturales particulares que surgen en condiciones socio-históricas irrepetibles. Como resultado de este cambio de perspectiva los conceptos raciológicos son fuertemente criticados y eliminados del discurso antropológico.

2.2.1 Corriente moderada o categórica: Boas (primera fase) y Malinowski

Es Boas inicialmente quien critica la postura de “evolución lineal” tyloriana. Para él, cada cultura tiene un rasgo distintivo y único resultado de la interacción biológica humana con el ambiente, generándose así un devenir histórico particular y exclusivo del espacio y el momento en que este se efectúa. Esto implica un relativismo cultural que rompe con el modelo reduccionista tyloriano de “cultura”.

El rechazo de Boas no es a la postura evolucionista como se ha citado en innumerables ocasiones, ni siquiera al concepto cultural de Tylor, sino que es una respuesta a todas las interpretaciones emergentes que se dieron en la época y que eran parte de la creciente moda de relacionar el nivel de cultura de una población humana con los procesos evolutivos. De hecho, toda la escuela Boasiana negaba los reduccionismos biológicos, abogaba por una disciplina empírica con más rigor científico y casada con el principio de verificación, pero construía sus interpretaciones a través de secuencias temporales que podían ser interpretadas como evolucionistas. Tal como nos dice Rossi en la siguiente cita, para Boas no se puede reducir lo cultural a lo biológico, aunque lo biológico condicione lo cultural:

...Boas y la escuela boasiana insisten en la diferencia entre herencia biológica y herencia social, y en la imposibilidad de reducir la segunda a la primera: la cultura no se transmite mediante los mecanismos reproductivos

de la especie humana, sino que se adquiere mediante el proceso de aprendizaje [...] Entre el patrimonio biológico (y psicológico) y el patrimonio cultural existe, sí, una relación de condicionamiento, pero no de reductibilidad. Boas rechaza toda posible explicación determinista de la cultura precisamente porque la considera irreductible a condiciones extraculturales (Rossi 1970, p. 202-203).

El concepto boasiano de cultura no se puede separar del “espectro amplio” de la definición cultural, pero ya sin dotes reduccionistas se figura cada vez más como una lista de elementos en la que todo entra, incluso si no se enuncia. Es cierto que incluye el término estructura para hablar de la relación estrecha en la que se encuentran los elementos culturales, pero pierde poder explicativo en favor de un sentido descriptivo:

La cultura puede definirse como la totalidad de las reacciones y de las actividades psíquicas y físicas que caracterizan colectiva e individualmente el comportamiento de los individuos que componen un grupo social [...] Incluye también los productos de tales actividades y el papel que éstos desempeñan en la vida de los grupos. Sin embargo, la simple enumeración de estos diferentes aspectos de la vida no constituye la cultura. Ésta implica mucho más, debido a que sus elementos no son independientes, sino que constituyen una estructura (Boas en Pasquinelli 1993, p. 220-221)

Para Boas esta estructura es reconocible, no previsible. Es decir, que la labor etnográfica tiene la capacidad de entenderla mediante el trabajo empírico y el estudio de las fuentes históricas disponibles, pero esta descripción no responde a la caracterización que de ella podría hacer un modelo científico. Para él, la teoría debe venir después de la empiria y, aunque no descarta la posibilidad de un arreglo cronológico consecutivo, de momento ese reordenamiento ontológico debe esperar a la obtención de las características particulares en que se desarrolla una determinada cultura, para después poder identificar si es que existe de hecho una relación entre las formas de desarrollo de las distintas poblaciones humanas.

Hoy en día hay una serie de perspectivas que retoman el modelo tyloriano de cultura, pero cambiando las categorías “evolutivas” por unas categorías de orden superior, a entender, socio-históricas, que respetan las incidencias particulares de la historia que Boas defendía, tal como nos expone Giménez en la siguiente cita

sobre el cambio de categorías globales por otras menos generales y que respetan el surgimiento histórico de Estado-Nación para comparar a todas aquellas sociedades que se han visto afectadas históricamente este, de tal forma que lo comparable surge a partir de un proceso histórico, y no de una condición biológica:

La serie histórica: comunidad primitiva/tribu/etnia/provincia o región/nación, constituyen modalidades de identidad englobante. En cambio, la serie: rangos/castas/estamentos/ clases sociales, en el sentido industrial, son modalidades de identidad diferencial históricamente conectadas con las primeras. Así, las clases en sentido moderno se hallan históricamente ligadas al surgimiento del Estado-Nación (Giménez 2005, p.95)

Otro ejemplo de esta nueva categorización progresiva-histórica es la de Fossaert, quien trata de establecer correlaciones históricas entre las diferentes formas de identidad social (englobante y diferencial), y las diferentes formas de relación social estrechamente vinculadas con el desarrollo histórico:

1. Dispersión inicial de aldeas
2. Localismos regionales.
3. "Racimo" de regiones (unificadas por centros administrativos regionales y por una capital en proceso de consolidación).
4. "Entramado simple": interconexión acentuada entre regiones y localidades por el comercio, las vías de la comunicación, la centralización urbana y la aparición de los primeros *media* como el telégrafo y la radio.
5. "Doble entramado": reduplicación de la interconexión general de la población por la plena expansión de los *media* modernos, como la televisión y la electrónica, en general, más la urbanización generalizada (Giménez 2005, p.96).

Si bien la secuencia de arriba describe un proceso de desarrollo lineal, este se define a partir de procesos económicos que son, necesariamente, procesos eco-sensibles de dispersión cultural, por ende, homogenizantes. Además, la secuencia de arriba es descriptiva y sólo predice tendencias de transformación de sociedades en su relación con otras dominantes.

El concepto de progreso sigue enraizado en los análisis culturales, quizás porque, a diferencia de los aspectos biológicos, las sociedades sí tienen una "agenda" o dirección particular de lo que consideran deseable. De hecho, el término civilización,

que en un principio era equivalente al de cultura, heredó la connotación progresiva y direccional que lo definió siempre como un proceso de modernización:

Los clásicos de la sociología concibieron la modernización como un amplio proceso de cambio social perceptible en el largo plazo multiseccular y a escala de la sociedad global. La describieron como el tránsito de lo simple a lo complejo, de la comunidad tradicional a la comunidad contractual (Tönnies), del mito a la ciencia (Comte), de la solidaridad por semejanza a la solidaridad por interdependencia (Durkheim), de la sociedad tradicional a la sociedad racional burocratizada (Max Weber), de las sociedades precapitalistas a la sociedad capitalista burguesa (Marx), de la costumbre a la ley, etcétera. (Giménez 2005, p. 120)

Desde esta perspectiva Boasiana, la diversidad cultural es un accidente temporal y espacial producto de la variabilidad adaptativa humana. Curiosamente, la variabilidad cultural no existe propiamente, porque todas las manifestaciones particulares constituyen una estructura y esta a su vez condiciona las respuestas individuales. En este sentido, el individuo social necesita de una serie de condiciones para poder ser considerado calificar como parte de determinada categoría (lengua, costumbres, lugar de residencia y nacimiento, etc.). Lo mismo pasaba con otros sistemas clasificatorios, como los utilizados en las ciencias biológicas para definir especie, género, etc., pero es justamente en estas ciencias en donde comienza a darse un cambio en las formas de clasificación, sustituyendo las condiciones (listas) por procesos vinculantes (por ejemplo, capacidad reproductiva). Este cambio no tardaría en llegar también al concepto cultura.

UNIFORMISMO PSICOLÓGICO



2.2.2 Corriente dura o psíquica: Boas (segunda etapa), Malinowski y el funcionalismo y el estructuralismo Levistraussiano

Para 1910 Boas había dado un giro inesperado a su postura empírica. A partir de este momento enfoca sus esfuerzos en la descripción de la relación que se establecía entre el individuo humano y el ambiente que lo acoge. Esta postura implica un tipo de uniformidad que Boas reconoce como determinación biológica acotada, y que da paso a una hipótesis implícita en sus principales trabajos, así como en el de sus más destacadas alumnas: Ruth Benedict y Margaret Mead, quienes inauguran la escuela de mente y personalidad.

De esta corriente de la antropología no se dirá más, pues no aporta mucho a la presente discusión sobre el desarrollo del concepto de uniformidad humana, así como de los de variabilidad y diversidad.

Por su parte, Malinowski retoma la escuela particularista Boasiana, pero incluye la perspectiva durkheimiana del funcionalismo, construyendo una estructura psicosocial de dos niveles, tal como nos explica Giménez en la siguiente cita que revitaliza el dualismo biología y cultura:

Dentro de esta óptica [Malinowski] la cultura se concibe como el conjunto de respuestas institucionalizadas (y por lo tanto socialmente heredadas) a las necesidades primarias y derivadas del grupo. Las necesidades primarias serían aquellas que remiten al sustrato biológico del hombre, mientras que las derivadas serían resultantes de la diversidad de respuestas ya dadas a las necesidades primarias (Giménez 2005, p.43).

De esta forma la cultura es un sistema relativamente cerrado de instituciones primarias y secundarias funcionalmente relacionadas entre sí, que responde a una historia única y exclusiva, y que privilegia la explicación por la función (Giménez 2005). Si existiera cualquier rasgo cultural antiguo, este se explica por su función actual en el grupo y no como una sobrevivencia arcaica de este, de ahí la perspectiva durkheimiana. La estructura cultural reivindica su relación con el ambiente por medio de las instituciones, que a su vez configuran la nueva realidad psicológica y social del individuo humano. Pero cada institución es creada en un contexto histórico y ambiental particular, de lo que se deriva que son variables, tal como lo expone Rossi en la siguiente cita:

...Malinowski considera a las instituciones como las unidades elementales formadoras de la cultura. Pero, sobre todo, tiende a reconducir a la cultura hacia una base biológica y, al mismo tiempo, subraya su nexo con el ambiente natural. Toda institución se relaciona con alguna necesidad fundamental, propia de la constitución biopsicológica del hombre, representa un intento de respuesta a ella: de la diversidad de las respuestas culturales a las mismas necesidades que pueden ser llamadas "imperativos derivados" (Rossi 1970, p. 204).

Las pautas de conducta que Kroeber buscaba y describía, y de las cuales hablaremos adelante, toman en Malinowski un giro importante, pues son las instituciones las encargadas de satisfacer al individuo. Este es un juego de dos caras, pues si bien el individuo "sacrifica" su condición individual para configurarse mental y conductualmente dentro de un espectro normativo-social, son justamente estas reglas sociales las que le aseguran al individuo la satisfacción de sus necesidades. Pero muchas de estas necesidades nacen dentro de este marco normativo-institucional, lo que hace que el ser humano esté distanciado de sus condiciones biológicas (necesidades primarias). Así, por un lado, el individuo se distancia de su condición biológica gracias a la intervención normativa de la cultura,

pero la cultura recupera las bases biológicas que la constituyen:

...Los impulsos actúan en forma de órdenes sociales o culturales, que son las reinterpretaciones de los impulsos fisiológicos en términos de reglas sociales tradicionalmente sancionadas. El ser humano empieza a hacer corte o a cavar el suelo, a hacer el amor o a ir de pesca o de caza, no porque lo mueva directamente el instinto, sino porque la rutina de su tribu le hace hacer estas cosas. Al mismo tiempo, la rutina tribal le asegura que sus necesidades fisiológicas serán satisfechas y que los medios culturales de satisfacción se conformarán a la misma pauta, con sólo pequeñas variaciones de detalle. El motivo directo de las acciones humanas se expresa en términos culturales y se atiene a una pauta cultural. Pero las exigencias culturales siempre ofrecen al hombre satisfacer sus necesidades de manera más o menos directa, y en conjunto el sistema de exigencias culturales de una sociedad dada deja muy pocas necesidades fisiológicas sin satisfacer (Malinowski 1931, p. 98)

En el centro de la metodología y sistema interpretativo cultural de Malinowski, se encuentra el recipiente de cultura y sujeto de presiones selectivas: el cuerpo.

El modelo cultural de Malinowski basa su análisis en la cultura material, por tener justamente esta una relación estrecha con el individuo biológico. No se puede construir algo que no sea propio para las capacidades corporales del individuo, y son justo estas capacidades corporales las que están definidas por una historia evolutiva. Por otro lado, los objetos de la cultura material responden a las necesidades de un cuerpo inserto en determinado ambiente, y el cuerpo se adapta a este ambiente a través del catalizador material-cultural:

...la cultura material requiere un complemento menos simple, menos fácil de catalogar o analizar, que consiste en la masa de conocimientos intelectuales, en el sistema de valores morales, espirituales y económicos, en la organización social y en el lenguaje. Por otro lado, la cultura material es un aparato indispensable para el moldeamiento o condicionamiento de cada generación de seres humanos. El medio ambiente secundario, los pertrechos de la cultura material, constituye un laboratorio en el que se forman los reflejos, los impulsos y las tendencias emocionales del organismo. Las manos, los brazos, las piernas y los ojos se ajustan, mediante el uso de las herramientas, a las habilidades técnicas necesarias en una cultura. Los procesos nerviosos se modifican para que produzcan todo el abanico de conceptos intelectuales, sentimientos y tipos emocionales que forman el cuerpo de la ciencia, la religión y las normas morales prevalecientes en una comunidad. Como importante contrapartida a este proceso mental, se producen modificaciones en la laringe y en la lengua que fijan algunos de los conceptos y valores cruciales mediante la asociación

de sonidos concretos. Los artefactos y las costumbres son igualmente indispensables y mutuamente se producen y se determinan (Malinowski 1931, p. 86)

De esta forma el sentido abstracto de la cultura encuentra un anclaje objetivo en la materialidad, así como en el “uso” y “sentido” que se le da a esta, estableciendo relaciones causales entre cuerpo y objeto a través del “uso”. Igualmente lo hace a través del “sentido”, que se define por el valor que tiene el objeto dentro de una sociedad. Esta forma de conferirle sentido al objeto e incluso al mismo “uso”, es parte de la organización social, la cual considera Malinowski como parte integral de la cultura:

La organización social suele ser considerada por los sociólogos como exterior a la cultura, pero la organización de los grupos sociales es una combinación compleja de equipamiento material y costumbres corporales que no pueden divorciarse de su sustrato material ni del psicológico. La organización social es la manera estandarizada de comportarse los grupos. Pero un grupo social siempre consta de personas. [...] en toda actividad organizada, los seres humanos están ligados entre sí por su conexión con determinado sector del medio ambiente, con su asociación con un refugio común y por el hecho de que llevan a cabo tareas en común. El carácter concertado de su comportamiento es el resultado de reglas sociales, es decir, de costumbres, bien sancionadas por medidas explícitas o que funcionan de forma en apariencia automática. Las reglas sancionadas –leyes, costumbres y maneras- pertenecen a la categoría de los hábitos corporales adquiridos. [...] La motivación moral, cuando se considera empíricamente, consiste en una disposición del sistema nervioso y de todo el organismo a seguir, dentro de circunstancias dadas, una línea de comportamiento dictada por una restricción interior que no se debe a impulsos innatos ni tampoco a los beneficios o ventajas evidentes. La restricción interior es el resultado del gradual entrenamiento del organismo en un conjunto concreto de condiciones culturales. Los impulsos, deseos e ideas están, dentro de cada sociedad, soldados a sistemas específicos, denominados en psicología sentimientos. [...] Los valores o sentimientos fijados pueden condicionar el comportamiento humano hasta el punto en que un hombre prefiera la muerte a la renuncia o el compromiso, el dolor al placer, la abstención a la satisfacción del deseo. La formación de los sentimientos y, por tanto, de los valores, se basa siempre en el aparato cultural de la sociedad. [...] Se basan en formas de organización, muchas veces de amplitud mundial, [...] todos ellos símbolos o reclamos detrás de los cuales hay, no obstante, realidades culturales vivas y vastas (Malinowski 1931, pp. 87-88)

Rápidamente podemos reconocer en la cita anterior los efectos del

condicionamiento cultural en la manifestación de necesidades humanas que Malinowski describe. La cultura es normativa, en el sentido de que limita al individuo y a su conducta; es configurativa, porque en ella se desarrollan las formas en que deben de satisfacerse las necesidades; y es vinculante, porque a través de la actividad social los individuos se relacionan entre ellos y con el ambiente. De lo anterior se deriva la idea de que la historia de los grupos, si bien única y exclusiva, no es tan relevante en el estudio de la realidad social -en términos más generales-, como la interacción, la función y su relevancia.

...la naturaleza psicológica de la realidad social se debe al hecho de que su último medio es el sistema nervioso o la mente individual. Los elementos colectivos se deben a la igualdad de las reacciones que se producen dentro de los pequeños grupos que actúan como unidades de organización social mediante el proceso de condicionamiento y a través del medio de la cultura material mediante la cual se produce el condicionamiento. Los pequeños grupos actúan como unidades porque, debido a su similitud mental, se integran a esquemas más amplios de organización social mediante los principios de la distribución territorial, la cooperación y la división en estratos de cultura material, que permanece fuera de cualquier individuo y sin embargo le influye de manera fisiológica normal. Nada misterioso hay, pues, en el hecho de que la cultura sea al mismo tiempo psicológica y colectiva (Malinowski 1931, pp. 88-89)

Mediante la función, Malinowski le regresa a la cultura su relación con el individuo. Sin embargo, establece el continuo cultural y su transformación en otro lado: las instituciones humanas.

Para poder explicar la continuidad necesaria para que una sociedad conserve su vínculo, Malinowski rompe con las categorías aglutinantes tylorinas y retoma la idea durkheimiana de las instituciones. La evolución –en el sentido de progreso- de las instituciones, está basada en una función cada vez más específica de estas. Al igual que Kroeber, trasforma las categorías en realidades abstractas que tienen una materialidad fugaz en la conducta pero que, al ser repetitivas, se transforman en pautas. Estas pautas adquieren una función social operativa en las tres formas que hemos expresado arriba –normativas, configurativas y vinculantes-, lo que las figura como un “modelo social de conducta”. Dicho de otra forma, Malinowski crea un

“modelo de modelos” de conducta:

Las verdaderas unidades componentes de las culturas que tienen un considerable grado de permanencia, universalidad e independencia son los sistemas organizados de actividades humanas llamados instituciones. Cada institución se centra alrededor de una necesidad fundamental, una permanentemente a un grupo de personas en una tarea cooperativa y tiene su cuerpo especial de doctrina y su técnica artesanal. Las instituciones no están correlacionadas de forma simple y directa con sus funciones: una necesidad no recibe satisfacción en una institución, sino que las instituciones presentan una pronunciada amalgama de funciones y tiene carácter sintético. El principio local o territorial y la relación mediante la procreación actúan como los factores integradores más importantes. Cada institución se basa en un substrato de material de medio ambiente compartido y de aparato cultural (Malinowski 1931, p. 93)

Malinowski identifica la función de la cultura como proceso adaptativo, considerando el desarrollo cultural como proceso de adaptación de los distintos grupos a los requerimientos humanos, así como su relación con un ambiente específico. Este enfoque era evidentemente darwinista, pues el ser humano, al igual que otras especies animales, debe adaptarse al ambiente circundante, y entre las diversas respuestas a las que este proceso da lugar se produce una selección que conduce, en cada cultura, a aceptar ciertos modos de comportamiento y a rechazar otros (Rossi 1970). La variabilidad cultural está en función de cómo las instituciones se construyen en estrecha relación con el ambiente, dando como resultado diferentes instituciones que a su vez se relacionan entre ellas generando configuraciones culturales únicas. Las diferentes relaciones que la actividad material requiere de los individuos dentro de las instituciones, provoca enfoques diversos y perspectivas diferenciales de lo que es la realidad por cada uno de estos grupos de actividad. El resultado es una variabilidad intracultural tan amplia como el número y complejidad de las instituciones que constituyen una cultura. La relación entre las distintas instituciones y los grupos de actividad dan paso a la diversidad alcanzada por las diferentes culturas. Sin embargo, el hecho de que las necesidades básicas humanas son las mismas hace posible su comparación y estudio sistemático.

De esta forma la teoría darwiniana se convertía –al menos la analogía que de ella se hacía en las ciencias de la cultura-, en la premisa del relativismo cultural. Las instituciones no están determinadas biológicamente, sino que son pautas de conducta que responden a un ambiente. Estas respuestas no son unívocas, sino que son el resultado histórico de ensayos, errores y convenciones entre distintas posibilidades, y que además demuestran tener un grado de efectividad al desempeñar determinada función social. Son “el resultado de la selección entre posibilidades alternativas de reacción”. Esta es la perspectiva particularista que Malinowski enfatiza. Si bien las instituciones parecen estar presentes en toda sociedad humana (continuo de orden bio-social), cada una de ellas son el resultado de un momento y lugar específicos (particularismo histórico), tanto así que “en el curso mismo del desarrollo de un grupo, la adaptación se presenta como un proceso sociocultural susceptible de una multiplicidad de resultados diferentes” (Rossi 1970). La asociación entre la identidad de un grupo social y su cultura estaba cada vez más enraizada en el análisis antropológico, como lo ilustra Giménez en la siguiente cita:

...si la cultura consiste en reglas sociales o en modos estandarizados de comportamiento, entonces existe total indistinción entre sociedad y cultura, porque precisamente son esas reglas y esos modos estandarizados de comportamiento los que explican la organización social y la concertación de las conductas sociales. Entonces, es la misma cultura la que transforma a los individuos en grupos sociales organizados y la que asegura a estos últimos “una continuidad casi indefinida” (Giménez 2005, p. 49-50).

Esta capacidad asociativa fue explorada por Lévi-Strauss, quien tenía como una de sus principales preocupaciones la de encontrar esa unicidad del estudio de lo humano que se había perdido con el particularismo histórico. Recurre a la dicotomía naturaleza-cultura para rescatar el sentido supraorgánico que le representa a las sociedades el concepto cultura, como lo ejemplifica la siguiente cita en la que retoma a Kroeber diciendo:

...La cultura constituye para él [Alfred Kroeber] un orden específico, distinto de la vida, como ésta es de la materia inanimada. Cada orden implica al que le precede, pero el paso de uno a otro está marcado por una discontinuidad

significativa. [...] la cultura debe concebirse como una concreción de técnicas, costumbre, ideas y creencias engendradas sin duda por individuos, pero más duradera que cada uno de ellos (Lévi-Strauss 1986, p. 241)

Siguiendo la escuela lingüística estructuralista, divide a la experiencia –hecho espacio-temporal- de la estructura –orden lógico e histórico de leyes-. De esta forma cree resolver la problemática entre lo que tenemos en común como humanos; que tiene un devenir historio-evolutivo, de lo que es particular a una sociedad dada. Si bien cree que el cerebro humano tiene una serie de pautas de conducta delimitadas por su condición biológica, al mismo tiempo cree que es la experiencia acumulada la que condiciona el pensamiento y lo dirige:

La cultura no es natural ni artificial. No depende de la genética ni del pensamiento racional porque consiste en reglas de conducta no inventadas, cuya función generalmente no es comprendida por quienes la obedecen: en parte, se trata de residuos de tradiciones adquiridas en los diferentes tipos de estructura social por el que cada grupo humano ha pasado en el curso de una muy larga historia; la otra parte consiste en reglas aceptadas o modificadas conscientemente en vista de un fin determinado. Pero no hay duda: entre los instintos heredados de nuestro patrimonio biológico y las reglas de inspiración nacional, la masa de reglas conscientes sigue siendo la más importante y eficaz, porque como lo habían comprendido Durkheim y Mauss, la razón misma es más bien un producto que una causa de la evolución cultural (Lévi-Strauss 1986, p. 242-243)

De esta forma, la cultura era una característica inherente al humano, parte de su herencia biológica evolutiva, pero la forma en que esta se desarrollaba, los matices que tomaba, sus formas, eran el resultado del devenir histórico. Pero si la cultura se presentaba en todos los grupos humanos como una característica definitoria, entonces habría algunos elementos de ésta que deberían presentarse también en toda sociedad, para así poder considerarla relevante. Para Lévi-Strauss una de estas características que se repite en cada cultura y que sustenta su teoría es la regla de la prohibición del incesto.

Si estos universales existen, entonces se espera que una teoría cultural sea capaz de descubrir constantes. Es cierto que la idea de Lévi-Strauss se basa en un modelo cuyas variables puedan manipularse hasta hacerlo coincidir con la realidad, y que está consciente de que la suposición de la regla del incesto está basada en una

categorización forzada sobre una serie de hechos no uniformes. Sin embargo, considera a este proceder suficiente:

Hoy por hoy, ninguna ciencia puede considerar que las estructuras pertenecientes a su dominio se reducen a una disposición cualquiera de partes cualesquiera. Sólo está estructurada la disposición que obedece a dos condiciones: es un sistema, regido por una cohesión interna; y esta cohesión, inaccesible a la observación de un sistema aislado, se revela en el estudio de las transformaciones, gracias a las que se descubren propiedades similares en sistemas en apariencia diferentes... (Lévi-Strauss 1979, p. 23)

Es decir, Lévi-Strauss plantea que la ciencia antropológica funciona gracias al método comparativo, ya que esa información vedada o inaccesible se puede hacer evidente al observador mediante su contraste con la estructura propia. De ahí de la importancia de la construcción de los modelos, pues estos son la estructura de comparación a la que hace referencia Lévi-Strauss y que permitirán observar, al contrastarlos, las estructuras internas. En otro momento voltea su atención hacia la necesidad de regularidades y dice:

...Tal como se plantea hoy día a los etnólogos, el problema de las culturas y, por lo tanto, de la condición humana, consiste en descubrir leyes de orden subyacente a la diversidad observable de las creencias e instituciones (Lévi-Strauss 1986, p. 244)

Pero más que la regla del incesto, Lévi-Strauss considera la regla en sí, la posibilidad de generar una norma sobre algo, la verdadera característica universal. Si los individuos se ven compelidos a conducirse en determinada forma al respecto de algo, y esta imposición interiorizada o forzada es ajena a la capacidad física humana, es decir, no están imposibilitados física, fisiológica o mentalmente, sino que el modo de conducta viene dictado por una convención social, entonces está claro que hay un estadio de cultura:

...La prohibición del incesto presenta sin menor equívoco y reunidos de un modo indisoluble los dos caracteres en los cuales reconocimos los atributos contradictorios de dos órdenes excluyentes: constituye una regla, pero la única regla social que posee, a la vez, un carácter de universalidad. No necesita demostrarse que la prohibición del incesto constituye una regla, bastará con recordar que la prohibición del matrimonio entre parientes cercanos puede tener un campo de aplicación variable según el modo en que

cada grupo define lo que entiende por pariente próximo... (Lévi-Strauss 1969, p. 239)

Por otro lado:

...Simétricamente, es fácil reconocer en lo universal el criterio de la naturaleza, puesto que lo constante en todos los hombres escapa necesariamente del dominio de las costumbres, técnicas e instituciones por las que sus grupos se distinguen y oponen... (Lévi-Strauss 1969, p.238)

Para Lévi-Strauss la necesidad a de un punto de convergencia entre reglas sociales universales y fundamentos biológicos sobre las que estas reglas se constituyen lo llevó a estudiar las reglas de prohibición del incesto, pues constituían al mismo tiempo lo universal de la naturaleza influyendo en una regla universal. Sin embargo, la división entre la regla social que delimita un nivel de cultura y el impulso biológico que es universal y que, de cierta forma, condiciona el surgimiento de la regla, es pobre y parte de errores: a) la evidencia demuestra que hay reglas entre chimpancés y otros primates y; b) la prohibición del incesto no es universal en el sentido estricto, sino sólo una categoría recurrente, por lo que sería completamente parcial. Este hecho es reconocido por el mismo Lévi-Strauss posteriormente (1985).

Lévi-Strauss llamaba a las reglas universales las leyes de orden, ya que operan en "diferentes registros del pensamiento y de la actividad humanas", son de naturaleza inconsciente y se presentan como "invariantes a través de las épocas y de las culturas". Pero, más que la gramática de la cultura, quizás estas leyes subyacen en un nivel más básico de relación con el entorno y no en estructuras mentales necesarias, tal como él las pensaba. Las leyes de orden remiten a la idea de una estructura neural más rígida que ha sido seleccionada a lo largo de procesos de presiones constantes en ambientes constantes. La historia humana, sin embargo, está repleta de presiones distintas y ambientes variables resultado de migraciones constantes no sólo de nuestra especie, sino de las especies de las que descendemos directamente. Las únicas reglas de orden que me imagino que pudieran tener cierta ventaja serían aprender rápido, procrear con quien se pueda y probar nuevas cosas.

Por otro lado, están las reglas sociales de la conducta, que en su mayor parte son también inconscientes y se caracterizan por su enorme variedad y diversidad. Es cierto que desde Malinowski ya se proponía la relación estrecha entre las necesidades primarias y la conformación de las instituciones que las satisficieran, pero siendo las necesidades primarias tan básicas y las formas registradas etnográficamente para satisfacerlas tan variadas, es posible que la regla de prohibición del incesto sea una regla secundaria o terciaria de una satisfacción tan básica como el deseo sexual.

Pero si, como se dijo arriba aprender rápido es una regla de orden, entonces un mecanismo que permita discriminar el caos de información que representa un ambiente al que somos sensibles -pero al cual no estamos especializados-, entonces ese sistema podría tener un tipo de selección favorable. Los símbolos tienen esa ventaja y, como nos dice Giménez en la siguiente cita, son constitutivos de la sociedad y la cultura:

...Lévi-Strauss ha vinculado explícitamente la cultura así entendida al mundo de los símbolos, y ha sido uno de los primeros en postular que la cultura pertenece íntegramente al orden simbólico. Y no hay que olvidar que para nuestro autor el símbolo no es simplemente algo superpuesto a lo social o una parte integrante del mismo sino un elemento constitutivo de la vida social y una dimensión necesaria de todas las prácticas humanas. A todo esto debe añadirse que Lévi-Strauss ha señalado con insistencia en sus últimos trabajos la lógica de distinción y de oposición inherente a la cultura en cuanto proceso simbólico (Giménez 2005, p. 47-48)

Este concepto tiene algunas implicaciones materiales, pues la tecnología desarrollada (cultura material) adquiere trascendencia sólo en el contexto simbólico, despojando al objeto de su valor intrínseco. Una rueda no siempre es un mecanismo auxiliar de movimiento, sino que muchas veces –como en el caso de los aros-, es sólo un objeto ritual.

El estructuralismo levistraussiano pretendía resolver la dificultad al asociar la forma y su función a la estructura social. Así, las propiedades físicas que constituyen el objeto y la forma de éste delimitan su significado. La estructura social es una imagen que se corresponde con las estructuras mentales individuales (Bourdieu, 1997), que

contienen códigos y patrones que se corresponden. Estos patrones se prefiguran a partir de contrastar dicotómicamente similitudes y diferencias. Su función encaja en el orden de la actividad general: las hachas de alabastro en el juego de pelota representan entidades solares, masculinas, celestes; por otro lado, el yugo está dentro del campo de lo terrestre, femenino, nocturno...

Evidentemente la postura estructuralista clásica no resiste a las críticas de aplicabilidad general, pues no todos los códigos de la sociedad se reproducen en el individuo ni viceversa. Ningún individuo participa con la misma intensidad ni con el mismo sentido de los símbolos que conforman el entramado cultural. Esto quiere decir que los individuos también se agrupan por la realidad social que comparten; algunos aspectos que para ciertos individuos sociales son intrascendentes y generales, para otros son específicos y imprescindibles. Esto da cuenta de la variabilidad cultural que existe al interior de una sociedad, tal como se argumentará a continuación.

2.3. Uniformidad exógena o cognitiva

En la uniformidad exógena la cultura es el resultado de fenómenos coyunturales y de la relación entre el ambiente, la población que lo experimenta y las estructuras de conservación de la información que se producen. Estas estructuras de memoria son evidencia de la actividad social y muestran el grado de adaptación que se tiene al entorno. Las características biológicas humanas son vistas como fuente de múltiples soluciones conductuales de adaptación al entorno, pero al mismo tiempo como limitantes de las posibilidades de respuesta posibles a determinada eventualidad. Tienen un alcance corto medido en el tiempo de vida del individuo humano. Las estructuras de memoria, por su parte, son más duraderas y trascienden incluso el tiempo de vida de poblaciones enteras. Entre mejor sea el vehículo de la información, mejor será su capacidad de difusión, incluso en poblaciones independientes.

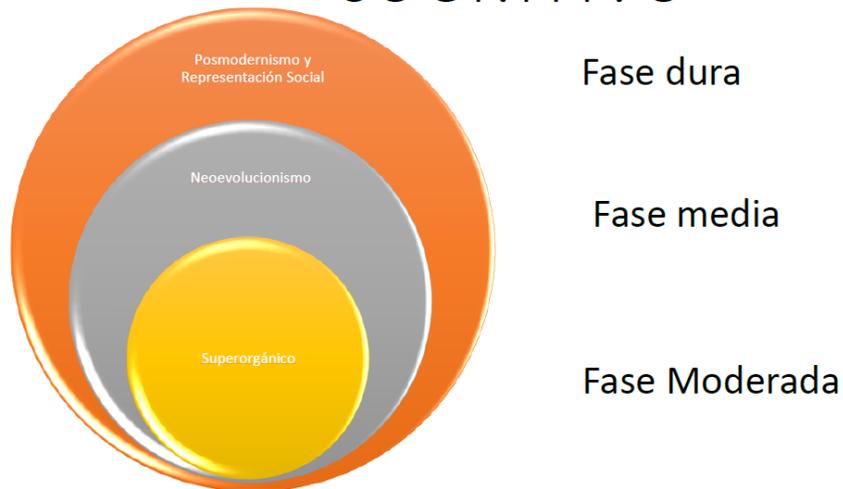
En las corrientes moderadas, la cultura es vista como una estructura de dos o tres niveles de complejidad que se corresponden a su vez con niveles de organización de la materia. Faltarían algunos años aún para que Gould, Vrba y Eldredge propongan los distintos tipos de selección que sufren los diferentes niveles de organización, y en específico, de cómo las poblaciones pueden ser consideradas como unidad para los fines de los procesos de selección. Sin embargo, este tema ya era abordado por Darwin y Mayr al hablar de los objetos de la presión selectiva y de los límites de la competencia.

En las corrientes intermedias, hay una recuperación de los productos de cultura como parámetro de comparación: evidencia material y nivel tecnológico; capacidad de uso de recursos, deshechos y energía; productos y patrones de conducta en función a objetivos sociales o campos.

Estos productos de cultura funcionan para el análisis como una micro-reducción, pues no se localizan al nivel del individuo, pero sí son tangibles y susceptibles de medición y comparación; no están al nivel de la sociedad, pero son indicadores de su dinámica y cohesión.

En las corrientes duras, lo homogéneo de la naturaleza humana se diluye en la capacidad de adaptación al entorno. Lo uniforme es justo esta capacidad para no repetirse jamás, la categoría de especie se limita a un uso puramente nominal en el análisis, y el concepto cultura pierde fuerza y vigencia.

UNIFORMISMO EXÓGENO O COGNITIVO



2.3.1 Corriente moderada: Kroeber y lo superorgánico

El concepto de estructura boasiano es retomado por Kroeber, quien intentó regresarle ese nivel explicativo perdido en la definición particularista. Retoma la división naturaleza-cultura y la inserta en medio de la discusión sobre el progreso humano. Es quizás uno de los primeros teóricos sociales en hacer, paso a paso, una analogía con el proceso evolutivo para explicar el origen del fenómeno cultura, más como un hecho objetivo que como un modelo interpretativo. La cultura pasa así de un listado incluyente y amplio a un aspecto de la realidad social; a un fenómeno actuante; una fuerza de cambio, constancia e identidad; un sistema de clasificación epistémica y ontológica.

Como nos dice Rossi (1970, p. 203) Kroeber se remite a la distinción spenceriana de 3 tipos de evolución: inorgánica, orgánica y superorgánica, para colocar en esta última a la sede de la cultura. En término evolutivos, la cultura tiene por primera vez un lugar específico en los niveles de organización, colocado por sobre cualquier conjunto orgánico, por ser justamente su esencia una de tipo social y su material extra-corporal, más adelante el mismo Rossi nos dice:

...Kroeber procederá a delinear una concepción de la realidad como

emergencia de niveles de organización de complejidad creciente, de las cuales la cultura es el más elevado que se haya producido hasta ahora. El surgimiento de la cultura presupone, pues, la evolución orgánica, el individuo, la organización social, pero en su esencia la cultura no es sólo superorgánica sino incluso superindividual y en cierto modo supersocial (Rossi 1970, p. 203-204)

Para Kroeber el proceso evolutivo tenía diferentes reglas y consecuencias por nivel de complejidad. Si bien el individuo está sometido a las presiones selectivas para que sus características más favorables tengan mayor posibilidad de pasar a una segunda generación, en el nivel cultural la sociedad no pierde características culturales. Puede sustituirlas o mejorarlas, pero en esencia estas permanecen en el reservorio humano, es decir, se acumulan:

...El proceso del desarrollo de la civilización es, claramente, de acumulación: lo antiguo se mantiene, a pesar del nacimiento de lo nuevo. En la evolución orgánica, por regla general, la introducción de nuevos rasgos sólo es posible mediante la pérdida o modificación de los órganos o facultades existentes (Kroeber 1917, p. 49)

Esta distinción en un nivel de organización emergente y con cualidades intrínsecas, le permite al ser humano diferenciarse (una vez más) de su animalidad:

...La distinción primordial entre el animal y el hombre no es la mental y la física, que es de orden relativo, sino la de lo orgánico y lo social, que es cualitativa. La bestia tiene mentalidad y nosotros tenemos cuerpo; pero, en la civilización, el hombre tiene algo de lo que la bestia carece (Kroeber 1917, p. 52)

Así, Kroeber remite a la cultura a un nivel de organización superior: la población o, de forma más precisa, a la sociedad. Desde el inicio Kroeber se percató del problema que representa esta traducción de los procesos biológicos a los socio-culturales y rápidamente da marcha atrás, negándole a la antropología el reduccionismo biológico como principio metodológico y paradigmático, pues si la cultura es un nivel de organización diferente con reglas propias, no es necesario recurrir a las reglas de los niveles inferiores:

...La antropología puede ser biología, puede ser historia, puede ser un intento de establecer las relaciones entre ambas; pero, en cuanto historia, el estudio de lo social, atravesado de extremo a extremo por la idea de la evolución

orgánica, sería un revoltijo de diversos métodos y, por tanto, no una ciencia en el sentido estricto del término (Kroeber 1917, p. 66)

Kroeber se percata de que la metodología existente del particularismo histórico y de las ciencias biológicas es insuficiente. Niega la posibilidad de su interlocución y plantea la necesidad de una epistemología propia de las ciencias antropológicas. Pero va más allá con la separación biología-cultura y discute el origen de la posible traslación de conceptos de un lado a otro de esta dicotomía, colocándolo justo en la relación de la mente con su residuo fisiológico. Comienza por separar lo social de lo individual en términos generales para luego especificar la distancia entre mente con el cerebro:

...Todo lo social sólo puede tener existencia gracias a la mente. Por supuesto, la civilización no es en sí misma una acción mental; la transportan los hombres, sin que esté en ellos. Pero su relación con la mente, su absoluto enraizamiento en la facultad humana, es obvia (Kroeber 1917, p. 67)

Y más adelante con respecto a la biología:

...lo que ha ocurrido es que la biología, que correlaciona y con frecuencia identifica lo "físico" y lo mental, ha dado un paso adelante natural y sin embargo injustificado, y ha supuesto lo social como mental; a partir de ahí la explicación de la civilización en términos fisiológicos y mecánicos era una consecuencia inevitable (Kroeber 1971, p. 67)

Pero Kroeber también hace una crítica a la postura, habitual entre los particularistas, de rechazar el alcance que los procesos evolutivos, en especial aquellos que se manifiestan a partir de la herencia, tienen sobre los procesos sociales. El conflicto no radica para él en el poder de la herencia sobre las capacidades y configuraciones mentales del individuo, sino en asumir por un lado que los procesos biológicos son el motor de la evolución cultural y, por otro, que la herencia cultural sea el resultado de la suma de herencias y configuraciones individuales:

...Que la herencia opera en el ámbito de la mente, así como en el cuerpo, es una cosa; que, por tanto, la herencia es la principal motivación de la civilización es una proposición completamente distinta, sin conexión necesaria ni demostrada con la primera conclusión. Pero mantener ambas doctrinas, la segunda como corolario necesario de la primera, ha sido la costumbre de la escuela biológica; y la consecuencia ha sido que aquellos

cuyas inclinaciones intelectuales eran distintas, o que seguían otro método de investigación, han rechazado expresa o tácitamente ambas proposiciones (Kroeber 1917, p. 69)

Y más adelante:

La razón de que la herencia mental tenga tan poco que ver, si es que tiene algo, con la civilización es que ésta no es una acción mental, sino una masa o corriente de productos del ejercicio mental. La actividad mental, de la que se han ocupado los biólogos, por ser orgánica, no prueba nada, en ninguna de las demostraciones a ella referida, que tenga que ver con los acontecimientos sociales. La mentalidad se refiere al individuo. Lo social o cultural, por otra parte, es, en su esencia, no individual. La civilización como tal sólo empieza donde acaba el individuo; y quien no perciba en alguna medida este hecho, aunque sólo sea de forma burda y sin raíces, no encontrará significación en la civilización y para él la historia sólo será un revoltijo molesto o una oportunidad para el ejercicio del arte (Kroeber 1917, p. 69)

De esta forma, Kroeber pondera a la historia social como la única capaz de responder al reto que implica la evolución cultural. Sin embargo, no reconoce a la sociedad como una entidad individual susceptible de análisis y sujeta a sus propios procesos selectivos, descalificándola por completo del respectivo análisis e impidiendo así el posible diálogo entre naturaleza y cultura en un nivel de complejidad superior al organismo. En su lugar, retoma el concepto de competencia darwiniana para hablar del proceso de cambio en la cultura. De ahí la importancia de la biología como disciplina, pues el objeto de las presiones selectivas remiten necesariamente al individuo. Si bien es cierto que confunde el término raza con el de especie en términos darwinianos, no tiene mayor relevancia para apuntalar la diferencia entre procesos biológicos (orgánico-individuales) y de un orden superior (superorgánicos):

...Una mente social es una inidentidad tan absurda como un cuerpo social. Sólo puede haber una clase de organicidad: lo orgánico situado en otro plano dejaría de serlo. La doctrina darwiniana, es cierto, se refiere a las razas; pero la raza, excepto como abstracción, sólo es una colección de individuos; y los fundamentos de esta doctrina, la herencia, la variación y la competencia, se ocupan de las relaciones entre los individuos, desde el individuo y contra el individuo... (Kroeber 1917, p. 69)

Al tratar de regresarle al concepto cultura su capacidad explicativa, Kroeber hace algo que contraría por completo este intento. Primero plantea la imposibilidad de las ciencias sociales para tratar al individuo como objeto de estudio, transfiere las cualidades orgánicas a la sociedad y trata de establecer pautas de conducta de diferentes niveles y clases, remitiendo la naturaleza de estas pautas a las condiciones propias de la sociedad y su secuencia histórica. Pero al limitar el estudio social a la interrelación social, -al proceso mental que implica la cultura-, rompe con la posibilidad de reducir cualquiera de estas relaciones al nivel individual y por lo tanto orgánico, dejando relegada cualquier posibilidad de formulación de leyes generales a lo humano desde su sentido biológico. Sobre todo si a esto se le suma su negación de cualquier tipo de organismo u organización por arriba de lo orgánico, como vimos arriba y como nos dice Kahn en la siguiente cita:

...Kroeber continúa limitando el objeto de estudio a lo superorgánico. Si bien no toma una posición extrema, es decir, que sólo deberíamos interesarnos en las capacidades mentales del hombre, elimina toda posibilidad de proceder por reduccionismo y, de hecho, de derivar estados psíquicos a partir de lo superorgánico. Por lo tanto, resulta difícil comprender cómo la sociedad se ve afectada por las pautas superorgánicas y en realidad no tenemos más opción que tratar las pautas simplemente como meros modelos del observador. La dicotomía individuo-sociedad y la dicotomía entre el modelo del participante y el modelo del observador se mantiene en la obra de Kroeber de manera que se excluye la posibilidad de formular leyes sociales (Kahn 1975, pp. 18-19)

No es de extrañar que esta falta de relación entre el nivel superorgánico y el individuo provocará críticas al modelo de Kroeber, ya que la cultura se convertía en un hiperfenómeno de relaciones ideológicas con poca utilidad para el devenir histórico. Una de las respuestas más enfáticas a esta concepción vendría de otro alumno de Boas: Bronislaw Malinowski, al cual ya revisamos en el apartado anterior.

La ventaja de la perspectiva de Malinowski sobre la de Kroeber es justo la relación de la estructura cultural con el individuo, así como la determinación de lo social por lo biológico, algo que también exploró Lévi-Strauss. Este último rescata el concepto de lo supraorgánico de Kroeber, pero sin darle opción a la variabilidad intracultural que Malinowski esboza. La idea de Lévi-Strauss radica en la uniformidad de mente

humana y, por lo tanto, de ciertos símbolos universales. Algo que también exploraron los siguientes autores.

2.3.2 Corriente Media: Neoevolucionismo de Harris, White y Bourdieu

La idea de la universalidad de la mente humana, en específico la de resolver problemas adaptativos mediante la construcción de pautas de conducta que se orientan simbólicamente, ha sido retomada una y otra vez como la característica definitoria de lo humano y como el punto ordenador de la variabilidad cultural, es decir, como el modelo explicativo que posibilita la reducción del problema social a variables manejables. Un ejemplo de esto es Leslie White en su teoría de los niveles de progreso cultural a partir de la economía energética:

...A partir de la premisa de que el uso de símbolos, o *symboling* como él [Leslie White] lo llama, es el rasgo distintivo del ser humano, White argumenta que la “cultura” es el nombre de un tipo preciso de procesos o clases de fenómenos, es decir, las cosas y sucesos que dependen del ejercicio de una habilidad mental exclusiva de la especie humana que hemos denominado *symboling* (Thompson 1998, p. 348)

White divide la amplia categoría de los fenómenos culturales en tres sistemas: tecnológico, sociológico e ideológico, y los coloca en un marco evolutivo amplio que pone énfasis en el papel de la tecnología. Este tipo de categorización nos recuerda la división de Kroeber en no-orgánico, orgánico y superorgánico, lo que hizo que mucha gente perdiera interés en su propuesta (Thompson 1998).

En la propuesta de White lo comparable en el humano es su capacidad para explotar el ambiente, de esta forma la valoración cultural está en función de su eficiencia económica y ecológica: más energía y menos desperdicio. El desarrollo tecnológico sólo es funcional en la medida en que sirva para la explotación adecuada de los recursos y el tamaño de la población. Si los tres niveles de cultura mantienen un funcionamiento adecuado, entonces esa población tiene un nivel de civilización adecuado.

Esta propuesta es a todas luces sistémica y aunque permite cierta variabilidad intracultural acotada, es lo suficientemente restrictiva como para permitir un tipo de

diversidad cultural que no obedezca a condiciones ambientales, es decir, que condiciones semejantes ambientales, las sociedades podrán hacer mejor o peores culturas, pero no diferentes. Este es el punto de partida del materialismo cultural de Marvin Harris, quien claramente expone en su “Introducción” de “el desarrollo de la teoría antropológica” el principio básico y clave de su propuesta de modelo cultural:

Yo creo que en el dominio de los fenómenos socioculturales el *analogum* de la estrategia darwiniana es el principio del determinismo tecnoecológico y tecnoeconómico. Este principio sostiene que tecnologías similares aplicadas a medios similares tienden a producir una organización del trabajo similar, tanto en la producción como en la distribución, y ésta a su vez agrupamientos sociales de tipo similar, que justifican y coordinan sus actividades recurriendo a sistemas similares de valores y de creencias. Cuando se traslada a la estrategia de investigación, el principio de determinismo tecnoecológico y tecnoeconómico concede prioridad al estudio de las condiciones materiales de la vida sociocultural, del mismo modo que el principio de la selección natural da prioridad al estudio de las diferencias de eficacia reproductora (Harris 1979, p. 2)

En este contexto, los símbolos materiales o representaciones de la realidad, serían analizados ya no como un elemento dentro del contexto de influencia cultural o de su contrastación dicotómica, sino como parte de un subsistema en sí y por sí mismo que se agrupa e interrelaciona con el resto del sistema. La función del objeto representativo quedaría implicada en su relación con el sistema, su estructura dinámica, y la serie de procesos que rodean a los individuos y a las instituciones sociales que les dan significado.

Es evidente la influencia de Malinowski en la forma de ver la evidencia material como el eje central de la investigación, así como en la funcionalidad del objeto en relación con la forma, el cuerpo y el ambiente. De la misma forma que el eje central de lo universal subyacente en las normas y continuidades humanas que vimos en Lévi-Strauss y White se repite en la idea de la homogeneidad de respuestas ante medios similares.

Si para Lévi-Strauss el símbolo forma una estructura en el interior del campo social, en el materialismo la estructura de significado se da por la función del objeto, su “utilidad” y “valor” en un determinado contexto. Así pasamos del significado por

consenso y la construcción de “gramáticas culturales”, al significado por función y valor de uso, con la respectiva construcción de paisajes socioculturales. Ambas perspectivas dan usos diferentes al símbolo y la forma en que este debe ser abordado, tal como lo veremos en la sección siguiente.

Sin embargo, con la introducción de *la cultura como característica inherente humana que se despliega diferencialmente en el espacio-tiempo histórico, pero homogéneamente en el espacio-tiempo evolutivo*, se inaugura un eje central en la investigación antropológica, del cual el posmodernismo relativista no ha hecho más que debilitar, pero nunca negar. Quizás lo que cambia en muchos casos es el rango que abarca el estudio de lo cultural, pero esta dicotomía coyuntural-evolutiva; histórico-biológica, se respeta. Tal como nos ilustra Sewel en la siguiente cita:

...Debe quedar claro, por ejemplo, que el concepto de Ruth Benedict acerca de la cultura como claramente distintas y fuertemente integradas, se refiere a la cultura en el segundo sentido [culturas con minúsculas, coyunturales e históricas], mientras que la idea de Lévi-Strauss de que el sentido cultural está estructurado por sistemas de oposiciones, remite al concepto de cultura en el primer sentido [Cultura con mayúscula, gramatical y estructural]. Por consiguiente, sus respectivas teorías de “cultura” son, estrictamente hablando, inconmensurables: ambos se refieren a universos conceptuales diferentes... (Sewel 1999, p. 375)

2.3.3 Corriente dura: el posmodernismo de Geertz y la representación social de Turner

La cultura no es una entidad concreta sino una construcción mental. Las capacidades para la cultura pueden evolucionar en los organismos, y las manifestaciones de la cultura, tales como los artefactos, pueden evolucionar en el sentido de mostrar cambios en el diseño, características, etc. Siendo prácticos, la cultura material es el punto más fácil en el cual empezar un análisis de corte empírico, siempre y cuando se tenga en cuenta que lo material no es suficiente para un análisis ontológico de la cultura.

“Cultural organism must have the mental abilities to create and use symbols; otherwise, one would have pseudoculture, which is essentially mindless,

social learning. In other words, self-aware symbol-use is a necessary prerequisite of culture (McGrew en Foley 1991, p.15).¹²

Para ser utilizado significativamente, el término cultura implica el uso de símbolos asociados por los hacedores de cultura. Estas reconstrucciones de la evolución de la cultura pueden empezar con objetos por conveniencia, pero deben encargarse de encontrar el significado simbólico que está implícito en los artefactos (McGrew en Foley 1991)

De acuerdo con esta concepción, lo característico de la “naturaleza humana” es justamente el grado de ausencia de orientaciones intrínsecas, genéticamente programadas en el modelaje del comportamiento. Despojada de esas orientaciones, toda acción humana y la propia supervivencia de la especie quedan supeditadas a la constitución de orientaciones extrínsecas construidas socialmente a través de símbolos. Sin esas orientaciones –reglas simbólicamente construidas- el hombre no tendría un comportamiento más natural, sería, por el contrario, una monstruosidad biológicamente no viable, incapaz de gobernar sus impulsos, vivir en sociedad y organizar su acción sobre el mundo. La cartografía simbólica es esencial no sólo para la elaboración del conocimiento sino también para la organización y expresión de los sentimientos y pasiones... (Durham 1984, pp. 246-247)

La función social del símbolo dentro de la cultura queda clara al exponer la relación que establece con las comunidades epistémicas a las que es pertinente: dota de identidad; abre la posibilidad del espacio intersubjetivo; divide y especializa la información posibilitando y acelerando el desarrollo tecnológico y científico; distribuyendo la competencia entre individuos equivalentes. Es en la sociedad donde los patrones encuentran sus dinámicas estructurantes. El concepto de *Wechselwirkung* –la idea de que lo social existe cuando dos personas se comprometen en una interacción recíproca, donde el comportamiento de uno se ve como la respuesta al comportamiento del otro- le sirvió a Simmel para reconocer que esta relación estructural diádica es dinámica y no estática (Barnard, 2000).

Concebida como conjuntos de hechos simbólicos, la cultura tiene dos modos

¹² *Los organismos culturales deben de tener habilidades mentales para crear y usar símbolos; de otra forma, tendrían pseudocultura, que es esencialmente un aprendizaje social irreflexivo. En otras palabras, el uso de símbolos consciente es un prerrequisito necesario para la cultura.*

de existencia, según Bourdieu: uno como “símbolos objetivados bajo formas de prácticas rituales y objetos cotidianos, religiosos, artísticos, etcétera”; otro como “formas simbólicas y estructuras mentales interiorizadas”. Es decir, existen formas objetivadas y formas interiorizadas de la cultura dialécticamente relacionadas entre sí (Giménez 2005, p. 401)

Si la conciencia es un proceso de justificación en función con una serie símbolos comunes, entonces la realidad de los individuos está en función de su espacio simbólico, convirtiendo el acto de conciencia en una función social. Puesto que el valor de lo simbólico y su utilidad son relativos al tiempo y espacio social en que se ejecutan, así como a los actores que lo comparten -están en constante movimiento-, entonces la percepción de la realidad, el espacio simbólico y la conciencia serán también cambiantes.

La escuela procesualista (1960), principalmente la que tuvo su sede en Manchester, se opuso a la escuela funcionalista y se contrastó con la estructuralista proponiendo temas de estudio sobre la acción social, las diferencias entre las reglas y el comportamiento, las contradicciones en las normas sociales, la anatomía del conflicto, y el significado de los brotes de disputa. Un ejemplo de este proceso es Turner y su idea de Drama Social, en la que en el proceso ritual los participantes pasan por una fase liminal, que está caracterizada por lo que él llamó *comunitas*. *Comunitas* es una realización desestructurada de la estructura social, donde normalmente el rango normal de los individuos está al revés o los símbolos de rango invertidos. En términos estructurales uno puede englobar esto como una realización la cual es simultáneamente una cosa y no esa cosa. Es evidente en esta concepción la necesidad de tres fases: pre-crisis, liminal y pos-crisis, denotando un proceso por el cual el individuo pasa de un estatus a otro (Barnard, 2000).

En la arqueología esta nueva perspectiva abrió el interés de gente como Willey, Phillips y Binford, quienes abolieron la idea Malinowskiana del cambio producido por el contacto con otras culturas (Barnard, 2000) y que en la arqueología se traducía como la “influencia” de una cultura sobre otra (Renfrew y Bahn, 1989). La idea sería estudiar a la cultura como un sistema que se podía dividir en subsistemas.

En este contexto, los objetos votivos¹³ ya no serían analizados como un elemento dentro del contexto de influencia cultural o de su contrastación dicotómica, sino como parte de un subsistema en sí y por sí mismo que se agrupa e interrelaciona con el resto del sistema. La función del objeto votivo quedaría implicada en su relación con el sistema, su estructura dinámica, y la serie de procesos que rodean a los individuos y a las instituciones sociales que les dan significado.

Los psicólogos sociales nos dicen que las representaciones sociales cambian cuando se modifican las circunstancias exteriores dentro de las cuales operan, es decir, cuando se vuelven disfuncionales respecto de las nuevas circunstancias. Lo que equivale a decir que cambian cuando entran en conflicto con un nuevo entorno. Claude Flament (*Structure, dynamique et transformation des représentations sociales*) propone el siguiente esquema pedagógico para ilustrar esta modalidad de cambio:

Modificación de las circunstancias externas → Modificación de las prácticas sociales → Modificación de las prescripciones condicionales (componentes de la representación social) → Modificación de las prescripciones absolutas (Giménez 2005, p. 123)

Afortunadamente, la mayor parte del tiempo esta volatilidad se ve compensada por la función constrictora de la sociedad: las instituciones.

La dimensión simbólica constitutiva de la acción humana puede estar verbalizada en el discurso, cristalizada en el mito, el rito y el dogma, o incorporada a los objetos, a los gestos, a la postura corporal; y siempre está presente en cualquier práctica social (Durham 1984, p. 247)

Hemos explicado arriba como, desde Lévi-Strauss, el uso del símbolo fue importante y cómo este uso simbólico provocaba una estructura por las relaciones que se establecían en el intercambio social, ya sea de forma económica y ecológica (tal como lo concibe Harris) o por la simple naturaleza de la interrelación social (como de hecho lo ve Lévi-Strauss). Pero mientras para los primeros el símbolo es

¹³ Objetos de uso cotidiano que son dejados en ofrenda o “voto”, de ahí el nombre, y que pierden su sentido de uso para convertirse en objetos rituales. Muchas veces los objetos no son fabricados para su uso o función habitual, sino expresamente con fines rituales, lo que rompe con la relación forma-función.

más fácil de encontrar, rastrear y analizar en el objeto, para los segundos es la misma red simbólica, estructurada a partir del lenguaje, la que permite el análisis de la cultura simbólica:

...los antropólogos tendieron a operar no tanto con una teoría, como con una metáfora: la cultura es como el lenguaje. Ambos sólo pueden ser explicados a través de la estructura que les da forma, pero los dos son utilizados y comprendidos sin que esa estructura asome a la conciencia de los hombres. El lenguaje, concebido simultáneamente como parte de la cultura e instrumento indispensable de ésta, pasó a ser también el verdadero paradigma de la cultura (Durham 1984, p. 248)

Esta perspectiva desarrolló rápidamente la idea de que el símbolo no debía ser estudiado por su semejanza con el lenguaje, así como tampoco podría observarse adecuadamente el complejo material sin una interpretación y teoría del símbolo suficiente en sí misma. Nace así la semiótica, que es el estudio del símbolo en sí mismo y en su relación con su significado y su referente cambiante.

Cabe observar todavía que los antropólogos tendieron a concebir los patrones culturales no como una forma o molde que implicara producir conductas estrictamente idénticas, sino como reglas de un juego, es decir, como una estructura que permite atribuir significado a ciertas acciones, en función del cual se juegan infinitas partidas. De este modo, la práctica social adquiere forma y sentido, pero no se encuentra determinada en sentido estricto, desde el momento en que se admite todo un espacio de arbitrariedad, creatividad, improvisación y transformación. La observación de la infinita variedad de formas culturales en una sociedad y la presencia de las soluciones más diversas para los mismos problemas en sociedades diferentes, alejaron siempre a los antropólogos del problema de la determinación, en última instancia, por lo económico... (Durham 1984, p. 251)

De la misma forma, la sociedad es estudiada más allá de las estructuras institucionales (formales), como una serie de redes (informales) que comparten sentidos semejantes por la estructura simbólica común:

Según Fossaert estas redes son las distintas configuraciones de la convivencia social interconectadas entre sí, por ejemplo, los grupos constituidos por la familia, el vecindario, la escuela, el taller, la oficina. El

concepto supone que la comunicación y las interacciones sociales a nivel de base no se dan entre individuos aislados y dispersos sino entre individuos ya inscritos en redes de convivencia condicionadas por una determinada forma de organización social. Las redes así definidas son a la vez generadoras y conductoras de representaciones sociales (Giménez 2005, p.126)

Por su parte, Víctor Turner planteó la importancia del símbolo en la expresión social, cotidiana o ritual, de constante transformación. El acto conductual no se repite, ni siquiera en el rito. Puede variar en cualquiera de sus componentes: si la forma es igual, entonces son los significados los que se desplazan y actualizan; si el sentido se mantiene, entonces la forma cambia, porque cambia el escenario y cambian las condiciones en que se da la conducta. Como Giménez nos dice al respecto de Greimas en la siguiente cita:

...Greimas [...] concentra en su brevedad todos los elementos hasta aquí desglosados por nosotros: la cultura no es más que la sociedad misma considerada como significación. Lo que puede parafrasearse de este modo: la cultura es la sociedad considerada como estructura de sentido, como signicidad o semiosis, como representación, símbolo, teatralización, metáfora o glosa de sí misma. Es aquella dimensión de la sociedad por la que ésta se expresa o se “muestra” a sí misma en forma de rasgos distintivos, de sistemas de diferencias o de singularidades formales (Giménez 2005, p.133)

Es justamente la acción humana, la intervención del “agente” de cambio, la que hace posible la cultura. La posibilidad de la sociedad se da en el “acto” social, y cada uno de los encargados de su interpretación trae consigo una carga particular de experiencia que aporta a la transformación de la “escena”. Pasquinelli nos dice:

La cultura se parangona ahora con “telarañas de significado”. [...] Se sigue de aquí que la cultura es un sistema de signos construidos socialmente en el momento en que son interpretados. Para Geertz interpretar equivale a imponer un orden. Pero este orden constituye siempre un orden local y, por consiguiente, también el saber del antropólogo es un saber local (Pasquinelli 1993, p. 226)

Y continúa:

...La “descripción densa” no es más que la recuperación del círculo hermenéutico que Geertz define como el paso continuo “del todo percibido a través de las partes que lo activan, a las partes percibidas a través del todo que las motiva”. No queda claro en esta descripción si ese “todo” resulta de un procedimiento interpretativo o constituye una propiedad de los objetos,

como podría sugerir su invitación a establecer “una continua relación dialéctica entre el más local de los detalles y la más global de las estructuras globales”... (Pasquinelli 1993, p.228)

Para Geertz el escenario social busca repetirse (competencia informática), pero siempre a un menor costo, de una forma más eficiente (competencia energética). Las estructuras deben ser “extrínsecas”, es decir, que están fuera del límite corporal, fuera del individuo. El espacio de estas estructuras es el espacio intersubjetivo que, al ser externo al individuo, se conserva incluso después de desaparecer el ser histórico particular.

En lo que se refiere a las estructuras culturales, es decir, a los sistemas de símbolos o complejos de símbolos, el rasgo que tiene aquí para nosotros principal importancia es el hecho de que sean fuentes extrínsecas de información. Por “extrínseco” entiendo sólo que, a diferencia de los genes, están fuera de las fronteras del organismo individual y se encuentran en el mundo intersubjetivo de común comprensión en donde nacen todos los individuos humanos, en donde desarrollan sus diferentes trayectorias y al que dejan detrás de sí al morir. Por “fuentes de información” entiendo sólo que aquellas –lo mismo que los genes- suministran un patrón o modelo, en virtud del cual se puede dar una forma definida a procesos exteriores. Así como el orden de las bases en una cadena de DNA forma un programa codificado, una serie de instrucciones o una fórmula para la síntesis de proteínas estructuralmente complejas que rigen el funcionamiento orgánico, los esquemas culturales suministran programas para instituir los procesos sociales y psicológicos que moldean la conducta pública. Si bien la clase de información y su modo de transmisión son muy diferentes en los dos casos, esta comparación de gen y símbolo es algo más que una forzada analogía de la clase del familiar concepto de “herencia social”. Trátase en verdad de una relación sustancial, pues precisamente porque los procesos genéticamente programados son tan generales en el hombre, en comparación con los animales inferiores, los procesos culturalmente programados son tan importantes; sólo porque la conducta humana está tan débilmente determinada por fuentes intrínsecas de información, las fuentes extrínsecas son tan vitales... (Geertz 1992, p. 345)

Ambos tipos de competencia se ven evidenciadas en su análisis porque la cultura implica un nivel de organización diferente, pero en el que operan necesidades semejantes:

En realidad, es este doble aspecto el que distingue a los verdaderos símbolos de otras clases de formas significativas. Modelos *para* se encuentran, como

lo indica el ejemplo de los genes, en todo orden de la naturaleza, pues dónde hay una transmisión, lógicamente, semejantes programas son necesarios... (Geertz 1992, p. 346)

Para Geertz los símbolos son modelos en dos sentidos: modelos “de” interpretación de la realidad, que vienen delimitadas por la interacción humana por el ambiente y su evolución biológica, por lo tanto más rígidos; modelos “para” el accionar social y que responden a las particularidades de determinada sociedad en el tiempo y el espacio:

...Pero modelos *de* –procesos lingüísticos, gráficos, mecánicos, naturales, etcétera, que funcionan no para suministrar fuentes de información en cuyos términos puedan estructurarse otros procesos sino para representar esos procesos estructurados como tales, para expresar su estructura en otro medio- son mucho más raros y tal vez se limitan al hombre entre los animales existentes (Geertz 1992, pp. 346-347)

Y más adelante:

La percepción de la congruencia estructural entre una serie de procesos, actividades, relaciones, entidades, y otra serie que obra como programa de la primera, de suerte que el programa pueda tomarse como una representación o concepción de lo programado –un símbolo- es la esencia del pensamiento humano. La posibilidad de esta transposición recíproca de modelos *para* y modelos *de* que la formulación simbólica hace posible, es la característica distintiva de nuestra mentalidad (Geertz 1992, p. 347)

Sin embargo, Geertz es un relativista que, aunque plantea la posibilidad del conocimiento del otro, admite que la visión antropológica es siempre sesgada al grupo al que este pertenece. Pues para entender perfectamente los modelos “de” y “para” se requiere ser parte de las estructuras que los construye, estar adentro. Esto mismo hace que la visión antropológica sea una de estas parcialidades, compartida a su vez íntegramente sólo por individuos que participan de esta forma de construcción de modelos.

Estas dos formas de modelos en realidad terminan por describir al término cultura de dos formas distintas: “como un patrón, transmitido históricamente, de significados que se incorporan en los símbolos”, que tiene mayor relación con los modelos “de”; o como “un conjunto de mecanismo de control –planes, recetas, reglas,

instrucciones, lo que los ingenieros en computación llaman 'programas'-, para gobernar la conducta" (Thompson 1998), que está mucho más cerca de los modelos "para".

Sin embargo, Thompson (1998) no está tan seguro de que ambas concepciones de cultura en Geertz sean compatibles entre sí:

...Elucidar las reglas, planes o "programas" que gobiernan la conducta humana puede requerir prestar atención a los patrones de significado, pero también puede demandar hacer lo mismo con otros factores, como las reglamentaciones y rutinas, las relaciones de poder y desigualdad, y las tendencias sociales más amplias; analizar los patrones de significado no puede esclarecer, por sí solo, las reglas, los planes o los "programas" que gobiernan la conducta humana... (Thompson 1998, p. 351)

En la representación no hay diferenciación entre objeto y sujeto, pues el objeto existe en cuanto su contenido simbólico que, a su vez, es conferido por el sujeto social. El sujeto le da significado al objeto a partir de su uso y valor dentro de la sociedad en que participa, lo que nos lleva a decir que el objeto existe sólo en determinada sociedad:

...Planteamos que no existe *a priori* una realidad objetiva, debido a que toda realidad es representada y apropiada por el individuo o el grupo y reconstituida en su sistema cognitivo, además de estar integrada en su sistema de valores que depende de su historia y del contexto social e ideológico circundante. Y esta realidad así apropiada y reestructurada constituye para el individuo o el grupo la realidad misma. Por consiguiente, toda representación es una forma de visión global y unitaria de un objeto, pero también de un sujeto. Esta representación reestructura la realidad para permitir una integración, tanto de las características objetivas del objeto como de las experiencias anteriores del sujeto y de su sistema de normas y actitudes. Esto permite definir la representación como una visión funcional del mundo que permite al individuo o al grupo conferir sentido a sus conductas y entender la realidad a través de su propio sistema de referencias y, por lo mismo, adaptarse a dicha realidad y definir en ella un lugar para sí (Abric 2001, p. 407)

Las representaciones sociales tienen a su vez varias funciones, dependiendo de la posición del símbolo o acto simbolizado en determinada sociedad en un momento específico. Abric (2001) las enuncia de la siguiente forma:

1. Funciones de saber: permiten entender y explicar la realidad
2. Funciones identitarias; definen la identidad y permiten salvaguardar la especificidad de los grupos
3. Funciones de orientación: guía los comportamientos y las prácticas (*a priori*)
4. Funciones justificadoras: permiten justificar *a posteriori* las tomas de posición y los comportamientos
5. Funciones de mantenimiento y reforzamiento de la posición social del grupo involucrado

Si la cultura es un sistema de representación y decodificación de la realidad y este sistema está conformado de símbolos e individuos que interactúan con, por y a través de ellos, entonces se podría pensar que la representación en los individuos de una sociedad es muy semejante y por lo tanto la realidad sensoria sería casi la misma, al menos al interior de una comunidad. Sin embargo, el espacio y el tiempo nos proveen de otro problema de inicio: la perspectiva.

Cada individuo tiene una relación particular, ya sea de cercanía o lejanía; interés o desinterés; aceptación o rechazo, con cada uno de los símbolos que componen el entramado de representación social, lo cual implica ver un mismo escenario cultural con diferentes enfoques. La transmisión de las estructuras que prefiguran la realidad lleva implícita, además, cierta divergencia causada por la experiencia. No replicamos la información que recibimos (al menos no totalmente) transmitiéndola íntegramente a la siguiente generación, pues nuestra experiencia (sobre todo la emotiva) nos lleva a distorsionar esa información en función de nuestra realidad. Así, aunque el cielo sea divino, habrá quien lo venere con miedo, otros con misericordia y otros con relativa indiferencia.

El núcleo central –o núcleo estructurante- de una representación garantiza dos funciones esenciales: 1) una función generadora: elemento mediante el cual se crea o se transforma la significación de los otros elementos constitutivos de la representación. Por su conducto, esos elementos adquieren un sentido y un valor; 2) una función organizadora: el núcleo central determina la naturaleza de los vínculos que unen entre sí los elementos de la representación. Es, en este sentido, el elemento unificador y estabilizador de la representación (Abric 2001, p. 417)

Es en este sistema dinámico donde los cambios sociales son posibles cuando hay consensos. Si este cambio es transmitido a la siguiente generación y validado por

la sociedad y sus instituciones (como quien dice, el consenso se institucionaliza), entonces las divergencias en la representación de los padres se vuelven “la norma” de representación de los hijos;

...Los esquemas centrales (el núcleo central) son normativos en el sentido de que representan la normalidad, pero no la certeza, mientras que los esquemas periféricos condicionales expresan lo frecuente, a veces lo excepcional, pero nunca lo anormal (Flament, “Pratiques et representations sociales” en Giménez 2005, p. 422-423)

El individuo está acotado por su sociedad, pero le “vende” sus particularidades causando variabilidad y modifica consecuentemente lo deseable para una población.

El estudio de las representaciones sociales debe tomarse en cuenta, por tanto, las diferencias interindividuales: es decir, si se sustentan en divergencias fundamentales relativas a su significación profunda y central, o si manifiestan aprehensiones del mundo ciertamente diferentes, pero no concernientes a lo esencial... (Abric 2001, p. 425)

De esta forma, la estructura no es tan rígida como podría pensarse, sino una especie de masas modular cambiante que se reafirma y reconstruye cada vez que el individuo “interpreta” el cúmulo de información ordenadora en su tiempo y espacio de vida. Por lo tanto, la estructura es al mismo tiempo subjetiva por este proceso de reinterpretación, acción o performatividad, y resimbolización que mantiene en flujo y constante cambio a la estructura; al tiempo que es eje organizador, pues jerarquiza la información por tipos y junto con ella a los individuos que la manejan dándole sentido al ordenamiento social y posibilitando la realidad intersubjetiva.

Si bien estas posturas dan mayor peso a la individualidad -lo cual sería semejante a regresarle cierto papel al organismo dentro del proceso social-, no le dan el papel estructurante a las reglas sociales que el mismo símbolo se encarga de mantener. Es cierto que tanto el referente simbólico como el símbolo en sí mismo pueden cambiar, pero el intercambio simbólico requiere de un entramado de significación que suele ser más rígido. En términos nuestra analogía evolutiva, la variabilidad siempre está acotada por la forma y aquí la forma está representada por el entramado social y su representación. Parecería que la diversidad intracultural es

constante, lo cual es a todas luces un error, pues los mecanismos de reproducción cultural siempre tratan de mantener las soluciones sociales que han demostrado funcionar (competencia informática).

En resumen, las teorías de la cultura han fallado en presentar un modelo de la totalidad del proceso cultural. En lugar de eso han enfatizado aspectos diferentes con la intención de reducir el problema a variables manejables o a metodologías convenientes (ya sea por su practicidad o por su libertad interpretativa).

El análisis aquí presentado ha demostrado como los conceptos uniformidad, variabilidad y diversidad aplicados a procesos culturales pueden ilustrar las carencias de cada teoría, así como subrayar sus virtudes y ventajas. A continuación, veremos su funcionalidad al aplicar este mismo análisis a las corrientes biologicistas, en particular a la Antropología Física.

3. La Escena biologicista

Inspirado en los trabajos de Darwin, así como en el modelo hidráulico de Freud (pulsiones, libido, eros), Konrad Lorenz expuso entre 1935 y 1973, las bases para el estudio científico del comportamiento. Su trabajo dio pie a la creación de disciplinas como la sociobiología, la psicología social y la etología humana, que tienen como sustento metodológico al reduccionismo positivista y el vuelco ontológico al que el mismo Lorenz nombró “frente amplio” (Lorenz, 1985).

La premisa de Lorenz parte de la existencia de dos tipos de programación conductual: especializados y no especializados. En el primer caso, los instintos -respuestas estereotipadas de conducta que se dan siempre de la misma forma y con la misma intensidad- se encargan de resolver las necesidades básicas del individuo, lo que Mayr (1974) denominaría programas conductuales cerrados. Por otro lado, los no especializados incorporan la experiencia como modificadora de conductas estereotipadas aumentando su bagaje conductual. Su teoría jerarquiza los diferentes niveles de respuesta conductual, de forma que muchas de las respuestas conductuales que tienen los animales superiores obedecen a su historia

filogenética y son independientes del entorno cambiante pues, al estar programadas para responder a un semejante (relación emisor-receptor de conductas) las variantes del entorno no modifican en gran medida la conducta.

En el caso de los animales sociales no especialistas, el entorno se vuelve relevante al no contar con pautas internas que delimitan su conducta (programas conductuales abiertos para Mayr). Dicho de otra forma, la interacción entre los individuos y de estos hacia su ambiente necesita de una carga de información que los vuelve curiosos. El resultado de esto es un proceso de aprendizaje que sufre después un endurecimiento por la fijación de estas nuevas conductas.

Para Lorenz, este endurecimiento se ha ralentizado en el ser humano debido a un proceso evolutivo general de las características humanas: el paedomorfismo. Como cualquier individuo juvenil, el ser humano es curioso y agrega una serie de pautas relacionadas con el entorno a su repertorio conductual, pero a diferencia de los demás, y debido a este paedomorfismo generalizado de las características humanas, la curiosidad y ampliación inherente del repertorio conductual siguen indefinidamente, provocando que el ser humano se convierte en un especialista de lo no especializado.

El modelo presenta una posibilidad de entrelazar datos culturales, correspondientes al entorno aprendido, con sustratos biológicos generales de la especie. Sin embargo, el programa de investigación nunca operó así, pues la premisa Lorenziana favorecía la observación de características generales innatas, obtenidas mediante métodos científicos, a los datos cualitativos provenientes de la perspectiva cultural. Las generalizaciones estuvieron (y siguen) a la orden del día en su programa de investigación científico.

Aunque Lorenz buscaba una explicación científica de orden evolutivo para las pautas conductuales, en el caso humano su perspectiva quedó sesgada de inicio al limitarse metodológicamente a la perspectiva sistemática. La interpretación del comportamiento quedaba por fuera de los procesos diacrónicos y se queda estacionada en una lectura sincrónica del hecho evolutivo.

Como consecuencia el comportamiento es visto por todas las escuelas que siguen a Lorenz, desde una perspectiva panadaptacionista y a veces ortoselectiva, que han ignorado en su programa de investigación todas las propuestas de las diferentes perspectivas evolucionistas que surgieron desde finales de los sesenta hasta la fecha.

El “frente amplio” queda de esta forma reducido a generalizaciones conductuales de la especie, desde donde se explican procesos complejos sesgados de forma parcial y temporal. Esto es, hay perspectivas y conceptos como el de la estética y ética moral de Lorenz, que responden en gran medida a la moda de la época y al evidente occidentalismo del autor, como lo demuestra la siguiente descripción de belleza y moda:

... si examinamos los diseños de las creaciones de moda, encontramos también en este campo la típica tendencia a formar combinaciones de estímulos “superóptimos” y podemos destacar con facilidad las características que se exageran precisamente con este fin. Cuando se trata de figuras masculinas, esto se traduce, sobre todo, en unas características proporcionadas de anchura de hombros y caderas estrechas, en la “destacada” dureza de líneas de rasgos faciales, en la enérgica postura del cuerpo y en otros muchos detalles, si se trata de mujeres, en la esbeltez de la cintura, en la flexibilidad del cuerpo, en un contorno general “carente de huesos”¹⁴, en curvas más o menos sinuosas, así como en determinadas características proporcionadas de anchura de hombros, cintura y caderas, que, si bien es verdad pueden “corregir” el tipo y hacerlo más delgado o más grueso, según la moda, permanecen aproximadamente constantes, tanto en su disposición en sentido vertical como en su resalte horizontal (Lorenz 1985, p. 199-200).

Basta revisar ligeramente la creciente tendencia de la moda a reducir estas tasas de cintura cadera en favor de una delgadez extrema andrógina para saber que esta constante obedece a referencias culturales en vez de a impulsos innatos que determinan la belleza de forma universal, pues –sin intentar caer en una discusión

¹⁴ Subrayado en el original por el autor.

larga que no es propia de este trabajo-, la poca acumulación de grasa en las mujeres está ligada a una disminución o suspensión del ciclo reproductivo.

No pasemos por alto la definición del humano como “especialista de la no especialización”, pues tiene implicaciones en la historia filética de nuestra especie y las respectivas características adaptativas que derivan de esta historia. Si la adaptación humana ha producido un aparato conductual que no responde innatamente a un tipo específico de estímulos, entonces cualquier elemento al que nuestros sentidos sean sensibles será susceptible de convertirse en información. A diferencia de los animales especialistas que “perciben” sólo los elementos de la naturaleza que disparan sus mecanismos de respuesta estereotipada, la percepción humana es, en este sentido, más flexible y elástica. De modo que nuestro entorno nos alienta a la respuesta conductual, sin importar si su configuración está delimitada biológica o simbólicamente, es decir, la cultura puede sentar la base de lo deseable de forma completamente aleatoria.

No sólo exploramos objetivamente la realidad en busca de todas sus posibilidades físicas, químicas y mecánicas para después almacenar el objeto -como lo expone Lorenz en su comparación con la conducta del cuervo-, sino que hemos generado todo un sistema de ordenamiento y reordenamiento jerárquico de esta información a partir de relaciones emotivas. Se ha construido toda una hiperestructura de almacenamiento y transmisión de datos que potencian y “extienden” su biología, sin dejar de ser por esto estructuras lógicas e inherentes a ella.

El aprendizaje, esta especialización de lo especializado, no se limita entonces a la individualización de los organismos y a la ventaja que esto representa en una estructura social jerarquizada, sino que además desempeña una transformación en la percepción misma de la realidad, pues como enuncia Villoro:

El hecho de que un conocimiento esté determinado históricamente no permite concluir su falsedad, ni siquiera su carencia de objetividad; ni su verdad es tampoco garantía de que carezca de condicionamiento social (Villoro 2002, p. 13).

Más aún, produce un efecto homogeneizante en donde la presión selectiva recae sobre la capacidad de hacerse de información en determinado contexto, pues biológicamente lo importante de este aprendizaje es adaptarse, vincularse y reproducirse. De esta forma el contenido de lo que se aprende es irrelevante, siempre y cuando sea concordante con el conocimiento y percepción de los individuos semejantes que me rodean. Dicho de otra forma, el sentido de verdad de lo que se aprende estará dado por la validación social.

De esta forma, podemos entender la cultura en términos evolutivos como el resultado de la lucha entre dos tipos de competencia –tal como lo explica Eldredge (1997)-, por un lado, el intento de replicar semejanza en términos de la competencia informática. Por otro, una competencia dirigida a la reducción de gastos energéticos, desempeñando cada vez más conductas con las mismas características físicas.

Estas dos formas de ver la cultura desde la biología –optimización y conservación; energética e informática-, han generado enfoques diferentes como la psicología evolutiva, la etología humana y la sociobiología. Dependiendo del tipo de teoría evolutiva que se siga, así como del principio de competencia elegido, habrá distintas formas de acercarse al concepto cultura, pero en el fondo siempre existirá la idea de reducirla a mecanismos conductuales más fijos y universales.

La antropología ha recorrido de ida y vuelta el sendero hacia y desde la reducción biologicista, en particular la Antropología Física. Pero, como se ha explicado arriba, esta ida y vuelta acaba casi siempre en un punto de convergencia:

Para poder constituirse como ciencia de la cultura, la antropología debe, como cualquier ciencia, construir su objeto de abstracción. Lo real, el dato bruto y lo concreto son caóticos e ininteligibles y no pueden constituirse inmediatamente en objetos de ciencia. Las diferentes ciencias de la naturaleza pudieron constituirse practicando un corte de los fenómenos. Un animal, por ejemplo, obedece al mismo tiempo a leyes físicas, químicas, biológicas y ecológicas. La biología procede a una abstracción cuando estudia solamente los fenómenos característicos de los sistemas vivientes: es decir, considera por separado lo no separable de la realidad. Igualmente, los comportamientos humanos pueden ser estudiados desde diferentes ángulos: biológico, psicológico o cultural, es decir, social. Estos aspectos

están indisolublemente ligados entre sí. Por eso la oposición naturaleza-cultura, admitida por los antropólogos, se basa no en una distinción real sino metodológica; esta distinción permite aislar, en un comportamiento humano, lo perteneciente a la cultura y delimitar el objeto de la antropología: lo adquirido por el hombre en tanto vive en sociedad. Así, por ejemplo, el hecho de comer corresponde a la naturaleza (todos los hombres comen), pero la manera de hacerlo depende de la cultura (que no es la misma en todas partes) (Bartholy y Despin 1975 en Giménez, p.193).

Pero qué pasa si al retomarlas condiciones sociales nos damos cuenta que hay una gran parte de la programación básica en el humano que sigue incidiendo en su conducta y a la cual no podemos hacer caso omiso. Por un lado, lo expuesto en el apartado anterior al respecto de la construcción de símbolos, instituciones y entramados culturales desde una base mínima de satisfacción de necesidades primarias humanas. Por otro lado, la programación a la que Lorenz se refiere, que tiene que ver más con imperativos conductuales como la agresividad, la jerarquía, la inquisitividad, la sexualidad (no el deseo sexual, sino la conducta ligada al sexo), la territorialidad. Estas condiciones que prefiguran la conducta humana y que se van entrelazando con las otras más básicas para sentar las bases de las relaciones sociales que, como bien dijera Malinowski y Lévi-Strauss, son indistinguibles de las nociones culturales. Antes de proponer una posible solución epistémica a este embrollo, ahondemos sólo un poco más en los factores que impiden el reconocimiento de una síntesis de las propuestas bio-sociales de la cultura.

3.1 Eficacia Dawkiniana contra Eficacia Darwiniana: una teoría evolutiva apropiada para la Antropología

Debo aclarar primero que nada que el término Eficacia Dawkiniana lo utilizo para nombrar la consecuencia de la teoría del gen egoísta de Richard Dawkins al aplicarla al proceso de competencia consecuencia de la reproducción diferencial y de la supervivencia diferencial y que produciría eventualmente la modificación de las poblaciones vivas, es decir, al aplicarle a esta teoría el mismo trato que a la teoría darwinista.

La razón que me lleva a desarrollar un apartado así dentro de una tesis sobre cultura es la influencia que ha tenido Dawkins sobre el mundo científico del siglo XX y sobre

el desarrollo de teorías sociales que buscan continuidades y reduccionismos biológicos para explicar el comportamiento humano, y que han provocado, directa o indirectamente, un rechazo a cualquier tipo de reduccionismo en la antropología. Rechazo, debo decir, por demás irreflexivo y basado en conceptos históricos que a la postre resultaron exagerados si no equivocados, como las muchas versiones del evolucionismo social, tal como he expuesto en el capítulo 2 de esta tesis.

Dawkins desarrolló una teoría de tipo reduccionista extremo, tratando de encontrar, como lo hiciera la física con el átomo o la química con los elementos, la estructura básica con la cual los genes hacen funcionar los procesos de cambio en la naturaleza biológica. En su intento reinterpretó el mecanismo de selección natural confiriéndole propiedades que contravienen a las propuestas por el mismo Darwin y que cambiaban de fondo el sentido de su mecanismo. Sin embargo, proponía una explicación, que si bien fue rechazada en sus principios metafísicos, alumbraba el camino de todos aquellos que querían hacer de la biología una “ciencia exacta” con las características consensuadas por el Círculo de Viena.

La premisa era sencilla, si lo que se selecciona en los organismos son características, y las características estaban dadas por los genes, entonces lo que realmente se selecciona son grupos de genes que codifican para determinadas características. De ahí que, si la lucha por la existencia se da en función de características, entonces los organismos se seleccionan mutuamente (incluida la idea del altruismo) en función de la prevalencia de estas características que no son otra cosa que grupos específicos de genes.

Tanto la sociobiología como la psicología evolutiva y la etología humana defienden esta premisa, buscando “universales” conductuales y nodos de cultura compatibles con la idea del panadaptacionismo como hilo conductor. Toda característica debe ser funcional, y toda función debe tener un valor adaptativo. Estas son tres de las principales disciplinas que le dan un trato bio-socio-cultural a la conducta animal humana, la otra es evidentemente la antropología.

Como ya revisé en el capítulo 2, el concepto cultura se introduce a la antropología

justamente como un término evolutivo, a pesar de que la perspectiva evolucionista que se toma es equivocada. Gould expone tres razones por las cuales no podemos hacer una analogía entre procesos evolutivos y culturales a las que regresaré un poco más adelante, pero independientemente de estas razones, este proceso reduccionista y el rechazo al determinismo biológico a favor de un determinismo histórico en la teoría antropológica, hizo que cualquier propuesta venida de la biología se volviera inviable, entre otras cosas, por sonar justo a esa “comparación” entre coespecíficos que es sorda a procesos locales.

3.2 Qué es la eficacia darwiniana y qué la dawkiniana

La eficacia darwiniana es el resultado de pensar la evolución a la luz de la Selección Natural, y es una consecuencia de considerar que las poblaciones se adaptan al entorno por las siguientes causas: 1) sobreproducción de descendencia; 2) variabilidad; 3) herencia (Gould 2002).

Gould (2002) sostiene que cuando Darwin publicó “El origen de las especies...” muchas personas consideraban parte del sentido común el hecho de que la variabilidad en las poblaciones era parte del proceso de cambio. Lo mismo que la transmisión de los caracteres adquiridos (heredabilidad), aunque esta última se pensara en términos “Lamarckianos”, es decir, que las características adquiridas por un individuo durante su vida se transmitían por herencia a la siguiente generación. El poder de cambio estaba en el individuo (uso y desuso), es interno y el cambio se aplicaba directamente a él y a su descendencia.

La teoría darwinista propone un proceso de cambio externo: los cambios ocurridos en el individuo no cambian la composición física de su descendencia, en lugar de esto, la variación se comporta como una fuerza constante y sin dirección que ofrece siempre la materia suficiente para resistir los cambios en las presiones selectivas. Los caracteres con los que nace un individuo serán expuestos a estas presiones y, si el resultado de cada “ensayo” orgánico resulta suficiente para sobrevivir y reproducirse, entonces una cantidad considerable de estos caracteres pasará a la siguiente generación, modificando lentamente la composición de la población. Es

por eso que las poblaciones necesitan una sobreproducción de descendencia, ya que cada individuo es una combinación de caracteres que entran en competencia. No todas las características de un individuo que sobrevive hasta su edad reproductiva son “las mejores posibles” para enfrentar un escenario de presiones selectivas, algunas lo serán, las más serán sólo suficientes, otras ni siquiera esto. Pero la combinación de todas estas características buenas, malas y regulares resultará en un individuo que de alguna forma logra sobrevivir, para luego esperar ser lo suficientemente atractivo al sexo opuesto y poder reproducirse.

El origen de la selección es externo y, aunque la presión recae directamente en el individuo, la población es la que cambia después de un periodo de tiempo considerable. Esto es lo que se denomina eficacia darwiniana, y está en el centro mismo de la defensa de la Selección Natural como principal mecanismo de cambio en la evolución.

Para que una característica en particular pase de ser el resultado “azaroso” de la variabilidad a una característica dominante en la población (de acuerdo al proceso expuesto por Darwin y Wallace), se necesita al menos de tres condiciones durante un largo período de tiempo: estabilidad ambiental, constancia de las presiones selectivas y la no aparición de una característica más ventajosa.

La estabilidad ambiental implica en muchos sentidos presiones selectivas constantes. Sin embargo, no son exactamente lo mismo porque las primeras se refieren a condiciones climáticas y poblacionales en una biota específica, mientras que las segundas hacen referencia a las formas de interrelación entre las poblaciones que componen dicha biota. Es probablemente por esto que las características contenidas en una población son equivalentes, es decir, aunque no tienen la misma composición genética, si tienen características físicas semejantes y, por lo tanto, son el resultado de una misma presión selectiva que opera sobre un esquema corporal semejante.

Los esquemas corporales resultados de la recombinación génica sexual que contengan “soluciones” físicas o conductuales suficientes para sobrevivir y

reproducirse se mantendrán. Gould (2002) y Eldredge (1997) exponen este proceso como un falso azar en la variabilidad, ya que es un azar limitado por las posibilidades físicas de la “forma”, pero que no siguen una dirección específica durante los procesos de variación. Argumentan que este falso azar es resultado de la interacción de dos tipos de competencia: informática (la del tipo reproduciendo un tipo lo más semejante al original), y la energética (la de los individuos tratando de maximizar sus recursos).

Todo esto hace que el “organismo” sea la entidad mínima susceptible de presión selectiva y cualquier reducción de esta unidad sea irrelevante para la Selección Natural. Crick y Orgel (1980) proponen algo semejante en su postulado del ADN egoísta. En su descripción muestran como los fragmentos de ADN “saltan” de un lado a otro de la secuencia genética buscando replicarse más que otros, de ahí el término de egoísmo, generando un alto nivel de competencia a nivel genético. Esta competencia está exenta de presiones o permeabilidad de y hacia los niveles superiores de organización y explicaría la gran cantidad de material genético redundante o basura.

A pesar de la semejanza nominal, la teoría del Gen egoísta es completamente diferente. En ella Dawkins plantea un nivel de competencia a nivel genético que permea los niveles superiores. A su vez, las presiones selectivas que caen sobre ciertas características particulares del organismo -en vez de sobre la combinación de estas-, tendrían un peso sobre la potencial supervivencia de los individuos. Cada característica estaría determinada por un grupo de genes, de tal forma que, al menos indirectamente, lo que se selecciona no son características, sino grupos de genes. Dawkins plantea, un tanto metafóricamente, que los genes serían los verdaderos competidores en los procesos evolutivos y los organismos serían sólo sus replicadores y transportadores. Eso implicaría que un gran peso de las “decisiones” tomadas por los individuos estarían coartadas por la búsqueda de determinadas características “ventajosas” o “adaptativas”. Así, mientras el gen es egoísta en su competencia, el organismo es “ciego” a otras características no relevantes.

Gould, en múltiples trabajos, hace referencia a las consecuencias del modelo: lo primero sería decir que la teoría de Dawkins no es Darwinista, ya que reduce el proceso de cambio evolutivo a los genes (líneas arriba expliqué por qué es irreductible); lo segundo es que el procesos de cambio es interno, pues la selección natural se vuelve un mecanismo de segundo orden y débil, sólo eliminando a los no aptos, mientras que la verdadera fuerza creadora proviene de los genes y de su influencia sobre las “decisiones” que toman los replicadores; la tercera sería la permeabilidad de los niveles de organización sin diferenciar jerarquías; una cuarta sería un proceso evolutivo más rápido y dirigido, donde la presión se ejerce sobre ciertas características, mientras que otras quedan vedadas al momento selectivo. La prevalencia de estas características “débiles” se explica por la repetición del mismo proceso en diferentes escenarios evolutivos.

Si llevamos la idea de Dawkins a sus últimas consecuencias, la metáfora del egoísmo pierde propiedades retóricas para convertirlas en textuales, puesto que el organismo llevado por los deseos del gen a sobrevivir debe poseer una especie de sensibilidad al cambio ambiental y las presiones selectivas, misma que lo lleven a buscar recombinarse con individuos cuyas características relevantes garanticen la supervivencia de su estirpe y por ende de sus genes. Es una apuesta a priori en la selección de características que, en realidad, como en todo proceso evolutivo, sólo demuestran su ventaja adaptativa a posteriori.

En la eficacia darwiniana la apuesta siempre es en función de una tendencia; esta tendencia es eco-sensible, es decir, se selecciona para la reproducción a individuos que han sido suficientemente buenos porque en primer lugar han sobrevivido, y en segundo lugar su estado físico es lo suficientemente bueno para reproducirse.

La eficacia dawkiniana sería la capacidad que tienen ciertas características para equilibrar las presiones selectivas de quien las posee, confiriéndole así ventajas reproductivas que son claramente apreciadas por el otro intersexual al momento de la selección de pareja. Dicho de otra forma, tanto la selección natural como la sexual son ciegas a las características no relevantes y altamente sensibles a las que sí lo

son. De esta forma, la variabilidad al interior de la especie es como una especie de proceso accidental provocado por la recombinación génica, en dónde los genes no seleccionados pasan a la siguiente generación por estar contenidos en organismos que sí contenían genes que codificaban para características relevantes.

Gould (2002) también propone una contención de la variabilidad, pero como resultado de las propias limitaciones del esquema corporal, en vez de como el resultado de un mecanismo de competencia dado a nivel genético. Además de que esta variabilidad no está prefijada por dirección alguna para Gould, mientras que en Dawkins la dirección está fijada por una especie de plan a priori que valora los procesos selectivos internos de cada especie en función de las posibilidades o ventajas adaptativas que determinadas características poseen. Este “plan” o proceso de selección intraespecífico es un mecanismo interno por un lado, ya que está delimitado por el deseo de los genes de propagarse, y por otro lado es “sabio” ya que debería contener la plasticidad de cambiar cuando las condiciones ambientales y las presiones selectivas empujen en otra dirección las necesidades de la especie. La adaptación sería justo esa capacidad de cambio en el proceso de selección interno, una especie de “ahora me gusta esto porque es lo más conveniente para la supervivencia”. La evidencia empírica nos dice que sólo una especie tiene este tipo de “apuestas” en función de algún tipo de cambio, y esa especie es la humana. El resto nos da un avasallador 90% de especies extintas que “no pudieron” hacer la apuesta correcta. De hecho, según los datos estadísticos de Gould, una especie vive en promedio 4 millones de años. La nuestra no ha sobrevivido lo suficiente, y de momento sólo abarca el tiempo correspondiente a una especie de transición. Por lo tanto, no sabemos si las “apuestas” humanas serán efectivas. Si como suponía Leslie White, una de las estrategias de la cultura humana es la utilización cada vez más efectiva de los recursos para conseguir energía, no sabemos aún si esta estrategia, que hasta el momento nos ha funcionado para poblar cada vez más espacios con más individuos, será también la causa de nuestra posible no lejana extinción. Por lo que basar un sistema de “calificaciones” culturales en una estrategia generada por apuestas a priori, y que

ha sido dominante sólo en los últimos 10,000 años de la historia humana es, por decir lo menos, autocomplaciente.

3.3 Antropología Física y el paradigma extraviado

La influencia de Dawkins en la percepción de la Evolución en el siglo XX, no sólo ha afectado el desarrollo de ciertas disciplinas que plantean sus perspectivas teóricas desde un reduccionismo no darwinista, sino que ha marcado la percepción de la evolución en el público informado en general y en especialistas de otras áreas, incluidos filósofos, antropólogos y psicólogos.

Es cierto que el proceso de rechazo a las teorías evolutivas dentro de la antropología es anterior a Dawkins, como lo hemos expuesto en el capítulo 2, pero si todo lo que suena a método comparativo era visto al menos como sospechoso por su agenda discriminatoria resultado de una idea errónea de lo uniforme en lo humano que da origen a la cultura como adaptación, el endurecimiento de la perspectiva genetista no ayudó de forma alguna a la reconsideración por parte de los antropólogos del siglo XX.

Este rechazo tomó una forma dogmática en la antropología social y cultural. Sólo en la antropología física y biológica se observó una polarización teórica y metodológica. En Estados Unidos la tendencia fue hacia una compaginación entre el determinismo biológico y el particularismo histórico, con una fuerte inclinación en la construcción de un objeto de estudio de corte cuantitativo, colocando al cuerpo como recipiente biológico de cambio y variabilidad (Rossi 1970, Thompson 1998, Barnard 2000). En México, la influencia de Boas por un lado y del materialismo cultural por el otro, construyó una disciplina con tendencia ecléctica en donde el rechazo dogmático al reduccionismo biológico se confunde irreflexivamente con la oposición al determinismo biológico (Giménez 2005).

Pero si el problema es de corte histórico en el desarrollo teórico de las disciplinas, ¿existe una verdadera incompatibilidad entre evolución y cultura? Una vez más recurrimos a Gould (1993) para describir por qué las pautas del cambio biológico no

pueden ser análogas a las culturales:

“En primer lugar la evolución cultural puede ser más rápida en órdenes de magnitud que el cambio biológico a su máxima tasa darwinista... y las cuestiones de tiempo son la esencia de los argumentos evolutivos. En segundo lugar, la evolución cultural es directa y lamarckista en su forma: los logros de una generación se transmiten mediante la educación y la publicación directamente a los descendientes, produciéndose así la gran velocidad potencial del cambio cultural. La evolución biológica es indirecta y darwinista, pues los rasgos favorables no se transmiten a la siguiente generación a menos que, por buena fortuna, surjan como productos del cambio genético. En tercer lugar, las tipologías básicas del cambio biológico y del cultural son completamente distintas. La evolución biológica es un sistema de divergencias constante sin ulterior unión de las ramas. Las estirpes, una vez diferenciadas se hallan separadas para siempre. En la historia humana, la transmisión a través de estirpes es, quizá, la fuente principal de cambio cultural” (Gould 1993 en Gould 2004, p. 147-148).

Tradicionalmente el trato que se ha dado al origen de la cultura como característica adaptativa está basado en la idea de una historia filogenética homóloga, y como tal, toda la conducta humana conforma una sola característica adaptativa. La cultura sería, en principio, el resultado de los diferentes matices que esta conducta toma, es decir, sería una propiedad emergente. De ahí que la magnitud de cada proceso implica niveles de organización diferentes y por lo tanto procesos de selección diferentes.

Por supuesto que la cultura no es sólo esto, faltaría decir al menos que es un ordenador conductual jerarquizante; que sus productos materiales terminan por modificar, potenciar, sustituir y readaptar todas las otras características humanas; y que, quizás lo más importante, cohesionan de tal forma a las poblaciones humanas que las termina por convertir en un individuo biológico frente a las presiones selectivas sustituyéndolas. Es decir, el individuo humano no experimenta las presiones selectivas que ponen en competencia sus características frente a las de otros individuos de su especie, sino que es la población en su conjunto la que responde a estas presiones, de tal forma que el individuo debe corresponder a esta sociedad de acuerdo con las normas y convenios que dentro de ella se establecen. Así, las presiones selectivas externas se sustituyen por las internas en función de

principios arbitrarios de convivencia.

Sin embargo, si lo que buscamos es una equiparación de los procesos evolutivos a los culturales, tendríamos que empezar por decir que el origen de la Cultura parte de procesos particulares en condiciones irrepetibles, es decir, que se debe entender como procesos análogos en vez de homólogos, donde cada una de las poblaciones debieron desarrollar técnicas e interpretaciones de la realidad únicas, ya que estas dependían de su particular relación con el ambiente. Estas técnicas e interpretaciones de la realidad a su vez condicionaron la forma en que las poblaciones definieron sus formas de convivencia. Sabemos que históricamente esto debió haberse dado muchas veces en los diferentes espacios en los que nuestra especie habitó, dando paso a reinterpretaciones y readecuaciones, así como a descartes de nociones que no tenían relevancia alguna con el entorno porque justamente pertenecían a otras condiciones ambientales.

Si bien muchas tecnologías han demostrado tener un origen semejante en términos de su forma y función, la interpretación simbólica que recibieron, así como su relevancia sociocultural debió ser mucho más diversa.

Entonces, ¿cómo podemos hacer un uso adecuado de las Teorías Evolutivas en la Antropología Física?

Primero que nada habría que entender cuál es el objeto de estudio de la Antropología Física. De forma clásica, nos referimos al objeto de estudio de dos formas, una breve y una extendida. En la forma breve, se suele decir que el objeto de estudio es “el cuerpo”. Este es uno de los errores más extendidos y poco reflexionados, pues en realidad el cuerpo no es el objeto, sino el *locus*, es decir, el escenario en dónde descubrimos los procesos y condiciones de nuestro objeto de estudio, pero no es el objeto en sí mismo. En la forma amplia, se dice que el objeto de estudio es la “variabilidad biológica y cultural del ser humano”. Esta forma es correcta, pero poco reflexionada y llevada a cabo. Uno de los primeros conflictos es justamente el término “variabilidad”, pues muchas veces se confunde con diversidad o se usan ambos conceptos como sinónimos.

La “variabilidad” son las distintas formas que toma un tipo específico, es como una serie de ensayos que no distan mucho de la forma original. En biología se suele decir que la variabilidad es azarosa, pero de acuerdo con la definición anterior, este azar estaría constreñido por la estructura biológica. Es decir, la forma puede modificarse, pero no demasiado, ya que está delimitada por sus posibilidades estructurales. El sentido azaroso se recupera porque a pesar de estar acotada por la forma, la variabilidad no tiene sentido o dirección (Gould 2002).

Por su parte, la “diversidad” implica un proceso de separación o de diferenciación con el punto inicial, lo que quiere decir que las formas posibles al menos tienen dos tipos de referencia que han perdido relación entre ellos. Dicho de otra forma, en los procesos evolutivos la diversidad es interespecífica, mientras que la variabilidad es intraespecífica.

Esto significa que, si la Antropología Física estudia la variabilidad biológica y cultural humana, hay una serie de cosas que deben quedar más claras:

1. Si a la Antropología Física le interesan los procesos de especiación que devinieron en la especie humana, es sólo con el interés de caracterizar adecuadamente la presente constitución de las poblaciones vivas.
2. Toda manifestación biológica que de signos de diversidad, ¿queda fuera del campo de estudio de la disciplina?
3. La cultura debe tener unidad en algún aspecto, pues es variable, no diversa. Esto es lo que permite que pueda ser comparable.

Sin embargo, en la cita de arriba, Gould nos dice que una de las distinciones entre los procesos evolutivos y los culturales, es justamente que la diversidad en la biología es definitiva e irrevocable, mientras que en la cultura, la diversidad es un camino de ida y vuelta que enriquece los procesos de cambios culturales. ¿Cómo podemos solucionar este aparente dilema?

Para empezar, habría que decir que la diversidad de la cultura es un aspecto

característico de las poblaciones, no de los individuos, mientras que la variabilidad cultural sí ocurre en el individuo. Es lo mismo que le pasa a cualquier otra especie con un alto grado de diversidad pero, a diferencia de otras especies, la humana ha roto barreras geográficas y conductuales constantemente, mucho más rápido y frecuente de lo que cualquier proceso de especiación requeriría para poder trabajar con esta diversidad.

También se podría decir que los procesos de recombinación cultural que acontecen después de cualquier proceso de diversificación, no representan en realidad incorporaciones o complementariedad por parte de sistemas culturales independientes. Es decir, que estos procesos son en realidad hibridaciones que conforman el cambio cultural. Ninguna de las dos probables culturas en contacto vuelve a ser la misma, aunque la forma y la función de la estructura de una prevalezca sobre la otra. La estructura modificada no se sustituye literalmente por la forma dominante, sino que hay un proceso de apropiación que conforma una nueva característica, distinta tanto de la dominante como de la reemplazada. Es decir, exactamente igual a lo que pasa con un proceso de especiación biológica.

En resumen, la variabilidad y la diversidad funcionan de forma semejante tanto en los procesos evolutivos como en los culturales. Esto nos llevaría a reformular el objeto de estudio de la disciplina, así como las tres consecuencias arriba expuestas, quedando de esta forma: “es el estudio de la variabilidad biológica humana, así como de la relación que esta mantiene sobre la variabilidad y diversidad cultural”.

De esta forma los puntos anteriores se modificarían así:

1. A la Antropología Física le interesan los procesos de especiación que llevaron al humano sólo con en el interés de ilustrar la presente constitución de las poblaciones vivas, así como de diferenciar cuáles son las características culturales que son homólogas de las que son análogas.
2. Toda manifestación biológica que de signos de diversidad será interesante para ilustrar las posibles diversificaciones y convergencias culturales.
3. La cultura tiene aspectos variables a nivel de los individuos que la interpretan

y ejecutan, así como aspectos diversos que contrastan poblaciones en contacto y generan procesos de hibridación.

Agregaría dos consecuencias más:

4. A nivel del individuo la variabilidad cultural produce cambios lentos y graduales, mientras que a nivel de las poblaciones humanas la diversidad genera cambios rápidos y puntuales.

5. A nivel de la variabilidad las nociones son comparables en un sentido homólogo, es decir, resultado de una misma historia cultural; mientras que al nivel de las diversidades las nociones son comparables en un sentido análogo, es decir, como resultado de diferentes procesos históricos.

3.4 La cultura como sistema de competencia

La homogeneidad, la variabilidad y la diversidad no son los únicos elementos clave para analizar en el concepto cultura, porque a pesar de que la homogeneidad ayuda a ordenar la forma en que ha sido utilizado el término cultura a lo largo del tiempo, faltan los caminos que nos llevan a la diversidad y a la variabilidad.

Por un lado, la homogeneidad habla de un proceso constrictor que mantiene a la cultura como un sistema inteligible por todos los individuos que la viven. Por otro lado, la diversidad habla de un proceso de variación constante. La explicación pertinente ya se ha esbozado arriba y está relacionada con lo propuesto por Goud (2002) y Eldredge (1997): Las competencias energética e informática.

La competencia informática constituye una apuesta *a posteriori*, sobre algo que resultó efectivo para la supervivencia o que la menos no la ha obstaculizado. Está ampliamente relacionada con la competencia intraespecífica, cuyo fin es mantener el modelo que funciona. En la cultura, esto puede verse como la variabilidad cultural, es decir, aquella que se da en una cultura específica.

La competencia energética es una apuesta *a priori* que tiene que ver con la eficiencia. Está relacionada con la competencia interespecífica, como la predación, la explotación de los recursos, etc. Al ser eco-sensible tiene un proceso adaptativo rápido y flexible. Se da principalmente entre culturas distintas.

Hay una relación entre esta perspectiva y las disciplinas que estudian la cultura. Cuando una disciplina está centrada en la competencia informática, quiere decir que el eje axiológico recae en la socialización, ya que este tipo de competencia requiere de una estrategia de adaptación fija y de largo plazo al ambiente. En cambio, cuando la disciplina está centrada en un sistema de competencia energética, el eje axiológico es un sistema de explotación al entorno cambiante.

La Antropología Social tiene su eje axiológico en función del intercambio y la socialización, creando perspectivas de análisis económicas. En la Antropología Cultural este eje se da en términos biológicos y por lo tanto genera explicaciones basadas en la competencia intraespecífica.

Cuando Tylor utiliza y define el concepto cultura lo hace con la intención de que este ocupe la parte central de la teoría antropológica y sin saberlo aún lo acerca al de especie en biología. ¿Qué es lo que le da unidad a los individuos de una población? Sus características, que son heredables. La especie es una categoría biológica que denota unidad. ¿Qué es lo que le da unidad a la cultura? El uso e interpretación común de categorías, es decir, las características cognitivas que son heredables. La cultura es una categoría social que denota unidad.

Al interior de la especie hay variabilidad, lo mismo que al interior de la cultura. Hay un punto en el que lo variado se aleja demasiado de lo que le da unidad al conjunto, entonces lo que se aleja se vuelve diverso; no regresa; ha emprendido su propia ruta. Si lo diverso se encuentra nuevamente con el grupo original, el resultado puede ser el rechazo o la comunión. Si se unen nuevamente habrá hibridación, cuyo producto no es ninguno de los grupos originales ni derivados; será algo nuevo. Este fenómeno pasa tanto en la cultura como en las especies.

De esta forma la homogeneidad encuentra un contrapunto de equilibrio que diferencia y ordena a los elementos que contiene la sociedad. Si bien es cierto que la cultura encuentra su locus en una uniformidad determinada, su influencia se

ejerce sobre los individuos que la experimentan diferenciándolos y ordenándolos, formando jerarquías, otorgando valores relativos a sus acciones, posiciones sociales o características físicas.

Si para Tylor el individuo humano era lo suficientemente homogéneo para generar las mismas estructuras culturales independientemente del ambiente en dónde vivieran, al mismo tiempo esto permite a los individuos demostrar su capacidad para adaptarse a estas, desarrollarlas y encontrar su espacio en una sociedad por este mismo accionar jerarquizada.

Aquí cabe hacer una diferencia entre las Antropologías Social, Cultural y Física con respecto a su posición ante la cultura basándonos en estos criterios mínimos. Mientras que para la A. Social el centro del análisis se encuentra en el intercambio y la socialización, para la A. Cultural y la A. Física la competencia es el eje rector de los procesos de jerarquía y tecnificación.

Si la A. Social no encuentra en el centro del concepto cultural a la competencia, es claro que no hay un organizador jerarquizante que sirva como eje ordenador para toda la Antropología. El intercambio, con su consabido flujo y dependencia al ambiente establecen una dinámica siempre cambiante en la sociedad, en donde el valor simbólico está por encima del valor técnico, pues la relación entre significación y uso no es directa sino elusiva.

Es fácil entender que el concepto cultura tenga en esta rama de la antropología un uso más metafórico -como posibilidad ontológica o como analogía categórica-, que como una herramienta epistemológica.

Por su parte, la A. Física y la A. Cultural basan sus construcciones teóricas en la competencia de poblaciones, individuos, organizaciones sociales, etc., encuentran en la cultura un principio ordenador y jerárquico, dónde el método comparativo se establece como posibilidad imperante.

Esta es una de las escisiones más importantes de las disciplinas antropológicas y da paso a una división epistémica fundamental. Sin embargo, pocos antropólogos han profundizado en esta reflexión, optando por la transdisciplina cuando no quieren verse acotados por las soluciones metodológicas disponibles.

La división entre la antropología de la competencia y la del intercambio; evolutiva y

económica; material y simbólica relega a la antropología a “Tradición de Investigación” en lugar de ciencia estructurada, no por el hecho de esta diferencia epistémica, sino por el desconocimiento de la misma. Muchos antropólogos transitan de un lado al otro tomando préstamos no explícitos de categorías de investigación que no son compatibles con los conceptos centrales de su paradigma central. Si bien, tanto antropólogos Sociales como Culturales tratan de evitar estos accidentes, no se puede decir lo mismo de los antropólogos Físicos que, al no sentirse comprometidos con ninguna tradición sociocultural, construyen sus propuestas tomando préstamos de ambos lados sin proponer sentido alguno de síntesis.

Regresando a la analogía de cultura como categoría semejante a especie, faltaría puntualizar una cosa más. En biología, “especie” es una categoría que aglutina organismos semejantes, pero no es la única con esa función. Arriba de esta tenemos género, clase y reino por nombrar algunas. Mientras que por debajo tenemos deme y organismo. En la cultura no contamos con tantas categorías aglutinantes. La sociedad si tiene estos conceptos, pero la estructura que soporta la sociedad no. Apenas podemos distinguir Cultura con mayúsculas -referente de estructuras o modelos generales y por lo tanto más epistémicos-, de cultura con minúsculas -para referirnos a descripciones particulares e históricas y de orden ontológico-. Hay quien propone Ethos (Kroeber 1917) -que es el conjunto de creencias de una comunidad-, y hasta habitus (Bourdieu 1997) -la serie de prácticas normalizadas de una comunidad-. Pero no existe un consenso para su uso y, como se verá a continuación, es necesario llegar a proponer al menos un subnivel de cultura.

3.5 Materialismo Cultural, Estructuralismo y Semiótica: ¿modelos o representaciones sociales?

Estas son las corrientes más importantes en Antropología. Claramente difieren en su rango, capacidad analítica, sin mencionar la perspectiva desde la que se aborda el problema cultural. Al compararlas pretendo resaltar sus virtudes con respecto al

análisis de uno de los tres niveles que propongo de cultura.

Como dice Bueno:

Models are central vehicles of scientific representation. And the striking feature of these models is often what they leave out, which aspects of the phenomena that the models are taken to represent are, in the end left untouched. It's often only by ignoring various features of the phenomena under study that the model becomes tractable. If too many details are included in the model, very quickly the latter can no longer function as a model –a device that help us identify and study central features of the phenomena in which we are interested. So the partiality of the information that is included in a model is crucial (Bueno 2010, p.98)¹⁵

En las ciencias sociales la cultura y la representación van de la mano de la misma forma que presenta Otavio Bueno, ya que la observación de los fenómenos humanos es intencional, contiene un código convenido y tiene un mecanismo de representación. Por ejemplo, la etnografía es una serie de técnicas para recabar e interpretar la información sobre el entorno social de determinada población. Cuando un levantamiento etnográfico se lleva a cabo es clara la voluntad del investigador por generar una representación de ese entorno, el tipo de técnica que utiliza en específico y las reglas a seguir de esa técnica.

Casi todas las etnografías del siglo pasado eran una especie de lista de elementos a observar que ayudaban al investigador social a no pasar por alto ciertos fenómenos, que en realidad, dada la complejidad de la estructura social, eran una selección de eventos “importantes” que dejaban de lado otros aspectos sociales que no eran relevantes en términos occidentales, aunque si lo fueran en términos locales.

Hoy en día no se puede tomar en serio una etnografía si el investigador social no explicita su postura sobre la técnica, la teoría o el modelo que utiliza para interpretar

¹⁵ Los modelos son vehículos centrales de las representaciones científicas. Y la característica innovadora de estos modelos es lo que comúnmente queda fuera, qué aspectos del fenómeno que los modelos toman para representar, al final quedan sin tocarse. Muy común es que sólo ignorando muchas características del fenómeno bajo estudio que el modelo se vuelve tratable. Si se incluyen muchos detalles en el modelo, muy rápidamente dejará de funcionar como tal -un accesorio que nos ayuda a identificar y estudiar características centrales del fenómeno en el que estamos interesados. Así la parcialidad de la información que está incluida en un modelo es crucial.

sus observaciones. Así que tanto la interpretación como la perspectiva deben ser explicitadas.

Es evidente que las etnografías, por extensas, no pueden abarcar el espectro total de la realidad social, de hecho, entre más lo intentan menos posibilidades tienen de concretarse (pues en el momento en que se empieza a describir lo observado mucho de los fenómenos pierden relevancia o vigencia), y su capacidad de análisis o, dicho de otra forma, la capacidad para construir un modelo, disminuye.

Lévi-Strauss construyó un modelo de las estructuras sociales para describir sus regularidades que, él mismo, describió como un acercamiento parcial. Este modelo ha sido la piedra angular de la Antropología y es considerado como vigente por muchos investigadores sociales.

No por eso debemos de olvidar que el modelo de las Estructuras Sociales Levistraussiano es una estructura parcial, basada en relaciones parciales de una cuasi-realidad pues, por ejemplo, su sistema binario de la realidad no es universal y la misma evidencia puede ser interpretada de forma diferente. Como dice Bueno:

This partiality can be accommodated formally in terms of the partial structures approach (see Bueno, 1997; Bueno et al., 2002; da Costa and French, 2003). This approach relies on three main concepts: partial relation, partial structure, and quasi-truth. One of the main motivations for introducing this proposal derives from the need for supplying a formal framework in which the openness and incompleteness of the information that is dealt with in scientific practice can be accommodated. This is accomplished, first, by extending the usual notion of structure, in order to accommodate the partialness of information we have about a certain domain (introducing the notion of partial structure). Second, the Tarskian characterization of the concept of truth is generalized for partial contexts, which then leads to the introduction of the corresponding concept of quasi-truth (Bueno 2010, p. 98).¹⁶

¹⁶ Esta parcialidad puede ser acomodada formalmente en términos de la aproximación de la estructura parcial (cita). Esta aproximación reside en tres conceptos centrales: relación parcial, estructura parcial, y casi-verdad. Una de las principales motivaciones para introducir esta propuesta deriva de la necesidad de proveer de un marco forma en el que la apertura y la incompitud de la información con la que se está lidiando en la práctica científica pueda ser acomodado. Eso se logra, primero, extendiendo la noción usual de estructura, con el fin de acomodar la parcialidad de la información que tenemos sobre determinado dominio (introduciendo la noción de estructura parcial). Segundo, la caracterización Tarskiana del concepto de verdad es generalizada por el contexto parcial, que entonces nos lleva a la introducción de concepto correspondiente de cuasi-verdad.

La utilización de la semiótica para analizar las representaciones visuales en ciencia, no sólo ayuda a entender la distinción entre Sistemas composicionales, Sistema Pictóricos y Sistemas esquemáticos, sino que separa el análisis de lo visual en la representación del análisis de los modelos a través de estructura visual.

Hay corrientes en Antropología conocidas como “simbólicas” y que tienen como principio básico la interpretación de lo social a partir de la relación simbólica: el individuo es un símbolo para la sociedad, un símbolo de relaciones y funciones; un símbolo de expectativas y valores; una representación de un continuo social.

Las preguntas que me quedan y que no podré contestar ahora son, si esta representación social del individuo, este símbolo es en sí un modelo de uso corriente; si el modelo simbólico es un generador de representaciones de la sociedad que, si bien no exactas ni exhaustivas, guardan una relación con la realidad representada, lo cual (según Perini 2010) lo distinguiría de una “teoría” simbólica; o si la descripción etnográfica, como herramienta generadora de datos, es en parte modelo de datos, en parte representación de datos.

Es justamente la etnografía como herramienta la que me trae más reflexiones al respecto de la representación visual, pues en Antropología pareciera que cada tipo de sistema de representación es propiedad absoluta de una escuela o corriente: si se hace fotografía entonces es Antropología Visual; si es un “diagrama de parentesco” entonces se hace Etnología. ¿Habría entonces una relación entre la construcción del dato, la densidad de la representación y la estructura epistémica que sostiene la aproximación?

Si tal relación sólo se sostiene en términos históricos entonces parecerá que cada corriente sólo se define por el tipo de su forma de representación, a menos que esta representación fuera en sí un dato de modelo.

Si la Antropología Visual parte de la construcción representativa de la fotografía y video como dato, es decir, provee a la representación de nociones de modelo, entonces está parcializando la realidad y, tal acto, sería un error a los ojos de Harris. Sin embargo, como en la construcción de tantos modelos químicos y físicos, esta idea se basa en una serie de supuestos sobre la realidad social que sólo se

ejemplifican a partir del video o la fotografía. El etnógrafo construye una representación visual inmediata, a la que recurre como dato de apoyo, pero que no constituye el modelo de representación social que intenta ilustrar. La separación es tan compleja que puede distinguir a un buen etnógrafo de uno mediocre.

Este problema es menos complicado cuando se trata del “diagrama de parentesco” que es claramente un sistema de representación esquemático que hace referencia directa a un modelo de representación de la realidad social muy específico.

Tenemos entonces que la diferencia básica y esencial entre un modelo y una representación es que el primero construye el dato a partir de la selección de procesos preconcebidos como regularidades o generalizaciones a priori que pueden contrastarse con la realidad, mientras que el segundo es una selección de datos que el observador considera relevantes de acuerdo a su perspectiva particular. Un modelo es una representación en un sentido amplio, pero se distingue de ésta por el tipo particular de características que decide resaltar. Mientras que la representación, en términos generales es casuística, particular y coyuntural, el modelo es generalizador, reduccionista y con amplio sentido de la aplicabilidad.

Ambas nociones brindan datos valiosos, pero con fines y magnitudes de alcance completamente diferentes. Así tenemos que, respondiendo a la pregunta del subtítulo, mientras que el materialismo cultural y el estructuralismo son modelos, la semiótica gira en torno a la representación social.

Esto nos esclarece un poco las funciones de las distintas corrientes en antropología, ya que podemos decir que todas aquellas que construyen representaciones sociales generan datos particulares que tienden a describir la realidad social en sus características más particulares y como resultado de fenómenos históricos coyunturales. Como he dicho arriba, su función es la de analizar una cultura a la vez, resaltando lo importante y trascendente para los propios individuos que la experimentan (incluido el observador).

Por su parte, aquellas que construyen modelos pretenden describir los fenómenos culturales pensando en generalidades y continuos, susceptibles de comparación y, como dijera Lévi-Strauss, describir las partes de la estructura que sólo pueden ser evidenciadas a la luz de la contrastación con otra estructura que, en este caso, es

una idealizada y reducida en la fórmula de un modelo.

De acuerdo a lo que hemos expuesto hasta aquí, el tipo de pregunta antropológica que se resuelve con una representación social da por hecho el fenómeno de la diversidad cultural para luego hacer una descripción más profunda de toda la variabilidad cultural posible contenida en una sociedad específica en un momento dado.

Del otro lado, los modelos asumen a la cultura como una característica variable que ha generado respuestas comparables. Desde el estricto punto de vista de la teoría evolutiva, no hemos visto aún una característica humana que en el sentido biológico represente una diversificación. Quizás el modelo debería reconocer procesos de diversificación, pero no diversificaciones consumadas. Estas últimas se reservarían únicamente a aquellas culturas con las cuales no existe punto alguno de convergencia. La dificultad de imaginar algo así se ve ilustrada en la cultura popular una y otra vez con el fenómeno ovni. No somos capaces de imaginar otro tipo de civilización que sea capaz desarrollar tecnología superior desde nuestro punto de vista, que no tenga también una capacidad de comunicación en algún punto compatible con la nuestra. Es cierto que el grado de cohesión de una sociedad se puede medir por la calidad y extensión de sus capacidades intersubjetivas, pero mientras dos seres humanos cualquiera, de culturas ajenas y distantes puedan llegar a generar intersubjetividad de cualquier clase, sólo podremos hablar de variabilidad en términos biológicos.

Si seguimos con la analogía entre cultura y especie del apartado anterior, los modelos de cultura deberían retomar el concepto de variabilidad cultural para los fenómenos intraculturales que generan diferentes tipos de representaciones, y el de diversidad cultural para los fenómenos de comparación entre culturas, distinguiendo características análogas de las homólogas. Esto evidencia al menos dos niveles de cultura distinguibles en el análisis y que serían semejantes a los procesos intraespecífico e interespecífico. Sin embargo, las palabras para diferenciarlos no existen en antropología, provocando una cantidad enorme de confusiones. Por ello propongo que para los fenómenos semejantes a los procesos intraespecíficos se utilice el concepto intracultural, y para los semejantes a lo interespecífico se utilice

intercultural.

El tipo de antropología resultado de cada uno de los análisis expuestos arriba es completamente diferente, tanto conceptualmente como en magnitud. En el análisis intracultural o variabilidad cultural, tienen espacio las representaciones sociales. Por su parte, en el intercultural o diversidad cultural, tienen espacio los modelos comparativos.

En evolución, los procesos interespecíficos son conocidos como Macroevolución, mientras que los intraespecíficos se denominan Microevolutivos. De la misma forma podemos usar respectivamente los términos Macrocultura para aquellos derivados de la diversidad cultural y Microcultura para los que se derivan de la variabilidad cultural.

4. Los conceptos de cambio científico y cambio cultural

Así se vio conducido [Pascal] a hacer aquella distinción fundamental entre el “espíritu geométrico” y el “espíritu de fineza”. El espíritu geométrico sobresale en todos aquellos temas que son aptos de un análisis perfecto, que pueden ser divididos hasta sus primeros elementos. Parte de axiomas ciertos y saca de ellos inferencias cuya verdad puede ser demostrada por leyes lógicas universales. La ventaja de este espíritu consiste en la claridad de sus principios y en la necesidad de sus deducciones, pero no todos los objetos son aptos de semejante tratamiento; existen cosas que a causa de su sutileza y de su variedad infinita desafían todo intento de análisis lógico. Si algo hay en el mundo que habrá que tratar de esta segunda manera es el espíritu del hombre, pues lo que le caracteriza es la riqueza y la sutileza, la variedad y la versatilidad de su naturaleza.

-Cassirer 2012, p. 28-29-

Hay, por necesidad, una relación entre el cambio científico y el cambio cultural, ya sea porque uno provoca al otro, porque están estrechamente relacionados, o porque existe la unicidad científica, pero este tema debe ser atendido al menos superficialmente por medio de la revisión de los exponentes más importantes del concepto de “cambio científico”.

Esta relación se vuelve más evidente cuando se toma a la Teoría Antropológica como punto de partida para la mencionada comparación. Aunque este proceso no

se profundizará, al menos sí se ensayará una aproximación al problema y se expondrán las problemáticas más acusadas a las que pocos han puesto atención. Para Shapere, toda teoría científica debe evaluarse de acuerdo a los conceptos “principio de rechazo a la anticipación de la naturaleza” (que es como el razonamiento científico se separa del sentido común); “principio de internalización científica” (que en la aplicación científica tiene que ver con la racionalización de las observaciones y su calificación); “éxito” (que tanta predictibilidad tiene una forma teórica o metodológica dentro de determinado “dominio” del conocimiento); “relevancia” (que tan importante es esa forma dentro del dominio de conocimiento); y “libertad de dudas específicas e irremediables” (diferentes de las dudas generales aplicables a cualquier tipo de conocimiento).

Si bien Shapere se separa de los filósofos tradicionales al entender la importancia del “conocimiento de partida o inicial” de los grupos científicos dentro del proceso de cambio científico, también marca su distancia con los relativistas kuhnianos al establecer el proceso de “cadena de razonamiento” dentro del proceso de valoración de teorías y/o metodologías rivales, de tal forma que deja claro que el proceso de cambio es racional en vez de gestáltico y constreñido al cambio paradigmático. Aunque esta constancia científica no es más que otro tipo de relativismo, a saber: la racionalidad científica.

Si quisiéramos aplicar esta valoración a las teorías antropológicas tendríamos dificultades desde el primer punto. ¿De qué forma se separa el antropólogo del sentido común? Sobre todos si partimos de la idea de que:

La concepción del sentido común como un núcleo de creencias fuertemente atrincheradas por la práctica cotidiana puede ligarse a otra noción fundamental para la filosofía contemporánea: el concepto de “tradición”. Por tradición puede entenderse en general un conjunto de normas, creencias, prácticas, etcétera, a veces incorporadas en instituciones y no siempre explícitas, que constituyen un marco global en el que vive una comunidad, y que en varios aspectos le proporcionan identidad. Es evidente el paralelismo entre ambos conceptos, pero el sentido común y la tradición se manifiestan a distintos niveles [...] Desde el punto de vista fundamentista sobre el sentido común, sus creencias son verdades inmutables y permanentes emanadas de la propia esencia de la razón humana y que por tanto trascienden cualquier marco cultural o tradición. Serían, entonces, el núcleo común de toda tradición válida desde el punto de vista racional, y proporcionarían un

parámetro fuerte de decisión sobre qué creencias o prácticas son erróneas o absurdas, a saber, aquellas que vayan en contra del sentido común... (González, 2004, pp. 16-17).

En la primera parte de esta definición, el sentido común es una especie de núcleo cultural y, por lo tanto, un objetivo de la teoría antropológica. Además, metodológicamente hablando, todas las perspectivas que parten de una representación social no tienen, en sentido estricto, una separación del sentido común, de hecho, son una hiper descripción del mismo.

De hecho, en apego a lo expuesto por Shapere y la definición de González de Luna, un investigador tendría que separarse del sentido común de la sociedad en la que creció, para adentrarse en el tipo de sentido común desarrollado como científico.

Sin embargo, en una segunda parte de la definición nos encontramos que el sentido común es definido como “esencia de razonamiento”, “separado de cualquier marco cultura” y como “verdades inmutables”. Como hemos visto en los capítulos anteriores, no existe en la teoría antropológica algún concepto de razonamiento humano superior a su marco cultural o que pueda trascenderlo, por el simple hecho de que la realidad se valida socialmente y está asociadas al entorno. Lo que hace “común” a determinados pensamientos es su relación vinculante con el otro social y el ambiente. No hay nada en la historia del pensamiento científico ni en el pensamiento antropológico que nos lleve a pensar que existen “verdades inmutables”, por el contrario, ambas tradiciones nos refieren al cambio constante como algo habitual.

La discusión sobre el “sentido común” es todavía más complicada. El antropólogo estudia el sentido común que se asemeja a la tradición y niega que exista algo que sea inmutable. De hecho, su metodología parte de contrastar el propio sentido común (científico, pero también cultural), de aquel que observa en la población objetivo. No le llama “sentido común”, sino Ethos. Para él, tanto el antropólogo como el científico poseen un ethos, lo mismo que el individuo social. Y ese pretendido “saber inmutable” es parte del ethos en contra del cual el científico tiene que luchar para poder conocer realmente.

Este proceso es parte de su internalización del conocimiento. El ethos es parte de

la cultura y lo podemos caracterizar gracias a la comparación de diferentes sociedades en donde se ha presentado una categoría análoga. Asumimos como científicos sociales que existen categorías de orden social que construyen la realidad de los individuos y a eso le llamamos cultura, independientemente de si una comunidad determinada la denomina así o no. Es decir, suponemos que cada población generará un sistema simbólico de interpretación de la realidad que ordenará a la sociedad de una forma particular.

El concepto cultura ha demostrado tener éxito, dominio y relevancia en los términos de Shapere, a pesar de ciertas tendencias recientes a deconstruirlo o cuestionarlo. Abimbólá (2006) hace una distinción entre metodología amplia y metodología estrecha, caracterizando a la última como universal y exclusiva del quehacer científico y a la primera como aquella que no sólo es determinada por el “conocimiento de partida”, sino que además determina las formas de observación posibles. Esta distinción se asemeja a la de Macrocultura para los procesos de la llamada “Cultura” con mayúscula y Microcultura para los fenómenos particulares que, además, necesitan del desarrollo de una metodología particular.

También retoma la distinción entre hechos científicos –aquellos que necesitan de presupuestos teóricos amplios-, y hechos crudos –aquellos que no necesitan de presupuestos de ninguna especie o que los que usan son de un nivel muy bajo de complejidad-.

En Ciencias Sociales en general, pero en la Antropología en particular, el conocimiento científico se desarrolla siempre sobre hechos del tipo científico, pues necesitan de una cantidad impresionante de presupuestos y constructos para poder expresarse. A pesar de que muchas veces se ha enunciado la imposibilidad del antropólogo de conseguir observaciones objetivas, siguen sin hacerse evidentes las razones de construcción de objetos de estudio. Dicho de otra forma, el observador social no siempre racionaliza su cercanía o lejanía del constructo social que estudia, porque se percibe como un continuo. Esta continuidad hace caso omiso de la variabilidad cultural en muchas ocasiones, presentando las nociones culturales propias y ajenas como polos de un mismo fenómeno.

El concepto cultura se nos presenta entonces como desprovisto de uso racional,

pues algunas veces se utiliza al interior de una teoría particular de orden micro, otras desde una teoría general de espectro macro, pero casi siempre como un principio metafísico que no se explica, sino sólo se da por sentado y genera procesos heurísticos en un doble sentido: por un lado en el objeto de estudio que la experimenta inocuamente, y por otro por parte del observador que lo coloca dentro de un marco explicativo ambiguo. Sin duda falta mucho que revisar sobre el uso de este concepto en antropología.

Por otra parte, esta falta de definición de la magnitud y alcance del concepto transfiere su ambigüedad a la construcción de categorías y al préstamo de conceptos. La estrecha relación que existe entre modelos, metáforas y analogías en el desarrollo de conocimiento científico, así como en el habla cotidiana con los conceptos antropológicos, hace que las interpretaciones y construcciones de categorías en Antropología menos asequibles.

En la segunda mitad del siglo XIX se desarrolló, al mismo tiempo y con formas muy semejantes, la teoría evolutiva basada en la idea de modificación con descendencia debida a la influencia de factores exógenos. Si bien es cierto que Darwin es el más recordado fundador de la teoría, tanto Wallace como Herbert Spencer apuntalaron y ayudaron delinear el concepto de evolución que hoy conocemos. De hecho, el mismo concepto "evolución" no fue utilizado en forma por Darwin sino hasta que en el argot científico tomó popularidad de la pluma de Spencer (Carneiro, 2003), tal como se comenzó a explicar en el capítulo 2.

Carneiro (2003) nos explica que es en 1857 cuando Spencer define el término evolución en su libro "Progress: Its Law and Cause", en donde rompe definitivamente con el uso que había tenido en términos del sentido común, a saber, la capacidad de los organismos de desarrollar facultades o potencialidades intrínsecas diseñadas bajo una especie de plan. Spencer le retira al término sus condiciones metafísicas y lo define como "el cambio de lo simple a lo complejo a través de un proceso de diferenciación progresiva:

Evolution is a change from an indefinite, incoherent homogeneity to a definite, coherent heterogeneity; through continuous differentiations and

integrations. (Spencer 1863:216 en Carneiro 2003, p.5)¹⁷

Como tal, Spencer había propuesto el concepto para los procesos culturales y luego lo propone de una forma más general para muchos otros procesos, entre ellos los biológicos. Darwin retoma la definición de Spencer para incluirla en su teoría del cambio biológico, de donde conserva la idea de progreso direccional y aumento de complejidad.

En la antropología, el concepto evolución viene de Darwin y no de Spencer. Tylor retoma el concepto de cambio con modificación, así como la idea básica de progreso y aumento de complejidad, pero en la traducción de ciencia social a biológica y de regreso, Tylor pierde de vista la fuerza de la teoría Spenceriana que reside, sobre todo, en el cambio provocado por una cantidad fuerte de variación ordenada. Le costó mucho trabajo a la Antropología deshacerse de la idea metafísica de evolución entendida como este plan maestro que se va desarrollando poco a poco, y la idea de progreso cultural de Tylor no ayudó a esto. Si bien el evolucionismo social “duro” ha sido abandonado y retomado por la Antropología en varias ocasiones, aún se conserva gran parte de su vocabulario y de sus expresiones que tienden a confundirse entre lo metafórico y lo literal. Adicionalmente el habla cotidiana ha conservado mucho de su espíritu, y campos tan alejados como el administrativo han recuperado sus conceptos como parte de sus propuestas sobre “liderazgo”, “competencia”, etc.

Sin embargo, no hay que olvidar que el mismo modelo evolutivo de Darwin se nutrió de una cantidad importante de metáforas y analogías -algunas estructurales, otras de procesos y muchas sólo de palabras-, de campos como la Economía. Un ejemplo de esto lo tenemos en la analogía que estableció de la competencia entre especies y la fuerza de la selección natural, con la competencia en el mercado y la fuerza de la mano invisible. Una analogía que no es explícita, pero cuya presencia metafórica asalta al lector del Origen de las Especies.

Desde ese momento de la teoría evolutiva hubo muchas adecuaciones en el

¹⁷ La evolución es un cambio de una homogeneidad infinita e incoherente, hacia una heterogeneidad definida y coherente; a través de diferenciaciones e integraciones continuas.

concepto de cambio que no fueron retomadas por la antropología. Una de las primeras y más importantes tiene que ver justo con la idea de progreso dirigido, que fue relegado a un proceso accesorio, es decir, que puede pasar pero que no está dentro de las fuerzas centrales del cambio (aunque hay autores como Lewin (1992) que siguen defendiendo el aumento de complejidad como uno de los sentidos principales de cambio, sobre todo en el registro arqueológico).

La propuesta cultural de la evolución sigue defendiendo el aumento en la complejidad de la cultura como la principal fuerza o razón de cambio. Esta postura sólo estaría de acuerdo con parte de la teoría discontinua de la evolución que propusimos desde el principio de este trabajo, y obedecería específicamente a la jerarquía ecológica:

...la descripción de la naturaleza biótica que yo propongo [...está] distribuido simultáneamente en dos sistemas jerárquicos: la jerarquía genealógica (con sus genes, cromosomas, organismos, demes, especies y taxones monofiléticos) y la jerarquía ecológica (con sus proteínas, la jerarquía somática de los organismos, las poblaciones, las comunidades y las unidades ecológicas superiores) (Eldredge 1997, p. 19)

Si como nos dice Eldredge hay un tipo de competencia relacionado con cada tipo de jerarquía, a la ecológica le corresponde el tipo de competencia energética que tiene completa correspondencia con la teoría cultural propuesta por los evolucionistas culturales clásicos, así como son los neoevolucionistas culturales como Harris, White y Goldschmidt.

Pero la cultura es también, sobre todo en su estrato material, un preservador, replicador y generador de información, de ahí que también se le aplique el tipo de competencia inherente a las jerarquías genealógicas, y en este sentido no se busca el aumento de complejidad, sino la preservación de la expresión de esta información que ha mostrado ser eficiente. Es en esta dimensión donde todos los particularismos históricos encuentran un espacio no explorado. La historia evolutiva biológica también es contingente y particular, pero sus ritmos de cambio siguen patrones

generales que no han sido explorados en antropología.

Quizás lo primero que habría que dejar en claro es si los procesos de cambio de la biología y el propio concepto de evolución va a tomarse como una analogía (procesos con ritmos y formas semejantes pero con historias diferentes); como una metáfora (se describe el fenómeno utilizando el mismo lenguaje y parte de sus relaciones semánticas pero en un contexto con particularidades explícitamente diferenciadas) o como un continuo natural y científico (donde se aplican a la escala correspondiente los procesos debidos).

Hasta ahora la traducción se ha hecho de forma metafórica libre y ha fallado en la elección de procesos excluyendo una parte importante de aplicación directa a la evolución de la cultura. Por lo que, para considerar desarrollar la teoría cultural como una analogía de los procesos biológicos, habría que dejar muy clara la separación del ser humano del resto de los organismos y plantear las semejanzas y diferencias en los ritmos y procesos de cambio.

Sin embargo, considero que esto también sería un error, de la misma magnitud que pensar que el progreso se debe medir a partir de una estrategia histórica de aumento en la complejidad de las estructuras tecnológicas, o incluso, que la evolución es sólo un proceso de cambio basado en el progreso. Creo que este es un acto de inercia ideológica en ciertas comunidades científicas; una postura autocomplaciente que, hablando de la estrategia tecnológica en tiempos histórico-evolutivos, no ha mostrado su eficacia si bien parece ser muy eficiente.

La confusión reside, a mi parecer en el tipo de pregunta que debe hacerse el antropólogo, dicho de otra forma, si el antropólogo debe dirigirse hacia lo particular y filosófico del problema humano (la indagación de su naturaleza en términos de espíritu), o debe dirigirse hacia el tipo de preguntas generales que la ciencia responde (su esencia en términos materiales).

De tal forma, si se piensa generar una antropología de corte científico, es necesario construir una continuidad teórica con respecto a la teoría de la evolución en donde

se inserte la descripción de los fenómenos particulares de la especie humana. En los capítulos anteriores hemos bosquejado como podría hacerse.

¿Por qué no retomar la definición de Evolución propuesta por Spencer para hablar del avance de la teoría cultural y de la labor propia del antropólogo? Al fin de cuentas el concepto “cultura” ha evolucionado de una homogeneidad infinita e incoherente, hacia una heterogeneidad definida y coherente. Ya hemos tenido muchas diferenciaciones, sólo nos falta proponer las integraciones.

4.1 El conocimiento y el problema escéptico a la luz del concepto cultura.

La revisión hecha hasta ahora de la estrecha relación entre el concepto evolutivo y el cultural nos plantea la necesidad de proponer una epistemología evolucionista. En el presente trabajo no revisaré la epistemología evolucionista ya existente y enunciadas por autores como Popper (1972), Campbell (1974), Quine (2002), etc., porque ésta se basa la visión de la evolución de Dawkins de la cual ya hemos hablado en el capítulo 3 y que considero equivocada. En vez de eso revisaré las nociones de cambio científico, ciencia normal y programas de investigación para ubicar la presente propuesta del concepto cultura.

La idea de la epistemología evolucionista nace como una serie de intentos por resolver los problemas de la epistemología clásica utilizando la teoría evolutiva.

Los problemas de la epistemología clásica pueden resumirse en dos preguntas según Martínez y Olivé (1997):

- (a) ¿Cuáles son las bases, o los fundamentos últimos, de nuestras creencias acerca del mundo externo?
- (b) Si los sujetos que conocen no tienen un acceso directo o inmediato al mundo externo, ¿cuáles son los *criterios* bajo los cuales se puede decidir que tienen *conocimientos* del mundo externo, o que tienen creencias debidamente *justificadas*? (Martínez y Olive, 1997, p.12).

Si estas dos preguntas no pueden responderse desde la epistemología tradicional, ¿cómo contribuye una epistemología evolucionista a la solución del problema del conocimiento? Según Martínez y Olivé (1997, p.13), la epistemología naturalizada

tiene como objetivos de crítica las siguientes dos ideas:

- (a) Que existen *fundamentos últimos* para nuestras pretensiones de conocimiento, y
- (b) Que existen criterios *absolutos* que permiten identificar lo que es conocimiento.

La crítica plantea dos opciones por cada una de las ideas y sus respectivas combinaciones o fórmulas: 1. (a) y (b) son verdaderas, de lo que se sigue que nuestra relación con la realidad es franca y hay un solo conocimiento verdadero; 2. (a) es verdadera pero (b) es falsa, entonces nuestro conocimiento es parcial porque hay tantos criterios posibles como realidades percibidas. Es decir que, aunque la verdad esté construida sobre fundamentos últimos, nuestra percepción de ellos es variable; 3. (a) es falsa y (b) verdadera, lo cual parece afirmar que, aunque la realidad sea cambiante hay criterios absolutos o universales que pueden aplicársele y; 4. (a) y (b) son falsas, de lo que se deriva la incertidumbre y el relativismo, absolutos y paralizantes.

La ciencia dura parece moverse siempre en la fórmula 1, mientras que la antropología se ha desplazado a lo largo de su historia en las 4 opciones. Para la ciencia positiva propiamente dicha, en la que la antropología se suscribe, las fórmulas 3 (antirrealismo) y 4 (relativismo extremo) son intransitables. Pero la antropología ha demostrado que la fórmula 1 es, por decir lo menos, ingenua. Al menos en lo concerniente a la construcción cultural. Exploremos entonces la fórmula 2 un poco más.

Partamos de la definición de conocimiento como creencia verdadera y justificada (Blasco y Grimaldos 2004) en donde un S cree que 'p'; S identifica las condiciones de verdad de 'p'; S determina que 'p' es Verdadero y por lo tanto, S está justificado en afirmar que 'p'.

Esta definición clásica del conocimiento ha sido cuestionada históricamente por la postura escéptica que aparentemente es planteada al menos desde Descartes en el siglo XVII (Stroud 1990): distinguir entre lo que es y no conocimiento de las cosas que sé. La primera cosa que sale a la luz en las Meditaciones de Descartes es la

necesidad de revisar nuestro conocimiento y corroborar su verdad (como en el ejemplo en que se cree que una torre es cuadrada a la distancia y sólo acercándose uno se percata de su forma cilíndrica). Esta evaluación negativa cuestiona la fiabilidad en los principios de las creencias que dependen fuertemente de los sentidos. De ser así, Stroud nos explica:

Estaríamos evaluando por tanto las credenciales de lo que en ocasiones es denominado nuestro conocimiento “sensorio”, “con base en la experiencia” o “empírico”... (Stroud 1990, p.19).

Ante la duda en la fiabilidad de los sentidos Descartes establece una especie de posición inicial como ser humano que debe confiar en ellos y no dudar, pues las situaciones cotidianas (estar sentado junto al fuego con una copa en la mano) dependen de esta fiabilidad. Sin embargo, Descartes no se detiene aquí en su duda y plantea la posibilidad de no poder distinguir entre realidad e ilusión (¿cómo comprobar que no se está soñando que se está junto al fuego con una copa en la mano?).

Esta doble interrogante sobre el conocimiento, que nos propone primero confiar en lo que se percibe con los sentidos, para luego confiar en que no estoy imaginando lo que percibo (o viceversa), constituye el problema escéptico del conocimiento. La realidad puede existir en dependencia absoluta de nuestras aproximaciones a ella. Diferentes sistemas de conocimiento han logrado construcciones que coinciden con la realidad, o al menos pretenden hacerlo, pero esto no resuelve el problema de certeza en lo conocido, puesto que la coincidencia no implica la seguridad del hecho que pretende conocerse. Los pretendidos conocimientos son continuamente reelaborados y replanteados a la luz de nuevos “descubrimientos”:

La relativización de la noción de objetividad a condiciones históricas y sociales de una comunidad epistémica, no implica relativización de la verdad. La verdad absoluta es una condición del consenso, por razones objetivas, de una comunidad, y del tránsito de una comunidad epistémica a otra. Porque la existencia de una realidad independiente de los sujetos, a la que puedan adecuarse sus juicios, es la única explicación racional, tanto de la coincidencia de las condiciones objetivas de una pluralidad de sujetos, como del progreso del saber. La verdad absoluta no es plenamente alcanzable por

sujetos históricos; su acceso a ella siempre será parcial y será limitado por condiciones fácticas. (Villoro 2002, p. 195).

No hay una forma concisa y certera de saber que no estamos soñando (metafóricamente, pues considero que el problema de Descartes se refiere a suponer por realidad algo que no lo es), como tampoco es práctico descartar todas las posibilidades que niegan lo que creo o lo que pudiera representármeme en lugar de lo que en realidad es. Esta imposibilidad recae, como lo explicaré más adelante, en una ventaja adaptativa. Pues, como dice Stroud:

Si una 'realidad' imperceptible [...] nos es por siempre inaccesible, ¿qué importancia puede tener para nosotros?... (Stroud 1990, p.39).

Si es cierto que no podemos acceder a la realidad y que hay un velo que nos separa de ella entonces no tiene sentido ningún intento por explicársela o validarla. Como tampoco tiene sentido el confiar en algo de lo que creemos. Pero el "sentido común" nos lleva de inicio a intuir que sabemos, que nuestras creencias están justificadas y que de hecho se pueden validar con la experiencia. Sin embargo, el saber cotidiano no es semejante a los objetivos planteados por la epistemología:

...en el nivel epistémico se rechazan supuestos tales como la existencia de fundamentos últimos acerca de nuestras creencias en, y sobre, el mundo externo, y se rechaza también la búsqueda de criterios absolutos de conocimientos o de justificación, que puedan ser especificados a priori, y cuya validez se establezca igualmente a priori (Martínez y Olive, 1997, p.12).

El problema planteado arriba se reconoce sólo con fines filosóficos ya desde Descartes y se desecha en la vida diaria y en el proceso habitual de conocimiento. Las dudas sobre la pertinencia de cualquier cosa no se dan en función de si se cree o si "algo" parece razonable, sino cuando se afirma que "algo" se sabe (Stroud 1990). Pero para ciertos fines, incluso científicos, establecer la confiabilidad, razonabilidad o plausibilidad de algo parece suficiente:

Sin embargo, la adecuación plena de nuestros juicios a la realidad es una idea regulativa de la razón a la que se aproxima progresivamente, en etapas sucesivas, el conocimiento de la especie (Villoro 2002, p. 195)

Esta serie de nociones implican para la epistemología tradicional algunas tesis metafísicas fuertes. Entre ellas está la que coloca a la realidad, como una serie de objetos o de hechos que existen independientemente de toda aproximación sensible o mental, incluidas las creencias y teorías (fórmula 2). Lo mismo podríamos decir de las prácticas mediante las cuales los sujetos obtienen conocimiento y datos para justificar sus creencias. Estas nociones tienen como consecuencia que la verdad es una relación no epistémica entre creencias y el mundo, o entre proposiciones y el mundo (Martínez y Olive, 1997, p.12).

El problema crucial de la epistemología, formulado correctamente –según Quine-, es el de la relación de los datos con las teorías y descripciones que los seres humanos tienen acerca del mundo externo. Pero esta relación es parte de un fenómeno natural, a saber, el del sujeto humano físico, y por consiguiente el estudio de cómo se produce esta relación entre los datos y los insumos que recibe el sujeto, por un lado, y las teorías y descripciones del mundo –que son los resultados de procesar esos insumos- por el otro, es la tarea central de la epistemología, que es entonces – en las palabras de Quine- no más que “un capítulo de la psicología, y por consiguiente de la ciencia natural” (Martínez y Olive, 1997, p.14).

De esta forma, aunque el problema escéptico plantea una discusión necesaria para el desarrollo de lo que habitualmente consideramos conocimiento, no debe ser un inmovilizador o anulador de las teorías con las que nos movemos más allá de la vida cotidiana y de la posibilidad de aplicarlas en diferentes entornos:

...the fundamental theories are not the product of inductive generalization of experience, but they are formed in the beginning at the expense of translation of conceptual means borrowed from other areas of theoretical knowledge, and only then are substantiated by experience. (Stepin, 2005)¹⁸

¹⁸ ...las teorías fundamentales no son producto de la generalización inductiva de la experiencia, sino que están construidas de inicio a expensas de la traducción de significados conceptuales prestados de otras áreas del conocimiento teórico, y sólo entonces son corroboradas por la experiencia.

Hay una interacción real entre las construcciones filosóficas y científicas con las prácticas de conocimiento cotidianas, y quizá nos beneficiaría hacer más evidente esta relación e incluso aprender de ella, como nos propone Popper:

...sostengo que hay tres (o quizás más) niveles, o regiones, o mundos interactuantes: el mundo 1 de las cosas físicas, o sucesos, o estados, o procesos, incluyendo los cuerpos y cerebros de los animales y humanos, el mundo 2 de estados mentales; y el mundo 3 que consiste en los productos de la mente humana, especialmente las obras de arte y las teorías científicas [...]el mundo 1 de los objetos físicos y el mundo 2 de los estados mentales interactúan, y que el mundo 3 de las teorías científicas, por ejemplo, de las teorías médicas, también interactúan profundamente con el mundo de los objetos físicos, vía el mundo psicológico 2 (Popper en Martínez y Olivé: 1997, p. 38).

Esta misma relación de al menos tres niveles de mundos interactuantes la podemos encontrar en el trato del término cultura: la cultura material con sus evidencias físicas y sus relaciones utilitarias; la cultura social con los resultados de la interacción entre individuos que comparten el mismo horizonte de interpretación de la realidad -los procesos micro-; y la cultura sistémica que reside en la población como un sistema de información que organiza a sus miembros -los procesos macro-. No es gratuita esta semejanza entre el análisis de Popper y los diferentes tipos de acepciones para “cultura”, porque es justamente la cultura la que determina nuestra aproximación con la realidad, sea esta posible o no. El conocimiento es una facultad humana potenciada a partir de la cultura que acumula información extrasomáticamente a lo largo de varias vidas; que reconstruye esta memoria a partir del estado de percepción de la sociedad; y que ordena esta misma información de acuerdo con el tipo de lugar que el individuo ocupe en su sociedad.

Pero, ¿cómo podemos describir la interrelación de las diferentes estructuras de cultura y cuál es la complejidad de su interacción en la construcción de una teoría de la cultura?

Podemos hablar de causalidad descendente dondequiera que afecte causalmente una superestructura a su subestructura. La dificultad de entender la causalidad descendente es la siguiente. Pensamos que podemos entender cómo cooperan las subestructuras de un sistema para afectar todo el sistema; es decir, pensamos que entendemos la causalidad ascendente. Pero lo opuesto es muy difícil de concebir. Esto se debe a que, al parecer, el conjunto subestructuras interactúan causalmente en cada caso y no hay lugar, no hay una apertura, para que una acción de más arriba interfiera. Es esto lo que lleva a la exigencia heurística de que expliquemos todo en términos de partículas moleculares u otras partículas elementales (una exigencia también conocida como “reduccionismo”) (Popper: 1997, p. 34-35).

Sin embargo, el mismo Popper sugiere que esta intervención podría funcionar como un tipo de selección normativa, es decir, que el orden de las subestructuras está regido por este proceso selectivo sin el cual habría sólo azar y caos. Esta selección es fortuita, pues la estructura inferior encaja sólo cuando corresponde con la estructura superior que así la selecciona.

...Un proceso de elección puede ser un proceso de selección, y la *selección* puede ser una selección *entre* algún repertorio de eventos fortuitos *sin ser ella misma fortuita*. Esto me parece que ofrece una solución prometedora a uno de nuestros más inquietantes problemas: el problema de la causalidad descendente (Popper:1997, p. 35)

En la relación que se formula entre los diferentes niveles de la pregunta antropológica, una teoría cultural evolucionista y que atiende a los niveles macro como la que se propone, funciona como una superestructura normativa que organiza los datos construidos por la etnografía, o procesos micro, en al menos dos grupos: los datos correspondientes a la jerarquía ecológica (competencia por energía) y los datos correspondientes a la jerarquía genealógica (competencia por información).

Sin embargo, para que esta estructura formal de cuerpo teórico funcione, es necesario hacer algunas precisiones a la forma como se han venido realizando las evaluaciones del lado energético como del lado informático.

El método comparativo requiere de un elemento unitario que pueda ser comparado,

tal como se ha expuesto en el capítulo 2, y es aquí donde la mayor parte de la teoría cultural falla, tanto en no explicitar este sentido de lo comparable, como en no enunciar como va a realizar esta comparación. Otro de los puntos débiles de la teoría cultural es la pretendida objetividad de la clasificación de la cultural. Tylor, por ejemplo, habla del nivel de las instituciones jurídicas, religiosas, científicas y tecnológicas, pero estas instituciones funcionan, a la luz de los procesos evolutivos, como estrategias conductuales cuyo valor sólo está dado a partir de la importancia histórica que han tenido, no han probado su eficacia adaptativa, pues sólo conocemos su relevancia en un periodo de tiempo limitado. Todas las clasificaciones siguientes repiten este error. Es como apostar en función de cuantos individuos favorecen determinado resultado (una tendencia), en lugar de apostar a las posibilidades reales de que se dé un resultado gracias a la información que poseemos (valoración de las variables). Dicho de otra forma, es hacer estadística en vez de ciencia.

Siguiendo la idea de reivindicar las categorías evolutivas en los planteamientos culturales, quizá deberíamos darle más peso a otro tipo de indicadores que tengan una relación más estrecha con las funciones adaptativas. Por ejemplo, la estrategia de socialización humana ha probado tener una importancia superior en nuestra historia evolutiva, pues al menos cuatro de las características fisiológicas de la especie, ligadas estrechamente con el comportamiento sexual y reproductivo, son evidencia de su fuerza en los procesos adaptativos humanos.

Si la estrategia de socialización es tan relevante, entonces la cultura debería medirse en función al poder cohesionante de la población que la desarrolla.

La cohesión se mide por:

1. Flujo de información
2. Interdependencia y uso efectivo de los recursos
3. Ocupación efectiva
4. Reglas homogéneas
5. Nivel de relación intersubjetiva

Esta clasificación permite entender por qué determinadas culturas reducen su capacidad técnica o científica ante procesos de escasez, mientras otras dan un salto

para depender más de su capacidad tecnológica. La relación de este tipo de decisiones, aparentemente contrarias, está dada por la “efectividad cultural” que mide la capacidad de cohesión de una población determinada, y no por un tipo no racionalizado de acumulación de complejidad a cualquier costo.

Si bien la noción de cohesión está francamente relacionada con la jerarquía ecológica, también sirve para generar categorías explicativas del lado de la jerarquía genealógica. La cohesión es una estrategia que impulsa al mismo tiempo tanto a la adecuación efectiva de las poblaciones al ambiente, como a la generación de fuerzas constrictoras de cambio. Estas fuerzas tratan de mantener, en la mayor medida posible, las particularidades históricas del sistema simbólico de interpretación de la realidad.

Habría que detenerse aquí a cuestionarse si esta idea de acumulación de complejidad tecnológica no es parte de un sistema coyuntural de apreciación de la realidad sostenido por una idiosincrasia paradójicamente arcaica, pero que al demostrar relativo “éxito” -en términos de Shapere-, se mantiene como una de las nociones intersubjetivas más cohesionantes.

Pero regresando a la relación entre las jerarquías genealógica y ecológica, es necesario generar categorías de análisis de lo particular que se relacionen con el todo, como las que hemos expuesto arriba, pues como bien dice Carneiro al respecto de Spencer:

Thus we observe a growing realization on Spencer's part that an explanation of social evolution in terms of individual behaviour alone was inadequate. The cultural matrix in which individuals live and the envioning conditions impinging on them had to be brought to bear in order to create a satisfactory explanation of evolution (Carneiro 2003, p. 50)¹⁹

Como vemos en esta cita, Spencer se percató de dos principios fundamentales para la construcción del cambio social. Por un lado, la imposibilidad de hablar del

¹⁹ Así observamos una creciente comprensión por parte de Spencer de que una explicación de la evolución social en términos de comportamiento individual por sí sola era inadecuada. La matriz cultural en la que viven los individuos y las condiciones ambientales que les afectan tenían que ser traídas a cuenta con el fin de crear una explicación satisfactoria de la evolución.

individuo en términos de análisis, pues la cultura es el producto de una sociedad. Por otro lado, la influencia de las características espacio temporales en que el fenómeno tiene lugar. Si las condiciones cambian al nivel de ser perceptibles en términos de amenaza para una sociedad, entonces las estructuras que soportan esta noción de realidad deben cambiar. Estos cambios se producen en términos de adecuaciones.

Las adecuaciones son cambios en la estructura mental y conductual de un grupo de individuos al interior de una población. La flexibilidad del cerebro humano permite que quien nace en un ambiente con determinadas adecuaciones, las haga parte de su estructura de creencias, así como de su bagaje conductual. Esto no quiere decir que el mismo individuo no sea sensible al ambiente cultural dominante o recurrente. El que toda una población sea sensible o susceptible a determinada noción o a toda una categoría de estas, es claro indicio de que se trata de un fenómeno cultural, del cual se puede participar en menor o mayor grado de acuerdo a qué tantas adecuaciones afecten al individuo. Al igual que las características físicas en una población, las adecuaciones compiten entre sí en un sistema cultural sufriendo procesos selectivos de eliminación, permanencia y recombinación, es decir, su eficacia se mide a partir del individuo que las posee en determinada población. Es la combinación de las adecuaciones en una población, no en un individuo, la que le permite a determinada sociedad adaptarse al entorno.

Pero si la cultura está conformada por adecuaciones que son seleccionadas por un orden estructural interno, por un lado, y por las condiciones ambientales, por el otro, entonces la realidad se presenta como una función adaptativa, y por lo tanto fluctuante en la medida que las condiciones internas y las ambientales varíen. Por lo tanto:

- a) Los fundamentos últimos para nuestras pretensiones de conocimiento están en función de procesos adaptativos a posteriori
- b) No existen criterios absolutos de conocimiento por que estos están en función de una dinámica de validación tanto interna como ambiental

El problema escéptico es el mismo que el de los límites y facultades de la cultura,

por lo tanto, al analizar los alcances del conocimiento describimos también los de la estructura cultural.

4.2 Kuhn y Popper: el cambio científico a la luz del cambio cultural

Cuando tratamos de entender los procesos de cambio científico al interior de la Antropología, nos topamos casi siempre con explicaciones desde la física que tienen poca o nula aplicación a las Ciencias Sociales. Sin embargo, no podemos dejar de apreciar la estrecha relación que existe entre las propuestas de cambio científico y las aproximaciones que se hacen al cambio cultural, como si fueran procesos unidos intrínsecamente por su capacidad cognitiva. ¿No serían, en términos kuhnianos, problemas con estructuras inconmensurables? O, como diría Popper, es justamente en esta importación de elementos donde encontramos la riqueza y el verdadero avance de la ciencia.

Según Popper, la diferencia esencial entre él y Kuhn está planteada, primero, desde la distinción entre ciencia normal y ciencia extraordinaria. Para Popper el uso de ambos términos posibilita la caracterización del descubrimiento científico a partir de la actividad científica extraordinaria, mientras que lo “normal” de la ciencia no tiene sentido sino en la praxis. De la misma forma piensa que Kuhn califica a los estadios normales como parte de un proceso cíclico que ayudan a la ciencia a avanzar, pues en este estado se plantean y acumulan preguntas hasta que, en determinado momento, se necesita de un replanteamiento del paradigma central. Para Popper, el cambio de percepción de los problemas es el que lleva a la reformulación y no a la inversa (Popper 1975). Además, dice:

Creo que la ciencia nos sugiere (de manera tentativa, por supuesto) una imagen de un universo que es tentativa o incluso creativa; de un universo en el cual surgen *cosas nuevas*, en *niveles nuevos*. (Popper en Martínez y Olive, 1997, p.29)

El principal desacuerdo, sin embargo, lo coloca Popper en la afirmación de que en los periodos de ciencia normal hay sólo un paradigma dominante que es el que rige la investigación, pues, para él, aunque esto es aplicable a determinadas ciencias

como la astronomía, no puede aplicarse a otras ciencias en donde hay varias teorías compitiendo por explicar preguntas de investigación. De la misma forma, Popper afirma que es en la comparación de la ciencia donde se encuentra la verdadera riqueza del conocimiento, en oposición a la inconmensurabilidad que propone Kuhn entre los nuevos planteamientos y los anteriores; entre las preguntas formuladas a la luz de los nuevos paradigmas y las estructuras generadas por los paradigmas abandonados.

Si estamos con Kuhn, lo que se diga del cambio cultural pertenece en sentido estricto a la Antropología y lo que se diga al respecto del cambio científico es aplicable a la disciplina como tal, pero no al desarrollo y evolución de los contextos al interior de sus teorías. Cualquier préstamo metafórico o construcción analógica sólo tendrá sentido a la luz de las lógicas internas de la disciplina y nunca como traducciones literales, pues gran parte de la pertinencia de la ciencia se debe a la posibilidad mínima de las comunidades científicas de hablar en los mismos términos de objetos semejantes pues como dice Kuhn:

La práctica de la ciencia normal depende de la habilidad, adquirida a partir de ejemplares, de agrupar objetos y situaciones en conjuntos de semejanza que son primitivos en el sentido de que el agrupamiento se realiza sin responder a la pregunta “¿Semejantes respecto a qué?” Así pues, uno de los aspectos centrales de cualquier revolución es que cambian algunas de las relaciones de semejanza. Los objetos que se agrupaban antes en el mismo conjunto se reúnen después en otros distintos y viceversa [...] Dado que la mayoría de los objetos, e incluso de los conjuntos modificados, siguen agrupándose juntos, normalmente se conservan los nombres de los conjuntos. Con todo, la transferencia de un subconjunto ordinariamente forma parte de un cambio crítico en la red de interrelaciones entre ellos. [...] Por consiguiente, no es de extrañar que cuando se producen tales redistribuciones, dos personas cuyo discurso había procedido anteriormente con una comprensión aparentemente plena, puedan encontrarse repentinamente con que responden a los mismos estímulos con descripciones y generalizaciones incompatibles... (Kuhn 2013, pp. 383-384)

Este tipo de cambios son los que ocurren en la Antropología prácticamente desde el inicio de la disciplina en el siglo XIX. Si bien en muchas ocasiones hay pequeñas comunidades que pueden operar en términos de compatibilidad epistémica, la mayor parte del tiempo ha existido una profunda discrepancia con respecto de los

términos que el propio Kuhn denomina “generalizaciones simbólicas” y que son las que le dan sentido y unidad a una práctica disciplinar. De ahí se deduce que la antropología no ha pasado por este momento de ciencia normal que Kuhn describe. No se ha podido establecer, como se ha estado argumentando a lo largo de este trabajo, lo comparable en las sociedades humanas de forma estable. Lo mismo pasa al nivel ontológico de la cultura, si bien Martínez y Olivé nos ilustran sobre esta postura de Kuhn:

...La idea que Kuhn promovió de manera excelente fue la de que el conocimiento es algo que se produce y se acepta colectivamente. Esto no significa que el estudio de los mecanismos mediante los cuales los individuos adquieren sus creencias no sea importante para dar cuenta de los problemas de conocimiento, pero si su idea es correcta, entonces, aunque se rechace la epistemología tradicional, ésta no puede ser sustituida únicamente por la psicología... (Martínez y Olive, 1997, p.15).

Como hemos visto a lo largo de los apartados anteriores, por un lado, hay una estrecha relación entre los procesos de cambio científico y cambio cultural, pues la relación con la realidad se da en función de procesos adaptativos que por su magnitud llamaremos adecuaciones.

Estas adecuaciones sufren procesos selectivos internos al entrar en competencia del tipo informático, y ambientales por el proceso de competencia energético. Debo decir que este concepto es opuesto a lo que Popper, Campbell y Quine (1995) proponían en su epistemología evolutiva, porque ellos utilizan el sentido de evolución utilizado por Richard Dawkins que, como ya se explicó en el capítulo 3 es inadecuado por reducir la selección a un nivel de organización por debajo de la expresión e ignorar los dos tipos de jerarquías implicadas en la presente propuesta. Sin embargo, estamos con Martínez y un tanto con Campbell al decir:

...Martínez considera que las unidades de cambio son poblaciones de reglas heurísticas y de técnicas experimentales que naturalmente deben considerarse como características tradicionales o comunidades científicas, no meramente de científicos individuales. En este tipo de modelo, lo que se somete a la selección no son ideas abstractas o conceptos o teorías o hipótesis, sino reglas heurísticas, maneras de resolver problemas, técnicas experimentales, mecanismos o procedimientos para la construcción de fenómenos, cuya variación es ciega en el sentido de que las reglas heurísticas o los mecanismos para la producción de fenómenos no varían

directamente en respuesta a los problemas, sino que preexisten en su gran mayoría como “variabilidad oculta” en el cultivo de diferentes técnicas para resolver problemas en diferentes comunidades, algunas de las cuales, debido a su éxito, tienden a propagarse, y otras, por su falta de éxito, tienden a abandonarse (Martínez y Olive, 1997, p.22).

De la misma forma hemos visto que los préstamos de una ciencia a otra deben ser evidenciados en su sentido o intención (metafóricos, análogos o de continuidad epistémica).

Regresando a Kuhn y Popper, el segundo punto de desacuerdo se plantea sobre la concepción de realismo que ambos sostienen: mientras que Kuhn sería relativista, Popper sería absolutista. Esta distinción los lleva a plantearse la comunicación y el debate científico a diferentes niveles.

Para Kuhn no habría posibilidad de discusión más que dentro del mismo marco general, paradigma o sentido lingüístico, ya que cada paradigma supone la construcción de diferentes representaciones de la realidad, independientemente de que en el fondo exista una realidad única a la que se hace referencia (La estructura de las revoluciones científicas). Este problema podría reducirse, tal como lo explica el mismo Kuhn, a un conflicto en la traducción. De hecho, al hablar del cambio científico en sentido revolucionario (que es distinto del acumulativo) dice:

...Para mí, una revolución es un tipo especial de cambio que entraña una especie de reconstrucción de los compromisos del grupo, pero no hace falta que sea un cambio grande, ni tiene por qué parecer revolucionario a los de fuera de una única comunidad compuesta tal vez por menos de veinticinco personas. Es muy necesario comprender qué es el cambio revolucionario frente al acumulativo, precisamente porque este tipo de cambio a dicha escala reducida se da con mucha frecuencia, a pesar de lo cual rara vez se identifica o se discute en los escritos de filosofía de la ciencia (Kuhn 2013, p. 355)

Esta descripción de las revoluciones científicas por parte de Kuhn la acercan mucho a nuestra propia propuesta de adecuaciones expuesta arriba.

Por su parte Popper plantea que la única posibilidad de acceder a esta realidad única y absoluta es haciendo cada vez más construcciones teóricas que sean revolucionarias y que siempre estén con la vigilancia de la crítica dogmática, aumentando cada vez más su contenido de verdad (temple).

Intuitivamente, muchos antropólogos encuentran estos préstamos útiles al desarrollo de la teoría antropológica. Pero este préstamo debe darse siempre en estricta observancia de su aplicación, pues una estructura de análisis científico puede ser mal aplicada o traducida por no apreciar la magnitud ni el campo en que es aplicada.

Popper discurre específicamente en estos temas y plantea un paralelismo entre nuestra forma de adquirir conocimiento y lo que él llama el proceso de retroalimentación negativa que se da entre la producción de variación y la eliminación por selección.

Hace más de cuarenta años propuse la conjetura de que éste es también el método mediante el cual adquirimos nuestro conocimiento del mundo externo: producimos conjeturas, o hipótesis, las probamos, y rechazamos las que no son adecuadas. Si lo vemos de cerca, es éste un método de selección crítica. De lejos parece instrucción o, como usualmente se lo llama, inducción (Popper: 1997, p. 34).

Pero esta selección no se da en términos individuales, sino gracias a la estructura de orden superior que “delimita” por decirlo de alguna forma, la variación provocada en los niveles inferiores. Es decir, en el caso humano la posibilidad de aproximación a la realidad está delimitada por la estructura cultural de la comunidad epistémica. Pues como dice Popper:

Sugiero que la causalidad descendente puede, algunas veces por lo menos, explicarse como *selección* que actúa sobre las partículas elementales que fluctúan al azar. El carácter fortuito de los movimientos de las partículas elementales –que suele llamarse “caos molecular”- ofrece, por así decirlo, la apertura para que la estructura del nivel superior interfiera. Un movimiento fortuito se acepta cuando encaja en la estructura de nivel superior, de otra forma se rechaza (Popper: 1997, p. 35).

Podemos ver como las descripciones del cambio científico en Popper y Kuhn nos ilustran en gran medida los procesos relatados en el capítulo 2 y 3 de este trabajo con relación a la teoría antropológica. Pero también encontramos paralelos con el cambio cultural, sobre todo en lo que respecta a la relación entre las “adecuaciones” y las revoluciones científicas propuestas por Kuhn. También vimos como la antropología no ha pasado por periodo de ciencia normal, dejando a los

antropólogos en procesos de inconmensurabilidad entre sus diferentes posturas. Según el mismo Kuhn, la posibilidad que les queda es reconocerse como comunidades científicas independientes o medianamente relacionadas, algo que ha pasado en muchas ocasiones entre Antropólogos Sociales, Culturales y Físicos.

4.3 Lakatos o Laudan: Programas o Tradiciones de Investigación en Antropología

Una de las preguntas que habría que plantearse al respecto de la cultura, tiene que ver con su función dentro del desarrollo antropológico. ¿Qué es más útil, verla como un Programa de Investigación o como una Tradición de Investigación?

Imre Lakatos expone su teoría sobre los programas científicos, contrastándola en todo momento con el falsacionismo popperiano. Si el falsacionismo encuentra su fortaleza en encontrar pruebas que refuten las teorías con el fin de replantearlas, Lakatos considera estas pruebas se dan por el contraste de programas de investigación progresivos y su capacidad de predicción contra los regresivos, en donde los hechos empíricos le llevan ventaja a la teoría. El que existan pruebas empíricas que refuten a las teorías no es importante para Lakatos, lo importante reside en la capacidad de las teorías para describir y predecir cosas innovadoras.

En primer lugar, defiende que la unidad descriptiva típica de los grandes logros científicos no es una hipótesis aislada sino más bien un programa de investigación. La ciencia no es sólo ensayos y errores, una serie de conjeturas y refutaciones. [...] Pero tales casos triviales de ensayo y error no se catalogan como ciencia. La ciencia newtoniana, por ejemplo, no es sólo un conjunto de cuatro conjeturas [...] Esas cuatro leyes sólo constituyen el “núcleo firme” del programa newtoniano. Pero este núcleo firme está tenazmente protegido contra las refutaciones mediante un gran “cinturón protector” de hipótesis auxiliares. Y, lo que es más importante, el programa de investigación tiene una heurística, esto es, una poderosa maquinaria para la solución de problemas que [...] asimila las anomalías e incluso las convierte en evidencia positiva... (Lakatos 1989, p.13)

Los programas científicos permiten hacer interna la decisión de la vigencia de un programa de investigación, ya que el investigador puede decidir quedarse en un programa científico cuya funcionalidad ha sido probada como regresiva, incluso

estos programas regresivos pueden subsistir durante mucho tiempo y coexistir con programas más progresivos.

...en un programa de investigación progresivo, la teoría conduce a descubrir hechos nuevos hasta entonces desconocidos. Sin embargo, en los programas regresivos las teorías son fabricadas sólo para acomodar los hechos ya conocidos (Lakatos 1989, p.15)

Parece que el programa de Lakatos refleja más la práctica científica tal cual es, mientras que la corriente popperiana se queda en un deber ser idealizado que incluso podría contravenir el desarrollo de la ciencia al abandonar programas de investigación solo por el hecho de que se ha encontrado evidencia empírica que no es consistente. Tal y como Lakatos y el mismo Kuhn afirman, los investigadores “suelen tener la piel más gruesa”.

La distinción entre historia interna e historia externa ilustra muy bien este punto: mientras los falsacionistas ven el avance de la ciencia en la posibilidad de generar propuestas teóricas que se evalúen mediante pruebas empíricas internas, dejando cualquier otra noción de cambio a los externalistas, el análisis de los programas científicos Lakatosianos incluye decisiones metafísicas que reorganizan el mecanismo flexible del programa con una serie de hipótesis accesorias, mismas que podrían ser consideradas externas para otras posturas de análisis del avance científico, pero que al considerarse un mecanismo normal de los programas regresivos, constituyen un proceso de revisión interna del avance de la ciencia.

Mientras el núcleo duro de la teoría no sea refutado en esencia, las teorías accesorias podrán ser ajustadas siempre y cuando este ajuste no sea *ad hoc*.

De esta forma, las anomalías pueden ser esquivadas y el programa científico desarrollado.

Laudan propone una alternativa a la evaluación de las teorías científicas basándose en la eficacia de una teoría, o sea, en la cantidad de problemas que puede resolver generando el menor número de anomalías empíricas y conceptuales considerables.

Al nivel empírico, yo distingo entre problemas potenciales, problemas resueltos y problemas anómalos. Los “problemas potenciales” constituyen lo que consideramos que ocurre acerca del mundo, de lo que no hay hasta ahora ninguna explicación. Los problemas “resueltos” o “reales” son esa clase de afirmaciones putativamente afines acerca del mundo que han sido

resueltas por una u otra teoría viable. Los “problemas anómalos” son problemas reales, que teorías rivales resuelven pero que no quedan resueltos por la teoría en cuestión. Es importante notar que, según este análisis, los problemas no resueltos o potenciales no necesitan ser anomalías. Un problema sólo es anómalo para alguna teoría si tal problema ha sido resuelto por una teoría rival viable... (Laudan 1985, p. 276)

Para él, el objetivo de la ciencia no reside en el concepto de verdad o certidumbre, sino en la eficacia de las teorías para resolver problemas, permitiéndole a la ciencia metas alcanzables. La ciencia avanza cuando las teorías nuevas resuelven más problemas que sus predecesoras.

De inicio parece que la Antropología puede encontrar en esta postura mejor acomodo; por ejemplo, en el trato de tipos de problemas, que Laudan divide en empíricos y conceptuales. Al mismo tiempo los empíricos se pueden dividir en potenciales (cuando la teoría específica aún no ha encontrado solución al problema, pero tiene las características para poder explicarlo), resueltos (cuando la teoría ha propuesto una solución satisfactoria) y anómalas (cuando la teoría no ha resuelto el problema, pero una teoría rival y/o contemporánea sí tiene una solución para aquél). Por su parte, los conceptuales tienen que ver con la consistencia interna de la teoría por un lado, y la relación que esta observa con el contexto científico en que se presenta. Una teoría es mejor que otra o progresiva, cuando elimina o resuelve una dificultad conceptual de su predecesora, lo cual puede suceder simultáneamente con varias teorías, contrariamente a lo que Kuhn pensaba que sucedía en los largos periodos de ciencia normal.

Laudan propone también que las comunidades científicas están organizadas por Tradiciones de Investigación, que no sólo tienen que ver con cuerpos teóricos y conceptuales más amplios de dónde se derivan teorías, sino también con conceptos de evaluación de teorías, marcos de referencia conceptuales que permiten ciertos tipos de teorías en vez de otros y con tiempos de vida mucho más amplios que las propias teorías que arrojan, pero que también son susceptibles de ser evaluados en función a su capacidad para generar teorías que resuelvan la mayor cantidad de problemas.

En este sentido, las teorías antropológicas evolutivas podrían evaluarse como

progresivas a pesar de que no acumulen el conocimiento previo producido por teorías rivales, ya que se puede evaluar su grado de avance conceptual, permitiendo apreciar su potencialidad en la resolución de problemas, en vez de su evidencia empírica. Mientras que en el programa de Lakatos, las teorías antropológicas de orden particularista serían regresivas porque sólo acomodan sus datos a las interpretaciones.

Sin embargo, un Programa de Investigación tiene la facultad de “acomodar” la información en función con un centro teórico específico. Si nuestra intención es justamente proponer un esquema de cultura que reordene el alcance de las propuestas antropológicas, entonces la propuesta de Lakatos podría ser más útil.

La Antropología ha tenido, involuntariamente, un Programa de Investigación Científico alrededor del concepto cultura, y su integración a partir de una estructura tripartita puede ser ventajosa, pues como dice Keith:

When a member of K applies knowledge of F in order to interpret P, a state of affairs or something said, s/he can presume that others in the community will also apply knowledge of F in order to interpret P. The existence of F, P, and the application of knowledge of F to interpreting P is common ground for member of the community K. Once attended to, P becomes part of F, incrementing the common ground (Keith 2001, p. 21).²⁰

Así, cualquier miembro de la comunidad antropológica puede beneficiarse de uso tripartita del concepto cultura que entienda los tres niveles de complejidad como los hemos bosquejado arriba. Es decir: (a) una base material de análisis ligada a la jerarquía genealógica -sobre todo como recipiente de memoria extrasomática-, y a la jerarquía ecológica -como evidencia de nivel de desarrollo técnico-; (b) una cultura particular e histórica con análisis de la variabilidad intracultural (procesos micro) -no por este exenta de proveer de datos empíricos a los procesos mayores-; (c) un sistema cultural humano -pensado en términos de característica adaptativa y

²⁰ Cuando un miembro de K aplica un conocimiento de F para tratar de interpretar P, un estado de relaciones o algo dicho, él/ella puede asumir que otros en la comunidad también aplicaran el conocimiento de F para interpretar P. La existencia de F, P, y la aplicación del conocimiento de F para interpretar P es recurso común disponible para los miembros de la comunidad K. Una vez experimentada, P se vuelve parte de F, incrementando el recurso común disponible

diversidad intercultural (procesos macro).

Para Cassirer (2012) la Antropología ha crecido en tres sentidos que no se reconocen mutuamente debido a su apego epistémico a la biología: por un lado se encuentra la antropología científica que ha crecido con un cuerpo teórico y de análisis sistemático importante, pero que no encuentra un sentido articulante de las discusiones que propicia; por otro, una antropología filosófica que no encuentra el punto central de la homogeneidad humana; ambas se encuentran alimentadas por la antropología empírica. Cassirer propone que el punto de articulación se encuentra la facultad simbólica de cultura, siempre y cuando se considere a esta facultad dentro de sus nociones emotivas e interpretativas, y no sólo en su aspecto razonante:

...La razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas son formas simbólicas. Por tanto, en lugar de definir al hombre como un *animal racional* lo definiremos como un *animal simbólico*... (Cassirer 2012, p. 49).

Vemos una correspondencia entre la antropología empírica de Cassirer y nuestra cultura material; la antropología científica y el análisis de la Microcultura; así como entre la antropología filosófica y nuestra Macrocultura. La correspondencia de los 3 niveles, si bien no es exacta, no es fortuita. Ya la han propuesto muchos autores entre los que podemos nombrar a Marx (1867), Popper (1972), Kroeber (1917), etc. La novedad radica en la articulación de los 3 niveles de organización diferenciados del concepto cultura, tal como se ha propuesto en los capítulos y apartados anteriores.

4.4 El espacio intersubjetivo como objeto de estudio empírico de la antropología

Habitualmente la percepción se interpreta como un proceso dado de los sentidos; como un fenómeno resultado de la historia evolutiva de determinada especie. Aunque esto es cierto en parte, hay otro aspecto que corresponde al terreno de lo aprehendido. En la línea de pensamiento que hemos seguido, es el acto de

aprehender la realidad *per se*.

Villoro diría:

El tratamiento de la percepción es un ejemplo. Desde la teoría de los eidola de los antiguos griegos hasta el sensualismo de Condillac, hasta pasando por las especies de los escolásticos y las “ideas sensibles” de los empiristas, los filósofos se empeñaron en ofrecer explicaciones del origen de la percepción, que la fisiología y la psicología experimental arrumbarían definitivamente [...] el genuino problema filosófico sobre la validez a priori de ciertos conocimientos se confundió a menudo con el problema psicológico del origen, innato o adquirido, de las ideas (Villoro 2002, p. 12).

De todo el espectro que la realidad puede ofrecer, nuestra sensibilidad se limita a cierto rango al que nuestros ojos, oídos, piel y papilas gustativas y olfativas están acotados por una historia evolutiva. Estos conforman un sistema jerarquizante de información que podríamos dividir en *espectro*, *vicariedad* y *foco*.

El ambiente perturba los aparatos biológicos sensibles que pueden o no responder a estas perturbaciones del *espectro*. De todo el rango de lo sensible, el *espectro* incluye información cuya relevancia es casi nula para el individuo-especie y por lo tanto no alcanza a ser procesada en la memoria. Pero dentro del mismo espectro, que podríamos definir como la totalidad perceptible, se encuentran los subconjuntos *vicariedad* y *foco*.

La *vicariedad* al tener una relevancia no focal, perturba al individuo sin distraerlo de su tarea, al menos de manera importante o consciente. En la *vicariedad* la información no se desecha, hay cierto interés que mantiene al individuo al tanto del ambiente mientras realiza una tarea. Todos los sentidos tienen este rango de *vicariedad*, pero ninguno se nos revela con tanta facilidad como el de la vista. Podemos fácilmente percibir si un objeto se nos acerca peligrosamente, de la misma forma que nos incomodamos cuando, en un grupo de individuos reunidos por algún consenso social, uno de los participantes se comporta fuera del rango de lo esperado. En este rango de atención estamos al tanto de amenazas circundantes o

de información que modifica el estado de ánimo. Freud llamó inconsciente y subconsciente a toda la información que, sin llegar a perturbar la concentración del individuo, era percibida vicarialmente y almacenada sin orden en la memoria.

En el *foco*, el individuo coloca su atención en un tipo de información específica y temporalmente relevante. Es lo que se hace intencionalmente, lo que nos mueve, lo que nos importa, el acto consciente. La reducción del rango sensible en los sentidos representa una economía de recursos que a la postre es una ventaja adaptativa. Sin embargo, la acción inmediata sobre el ambiente obedece a reglas de filtrado relevantes para el espacio y tiempo en que se efectúa, reduciendo el rango de sensibilidad y maximizando la información relevante que puede utilizarse mejor.

Este filtrado es una exaptación, pues pertenece al rango de lo que Lorenz ha llamado la especialización en lo no especializado, no existe una conducta innata que delimite la información a filtrar. El *foco* es el resultado de la experiencia, del aprendizaje, de la relación del individuo con su ambiente.

Finalmente, se establece una relación emotiva con la información ya filtrada, que construye el dato y lo coloca en la memoria en función de su relevancia emotiva, tanto individual como social. Al aprehender la realidad de manera emotiva se economiza y reducen los riesgos. El dato construido está en función de lo que cada fenómeno nos significa y en estrecha relación con núcleo cultural (proximidad-lejanía), la identidad (antagónico-positivo) y el valor de intercambio (aprecio-desprecio).

Si a cada fenómeno que me perturba se le adjudica un valor en función a que sentimientos me provoque, será más fácil recordarlo y asociarlo a todo lo demás. El primer parámetro de comparación siempre será la vinculación de las cosas que emotivamente consideramos importantes, tanto en nuestros entornos privados, como en los sociales; lo mismo si es para fines personales como si es con fines de investigación. El ser humano siempre está tentado a valorar las cosas en función de sus preferencias emotivas. Acto que ejecuta tanto consciente como inconscientemente.

Si la conciencia es entre otras cosas un acto de justificación, se debe a la necesidad imperiosa del individuo de pertenecer y ser pertinente a la sociedad. Este juego jerárquico de información confina al individuo-especie a relacionarse con grupos poblacionales con los que comparte actividades, intereses y características, en una competencia por grupos que ayuda a ahorrar energía y recursos. Ya lo decía Darwin (1858): La competencia sólo es posible entre individuos del mismo tipo (especie).

La justificación de los actos es una necesidad que le surge al individuo social al hacerse valer en su grupo. No es una acción individual, ya que, si bien cada individuo debe sentirse justificado en función de sí mismo y de los demás, también debe juzgar la pertinencia del otro semejante. El referente grupal es el atractor de la normalidad. Esto quiere decir que las características más habituales del grupo, ya sean físicas o conductuales, serán el punto de anclaje con el cual los individuos buscarán identificarse.

Sin embargo, falta un sistema ordenador que jerarquice la información externa a percibir y la mantenga en función lógica con el resto de los individuos en sociedad. Esa función ordenadora será el componente anímico o emocional, que provee la “susceptibilidad” necesaria a la información y da énfasis y sentido a la conducta. Uno de sus aspectos más evidentes será la creencia:

Husserl parte de un análisis de los actos intencionales de conciencia. En todos ellos se puede distinguir entre el contenido del acto intencional (lo percibido, lo imaginado, lo juzgado, etc.) y el acto mismo que se dirige a él (el percibir, imaginar, juzgar, etc.) que tiene una cualidad propia. La creencia corresponde a la cualidad del acto, no a su contenido [...]; es lo que llama Husserl la “posición de creencia” o “posición dóxica”. Los contenidos de lo percibido y de lo imaginado pueden ser exactamente los mismos; lo que distingue percepción de imaginación es esa cualidad específica del acto correspondiente: “la posición” (Setzung), llamada así porque, de algún modo, “pone” la realidad o irrealidad de su objeto (Villoro 2002, p. 26-27).

A diferencia de Husserl, la posición para la Antropología, al menos la que proponemos, no es una cualidad del acto, sino una cualidad social que permite “imaginar” las condiciones percibidas en el contexto de un sistema de valores. La función social del símbolo dentro de la cultura queda clara al exponer la relación

que establece con las comunidades epistémicas a las que es pertinente: dota de identidad; abre la posibilidad del espacio intersubjetivo; divide y especializa la información posibilitando y acelerando el desarrollo tecnológico y científico; distribuyendo la competencia entre individuos equivalentes.

Sin elementos fijos de ordenamiento los símbolos se vuelven volátiles por sí mismos y, entre más volátil sea un símbolo, menor relevancia tienen en su función social y menor posibilidad a la aparición y función de la conciencia.

Si partimos de la idea de que el individuo-especie es el objeto de la selección, entonces un sistema de aprendizaje que genere, desde procesos tan simples como la imitación, una forma de apropiarse de la realidad en función al grupo poblacional al que se pertenece, jerarquizando cada dato de acuerdo a la recurrencia y relevancia del mismo en el sistema de intercambio simbólico, será de una enorme ventaja adaptativa.

Si traslado esa función al colectivo social, entonces el individuo-especie debe estar en estricta coordinación con los otros miembros de la especie; percibir la realidad de manera semejante y generar espacios intersubjetivos donde la experiencia individual se socialice. Pues como dice Villoro:

El conjunto de nuestros saberes no presenta una estructura piramidal en cuya base se encontrará, cual fundamento incommovible, la aprehensión inmediata. En la base de nuestros saberes se encuentra, antes bien, tanto el conocer propio como el ajeno. Pero ambos suponen saberes previos, los cuales remiten, a su vez, a otros conocimientos. La imagen más adecuada de nuestro conocimiento sería la de una compleja red, en la que cada saber remite a conocimientos personales y a otros saberes, y cada conocimiento personal a su vez, a otros saberes y conocimientos. Sería difícil, en todos los casos, seguir la urdimbre de relaciones que constituye la justificación completa de cada saber, pero la red entera descansa, en último término, por unos cuantos puntos, en experiencias directas de varias personas (Villoro 2002, p. 216).

Cada vez que un fenómeno de cualquier naturaleza me perturbe al mínimo grado de ser percibido, esto es, que llame mi atención porque lo noto, genero una

asociación “como si...”, en donde construyó un dato en función a lo que este fenómeno me hizo sentir.

El “como si...” no sólo tiene una función asociativa con la realidad física, sino que acopla esta asociación con el consenso grupal, el espacio intersubjetivo del que participan cada uno de los miembros de determinada comunidad. Relacionarse con la realidad de manera semejante implica reaccionar ante ella coordinada y ventajosamente.

Al generar un espacio intersubjetivo, cada comunidad establece sus prioridades, define sus “deseables” y, sobre todo, reproduce con mayor facilidad sus aciertos reduciendo los riesgos de error. Pero el total de la información de una comunidad es imposible de asimilar por un solo individuo-social a lo largo de su tiempo de vida. Es por esto que la asociación emotiva y simbólica significa una economía en el proceso de aprendizaje. A este proceso de aprendizaje no reflexivo se le llama “creer”.

Si tomamos “creer” en su sentido más general significa simplemente “tener un enunciado por verdadero” o “tener un hecho por existente”, aceptar la verdad y realidad de algo, sin dar a entender que mis pruebas sean o no suficientes. En este sentido general, saber implica necesariamente creer, pues no se puede saber sin tener, al mismo tiempo, algo por verdadero (Villoro 2002, p. 15).

Al jerarquizar la información emotivamente no sólo asimilo cierta información con mayor agrado, sino que al mismo tiempo clasifico lo que debo evitar bajo la forma del tabú, miedo, apatía o culpa. En el otro extremo lo deseable, imitable o consensado establece el parámetro de lo “normal” en términos estadísticos y de lo moral en términos de identidad.

Este razonamiento está enclavado en la estructura psicológica del núcleo cultural. Nada que esté fuera del espacio replicador de este núcleo podrá sustentar cualquier creencia o sapiencia, por lo que la confianza en el núcleo cultural, así como su constante reafirmación, es fundamental para el desarrollo de la vida diaria de una

comunidad.

La intersubjetividad está constituida por la coincidencia de todos los sujetos epistémicos posibles, pertinentes para juzgar de la verdad de una creencia. Un juicio es válido intersubjetivamente si es válido para cualquier sujeto posible de la comunidad epistémica pertinente. En este sentido, la intersubjetividad es garantía de la verdad de un juicio, porque establece la validez con independencia de quien lo sustenta; es pues criterio de objetividad (Villoro 2002, p. 150).

Así que por un lado lo “normal” determina mi conducta en determinados contextos; me conduce a lo deseable y esperable para mí en el espacio social; coordina mi interpretación de la realidad con el resto de la comunidad y me ayuda a discriminar entre la información que se debe conocer específicamente, de aquella a la que sólo debo seguir por norma. Por el otro, es un atractor conductual que tira a favor de un tipo específico de individuos sociales que todos tratan de emular; al intentarlo la jerarquía del individuo lo acotará a determinados recursos sesgando su ontogenia; su desarrollo psicológico estará en función de su experiencia acotada.

La individuación se presenta como el punto de escisión entre el “ente social” determinado por su jerarquía y el “tipo deseable” para su comunidad. Entre más crece una comunidad, la realidad a la que es susceptible se fragmenta y expande, por lo que el “tipo deseable” se diversifica en función de las distintas realidades, tal como lo expone Bourdieu (1997) en su teoría de campos.

De esta forma el aprendizaje está condicionado al tipo de relaciones emotivas que se establecen con las distintas realidades disponibles en determinada comunidad. El éxito del individuo depende de cómo sus características se desarrollan en determinados contextos de aprehensión de esta realidad.

Por su parte, el consenso real puede estar basado en supuestos ideológicos. Puede haber una coincidencia amplia respecto de muchas creencias, no porque sus razones sean objetivas, sino porque satisfacen intereses particulares. Más aún, las ideologías suelen tender a confundir la objetividad con consenso de un grupo y a rechazar por falsa cualquier idea que discrepe de lo aceptado por ese grupo. En efecto, al pensamiento ideológico le importa

mantener el consenso en la medida en que éste es un factor indispensable de cohesión en el grupo. La falacia del consenso suele expresar un interés ideológico (Villoro 2002, p. 153).

Esta especie de variabilidad social acotada permite que la intersubjetividad entre los individuos que comparten un sistema cultural, aunque la calidad del espacio intersubjetivo conformado por individuos de diferentes comunidades epistémicas específicas dependerá justamente del nivel de variabilidad cultural que existe entre ellos. Entre más general sea la información transmitida, mayor probabilidad de comunicación efectiva.

Si hay una realidad a la cual no podemos acceder por la limitación de nuestras características biológicas como especie, esto significa que en el proceso evolutivo esta información no se ha hecho pertinente para la especie. De lo cual se deduce que la “realidad” humana es la única relevante, cualquiera que esta sea.

Sin embargo, también la experiencia y lo expuesto arriba nos ha ilustrado sobre cómo las misma “pertinencia” de los objetos que significamos es relativa al tiempo y al espacio. Por lo que una realidad ulterior aún no conocida u olvidada es potencialmente pertinente.

Pero si la pertinencia del conocimiento está dada por el entorno y nuestra relación con él es justo lo que las hace pertinentes e incluso posibles, entonces la pertinencia entre las teorías, sus métodos y los “conocimientos” que producen obedecen al mismo tipo de relación, se autovalidan o son lógicas entre sí.

Este conocimiento relativo, temporal y no absoluto se vuelve relevante gracias a la construcción que permite; posible en función de la realidad humana que ilustra; y necesaria por la potencialidad de la información que produce. Si es esencial resolver el problema de la justificación en la epistemología, desde la antropología podríamos decir que si el sistema de validación de la realidad, en este caso social, es coherente consigo mismo (Blasco y Grimaltos 2004), entonces el conocimiento humano es posible siempre y cuando exista pertinencia para la supervivencia de la sociedad de la información resultante.

Así que podríamos decir con Olivé:

...En el terreno epistemológico, lo mismo que en el terreno moral y político, la tendencia dominante que seguramente marcará las discusiones durante mucho tiempo a lo largo del siglo XXI, es la admisión de la pluralidad. Esta pluralidad requiere la adopción de un relativismo que no excluya la posibilidad de crítica desde puntos de vista diferentes, sino que, por el contrario, dé cuenta de cómo la crítica es indispensable para el progreso del conocimiento (Olivé 1995, p.183).

Para hacerme de cualquier conocimiento debo creer en las razones o en las fuentes que justifican dicha información. Tanto el aprendizaje no razonado (creencia moral) como el empírico (experiencia) deben estar sustentados en un fuerte convencimiento de la regularidad de la realidad percibida.

Esto quiere decir que ante un fenómeno constante esperamos que las variables se comporten con una regularidad predictiva y semejante. En el comportamiento humano, la regularidad predecible de la conducta hace posible la intersubjetividad, ese espacio de convergencia en el que dos o más individuos logran transmitir sus deseos e intenciones.

Las poblaciones sociales humanas se autorregulan de la misma forma que lo hace una población biológica: margina a los diferentes; selecciona de entre los tipos equivalentes de acuerdo con la tendencia; se tratan de replicar lo más idénticamente posible.

Si bien es cierto que el mismo acto de la conciencia se describe en este trabajo como una función social del símbolo y, por lo tanto, como un proceso lógico de este sistema de información al que llamamos cultura, cada individuo-especie es un acto particular e irrepetible de variabilidad. La serie de componentes que conforman la realidad de este individuo es tan compleja, que en el acto en sí de conciencia (o autoconciencia) se resumen las posibilidades humanas, dicho de otra forma, es altamente aleatorio e infinitamente azaroso. He ahí el problema antropológico: encontrar, describir y analizar la estructura virtual que representa el espacio intersubjetivo.

Lo anterior nos ilustra cómo los conceptos biológicos de la cultura son necesarios

para entender las dinámicas y naturaleza de su estructura, pero insuficientes para describir los espacios intersubjetivos que son esenciales para el verdadero conocimiento antropológico.

5. Conclusiones

Si bien es cierto que la tendencia al reduccionismo biológico comenzó desde la primera síntesis de la teoría evolutiva, la influencia de Dawkins como divulgador de la ciencia ha llegado a los programas científicos y se ha implantado en la agenda de más de un centro de investigación en la materia, provocando la separación y rechazo de todas las disciplinas anti reduccionistas como la antropología.

Este rechazo a la no determinación biológica de la conducta humana es sustituido muchas veces por un determinismo social, histórico o económico pero que, justo por ser de una complejidad mayor, le permite al humano recomponerlo y transformarlo, al contrario de lo que podría significar tratar de transformar la biología humana.

Los seguidores de Dawkins, sin embargo, han explorado esta agenda, a pesar de que tanto Crick como Moto Kimura han hechos sendas observaciones sobre la casi nula influencia de la competencia que existe a nivel genético sobre la selección y configuración de los organismos a través de la expresión filogenética.

Por otro lado, el darwinismo social y los primeros intentos de la antropología cultural por sentar una base comparativa en una “naturaleza humana” homogénea, tampoco

ayudaron a que hoy día se vea con buenos ojos a la teoría evolutiva para explicar el fenómeno cultural humano.

Sin embargo, los procesos evolutivos sí son análogos a los procesos culturales, al menos en lo que respecta al ritmo del cambio. Por ritmo quiero dar a entender las pautas y pasos que se siguen en el cambio, no así a la magnitud y velocidad con la que estos ocurren. Como bien sabemos, los ritmos evolutivos son extremadamente lentos, pues requieren de cientos de miles de años para afianzarse en una población, mientras que los culturales pueden cambiar el sentido de relación social de una generación a otra. Algo que a veces pasa desapercibido por la falsa continuidad intrasubjetiva observada en las poblaciones humanas. Un principio ético puede ser relativamente compartido por dos sectores etéreos en su intensidad, dirección y sentido, pero el peso específico y valoración del principio puede estar en el centro del sistema de valores para un sector de una población dada, mientras que en el otro se queda sólo en una zona limítrofe del mismo, independientemente de lo que discursivamente se argumente. Esto se traduce en escenarios o representaciones de la realidad completamente alternos. Si valoramos de forma diferente al menos uno de los conceptos centrales de nuestro ethos con respecto a cualquier otro grupo de nuestra sociedad, las relaciones entre los otros conceptos también se ven afectadas. Así, aunque compartamos una semántica cultural, por decirlo de modo lingüístico, y nuestras sintaxis discursivas se asemejen, nuestros referentes habrán cambiado, no sólo en el contenido, sino también en la escala de valoración de los mismos, dando por resultado una configuración intrínsecamente distinta. Paradójicamente, estas variaciones resultan ser equivalentes en más de un sentido para la sociedad, ya que por un lado permiten la comunicación entre distintos grupos de una misma población y, por otro lado, dan paso a la distinción de grupos epistémicamente pertinentes. Esta heterogeneidad cultural que se da al nivel de la variación, es decir, en el ámbito interno del grupo social; en la restricción de lo que es comparable biológicamente a la especie, no tiene registro en la antropología. Al menos no en este sentido, sino más bien como particularidad irreplicable del devenir humano aislado de casi todos los procesos de cambio a los que debería suscribirse.

En el capítulo 2 hemos visto el desarrollo del método comparativo con base en la homogeneidad humana, lo que nos permitió apreciar al menos dos tendencias: la acumulación tecnológica y la competencia entre individuos.

Ambas tendencias se desprenden de la idea de la cultura como un proceso adaptativo único e intrínseco al ser humano. Si la cultura fue seleccionada como una capacidad natural del cerebro para interpretar y tomar ventaja del ambiente circundante, entonces sus elementos, aunque particulares a cada entorno social, siempre serán los mismos; como si fueran módulos anatómicos, pero al mismo tiempo provistos de una relativa flexibilidad. De ahí que en cada cultura se repitan las mismas categorías de realidad de una forma más o menos homogénea y, por lo tanto, sean susceptibles de ser comparadas.

Desde Tylor hasta Harris se repite, con ciertos matices, esta idea. Pero, tal como hemos expuesto en el capítulo 3, el proceso adaptativo humano conocido como cultura no responde del todo bien a este tipo de definiciones. Más que característica adaptativa, podríamos decir que la cultura es un fenómeno contingente resultado de la interacción de un grupo social con un entorno específico. Este fenómeno no sucede en el vacío del tiempo y la continuidad, es decir, no hay una cultura desprovista de referentes previos; de símbolos; de énfasis hechos sobre un tipo específico de información que se considera relevante; de prácticas y usos sociales. Las posibles razones de por qué hay cierta relación entre los fenómenos culturales pueden ser de distinto orden: desde la estrategia evolutiva primate de alto nivel de cohesión social y procesos de difusión parciales; hasta la consideración de que los patrones de conducta no se encuentran en las culturas observadas, sino en el aparato interpretativo del observador, tal como lo han planteado los posprocesualistas.

La estrategia de alta cohesión social ha caracterizado a las poblaciones primates en general, pero ha demostrado tener una relevancia mayor en el ser humano. Es evidente que el individuo humano es un individuo social, y que esta característica es, más que humana, primate. Pero en el ser humano el nivel de cohesión social ha alcanzado un refinamiento emergente en la cultura que sólo puede obedecer a condiciones selectivas favorables. Las evidencias que considero más importantes

dentro de este proceso de refinamiento social son: 1) las estrategias relacionadas con la conducta sexual y reproductiva que distensan la competencia intra e intersexual; 2) la plasticidad del cerebro, en particular la configuración del córtex y neocórtex que modifican las estructuras más rígidas y básicas del sistema límbico; 3) la necesidad biomecánica de un nacimiento prematuro –tamaño de la cabeza contra canal de parto angosto a causa de la posición de la cadera para permitir la locomoción bípeda-, que expone el cerebro a la interrelación social y sus respectivos códigos simbólicos en un momento de desarrollo acelerado de la corteza cerebral; 4) el desarrollo de un sistema cultural en todas las poblaciones humanas y; 5) un sistema de comportamiento ordenado por interacciones sociales jerarquizadas.

Todas estas características condicionan la conducta humana y están estrechamente relacionadas y evidenciadas en los distintos tipos de sistemas culturales desarrollados por los humanos: la conducta social y reproductiva genera categorías e instituciones que procuran reducir la tensión al interior del grupo, favoreciendo así las interacciones sociales estables de largo plazo; por su parte, la plasticidad del cerebro humano y su temprana exposición al ambiente favorecen la percepción simbólica de la realidad y, por lo tanto, una transmisión menos aleatoria de la información extrasomática que se considera importante para sobrevivir.

La jerarquía es una categoría humana que agrupa una serie de conductas relacionadas con la asignación de las posiciones que los individuos ocupan dentro de un grupo social y que les da un acceso diferencial a los recursos. Todos los animales sociales comparten el espacio y los recursos mediante al menos un tipo de sistema de jerarquía. Aunque es una cualidad dependiente de la interacción con el otro semejante -lo cual la hace dinámica, flexible y en constante cambio-, provee al individuo de una relación anímica con el entorno. Todas las interrelaciones sociales están definidas por la posición jerárquica que el individuo mantiene con respecto a otros. En un sistema simbólico complejo como el de la cultura, la información en sí es uno de los recursos más valiosos, por lo que se puede presumir que hay una relación directa entre el nivel jerárquico de un individuo y la calidad de la información a la que tiene acceso. Si además definimos a la “cultura” como un

sistema simbólico que prioriza la información de la sociedad que la desarrolla en orden de garantizar su supervivencia y reproducción, entonces hay también una relación entre el nivel de jerarquía de los individuos, la calidad de la información que poseen, la percepción de la realidad que los circunda y el valor de esta información al interior de la sociedad; pero también la influencia de estos individuos en la definición de estrategias de supervivencia (estas sí conscientes), del valor asignado a los símbolos y a los segmentos de realidad que estos representan, así como a la interrelación de estos símbolos. Es decir, los individuos modifican la estructura social y simbólica que conforma la cultura en función de su jerarquía.

Como característica adyacente seleccionada, la gregaridad funciona como estrategia complementaria para los animales de gran tamaño (pero no excluyente, ya que hay un gran número de especies de insectos que son gregarios, si bien la biomasa que tienen es considerable, compensando el tamaño del individuo-especie). Una de las consecuencias de la vida social es la existencia de reglas de convivencia complicadas que el organismo debe conocer para tener éxito en la competencia informática.

Lo anterior tiene otra implicación, pues al inclinarse de tal forma la eficacia darwiniana, lo social se constituye como una barrera protectora para el individuo especie que traslada la presión selectiva negativa a la población y a sus características en conjunto, en vez de al organismo como tal.

La competencia de las características particulares pierde relevancia y la presión selectiva negativa también. Esto quiere decir que aquellos individuos con los peores recursos para la vida en determinado ambiente no tienen que morir por regla (como regularmente pasa fuera de la vida social, incluso en determinadas asociaciones con sólo un macho adulto). En cambio, es muy poco probable que sus genes se propaguen en las poblaciones descendientes por la operación de la jerarquía que ocupan en primer término y de la selección sexual en segundo, que los excluyen de la reproducción. Es este tipo de selección menos tajante -que elimina características en vez de individuos-, la que se ve favorecida en la competencia por información.

El traslado de la presión selectiva de lo individual, en términos del organismo, hacia lo colectivo de la población respectiva, tiene una serie de consecuencias a nivel epistemológico que son pasadas por alto en repetidas ocasiones, pues el tipo de competencia relevante cambia de energética (antes de lo social), a informática (después de ella). Lo social se constituye así como una barrera que reduce los efectos de la selección negativa o mortandad y favorece la acción de la selección positiva a largo plazo. Como consecuencia, la estructura macrocultural tendrá un imperativo en su selección: la socialización y sus efectos homogeneizantes.

Por otro lado, si bien es cierto que el observador verá desde su perspectiva cultural continuidades, analogías e incluso homologías, también lo es que el cerebro humano del observador y del observado son el resultado de un proceso adaptativo, que ha encontrado en esta búsqueda de patrones una ventaja, misma que se traduce en interpretaciones de la realidad. Además, esta contingencia que representa la relación entre determinada sociedad y su ambiente produce un falso azar, tal como lo explica Gould (2002). Las variaciones posibles están acotadas a las características de un organismo específico en un ambiente dado. Se podría decir entonces que las variaciones posibles se multiplican dependiendo del ambiente, pero lo que se olvida es que la característica física humana seleccionada es la plasticidad de su cerebro, tanto en su conformación como en su capacidad para aprender. Si a estas condiciones sumamos la estrategia de alta cohesión social primate tenemos, por un lado, un cerebro que se construye en función de los individuos que lo rodean (Bartra, 2007) y de la estructura de relaciones y funciones creada por esta sociedad. Por el otro, tenemos que las variaciones se producen de forma aún más acotada debido al poder que esta estructura ha demostrado tener en su proceso adaptativo. Es decir, la cultura se ha sobre puesto al ambiente y se constituye para el individuo humano como medio de adaptación en sí y para sí.

Como consecuencia de lo anterior, cuando nos referimos a características culturales que obedecen a la estrategia de alta cohesión social primate, así como de su plasticidad y sus procesos de variabilidad acotada, de lo que estamos hablando es de un uso del concepto cultura que tiene funciones estructurales y epistémicas, por

lo tanto estamos hablando de aquel nivel de la cultura que es homóloga, es decir, que por ser el resultado de un proceso adaptativo mantiene condiciones derivadas de un origen único. Si por el contrario estamos hablando de las características contingentes de la cultura, producto de su devenir histórico que configura las relaciones sociales particulares (jerarquía social), de lo que hablamos es de un uso del concepto cultura que tiene connotaciones históricas y ontológica, es decir, la cultura como un sistema real de la sociedad, de ahí que se considere análoga, ya que una posible similitud de sus estructuras es sólo aparente porque no comparten una historia de desarrollo común. Razón por la cual se propuso de forma económica denominar a la primera “macrocultura” y a la segunda “microcultura”.

Al igual que en el proceso evolutivo, cuando la variabilidad cultural de la población es expuesta a cierto tipo de irrupción, se genera diversidad. Ésta es la heterogeneidad máxima posible; es un punto de escisión en la continuidad de la población donde el vínculo con la población de origen se rompe. Al contrario de lo que opina Gould (2002), en la cultura este rompimiento es igual de definitivo que el proceso de especiación en las poblaciones biológicas.

Uno de los principales argumentos de Gould para distinguir entre el proceso evolutivo y el cambio cultural, es el referente a los procesos de contacto entre poblaciones diferentes, incluidos los que ocurren entre poblaciones originales y derivadas, y que para él dan por resultado procesos de acelerado cambio socio-cultural. Sin embargo, no toma en cuenta que en realidad estas reinserciones culturales o contactos tienen como resultado el desarrollo de nuevos esquemas culturales. Ni la población original y mucho menos la reinsertada vuelven a ser las mismas; el cambio cultural es de hecho el cambio de la configuración interpretativa de la realidad, es decir, el cambio de la configuración social de la población; el grupo social es otro y su dinámica se ha trastocado para siempre, al igual que en el proceso de especiación.

Esta analogía toma como puntos comparables a la reproducción en el caso de la especie biológica, y a la comunicación en el caso de la población cultural. Mientras la descendencia fértil es la prueba de continuidad biológica en la especie, la intersubjetividad es la prueba de continuidad cultural en la sociedad. De ahí que el

ritmo de cambio variación-irrupción-diversificación sea comparable entre ambos procesos. Creo que esta comparación es analógica y presenta una ventaja en el análisis del fenómeno humano con respecto a todas las comparaciones homológicas que se han hecho en el pasado y que han demostrado ser obsoletas. Pero si mi aseveración es exagerada, considere el lector que al menos es una comparación metafóricamente exitosa y digna de explorarse.

En los cuatro capítulos anteriores se ha argumentado la falta de unidad de la Antropología desde su fundación, básicamente por la falta de ese material de base al que Kuhn hace referencia y que sirve como punto de partida de lo comparable en la disciplina. El concepto que más cerca ha estado de conformar este eje rector ha sido el de "cultura", pero la dinámica de la aplicación del método comparativo en las diferentes corrientes antropológicas, han dejado a las disciplinas en un constante fluir de revoluciones epistémicas a pequeña escala. Si bien esto no se ha repetido en cada una de las subdisciplinas, pues parece que hay cierta continuidad al interior, pero con rangos de acción, campos de interpretación y objetivos de estudio disímiles. Casi podríamos resumir que el desarrollo de la teoría cultural consistió en trasladar la homogeneidad humana de un nivel complejo, a uno cada vez más elemental, mientras la diversidad cultural recorría el camino inverso. Esta traslación iba acotando la influencia del proceso evolutivo a condiciones cada vez más de orden corporal y cada vez menos de orden conductual. Es curioso, por decir lo menos, que esta tendencia no haya surgido de la valoración explicativa y alcance del concepto cultura, sino del rechazo político a las consecuencias que la lectura de estas explicaciones permitía.

Si bien este tipo de lectura no es objeto del presente trabajo, sí debo decir al menos que se originan de un profundo desconocimiento del proceso evolutivo. Del presente trabajo se podrá decir que justifica la dominación de ciertas prácticas culturales sobre otras; que incluso se justifica la conducta predatoria de la cultura occidental como parte de un proceso intrínseco de competencia. En realidad, a lo mucho lo que se logra es explicar que la serie de contingencias a las que han sido expuestas las diferentes poblaciones humanas ha resultado en el devenir de las mismas, efectivamente por fenómenos inherentes a la competencia y de los que la historia

humana da cuenta. Pero, en evolución, los resultados adaptativos siempre son *a posteriori*, lo que quiere decir que explican el devenir histórico de determinada población; el porqué de su prevalencia y actual estado. Lo que nunca ha sido capaz de hacer la teoría evolutiva, al contrario de lo que muchos piensan, es de prever las consecuencias a largo plazo de las diferentes estrategias que las poblaciones actuales siguen. Es decir, puede inferir, con base en el análisis comparativo, si una estrategia ha demostrado o no ser exitosa en determinado contexto y si este éxito se sostendrá en el futuro, siempre y cuando las condiciones ambientales se mantengan constantes. Pero lo que no puede es asegurar *a priori* el éxito de estas estrategias.

En el caso humano, tanto la teoría evolutiva como la antropológica han dado un papel preponderante a la acumulación de tecnología para la explotación de los recursos. Esta acumulación les ha permitido a determinadas culturas imponerse sobre otras. Ha sido vista, incluso, como la escala valorativa en el proceso de contrastación cultural. Pero absolutamente nada, en teoría alguna, nos ha permitido asegurar que esta estrategia adaptativa, que determinadas culturas han desarrollado a mayor escala que otras, sea *a priori* exitosa.

Al contrario de lo que nuestros programas educativos sugieren, creo que ciencia y tecnología no pueden medirse con la misma escala. Están estrechamente relacionadas, porque absolutamente todo en la cultura occidental está encaminado a esta acumulación tecnológica centrada en la explotación de recursos. El desarrollo económico y el desarrollo tecnológico están estrechamente ligados; el desarrollo científico... no necesariamente. ¿Por qué habría que ligar entonces a la teoría antropológica con el cambio tecnológico?

En el capítulo 1 se revisaron 3 propuestas sobre el análisis de la teoría antropológica resaltando el mecanismo de cambio social, el uso del término cultura y las corrientes que analizan, para después evidenciar las omisiones en el análisis de la homogeneidad y en el uso del método comparativo. Prácticamente todas las propuestas de análisis de la teoría cultural han considerado el avance tecnológico como una de las causas del cambio, pero no cuestionan si este hecho es descriptivo y causal o, por el contrario, accidental e histórico.

Stephen Jay Gould ha dicho en muchas ocasiones que la historia biológica de este planeta está ligada a una serie de eventos azarosos y contingentes y que, si pudiéramos regresar el tiempo para reiniciar una y otra vez esta secuencia de eventos, el resultado sería siempre diferente. Esta perspectiva nos permite ver la vida biológica, tal como la conocemos, como un milagroso accidente. Además, permite criticar las perspectivas ortoselectivas, es decir, aquellas tendencias teóricas que ligan al cambio con el progreso.

Ya situados en nuestra especie, en el caso del devenir cultural pasa lo mismo. Quizás deberíamos de pensar que la cultura ligada a la acumulación de tecnología para la explotación de los recursos es sólo uno de todos los escenarios posibles. Curiosamente la antropología, entre todas las disciplinas, es la que ha acumulado mayor cantidad de evidencias para esta afirmación, pero sus avances teóricos sólo han sido consecuentes con esta evidencia al negar la idea de progreso como principio ético, pero no para construir marcos explicativos generales del cambio cultural en donde este tipo de estrategia acumulativa sea accesoria en vez de central.

En el segundo capítulo se analizaron a los principales autores del siglo XIX y XX agrupando sus propuestas por el tipo de homogeneidad humana que plantean sus propuestas teóricas. Cada vez que fue posible se hizo un contraste de los conceptos culturales con los evolutivos, con la intención de evidenciar la idea de progreso tecnológico como hito de desarrollo en la teoría cultural antropológica.

Una de las cosas que más se logra evidenciar, es justamente la disparidad que existe en el concepto de homogeneidad humana, por lo que, en el caso de las teorías evolutivas de la cultura, no hay conmensurabilidad entre las distintas perspectivas. Incluso podría decirse que, a pesar de la agrupación por conceptos de homogeneidad humana, hay una disparidad tal, que el grado de lo comparable se refiere a diferentes niveles de organización, y hacen referencia a fenómenos humanos disímiles. Como se ha dicho arriba, entre más básica y orgánica era la homogeneidad humana, más compleja y particular era su cultura. Esta traslación de la homogeneidad tuvo como consecuencia una fisura en la continuidad biología-cultura, misma que han sufrido los antropólogos y sus antropologías, en particular,

la antropología física. Como hemos visto, esta falsa discontinuidad puede salvarse de dos formas: por un lado, considerando la estrategia de alta cohesión social primate, que traslada los procesos de selección a las poblaciones en vez de a los individuos; por el otro, comparando analógicamente los ritmos (nunca las escalas ni las magnitudes) de cambio evolutivo y cultural.

En el capítulo tercero se presentaron los rasgos con los que, desde la biología, se caracteriza a la cultura, para después proponer desde la teoría discontinuista de la evolución una forma de abordar la cultura, basándonos en los conceptos de variabilidad, irrupción y diversidad. Si tomamos en cuenta la división entre los diferentes tipos de competencia propuestos por Eldredge y Gould y expuestos en ese capítulo, la competencia energética representa a la tradición tecnofílica criticada arriba. Dadas sus condiciones de búsqueda de eficiencia en las unidades biológicas sujetas a presión selectiva, constituye una apuesta *a priori* de estrategias adaptativas. Esto se traduce en una explotación del ambiente y una competencia directa por los recursos. Como se ha dicho ya, la Antropología Cultural se ha desarrollado en esta tradición epistémica, por lo tanto, su magnitud de estudio se encuentra en el rango de la diversidad cultural propiciada por la metodología de análisis interespecífica heredada de las disciplinas biológicas.

Por su parte, la Antropología Social ha heredado de la sociología la metodología de análisis basada en el intercambio y el funcionamiento interno del sistema social. Se remite a la estrategia de socialización con explicaciones *a posteriori* de eficacia, pero no se remite a la estrategia evolutiva de alta cohesión social primate y mucho menos al sentido que la competencia informática le podría proveer en función de su análisis, cuya magnitud alcanza el de la variabilidad cultural.

Como se ha sugerido en el mismo capítulo 3, la Antropología Física ha tendido a una ambigüedad epistémica saltando de la perspectiva de competencia cuando el análisis se construye desde una perspectiva biologicista, a una de tipo intercambio cuando el análisis es de corte social, pero sin construir puentes efectivos epistémicos o al menos discursivos entre ambas propuestas. De hecho, casi que podría hacerse una división gremial entre estas dos tendencias de análisis. El presente trabajo propone justo la reconexión entre estas dos perspectivas o, al

menos, la correcta diferenciación entre dos niveles de cultura: macro y micro.

En el cuarto y último capítulo se ensayan diferentes fórmulas normativas para tratar de definir si la antropología funciona como ciencia, como un tipo de práctica filosófica y epistémica, o como disciplina empírica particularista. La conclusión es justamente que puede funcionar como las tres cosas (e históricamente lo ha hecho), si se reordena la información y los distintos objetivos de los diferentes tipos de antropología. La antropología se reorganizaría como un programa de investigación que pretende responder al fenómeno humano al menos en tres niveles de organización o complejidad diferentes.

Hay un juego difícil de seguir e intrínseco a la antropología quizás en mayor medida que a otras disciplinas. El observador debe partir de su ámbito particular de la construcción de la realidad, irrumpir con el pensamiento científico sus observaciones, para construir y sistematizar el ámbito cultural de lo observado. Este juego de ida y vuelta debe hacerse en la estricta observancia de que, como seres humanos, estamos imposibilitados a reaccionar a aquella información que nos es ajena.

Es por esto que en la disciplina ha crecido la intención de construir, junto con el observado, la explicación antropológica del ámbito cultural, para al menos tener una perspectiva más amplia sobre la relevancia y preponderancia de los fenómenos observados. El ejercicio crea un catálogo infinito de situaciones particulares e irrepetibles entre el antropólogo y su objeto de estudio, que carecen de una articulación explicativa de lo humano más allá de la pluralidad de nuestra existencia. Una pluralidad acotada en sentido epistémico, ya que lo construido no es enteramente inherente al objeto de estudio, ni lo es a la antropología, sino que se construye en el punto medio de la intersubjetividad consensada o consciente.

Como nos ha dicho Kuhn, Villoro y Bartra entre otros, el conocimiento es un acto social, plural, consensado. De ahí que la práctica antropológica arriba descrita no sea fútil, pero si un tanto inocua. Para avanzar de la disciplina a la ciencia debemos tener dirección consciente. Hasta el momento esta dirección o programa antropológico ha estado guiado por hitos poco reflexionados, como la acumulación tecnológica.

El concepto “evolución” surgió ligado a la idea de cambio y progreso. Por su parte, el concepto “cultura” nació ligado a la idea de evolución, en donde este cambio y progreso estaban ligados a la acumulación tecno-científica de las poblaciones en función a su capacidad económica, es decir, a su capacidad para explotar los recursos.

Hay al menos dos líneas de análisis, cada una con su dinámica interna y pertenecientes a procesos claramente diferenciado y al mismo tiempo vinculados con el fenómeno cultural humano, tal como se ha dicho arriba y se ejemplifica en el siguiente diagrama:

| Jerarquía | Competencia | Valoración | Escenario | Proceso | Tipo de cambio |
|------------------|--------------------|-------------------|-------------------------|----------------|-----------------------|
| ecológica | energética | A priori | Explotación de ambiente | competencia | diversidad |
| genealógica | informática | A posteriori | socialización | intercambio | variabilidad |

Si además insertamos estos conceptos en una estructura Macro cultural que ordene y seleccione los procesos a comparar entre distintas poblaciones, y esto se hace en función a principios de orden biológico, podremos determinar la causalidad descendente del sistema normativo cultural y descubrir más estrategias adaptativas de la especie, como la alta cohesión social primate.

La estructura superior obedece a las nociones de adaptación evolutivas a largo plazo, es decir, aquellas condiciones que, por tener un origen completamente adaptativo, son comunes a todas las culturas y constituyen nociones explicativas de largo alcance, pues representan el resultado de la estrecha relación entre ambiente y población.

Las respuestas particulares e históricas se articulan, a su vez, gracias a las variables expresadas en el cuadro de arriba: jerarquía, competencia, valoración escenario procesos, tipo de cambio. Si bien se puede deducir cierto nivel de determinismo, este se presenta en el orden de la selección y no de la variabilidad y diversidad expresadas, de la misma forma que lo hace en los procesos de evolución biológica. Es decir, aunque se marca cierta tendencia general, esta no representa en modo

alguno una garantía para las poblaciones que la siguen, mucho menos para la especie en su conjunto. El objeto de estudio del antropólogo es, entonces, la otredad diversa, en lugar de la otredad variable que se constituye como el dato empírico sobre el que se construye la explicación más amplia.

Por último, quiero decir que no soy un tecnófobo, a pesar de lo escrito arriba. La intención de este trabajo es sólo desarraigar, en la medida de lo posible, la relación entre teoría evolutiva y progreso ligado a la acumulación tecnológica que ha imperado en la ideología antropológica para bien y para mal. Creo que la cultura occidental difícilmente podrá desligarse de la tecnología y su esperanza reside justamente en afinar esta estrategia de forma que sea auto sostenible. Me imagino a la cultura occidental como un ratón atrapado en un reloj de arena, su cuerpo es lo suficientemente flexible para pasar de una cápsula a otra por el agujero conector, mientras cada grano es un elemento de conocimiento y actividad cultural. El ratón debe arreglárselas para permanecer arriba de la arena de forma que pueda pasar por el orificio conector, entrar en la cápsula vacía y reiniciar la secuencia. Este reinicio de secuencia es el equilibrio entre la capacidad de la tecnología para la explotación del ambiente y la capacidad del ambiente para renovarse con la ayuda de la tecnología o sin ella. Entre más arena hay, el ratón tiene menos espacio para moverse y debe sacudirse constantemente del chorro de arena que cae, pero también está más cerca del orificio conector, así que debe ingeniárselas para mantenerse sobre la arena y pasar por el orificio tan pronto lo alcance.

Si el ratón se atasca, la arena sigue cayendo hasta llenar la cápsula y tapar el orificio: el ratón muere. Si logra mantenerse sobre la arena, la misma arena lo ayudará a pasar por el orificio a la cápsula vacía y su peso reiniciará el reloj.

En este preciso momento es incierto saber si el ratón logrará pasar por el orificio conector, pero temo decir que, al menos, tiene una pata atascada en la arena.

Bibliografía

Allan, Keith (2001), "Some fundamental concepts for semantics", capítulo 1 de *Natural Language Semantics*, Blackwell, 1-39.

Abric, Jean-Claude (2001) *Las representaciones sociales: aspectos teóricos. Prácticas sociales y representaciones*, Embajada de Francia-CCC-IFAL/Ediciones Coyoacán, México, pp. 11-28

Bailer-Jones, Daniela M. "Models, Metaphors and Analogies." *The Blackwell Guide to the Philosophy of Science*. Machamer, Peter and Michael Silberstein (eds). Blackwell Publishing, 2002.

Baños, Axel. (2005). Antropología de la violencia. *Estudios de Antropología Biológica*, XII: 41-63 México: UNAM-CONACULTA-INAH-AMAB.

Barnard, Alan. (2000). *History and Theory in Anthropology*, Cambridge University Press, United Kingdom

Bartholy, Marie-Claude y J.P. Despin (1976). *Prolegómenos para toda ciencia de la cultura. La culture: anthropologie, ethnologie, sociologie.* Collection Critique, Éd. Magnard, París, pp. 8-10, 12-13, 15-20, 21, 25-27 y 30 en Giménez Montiel, G. (2005). *Teoría y análisis de la cultura*. México: CONACULTA/ICOCULT. Traducción de Gilberto Giménez.

Bartra, Roger. (2005). El exocerebro: una hipótesis sobre la conciencia. En *Ludus Vitalis, Revista de Filosofía de las Ciencias de la Vida*, vol. XIII, núm.23, pp. 103-115. México: Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales "Vicente Lombardo Toledano".

Blasco, J.L. y Grimaltos, T. (2004), *Teoría del conocimiento*, Universidad de Valencia.

- Boehm, C.** (1999). *Hierarchy in the forest*. London: Harvard University Press.
- Bourdieu, P.** (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- (1997). *Razones Prácticas*. Barcelona: Anagrama.
- Bueno, Otávio** (2010), "Models and Scientific Representation", en P.D. Magnus y Jacob Busch (eds.) *New Waves in Philosophy of Science*, Palgrave Macmillan, 94-111.
- Campbell, D.** (1974). 'Evolutionary Epistemology', in P. A. Schilpp, ed., *The Philosophy of Karl Popper*. La Salle, IL: Open Court, vol. 1, pp. 413–63.
- Carneiro, Robert L.** (2003) *Evolutionism in Cultural Anthropology*. Westview Press, Colorado.
- Cassirer, E.** (2012). *Antropología filosófica*. México: FCE.
- Darwin, Ch.** (1859). *El origen de las especies*. México, DF: Epoca
- Descartes, R.**, (2004), *Meditaciones metafísicas*, Terramar, La Plata.
- Devereux, G.** (1977). *Etnopsicoanálisis complementarista*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Dover, G.** (2003). *Querido señor Darwin: cartas sobre la evolución de la vida y la naturaleza huana*. México: Siglo XXI.
- Drösche, V.** (1985). *La vida amorosa de los animales*. Barcelona: Planeta.
- Dueñas-Tenori, Héctor José y Enrique Canchola.** (2001). La teoría de la mente bicameral, el lenguaje y la evolución de la conciencia humana. *Contacto*. México: Div. de Ciencias Biológicas y de la Salud, UAM-I. S 40, 17/20.
- Duhem, P.** (1906), *La théorie physique: son object et son structure*, Chevalier et Rivière, París (Cap. VI, traducción al español de Chantal Melis, manuscrito).
- Durham, Eunice R.** (1984). *Cultura e ideologías*, *Dados-Revista de Ciências Sociais*, Río de Janeiro, vol. 27, núm. 1, pp. 71-89. Traducción de Alfonso de Almeida Tormin y Noemí Alfaro Mejía, en Giménez

Eldredge, N. (1997). *Síntesis inacabada. Jerarquías biológicas y pensamiento evolutivo.* México: Fondo de Cultura Económica.

Feyerabend. P.K. (1974), *Contra el método,* Ariel, Barcelona, 1981.

(1975), "Cómo defender a la sociedad contra la ciencia", antología de Hacking, Ian (ed.), *Scientific Revolutions*, Oxford University Press, 1981 (traducción al español, *Revoluciones Científicas*, FCE, Breviario, México, 1985).

Foley, R. A. (1991). *The Origins of human behaviour.* Unwin Hyman, Londres

García Bravo, M. H. (2005). *La noción de la ciencia en Pierre Bourdieu. Del análisis de las prácticas científicas a la fundamentación del conocimiento.* México: Tesis de Maestría en Antropología Social ENAH.

Geertz, Clifford (1992) ¿Qué es el símbolo? La interpretación de las culturas, Editorial Gedisa, Barcelona, parte II, cap. 4, pp. 89-92

(1992^a) *Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura.* La interpretación de las culturas, Editorial Gedisa, Barcelona, quinta reimpresión. Fragmentos del capítulo 1, pp. 1-24, 28-29, 30-33, 38-39.

Giménez Montiel, Gilberto (2005), *Teoría y análisis de la cultura*, Vol. 1 y 2, CONACULTA/ICOCULT, México.

Gould, S. J.; S. Vbra (1982). Exaptation-a missing term in the science of form. *Paleobiology* 8: 4-15.

Gould, S. J. (2002). *The Structure of Evolutionary Theory.* Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Gould, S.J. (2003). *Obra esencial*, editorial Crítica, Barcelona.

Harris, Marvin (1979), *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, siglo XXI editores.

Kahn, J.S. (1975), *El concepto de cultura: Textos fundamentales*, editorial Anagrama, Barcelona.

Kólá Abímbólá (2006) "Rationality and Methodological Change: Dudley Shapere's Conception of Scientific Development", *Principia*, 10(1), pp. 39–65. Published by NEL—Epistemology and Logic Research Group, Federal University of Santa Catarina (UFSC), Brazil.

Kroeber, A. L. (1917) Lo superorgánico. Reimpreso en **Kahn, J.S. (1975)** El concepto de cultura: textos fundamentales. Editorial Anagrama, Barcelona.

Kroeber, A. L. y Kluckhohn Clyde (1952) Culture. A critical review of concepts and definitions. Cambridge, Massachusetts, USA.

Kuhn, Thomas S. (2013), *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE. México.

Lakatos, I. (1975), "Falsación y la metodología de los programas de investigación científica", en I. Lakatos y A. Musgrave (eds.), *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Grijalbo, Barcelona, pp. 203-343.

(1989) *La metodología en los programas de investigación científica*. Alianza editorial, Madrid, España.

Lane, Nick. (2009). *Los diez grandes inventos de la evolución*. Barcelona: edit Ariel.

Laudan, L., (1977) *Progress and its problems*, University of California, Press Berkeley.

(1985) "Un enfoque de solución de problemas al progreso científico" en la antología de Hacking, Ian (ed.), *Scientific Revolutions*, Oxford University Press, 1981 (traducción al español, *Revoluciones Científicas*, FCE, Breviario, México, 1985).

Lévi-Strauss, Claude (1969). *Naturaleza y Cultura. La cultura como sistema de reglas. Las estructuras elementales del parentesco*, Editorial Paidós, Buenos Aires.

(1979). *Antropología Estructural*. Siglo XXI editores, España.

(1983) La cultura y las culturas. *Le regard éloigné*, Librairie Plon, París, pp. 50-53 y 59-62, Traducción de Gilberto Giménez en Giménez Montiel, G. (2005). *Teoría y análisis de la cultura*. México: CONACULTA/ICOCULT

- Lorenz, K. (1985).** El todo y la parte en las sociedades animal y humana. En K. Lorenz, *Sobre las conductas animal y humana* (págs. 143-229). México: Origen/Planeta.
- Malinowski, Bronislaw (1931)** La cultura. Reimpreso en **Kahn, J.S. (1975)** El concepto de cultura: textos fundamentales. Editorial Anagrama, Barcelona.
- Martínez, Sergio F. y León Olive compiladores (1997).** Epistemología Evolucionista. Paidós-UNAM, México, 1997.
- Marx, Carlos (1867),** El capital: Crítica de la economía política, tomo I, Libro I. El proceso de producción del capital; nueva versión del alemán por Wenceslao Roces; —4ª ed. México: FCE, 2014
- Mayr, Ernst. (1974)** *Teleological and teleonomic: A new analysis.* Boston studies in the Philosophy of Science 14:91-117
- Morin, E. (1990).** *Introducción al pensamiento complejo.* México: Gedisa.
- Nelson, K. (1981).** Cognition in a script framework. In J. H. Flavell & L. Ross (Eds.), *Social and cognitive development.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Nisbet, R. E. (2002).** Culture and Cognition. En D. Medin, *Steven's Handbook of Experimental Psychology* (pág. 44). Hoboken, N.J., USA: Jonh Wiley and Sons Inc.
- Nisbett, R. E., Peng, K., Choi, I., & Norenzayan, A. (2002).** Culture and systems of thought: Holistic vs. analytic cognition. *Psychological Review.*
- Olivé, L.** “La epistemología naturalizada” en *Revista Universidad de México*, abril 1992, No. 495, p. 41-44.
- Olivé, L. (Ed.) (1995),** *Racionalidad epistémica,* en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Vol. 9,* Trotta-CSIC, Madrid.
- Pasquinelli, Carla (1993).** El concepto de cultura entre modernidad y posmodernidad, revista *Etnoantropología,* año 1, núm.1, Rosembreg & Sellier,

Turín, pp. 34-53 en Giménez Montiel, G. (2005). *Teoría y análisis de la cultura*. México: CONACULTA/ICOCULT.

Perini, Laura (2010), "Scientific Representation and the Semiotics of Pictures", en P.D. Magnus y Jacob Busch (eds.) *New Waves in Philosophy of Science*, Palgrave Macmillan, 131-154.

Pérez Ransanz, A.R. (1986) "El proceso de internalización en el desarrollo científico". *Crítica*, Volumen 18, número 54, diciembre 1986

Popper, K.R. (1975), "La racionalidad de las revoluciones científicas" en la antología de Hacking, Ian (ed.), *Scientific Revolutions*, Oxford University Press, 1981 (traducción al español, *Revoluciones Científicas*, FCE, Breviario, México, 1985).

(1975), "La ciencia normal y sus peligros", en I. Lakatos y A. Musgrave (eds.), *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Grijalbo, Barcelona, 1975, pp.149-158.

(1972), *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: The Clarendon Press.

Quine, W. V. (2002), "La naturalización de la epistemología", en *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Ed. Tecnos, Madrid.

Renfrew, Colin y Paul Van (1989). *Archaeology. Theories, Methods and Practise*. Londres: Thames and Hudson Ltd

Rossi, Pietro. (1970) *El concepto cultural en la tradición antropológica. Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza antropológica*. Giulio Einaudi, Turín, pp VI-XXV en Giménez Montiel, G. (2005). *Teoría y análisis de la cultura*. México: CONACULTA/ICOCULT. Traducción Gilberto Giménez.

Salthe, S. N. (1985). *Evolving Hierarchical Systems: their structure and representation*. New York: Columbia University Press.

Sewell Jr., William H. (1999) Los conceptos de cultura, en Victoria E. Bonell y Lynn Hunt (eds), *Beyond the Cultural Turn*, University of California Press, Berkeley-Los Ángeles, pp. 35.61. Traducción de María del Roble Barret

Stepin Vyacheslav (2005). Theoretical Knowledge. Netherlands: Springer.

Stroud, B., (1990), *El escepticismo filosófico y su significación*, FCE, México.

Thompson, John B. (1998) *La concepción simbólica y la concepción estructural de la cultura. Ideología y cultura moderna*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, 1998, pp. 195-219

Tylor, Edward (1871) La ciencia de la cultura. Reimpreso en **Kahn, J.S. (1975)** El concepto de cultura: textos fundamentales. Editorial Anagrama, Barcelona.

Villoro, L. (2002). *Creer, saber, conocer*. México: Siglo XXI.

Wilson, E. O. (2000). *Consilience*. México: Debate.