

CONSIDERACIONES SOBRE LA CULTURA

Raíz biológica y encuentro con la alteridad¹

Por: Eufrasio Guzmán Mesa
Universidad de Antioquia

1 La naturaleza de la cultura

1.1 La especialización en la mirada a la cultura y la necesidad de modelos de interacción

En esta sección, examino la idea según la cual es posible obtener algún esclarecimiento de la conducta y la cultura a partir del estudio de su base genética y de su consideración en la perspectiva biológica y evolucionista. Parto de la idea de que la teoría evolucionista, en sus implicaciones y posibilidades de interpretación y aplicación, no es dominio exclusivo de especialistas. El conjunto de las ideas filosóficas y el modo de plantear sus problemas, ya sea el del conocimiento o el de la acción, en sus implicaciones éticas y morales, reciben nuevos flujos de información, puntos de vista y referencias que permiten volver a la tarea de la reflexión con argumentos de interés.

No se trata de caer en antiguas disputas que desde Comte se han resuelto, mostrando la divergencia y la relación entre ciencia y filosofía. El problema de la cultura no se resuelve adoptando una perspectiva objetiva frente a ella. La filosofía no se supedita al conocimiento objetivo, pero tampoco puede ignorar sus resultados. Las actitudes de especialización de la mirada tienen a su favor la exploración de un territorio propio, y le corresponde a la filosofía no perder de vista el problema humano, o la situación, que ha dado lugar al interés por investigar la cultura de acuerdo a ciertos parámetros. La especialización de la mirada es un tanto insensible al tono abierto que desde la filosofía impregna toda búsqueda. Ya Husserl nos ha advertido sobre el destino de la especialización: lleva a una ingenuidad, introduce un "objetivismo" más que la objetividad misma, y nos propone un falso naturalismo que nos introduce en la disociación que padecemos en el mundo actual.

1 Lección Inaugural semestre 1-2000 del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

La relativa intolerancia con miradas amplias es un destino de la especialización. Pero ello no hace más que acrecentar nuestra ignorancia sobre procesos y realidades. El especialista adopta, además, una actitud de ascesis y no contaminación que termina por negar a su indagación las posibilidades de relación y vinculación con otros modos de comprender esos mismos fenómenos. Para él, los hechos se convierten en signos dispersos para una acción comprensiva y cognitiva que pareciera entrar en suspenso. Los procesos comprensivos deben acompañar la indagación especializada; si esta conciencia no se desarrolla, los prejuicios inundan el territorio de la exploración bajo la forma de enunciaciones gratuitas y puntos de vista inexplicables. Las especializaciones tienen en su contra que se ponen del lado de la rigidez del campo específico y de una forma unilateral de percibir este dominio. La filosofía, por el contrario, parece estar en armonía con la neotenia.² La flexibilidad es una ventaja de la especie humana, y la especialización pareciera estar del lado opuesto.

El antropólogo cultural, por ejemplo, desdibuja su objeto al insistir sin restricciones en una “especificidad” de la cultura; el sociobiólogo erosiona el tema cuando asume la empresa del reduccionismo más como un olvido que como una posibilidad. En el terreno de la comprensión del cambio y de la diferencia cultural, es necesaria una interacción intelectual como la que también demandan otros problemas: el de la violencia y la agresión, la globalización, la discriminación racial o las nuevas formas de la sexualidad humana.

Ya hace algún tiempo se ha comprendido la importancia de un modelo de interacción para la comprensión del cambio cultural y para la explicación de lo enigmático y lo anómalo; ese modelo requiere la concurrencia de diversos especialistas: arqueólogos, paleontólogos, genetistas, antropólogos culturales, lingüistas, estudiosos de las religiones y del simbolismo, estudiosos de la historia de las ideas y las mentalidades, entre otros. No se trata de un simple agrupar las especialidades y ordenarlas según contribuyan al esclarecimiento de la pregunta por la cultura, pues, tal vez, lo más importante que se debe superar es nuestra disposición básica hacia la identificación con un grupo, un territorio, una disciplina o una especialidad. Ésta disposición se impone frente a las urgencias de comprender y la necesidad de confrontar las explicaciones posibles para el mismo tipo de hecho. Un modelo de interacción para la cultura requiere no sólo la disposición anotada, sino además un especial cuidado frente al tipo de posición que afirma: “este hecho cultural X no es más que Y”. El reduccionismo ‘duro’ impide la comprensión y la crítica.

1.2 La naturaleza de la cultura en la perspectiva evolucionista

¿Es relevante preguntarnos por el aspecto biológico de la cultura? La relevancia la medimos en términos de esclarecimiento de la importancia de esta dimensión a la hora de emprender la comprensión del cambio y la explicación de la diferencia y lo enigmático de la

2 Lorenz (1965), Gould (1981).

conducta. Para un antropólogo en general, para los antropólogos culturales en particular y para ciertas tradiciones cognitivas, este problema no tiene mayor sentido.³ Especialmente fuerte ha sido la crítica contemporánea de Sahlins, tanto a la obra de E. O. Wilson en particular, como al reduccionismo biológico en general y al punto de vista, también defendido anteriormente por Hume, según el cual hay analogías profundas entre lo humano y lo animal. Así lo expresa Wilson: “La forma más elevada de la tradición, sea cual fuere el criterio que elijamos para juzgarla, es por supuesto la cultura, aparte de su implicación en el lenguaje, que es verdaderamente único, sólo en grado difiere de la tradición animal”; a esto responde Sahlins:

Literalmente, la afirmación es correcta. Si dejáramos a un lado el lenguaje, la cultura sólo diferiría de la tradición animal en grado. Pero precisamente debido a esta ‘implicación en el lenguaje’ — frase que difícilmente concierne a un discurso científico serio—, la vida social cultural difiere cualitativamente de la animal. No es solamente la expresión de un animal de otro tipo. La razón por la cual el comportamiento social humano no está organizado mediante la maximización individual del interés genético es que los seres humanos no están definidos socialmente por sus cualidades orgánicas sino en términos de atributos simbólicos; y un símbolo es, precisamente, un valor significativo — tal como ‘parentesco cercano’ o ‘sangre compartida’... que no se puede determinar mediante las propiedades físicas de aquello a lo que se refiere.

El argumento de los críticos al enfoque biológico —Sahlins incluido— estriba en lo que podríamos denominar la singularidad de la cultura y su expresión simbólica. Se la concibe como un mundo diferente, otra realidad, una dimensión de la vida humana no reductible a otras, con su propia dinámica y unos modos, procesos y formas que no la hacen fácilmente comprensible desde otras esferas. Según ese punto de vista, solamente la apreciación del fenómeno cultural en su ser tal o cual nos puede poner en contacto con esa parte de la realidad humana.

Desde principios de siglo se introduce este énfasis, dominante durante mucho tiempo en Antropología cultural; fueron la escuela del llamado “particularismo histórico” y la influyente figura de Franz Boas, quienes lideraron una cruda reacción frente a las comparaciones y generalizaciones propias del evolucionismo mecánico y esquemático de un Morgan. Para éste, las líneas de la evolución humana son discernibles, el progreso es, no una idea, sino un hecho; la evolución es paralela y de allí que la comparación esté legitimada como método de conocimiento confiable. Su esquema evolucionista, siendo el más elaborado de los de su tipo, abarca también el mayor número de instituciones y formas culturales. Concebía tres estadios: salvajismo, barbarie y civilización. Según él:

Los eventos y descubrimientos se hallan en una relación seriada en las líneas del progreso humano y registran sus etapas sucesivas; mientras que las instituciones sociales y civiles, en virtud de su contacto con las necesidades humanas permanentes, se han desarrollado de

3 La crítica más ordenada al determinismo biológico me ha parecido que es la de Marshall Sahlins (1976) dirigida a la obra de E. O. Wilson. Por provenir de un antropólogo podría minimizarse si no coincidiera con la de un lúcido biólogo, Gould (1981).

unos pocos gérmenes primarios del pensamiento. Ellos exhiben una línea de progreso semejante. Estas instituciones, inventos y descubrimientos han reunido y preservado los hechos principales que ahora quedan para ilustrar esta experiencia. Cuando se los recoge y compara tienden a mostrar la unidad del origen del hombre, la semejanza de las necesidades humanas dentro de una misma etapa de adelanto y la uniformidad de las operaciones de la mente humana en condiciones semejantes de sociedad.⁴

Al igual que Morgan en el ambiente norteamericano, Edward Tylor y Herber Spencer en Inglaterra, y Bachofen y Bastian en Alemania adoptaron, en su momento, el mismo punto de vista evolutivo como horizonte de comprensión general en una ciencia del ser humano. Consecuentemente con los planteamientos de este primer evolucionismo se adoptó el método comparativo. La justificación del mismo es la siguiente: si la experiencia humana corre por los mismos caminos y existe un origen único (monogenia), toda la humanidad deberá recorrer el mismo camino y pasar por estados similares; las diferencias serían puestas por las diferentes condiciones geográficas o ambientales. En esta idea está anclada la legitimidad de comparar sociedades y culturas diferentes. De cierta manera, para estos evolucionistas, el camino del progreso es uno solo, y lo que representan los pueblos aborígenes actuales es algo así como una exposición en vivo, o muestra visible, del estado que alguna vez tuvimos. Mucha de la importancia que la Antropología del siglo XX le va a prestar a los “pueblos sin escritura” o a los “pueblos naturales” está anclada en esta perspectiva de los primeros evolucionistas de las ciencias sociales.

Lo que van a hacer posteriormente Boas y los particularistas históricos es criticar las consecuencias y presupuestos del método comparativo, y reconducir la investigación a la cuestión que tan claramente había planteado Dilthey: “El secreto del individuo nos incita, por sí mismo, a nuevos y cada vez más profundos intentos por comprenderlo; y es a través de esa comprensión como el individuo, y la humanidad en general, y sus creaciones se nos revelan”.⁵

El asunto es de énfasis: en cuestiones que atañen al conocimiento del ser humano, una es la consecuencia de situarse en el plano de la generalidad, y otra cosa distinta es situarse en el caso del individuo concreto. Ese sentido relevante le veo a la crítica boasiana al método comparativo; tuvo Boas el valor de salirle al paso a las afirmaciones del tipo: “A tal grado de desarrollo y evolución histórica corresponde tal grado de desarrollo social, y a éste tal o cual forma cultural”. Ese punto de vista comparatista tuvo su penosa incidencia en la Antropología cultural al convertir la labor investigativa en trabajo al destajo; cuadros y comparaciones ocupaban la actividad. Esta reducción del “uno” al “otro”, y de lo uno particular y concreto a lo “otro” general y abstracto, llevó a un abandono de lo que considero la más genuina de las aspiraciones de la Antropología: ofrecer respuestas satisfactorias a la diferencia y al cambio socio-cultural y reconocer en el fenómeno singular y en el individuo su obligación y su norte.

4 Morgan (1877).

5 Dilthey (1883).

El evolucionismo mecánico y esquemático de Morgan llevó, entonces, a un callejón sin salida, al fondo del cual sólo eran posibles afirmaciones como las que ya había emitido Bastian en el siglo XIX y que representan, en el fondo, una claudicación en el asunto de la pregunta por la diferencia y la singularidad humana. Hablaba Bastian de la “monotonía de las ideas humanas”,⁶ allí donde después hablará Morgan de la “uniformidad”: “Se puede finalmente observar que la experiencia de la humanidad ha transcurrido por canales prácticamente uniformes; que en condiciones similares las necesidades humanas han sido prácticamente las mismas, y que las operaciones del principio mental han sido uniformes en virtud de la igualdad específica del cerebro de todas las razas de la humanidad”.⁷

No podemos olvidar que estas ideas evolucionistas, a pesar de su esquematismo mecánico y relativa ingenuidad, son importantes para el conjunto de la tradición antropológica, pues le dieron una base general de precomprensión que permanece, con variaciones, hasta nuestros días. Esa base general ha fundado de cierta manera la disciplina, pero la ha alejado de la preocupación central de la filosofía; ella ha mantenido presente la idea del individuo no como reflejo de unas condiciones, sino como un hacedor de su mundo. Para ciertos énfasis de la investigación contemporánea esto pareciera olvidarse, y estrategias como el estructuralismo suelen minimizar esta perspectiva y, por el contrario, tienden a insistir en la “identidad y unidad del espíritu humano”; no hay allí genuina atención a la diferencia sino a la semejanza, y la búsqueda de correlaciones y la formalización de las oposiciones terminan desplazando la genuina pregunta por la diferencia y el cambio cultural. Pero lo más delicado en la Antropología cultural, como una expresión del “objetivismo”, es su olvido parcial del ser individual.

El evolucionismo inicial obedece a una primera forma de plantear la pregunta por las leyes de la naturaleza y la cultura humanas, y a la versión de tal idea como se configura en el siglo XIX. La idea de la evolución es más antigua y está vinculada a las cosmogonías. Para los Parsis, todos los vegetales proceden del “árbol primitivo” y todos los animales del “toro celeste”. Tales de Mileto, Demócrito y Leucipo, al igual que Lucrecio, tuvieron ideas de esta

6 “EL arte de producir fuego por fricción, de cocer los alimentos, el uso de herramientas como el cuchillo, el raspador y el taladro ilustran la universalidad de ciertos inventos. Los rasgos elementales de la gramática son comunes a todos los idiomas. Las distinciones entre el que habla y a quien se habla, los conceptos de espacio, tiempo y forma son universales (...), la creencia en lo sobrenatural, la tendencia antropomórfica. El animismo, la creencia en viajes después de la muerte, la creencia en el alma, etc.” Cit. por Lowie (1937). La idea sobre la “espantosa monotonía de las ideas fundamentales sobre todo el globo” la refiere Boas en su *Limitaciones del método comparativo*, en *Race, Language and Culture*. Trad. de Edgar Bolívar. Nueva York: Free Press, 1966.

7 Paradójicamente, en otras partes se muestra Morgan como portador y defensor de ideas y convicciones diferentes a las que están consignadas en la anterior cita, como cuando afirma: “El indio y el europeo son, en sus condiciones fisiológicas, polos opuestos. En el primero hay mucha pasión animal, mientras que en el segundo es superabundante. (...) En su estado nativo, el indio es incapaz de la pasión del amor que es enteramente desconocida entre ellos”. Cit. por Harris (1968).

naturaleza. Bacon llegó a plantear la importancia de la transformación del ser humano por la acción. Esta forma general de comprensión también ha tenido sus detractores, y hay obras que se escinden entre evolucionismo y creacionismo como puntos de vista enfrentados. Linneo afirmaba en 1750: "Hoy la naturaleza cuenta cómo fueron creadas en el origen, las formas y organizaciones que hoy existen *ab initio*". Después de varios años de observaciones más detalladas, afirmaba en 1759: "Las especies de un mismo género multiplicándose por generaciones híbridas pueden derivar unas de otras". Seguía pensando en la constancia del género pero ya había de hecho admitido la variación de la especie. Podemos referir a Buffon entre quienes, como Linneo, vivieron la contradicción entre planteamientos creacionistas y comprensiones y puntos de vista transformistas. A ellos se opuso Cuvier con toda su autoridad en el momento histórico. Tal vez ninguna idea como la de evolución ha acarreado discusiones intelectuales y oposiciones políticas tan encontradas, llegando en algunos casos a generar enfrentamientos y situaciones no exentas de dramatismo. Efectivamente, el puritanismo norteamericano y, con él, los creacionistas no han cesado de llevar hasta las últimas consecuencias su posición en la polémica. Coincidiendo con muchos detractores de la idea, afirman que la evolución es sólo una teoría y esta controversia se ha reflejado en cosas como la discusión y el establecimiento de los planes de estudio. En toda la polémica y en la posición de los creacionistas, aparece un trasfondo que niega el **hecho** de la evolución y se aparta dogmáticamente de la necesidad intelectual de discutir las diferentes teorías con las cuales se intenta comprender tal hecho.

1.3 El evolucionismo hoy

El conjunto de las ideas evolucionistas adquirió una forma sistemática y su fuerza reciente con la genética, la embriología y el estudio comparado de la conducta animal y humana. El descubrimiento del código genético y de los mecanismos de la herencia, resultado del avance de la biología molecular, logra una comprensión coherente, alejada de cosmogonías, y una consolidación de la teoría general. La genética y la biología molecular han venido a jugar en este siglo el papel que la geología y la paleontología cumplieron en el siglo XIX en el establecimiento del **hecho** evolutivo. Parece notable que, frente al establecimiento de este hecho, al interior de las llamadas Ciencias Sociales y Humanas, hay dominios donde se trabaja como si ese conjunto de ideas evolucionistas no se hubiese producido.

Hay que insistir en la importancia que para la Antropología representa que las leyes de la evolución, en la concepción de hombres como Tylor, Bastian y Morgan, estén comprendidas como leyes de la naturaleza humana y, más precisamente, como leyes de la mente, con algo así como una estructura fisiológica de base: el cerebro humano. Lo anterior es correcto, pero este planteamiento dista mucho de ofrecer respuestas satisfactorias a la enorme diversidad de la experiencia humana. Sabemos que los distintos niveles neurales del cerebro se ponen en funcionamiento y se activan de diferentes maneras para hacer posible

que el organismo procure la satisfacción de las necesidades, pero ¿cómo se explica y comprende la conducta? ¿Qué podemos decir con sentido de esa alquimia básica que ofrece lo humano, esa transformación de la debilidad en fuerza, el resultado de la íntima resolución y la voluntad que se manifiesta en la variedad de respuestas que ofrece la condición humana?

Entre los representantes de la Antropología cultural —en particular con algunas excepciones, como la del materialismo cultural— existe una posición según la cual la cultura es irreductible a otras esferas como la producción tecno-económica, el elemento psíquico, los procesos de circulación de la energía o la base orgánica. ¿Existe algo así como la naturaleza humana? ¿Es la cultura un epifenómeno atípico o hay alguna posibilidad de éxito en comprender la interacción entre naturaleza y cultura? De la respuesta que demos a estas cuestiones, depende el modo de presentar problemas como el de la posibilidad y alcance de la libertad frente a la doctrina del determinismo en sus diversas formas.

¿De qué manera y en qué grado estamos determinados por nuestra naturaleza? ¿Cómo nos relacionamos con la cultura y qué parte de esa relación se comprende desde la dimensión biológica de nuestro ser? ¿Existe en términos definitivos una raíz biológica de la cultura? ¿Representa ella un tipo de salto o de emergencia? ¿De dónde proviene el impulso? ¿Qué es lo que emerge cuando decimos que, al igual que la conciencia, ella emerge del curso de la vida? Vamos comprendiendo que la cultura no es exclusiva del ser humano sino que es algo propio de otras especies. Entendemos la cultura, así, de una manera operativa, siguiendo en esto a Bonner,⁸ ella es la información que se transmite de manera conductual, a diferencia de la información que se transmite por vía genética. En esta perspectiva no sólo empezamos a reconocer los hechos de la cultura en los animales, sino que también empezamos a comprender que, aun cuando la cultura en sí no entraña herencia genética, ni por tanto se rige por la evolución darwiniana de la selección natural, sí supone el desarrollo natural, biológico, de una capacidad de recibir y producir cultura. El proceso evolutivo en esos casos se ha orientado en esa dirección, por ello podemos afirmar que hay una condición biológica para poder recibir, portar y modificar la cultura.

La presión selectiva ha actuado en el proceso evolutivo en dirección a un cerebro mayor y más complejo; la mejor prueba orgánica de la evolución cultural es el incremento en los índices de cerebralización; quiere decir esto que los beneficios de la cultura, tanto en la especie humana como en las más primitivas de sus formas, observables en las especies animales, deben haber ejercido una indudable presión para la expansión del cerebro. La cultura está vinculada a ese crecimiento en la capacidad de aprender y de enseñar, y esto incluye una tendencia que supone también la capacidad de imitación y la flexibilidad esencial de las respuestas aprendidas o inventadas.

8 Bonner (1980).

En esta controversia, un punto de vista extremo lo constituye la posición de Marion Levy,⁹ para quien oponer **biológico** y **cultural** no es adecuado. En su perspectiva: “La cultura es una propiedad adquirida por los organismos vivos y en ese sentido es tan biológica como cualquiera otra función de un organismo como la locomoción o la respiración”. Este punto de vista llevaría a un reduccionismo biológico ‘duro’ que supondría adoptar el punto de vista de la irrelevancia de lo cultural frente a lo orgánico.

Creo que es indispensable mantener, y entender a su vez, la distinción entre evolución genética como actividad de la naturaleza y la evolución o dinámica cultural como diferente de ella, es decir, no regida por selección natural. La evolución genética tiene lugar en el genoma como aquello que contiene toda la información genética del individuo. La evolución cultural procede por la vía de las variaciones, innovaciones o accidentes, los cuales podemos entender como creación de relaciones nuevas entre materiales ya presentes.¹⁰ Para dos biólogos relevantes en el panorama de las dos últimas décadas, la evolución o dinámica cultural estaría al servicio de la evolución biológica.¹¹

1.4 La idea de *meme*, una alternativa para la comprensión de la dimensión biológica de la cultura

Nos corresponde examinar ahora el asunto de los orígenes evolutivos remotos de la cultura. Se trataría, para el biólogo, de demostrar la existencia de pasos precursores o preparadores en el proceso de adaptación. Suponer la cultura como algo exclusivamente humano tiene el inconveniente de tener que plantearla, por consiguiente, como salto y cualificación, lo que es compatible con el punto de vista creacionista. Preguntar evolutivamente por la conciencia, el pensamiento, el lenguaje y la cultura es una alternativa interesante¹² frente a quienes ven el tema como “emergencia” o salto exclusivo del ser humano. Bien podemos entender **emergencia o cambio cualitativo** de una manera menos teológica; emergencia o epifenómeno es algo análogo a lo que sucede en cualquier combinación química donde los componentes no son, en ninguna medida, análogos a los elementos combinados. Cloro y sodio son algo bien distinto del cloruro de sodio. En el caso de la cultura, estamos frente a un “producto” de la naturaleza cuyo sentido e importancia fascinan nuestra atención. ¿Por qué la cultura y no más bien otro epifenómeno?

9 Citado por Bonner (1980).

10 La idea aquí es la de bricolaje, ya Jacob (1981) la utilizó para referirse a la mecánica de la evolución en general, Levi-Strauss (1962) la aplica a la comprensión del mecanismo general del pensamiento humano.

11 Gould (1981), Dawkins (1976).

12 Griffin (1984).

¿Tiene validez la idea de Gadamer de que sólo el hombre se opone a la naturaleza? No es tan radical el efecto de la obra del castor en el río como la del ser humano, pero hay una analogía clara. ¿Cuáles son las diferencias y semejanzas entre la evolución genética y la dinámica cultural? Ya se ha hecho manifiesta una diferencia básica, en la evolución genética pareciera actuar de manera definida la selección natural.

Una formulación básica de la selección natural sería: los individuos de una especie varían; esas variaciones son genéticas y se ajustan a las leyes mendelianas.¹³ Ciertos genes y ciertas combinaciones genéticas son más exitosas en un ambiente específico. El terreno donde actúa la selección natural sería la reproducción; la sucesión de las generaciones es la condición de la selección natural. Bonner en este punto sigue a Dawkins. Hamilton, a su vez, fue el primer formulador de un criterio sobre el particular, al cual denomina “eficacia biológica inclusiva”: “Es el gen, los componentes del ADN envueltos en el núcleo del óvulo fecundado lo que importa en la selección natural”, y agrega más adelante: “Todos los demás materiales del óvulo, las sustancias químicas y las estructuras nucleares están en función del mantenimiento de los genes para darles un medio en el que se puedan desarrollar y en el que puedan iniciar la síntesis de las proteínas que intervendrán luego en la construcción del cuerpo”.¹⁴

La pregunta más obvia frente a tal planteamiento es si el objeto de la selección natural es ese “sencillo” mecanismo de los genes, ¿por qué razón hay plantas y animales gigantescos? Observo que no se impone la simplicidad en plantas y animales. ¿Por qué ese derroche? La respuesta de Hamilton-Dawkins a este tipo de preguntas es: los diferentes cuerpos son las diferentes respuestas de los genes a las diferentes condiciones ambientales. Todo sería un cálculo de supervivencia. Para Hamilton, el cuerpo es una estrategia de eficacia biológica, un mecanismo de supervivencia de los genes. La diversidad de las formas vitales se explicaría por la intensa competencia que está implicada en la proliferación de las formas de vida en cada ambiente, desde lo microscópico hasta lo macroscópico. La anterior formulación bien podría aplicarse a la cultura, y nos permitiría confirmar las intuiciones que nos la han presentado en la perspectiva de los cuerpos, como estrategias de los genes —y la cultura, como estrategia de los organismos sociales, de los grupos y de los individuos—. La cultura como una segregación “espontánea”, “automática”, del animal, especialmente el humano.

Ahora bien, las diferencias entre evolución genética y dinámica cultural nos permiten comprender un poco mejor lo de “automático” y lo de “espontáneo”, pues ambos términos remiten a las concepciones mecanicistas que debemos superar; aun en la idea de los cuerpos como máquinas de supervivencia de los genes, estamos en presencia de esa forma de pensamiento. Habría que establecer diferencias básicas entre los tipos de evolución

13 Bonner (1981).

14 Citado en Dawkins (1976).

mencionados. La evolución genética tiene lugar en el gen como unidad hereditaria, él contiene los caracteres de la especie; en este tipo de evolución la información se transmite por el genoma. En el caso de la cultura, la información se transmite por vía conductual, de un individuo a otros por la vía de la enseñanza y el aprendizaje; cuando hay variaciones sustantivas o innovaciones, hablo entonces de evolución y cambio cultural. Dawkins, con el objetivo de comprender este proceso del cambio y la variación cultural, ha adoptado el término de **meme** para referirse a las unidades básicas de información conductual: un **meme** sería una opinión, una conducta típica, una costumbre, un *slogan*, un enunciado, una posición corporal. En términos de información sería un bit (un sí o un no, por ejemplo), o una colección de ellos, transmitidos de unos individuos a otros por medios conductuales. Memes y genes estarían sometidos a presiones selectivas análogas.

No se pueden echar las evoluciones genética y cultural en el mismo saco; es indispensable trazar una clara línea divisoria entre variación genética y cambio cultural, y es fundamental resaltar las diferencias: la variación genética es lenta, el cambio cultural es rápido. Las unidades de conducta “meme” dependerían de los genes, en cambio los genes son relativamente independientes de los memes. El genoma sería aquello que contiene toda la información genética de un individuo, el cerebro es el depositario de la información cultural y conductual.

Sobre esta alternativa de comprensión caben muchas preguntas: ¿cómo comprenderíamos la relación entre memes y genes? Dawkins y Hamilton le están concediendo una importancia muy grande a los genes; por lo menos en la obra del primero, *El gen egoísta*, aparece en ocasiones el tema como un “numinosum”, una instancia cuyo papel deberá ser esclarecido en una lectura crítica, interesada en identificar los presupuestos y prejuicios presentes en ella.

Nuestro interés en la cultura nos exige insistir en la pregunta: ¿cómo puede influir la cultura en el acervo genético? ¿Cómo influye el acervo genético en la experiencia de la cultura? De hecho, hay una mutua influencia y, si bien el mecanismo físico concreto es en gran medida desconocido, aún debemos mantener el punto de vista que reconoce la influencia mutua; el camino hacia el esclarecimiento de esa interacción en su complejidad está erizado de dificultades e ignorancia en una gama de saberes implicados en el estudio.

En este campo, como en muchas etapas del conocimiento objetivo, se ha procedido por vías alternas. Así como lo que ayudó a la identificación de importantes neurotransmisores fue el estudio de los venenos como el curaré, y el de sicotrópicos como los opiáceos, en esta ocasión lo que está proporcionando las pistas para la investigación es el estudio de algunos rasgos como la miopía, el daltonismo y algunas deficiencias auditivas. Pero el camino apenas empieza, y ese desconocido que es el cerebro apenas inicia a abrir sus puertas a quienes se interesan por esta interacción entre lo cultural y lo genético. Lo más firme que puedo señalar en este terreno es lo ya dicho: la cultura supone transmisión y acumulación de información, la cual demanda una base orgánica; los genes determinan las estructuras del cerebro, esto quiere decir que lo que podemos percibir y el modo como lo percibimos, la cantidad de

información que podemos procesar y los modos de ese proceso son, probablemente, del orden de la naturaleza más que de la cultura.

Finalmente, menciono que se habla en ocasiones, por extensión y analogía, de la selección natural de las teorías; se piensa en una competencia entre estrategias o programa de investigación, se ha llegado a hablar de una lucha entre culturas y de la supervivencia y triunfo de las más “aptas”. Aquí no me puedo quedar con esas utilidades ideológicas de las ideas del evolucionismo darwiniano. Sólo investigaciones detalladas de historia de la ciencia y de los conocimientos podrían dar las respuestas. Lo anterior escapa a los límites de esta reflexión; aquí lo que intento, desde ese conjunto de ideas que denominamos la teoría evolucionista, es entender mejor el mecanismo adaptativo que está contenido en la cultura; confío en que desde esta pregunta por la raíz biológica se pongan ahora de presente mejor su especificidad, singularidad y dinámica propia.

2 ¿Experiencia de la singularidad y la alteridad, o ciencia “natural” de la cultura?

En este esfuerzo por comprender la naturaleza del hecho cultural me planteo el tema de su peculiaridad. ¿Qué hace que el fenómeno cultural sea irreductible, en gran medida, a su dimensión económica o biológica? Y, ¿cómo abordar el hecho de que el fenómeno cultural es también, y de cierta manera, irreplicable? Una partitura se convierte en otra cosa cada vez que la ejecutamos y, si nos situamos en el momento de su producción y de su recepción, más planos se mezclan y demandan su reconocimiento. Debemos comprender entonces que la cultura no es solamente el momento de la producción de la obra, del signo, de la imagen o del sonido; también es cultura el proceso de circulación, la comunicación, la asimilación primera del acervo cultural de una sociedad, su transformación, su recreación permanente en la realidad comunicativa y simbólica.

Además de lo anterior, nos preocupa la captación de la naturaleza misma de lo cultural como diferente a otros aspectos o dimensiones de la vida social. El fenómeno cultural es único y singular y, al mismo tiempo, implica un conjunto de factores e incidencias que nos llevan a intentar comprenderlo en la pluralidad de sus relaciones. A este respecto nos interesa, pero no nos basta, la perspectiva que ya inauguró Emile Durkheim, al plantearnos que todo hecho social, y así sucedería con la cultura, es siempre y al mismo tiempo un hecho social total; queriendo señalar con ello que es analizable como hecho económico, histórico, simbólico, político, etc., y ninguna de esas perspectivas agota u ofrece esclarecimientos completos a la complejidad de ser él una totalidad. Debemos, más bien, observar algunas consecuencias inmediatas del aspecto múltiple y plural de ese hecho social denominado cultura, y establecer direcciones posibles en el orden de las perspectivas y limitaciones a la comprensión. En el acontecimiento cultural se juega una variedad de factores que impiden establecer cortes, separaciones, y el hecho puede ser captado en su dimensión única y singular e incluso en sus implicaciones analógicas. La dimensión compleja y la singularidad

propia del hecho cultural constituyen un reto para el intelecto en su esfuerzo de comprensión y explicación.

Si los Dakota, como nos dice Paul Radin en *El hombre primitivo como filósofo*, especulan largamente sobre si hay o no matrimonio entre el peñasco y la tierra, es algo que podemos comprender de manera inmediata y de una forma que podemos hacer explícita de varias maneras, y esa comprensión no la superará, posiblemente y de manera significativa, un análisis formal y detallado de los elementos. Es por ello, también, que las ciencias del hombre parecieran no progresar, en el sentido de no superar los niveles cognitivos del sentido común; y esa es la razón por la cual el estudioso de humanidades, o de historia de las ciencias, puede recordarle al científico social que sus planteamientos, objetos o temas se habían propuesto ya en el pasado. También aquí se comprende porqué resultan aparatosos o huecos la mayor parte de los esfuerzos de matematización, convirtiéndose éstos en falsa salida al problema de la objetividad.

Aquí no se trata de hacer la historia de la idea de cultura. Considero importante mirar el tipo de problema que se trata de resolver cuando se introduce el término, y considero significativo atender al fenómeno por el cual se establece una gran ruptura entre el conocimiento de los sabios, eruditos, psicólogos e historiadores de la cultura y lo que la Antropología cultural intentó plantearse. La vieja distinción entre enfoques ideográficos por un lado, y enfoques teóricos y esfuerzos nomotéticos por otro, es un escollo para abordar, desde el esfuerzo por la objetividad, la dimensión compleja de la singularidad y el acontecimiento del encuentro de la alteridad.

Aún hoy los científicos sociales trabajan bajo la sombra de la pretensión generalizada de convertirse en los Galileos de su dominio. No se diferencian en esto de lo que fue el clima de emulación que rodeó también los esfuerzos filosóficos de un Thomas Hobbes o de un David Hume; en ambos, las obras de Galileo y Newton tienen una resonancia definitiva. El asunto de ciertas formas de la objetividad ha terminado por desvirtuarse, y se empieza a comprender que las secuelas de la confusión sobre la adopción y traslado del método de las ciencias de la naturaleza a las ciencias del hombre siguen vigentes.

Estoy de acuerdo con las afirmaciones y puntos de vista que reconocen en las opiniones de muchos pensadores e intelectuales y humanistas una tradición de comprensión y conocimiento que no puede ser rechazada a riesgo de un alto costo. Como ya sabemos, ese costo de separarse de las humanidades lo ha pagado, en su momento, la Antropología científica desde el siglo XIX. Hoy nos orientamos a un punto de vista según el cual, en cuestiones relacionadas con la cultura y la naturaleza humana, pareciera ser algo firme el aceptar la implicación del proverbio que afirma que quien no comprende una mirada tampoco accede a una larga explicación. El costo alto se ha derivado de separar la Antropología de las humanidades y de las tradiciones sapienciales, llevándola por el camino de un cierto ascetismo equivoco. Es el peligro que Husserl advirtió en el “naturalismo”.

Con una posición diferente, hay al interior de la Antropología cultural una serie de trabajos, un conjunto de sugestivos estudios como los de Jaulin, Duvignaud, Lizot, Taussig y el mismo Castaneda.¹⁵ En ellos se aborda y se accede a las sociedades y culturas diferentes en la tónica de una visión integradora, reconocedora de la dimensión cognitiva propia de la empatía y la honestidad en el esfuerzo por comprender; eso ha implicado para los investigadores una confrontación no sólo de sus propias culturas, sino que además su experiencia investigativa ha llegado, como también en otros casos en el pasado, a erosionar todas las confianzas previas en el conocimiento objetivo.

Frente a esta manera de intentar hacer Antropología, alejados de las teorías relevantes y las discusiones conceptuales, habría todas las reservas de quienes creen que es legítimo seguir exigiendo, más que comprensiones estéticamente destacadas, explicaciones válidas a la ciencia del hombre. Pero la realidad apabullante del multiculturalismo nos está demandando convivencia y comprensión. En esos autores mencionados encontramos descripciones brillantes, producto de una comprensión y un refinamiento de la mirada en el encuentro real con el otro. La empresa ilustrada seguirá por su parte considerando que son urgentes explicaciones satisfactorias y razonables. Pero insisto en que, más que una ciencia de la cultura, en este momento se nos presenta como urgente una visión de la misma que permita el encuentro con la alteridad.

El intento por comprender, más que explicar, tendrá siempre a su favor el hecho por el cual lo humano se lo comprende, en primera instancia, desde una esfera que es, ella misma, propia del ser humano y que constituye un cristal no irrelevante. Las teorías de la cultura no tienen, además, esa pretendida impersonalidad que podría ser “benéfica”, y que llega a ser casi programática al convertir en tema fenómenos de la naturaleza “exterior”. Entonces, al estudioso le puede ser más fácil aceptar el uso de una extrema abstracción o el recurso a una peculiar formalización en el caso del tiempo, por ejemplo. Pero frente a un fenómeno como el de la sexualidad, en su complejidad y pluralidad de dimensiones implicadas, las terminologías o “depuraciones” sólo lo alejan de la posibilidad de comprensión. Ya Feyerabend, de una manera muy elocuente, ha mostrado cómo el conocimiento no siempre está del lado de una ascética y depurativa actitud frente a los términos o a la pasión misma del observador.¹⁶

No es tampoco irrelevante el punto de vista ya expuesto en el siglo XIX por estudiosos sobre la cuestión humana, quienes, como Marx, han dicho que han aprendido más sobre el otro en la literatura y el arte que en los especialistas de la historia o la cultura. Hay que afirmar que la primera experiencia de la cultura la tiene todo ser humano que aborde la diferencia. Con sólo trasladarse geográficamente salta ya la diversidad de la respuesta cultural; por ello, podríamos decir que esa experiencia de la diferencia está en la base de la pregunta por “la alteridad” o “el otro”. Desde Jenofonte y su *Anábasis* hasta la monografía

15 Duvignaud (1977), Lizot (1992).

16 Feyerabend (1980).

más reciente o el esfuerzo de conocimiento, elaborado a partir tradiciones sapienciales de muy diverso origen, de un Carlos Castaneda por ejemplo, el “otro” es la incitación y el jalonamiento primero del conocimiento. Distingo esta primera fase como mirada antropológica, para diferenciarla del esfuerzo hacia una teoría objetiva de la cultura.

También la Historia de la Cultura, en el sentido de la practicada por un Burckhardt, un Taine o un Gombrich, supone esa experiencia de la diferencia. Sería interminable el reseñar o discurrir sobre las “observaciones en torno al término cultura”. Por ello la posición más sana al respecto bien puede ser la que expresa el mismo Gombrich, cuando afirma la razón de nuestra preferencia por el término cultura, anclándola en la experiencia común de la diferencia y la comprensión elemental de ese acontecimiento como “cultura”: “Al menos todos conocemos a alguien que ha viajado de una cultura a otra, o que incluso ha saltado de un círculo social a otro distinto, experimentando con ello lo que significa hallarse frente a diversas escalas de valores y todo ello dentro de culturas próximas”.¹⁷

De este hecho no se sacan pocas conclusiones; la humanidad, la cultura, el otro, sólo los experimentamos desde nosotros mismos, teniendo en nuestro propio ser su principal aliciente y su mayor dificultad. Será por ello que en ciencias sociales y en Antropología, para no mencionar otros esfuerzos, todos los investigadores parecieran querer convertirse en paradigmas, produciendo en este esfuerzo un número grande de perspectivas de comprensión y de estrategias de explicación no siempre compatibles. Es el camino de la proliferación de “teorías” como expresión de muchas individualidades exaltadas, cuando lo que necesitamos en este frente intelectual es una teoría de la cultura con énfasis en la aplicación al estudio de los procesos múltiples y variados que dan lugar a la pluralidad de culturas y permiten su circulación, mezcla y supervivencia. ¿En cuál concepción de los procesos culturales y de la cultura se puede ubicar una coherente política de respeto por los derechos culturales de todos, por ejemplo?

El estudioso de estos temas y problemas se ve enfrentado a una gran cantidad de información, proveniente de los diversos enfoques o estrategias, y recientemente debe enfrentarse además a la información proveniente de la discusión de las implicaciones epistemológicas de esas estrategias. No debe resaltar en esa dirección ese origen personal de las perspectivas y las estrategias fundadas en tal o cual “teoría”. Por eso, al abordar la cuestión de la cultura, debo anotar la importancia de la “personalidad” de las teorías que se han tejido sobre ella y encontrar allí las dificultades para la consolidación final del esfuerzo teórico; así, la Antropología académica se ha escindido en ese dilema.

17 Gombrich (1977).

2.1 La pregunta por lo particular como horizonte y obstáculo del esfuerzo teórico

Ha tenido distintas consecuencias el esfuerzo por construir teorías de los fenómenos cuando éstos son de la naturaleza o cuando éstos se relacionan con la acción humana. No se enfrentan al mismo tipo de impedimentos investigativos. En ciencias sociales en general y en la Antropología cultural en particular, los prejuicios y presupuestos tienen una dimensión cuyos alcances están en relación directa con la ausencia de progreso en los conocimientos. El escepticismo desmedido, un clima de animosidad competitiva, y toda clase de calificativos exaltados acompañan los esfuerzos hacia conocimientos confiables. Lo subjetivo y lo individual de las teorías y las estrategias no ceden aún el paso a una investigación abierta con controles y acción crítica intersubjetiva.

Lugar destacado ocupa el prejuicio que denomino la **preponderancia de lo primitivo-lo particular**, representado bien en la obra de Franz Boas. Este, lo mismo que otros prejuicios o valoraciones, es significativo porque orienta el camino de lo que será, a su vez, una forma particular del reduccionismo y un estilo de explicación. Esos caminos del reduccionismo, las limitaciones de la explicación y esos prejuicios hacen parte de una dinámica que es la propia de la configuración de ese objeto que denominamos cultura desde el punto de vista de los investigadores. Este objeto, como casi todos los de las ciencias sociales, está en el centro de una búsqueda cuyo fin se escapa permanentemente si excluimos el estudio de las condiciones contextuales de cualquiera de sus tematizaciones.

En otras palabras, en la enorme diversidad de definiciones de cultura, en el interminable desacuerdo sobre su contenido, leo, en la historia de la Antropología, el limbo en el que permanece el saber positivo sobre el ser humano, ese mantenerse en la frontera entre disciplina y ciencia. Leo allí también el encuentro, los intereses diversos, las justificaciones, los juegos de los autores frente a las demandas y urgencias de su momento. No tengo al respecto una visión unilateral del asunto y no remito esta pluralidad de definiciones a coyunturas históricas exclusivamente; me aparto un poco de quienes, en este aspecto, desconocen cualquier originalidad de la Antropología cultural o cualquier aporte de ésta a las ciencias de la cultura, relegándola a una disciplina más entre las que se ocupan del ser humano, concretamente, a la que se desarrolla paralela a la tematización, como “objetos”, de las sociedades sometidas o controladas por el incremento de las relaciones comerciales y las labores de colonización y expansión imperialista de ciertas naciones. Autores como Llobera ya han coincidido con algunos aspectos de este juicio diciendo, desde Khun, que la Antropología cultural estaría en un estado pre-paradigmático, signo de discusión embrionaria de teorías, conceptos, métodos y estrategias de explicación.¹⁸

18 Llobera (1980).

Quiero ser explícito, y por ello vinculo el saber antropológico a los esfuerzos de pensadores como Platón en el *Alcibiades*, pero también a los escritos de geógrafos y viajeros del mundo antiguo y moderno, a esfuerzos como los de Aristóteles y la comparación que realizó entre las constituciones de su tiempo; además, ese saber tiene relación con las obras dentro del mundo árabe de Ibn Khaldun; se nutre con investigaciones como las de los hermanos Humboldt —ambos en planos diferentes de la investigación—. Los ejemplos son múltiples y lo que los une es esa primera forma de mirada sobre el otro diferente que quiere ser comprendido.

En la Antropología académica decimonónica, hay un esfuerzo por comprender y explicar; hay una visión de los acontecimientos históricos de las sociedades humanas, y hay un dominio de la investigación y el conocimiento cuyo contenido se deberá definir mejor a partir de la discusión racional de estrategias y teorías. Por otra parte, en lo que se refiere a la discusión sobre el alcance y posibilidad de esta disciplina, se observa en las dos últimas décadas un esfuerzo en esa dirección y son ya visibles los primeros signos de madurez en esa actividad de la confrontación argumentada y crítica de estrategias y teorías. De allí, la vigencia y utilidad de empezar a intentar la clasificación y exposición de los prejuicios que han conducido el saber antropológico por el camino de la dominancia de presupuestos y prejuicios de sus creadores.

Empieza apenas en su interior la empresa que denomino “encuentro real con la alteridad”, impuesta por el saludable camino que ha abierto la necesidad de un genuino reconocimiento del individuo concreto como objeto último de la ciencia y de la cultura humana. A esa suplantación de la singularidad y la alteridad, en nombre de la sobrevaloración del sujeto de conocimiento o de la construcción de una teoría general, la denomino “la perversión de la Antropología”, pues, aparentando defenderla y practicarla, la sumerge en el pantano sin fondo de las opiniones personales, de las distancias y las actitudes que además de subjetivas son territoriales, pues se excluye al “recién-venido”, al “aparecido”, al vecino, en suma, al otro. Se cierra la interlocución.

Veamos algo más sobre el prejuicio de **lo primitivo-lo particular**. Denomino así, además de lo indicado, la convicción dominante en ciertas obras y enfoques, según la cual, el objeto de la ciencia del hombre debe ser necesariamente el hombre natural. Se definen estas estrategias por una cierta negatividad en la predefinición del objeto; serían dignas de ser estudiadas exclusivamente, o al menos inicialmente, aquellas formas de la cultura no contaminada: la de las sociedades **sin historia, sin testimonios escritos, las no industrializadas, las no occidentales**. Este prejuicio lo encuentro disperso a lo largo de la historia de la Antropología, pero en algunas obras ha tenido una connotación fuerte, inclinando la orientación de muchos investigadores. La valoración de este prejuicio es importante, pues tiene un carácter paradójico; por un lado, encuentro vinculado a él una actitud de respeto y benevolencia hacia las diversas formas de vida humana, en esencia una actitud que denominaría con Kant ecuménica. En ello hay un genuino impulso hacia el comprender, pero el otro aspecto del prejuicio es la sobrevaloración de lo “indígena”, de lo “primitivo”, de lo “no contaminado”, del hombre enteramente “natural”.

Muchos de los más grandes documentos etnográficos producidos en los últimos cien años son susceptibles de revisión en la búsqueda, en su interior, de las diferentes formas de la compasión, la piedad, la bondad, la simpatía, que los han precedido y que, recorriéndolos, los alejan de la valoración cuidadosa y el espíritu crítico que debería acompañar todo esfuerzo hacia el conocimiento objetivo. Mas, también, su valor reside precisamente allí. Es claro que sin esa disposición anímica hacia el otro no habría surgido nunca el saber antropológico. Lo indispensable es detectar esa disposición del ánimo para separar, en los diferentes estudios, lo que es la retórica de la comprensión, en el sentido psicológico del ejercicio; la valoración, cualquiera que ella sea, del esfuerzo hacia el conocimiento auténtico del otro. Este empeño es reconocible en la provisión de una comprensión básica y unas explicaciones satisfactorias. En este impedimento o prejuicio puedo descubrir el germen de lo que será una intensa y larga polémica, debido a aquello que nos lleva a conocer parte de un interés que puede llegar a nublarlos. La simpatía y la curiosidad, respecto a las cosas humanas, tienen sus trampas. En el caso típico de Franz Boas su interés hacia lo particular y el dato concreto estuvo acompañado por una genuina preocupación por la diferencia y la singularidad; partiendo de un empirismo ingenuo aspiró a no hacer ninguna afirmación que no estuviese sustentada en un amplio material etnográfico; lo acompañó durante mucho tiempo la idea de una etnografía exhaustiva y sistemática de los pueblos y culturas conocidas, como posibilidad de una ciencia del hombre en general y, en particular, como condición de cualquier enunciación concluyente. Cuando se ha censurado su inductivismo radical y la debilidad de sus puntos de vista, relativamente ahistóricos, se apoyan generalmente sus críticos en los puntos señalados; allí también reposa el núcleo de la crítica boasiana al método comparativo. Él mismo defendía el baluarte con afirmaciones como la siguiente:

Puede parecer, a un observador distante, que los estudiantes americanos están ocupados en un montón de investigaciones detalladas sin mucha conexión con los problemas esenciales de una historia filosófica de la civilización humana. Yo pienso que esta interpretación de la actitud americana sería injusta, porque las cuestiones esenciales están cerca de nuestros corazones como lo está de los otros estudiantes, sólo que no podemos esperar ser capaces de resolver tan intrincado problema histórico con una fórmula.¹⁹

Por ese camino se realiza la crítica fundamental al particularismo. Los interesados en una gran teoría de la cultura y del cambio afirman que por esa vía no se establecen leyes del mismo, no se articulan las particularidades y las diferencias en una perspectiva que las haga coherentes. La insistencia en lo particular, desligada de una cierta capacidad especulativa, se convierte en colección de rarezas, y la significación de lo observado se pierde. Boas insistió a lo largo de su vida en que, lo que es aparentemente análogo, puede, sin embargo, obedecer a causas diferentes, y ahí ancló su ya mencionada crítica al método comparativo; no lo olvidó del todo y tampoco se le puede acusar de la despreocupación total por teorías y leyes. Al respecto, escribió en un texto de 1896: "Si la Antropología pretende establecer

19 Boas (1948).

las leyes que gobiernan el crecimiento de la cultura, no debe confinarse a la comparación de los resultados del crecimiento aislado, sino que, siempre que sea factible, debe comparar el proceso de desarrollo, y las leyes podrán ser descubiertas por medio de los estudios de las culturas de áreas geográficas reducidas”.

Es decir, el método comparativo tiene, para él, lugar al final de un proceso en el cual el método particularista histórico ha encontrado la lógica de una secuencia menor: “De otra manera el método comparativo, a pesar de lo que se ha escrito y dicho en su alabanza, ha sido notablemente estéril en resultados definitivos y creo que no llegará a ser fructífero hasta que no renuncie al vano propósito de construir una historia esquemáticamente uniforme sobre la evolución de la cultura, y hasta que nosotros comencemos a elaborar nuestras comparaciones sobre las más amplias y sólidas bases que me he aventurado a perfilar”.

Lo perfilado por Boas es la paradoja ya señalada, la que está contenida en tratar de mantener un respeto por el hecho y aspirar a una final organización del rompecabezas. He señalado con algún detalle este destino, un tanto alejado de nuestro momento histórico y teórico actual, porque en los estudios más recientes de Castaneda, Lizot y Taussig, la paradoja se ha erradicado tomando partido por una inmersión en lo fenoménico del hecho cultural, dejando de lado el sendero de una ciencia objetiva del hombre, tal como se planteó en la Ilustración y en la obra de pensadores como Hobbes y Hume, o en el trabajo de antropológicos del siglo XIX. En esos casos de Lizot, Duuvignaud, Castaneda o Taussig, el reconocimiento de la alteridad, el cuidado con lo particular y el deseo de comprender han aplazado, en parte, el esfuerzo ilustrado de continuar trabajando hacia una teoría de la diferencia en la cultura humana y una ciencia positiva del cambio sociocultural.

En el caso de los esfuerzos cognitivos a que dieron lugar estos presupuestos hay que señalar uno que considero de la máxima importancia. Es la forma como la llamada escuela de estudios de cultura y personalidad, impulsada por el mismo Boas, crea las condiciones para que se oriente la investigación hacia los factores que presiden la asimilación individual de la cultura. En la misma definición —“totalidad de las reacciones y actividades mentales y físicas que caracteriza la conducta de los individuos componentes de un grupo social”—, que ese autor adelanta de la cultura, pone el énfasis en ese aspecto que luego se denominará “enculturación”. Muchos de sus alumnos (Mead, Benedict) seguirán esa pista, abandonando con el maestro la perspectiva mecánica y rígida a que llevaba el evolucionismo de Morgan, y optando por buscar en el proceso de la formación de la personalidad las trazas del cambio y los gérmenes de la genuina diferencia. Con especial interés abordaron el entramado de ese juego, tal vez definitivo, por medio del cual un individuo “aprende” una cultura, su cultura, y la reelabora en un proceso que reclama atención.

El mismo Boas provenía de la escuela geográfica alemana; Ritter y Waitz habían sido sus maestros y fueron sus primeras experiencias de campo las que, unidas a un sentido de fineza y respeto por el dato etnográfico, lo alejaron del reduccionismo geográfico que Waitz y toda esa escuela preconizaba. Tampoco el determinismo económico lo satisfizo, y fue el campo psicológico de la investigación lo que abriría, para él y para la Antropología cultural

norteamericana, un fructífero frente de trabajo. En esto, Boas seguía la orientación de Dilthey, para quien el punto de vista del individuo comunica con el tema de la humanidad en general.

El individuo concreto que vive y sueña, surge y se impone por momentos, siendo luego opacado por una perspectiva “objetiva”; cuando él se pone en el horizonte, es visible la singularidad. En ese juego de presencia del individuo como expresión de lo más particular —la singularidad misma—, veo también las consecuencias de tomar, como un absoluto, la misma singularidad convirtiéndola en particularidad pura y llegando a obstaculizar el progreso de la investigación en el sentido, ya anotado, de dificultar el esfuerzo teórico. Pero ese norte de lo individual es indeclinable, el uno individual no podrá nunca ser tratado como anomalía a riesgo de servir la investigación para oscuros intereses.

La Antropología cultural entrega, con el particularismo, el vital redescubrimiento de la alteridad. El escamoteo, aplazamiento, desconocimiento o no aceptación de la alteridad constituyen un impedimento importante, no ya en la construcción de la Antropología como ciencia, sino en el proceso de organización de una sociedad civil y de una sociedad mundial con un mínimo de tolerancia y ecumenismo. La afirmación del individuo, a través del tema de la alteridad, trae paradojas que debemos considerar.

2.2 Paradojas en el reencuentro con la alteridad

Hablo de redescubrimiento, porque la alteridad no es patrimonio exclusivo del mundo moderno; las ciudades y las poblaciones de la antigüedad clásica conocieron, de manera efectiva, ese proceso de reconocimiento del otro diferente como algo deseable en el proceso de identificación y defensa de los propios derechos y posibilidades. El pluralismo es la consecuencia indirecta de la invasión y la dominación; quien realiza la conquista o ejerce el sojuzgamiento del otro se hace aceptar, y un desdibujado sentido de la reciprocidad lo lleva a reconocer al otro, así sea su subordinado. La resistencia hace ese papel. Desde que el hombre ha reconocido su singularidad y se ha afirmado a sí mismo, ya sea como individuo o como miembro de un grupo, ese proceso ha tenido que ver con el otro, así sea como su rival, su enemigo, su aliado o su esclavo. El hombre ha sabido de la existencia del otro, o mejor, ha tenido que contar con él para su propia protección o para imitarlo, emularlo o combatirlo. Por necesidad, el hombre también se ha orientado hacia la superación de las diferencias profundas mediante la difusión de ideas relacionadas con sus creencias religiosas —como identidad en la fe— o sus ideas de grupo humano —como identificación con un gentilicio, o un macro-territorio—. Creo que en la modernidad ideas como las de nación, igualdad o fraternidad se han convertido en operadores de microprogramas generalizados que hacen parte de éstas que quiero denominar “las estrategias de la especie frente a la alteridad”.

Pareciera que la sociedad humana, en lo relativo a la alteridad, la descubre y redescubre permanentemente, como si ello fuera un síntoma de la contradicción inherente a la misma

historia entre tendencias regionalistas, cerradas, conservadoras, y proyectos universalistas, liberales, abiertos y pródigos. Hay también una contradicción aparente y una paradoja real en el hecho por el cual sólo nos reconocemos y sabemos de nosotros mismos en el encuentro con lo que no somos. Tenemos que entender que el redescubrimiento contemporáneo de la alteridad es reencuentro porque la influencia nociva del romanticismo, entre otras tendencias culturales, había “deshecho” la concepción de interrelación entre los elementos, y defendido la profunda separación que supone una avasalladora afirmación del yo y del **propio pueblo** y, con ellos, de **mi** cultura, de **mis** formas de vida. El ideal kantiano de un ecumenismo y una ciudadanía mundial representa, frente a esas interpretaciones, una diferencia notable. De hecho, la afirmación rabiosa de lo regional contrasta con ese ideal. La idea de humanidad y de cultura humana se opone, en esa misma tensión, a la idea de *Volkgeist* o a la idea de la relevancia de las culturas particulares. La situación actual no ha variado mucho y nos seguimos debatiendo, tanto al interior de la Antropología como en el mundo cotidiano, entre esas tendencias paradójicas. La Etología humana ha estudiado este tipo de problema como competencia entre patrones fijos de acción. Nuestros impulsos a establecer relaciones nuevas de filiación y vínculo entran en competencia con nuestra tendencia a la identificación territorial y grupal. En la Antropología, esta paradoja es visible como contradicción entre la inclinación hacia lo particular y lo individual y la necesidad de atender a la construcción teórica, donde el detalle no puede ser apreciado de la misma manera; en Filosofía, se expresa como la subsistencia de la necesidad de atender a principios de amplia validez frente a los valores propios de una cultura, los cuales son, por esencia, regionales y locales. ¿La aceptación de los segundos supondría una negación de los primeros? Un cierto planteamiento de lo singular y la alteridad como urgencias, nos puede enfrenar a la crisis en la concepción misma de la Historia y de la Antropología como ciencia, en la medida en que parecieran ellas mismas desconstruirse, mostrando las dificultades de la concepción racionalista de la Historia y de la ciencia social en general, y la inutilidad de la empresa ilustrada, postrándose de esta manera ese horizonte intelectual frente a la dominación de una concepción historicista de la razón misma y del conocimiento. El relativismo permite defender la pluralidad cultural y la afirmación de que cada tiempo y cada sociedad tienen su propia cultura, la cual no necesita fundamentación ni justificación exterior, debiendo ser valorada en sí misma, despreciando cualquier oportunidad de comparar, evaluar o valorar con criterios externos, generales y aplicables a las diferentes culturales de la especie.

Defender la alteridad sin más, incondicionalmente, tiene sus consecuencias, y, si se opta por lo regional y lo local de manera unilateral, se puede llegar a dejar de lado las cuestiones de tipo teórico y práctico sobre la cultura en general, o sobre la humanidad que, de esta manera, no sería sino una entelequia. Yo me sitúo en un punto de vista distinto, según el cual el interés en ciencias sociales y en Antropología por lo singular y lo particular es la forma de poder llegar a contribuir con un proyecto más amplio de identificación de lo humano.

No quiero desconocer que hay dominios donde esta cuestión de la alteridad se ve volatilizada. Los choques más difíciles parecen provenir de las elaboraciones simbólicas a

las cuales nos adherimos. Las religiones y los mitos expresan ese encuentro con la alteridad de muy diversa manera. No podríamos englobar todas las convicciones o las religiones dentro de los mismos valores: el cristianismo, por ejemplo, se mueve con un modelo de religión supranacional, universalista y ecuménica; mientras, para poner un ejemplo contrastante, el judaísmo es grupal o casi tribal, localista y excluyente por vía de la filiación y la actuación sobre el individuo del dogma que consagra a un pueblo elegido.

En la perspectiva de los individuos, de los particulares, el problema se ve de manera idéntica, el fenómeno de la llamada posmodernidad lo constituiría el proceso por el cual el sujeto individual deja de ser alguien regionalizado (antioqueño o bogotano), jerarquizado (noble, campesino, intelectual, soldado), identificado (fulano de tal), para venir a convertirse en, simplemente, un ciudadano, un número contabilizador más. Si la alteridad es el camino para la universalidad, no lo es para la uniformidad; sólo en la diferencia permaneceremos, en nuestro ser, únicos e incommutables. Esa lucha por encontrar el genuino camino para la alteridad la podemos ver en el proceso de “descubrimiento” y colonización de América. Las discusiones sobre la entidad del otro, su real humanidad o condición fueron la máscara de la negación, y esa alteridad que emerge marca nuestro destino de los últimos siglos y de los próximos también.

Reclamamos, paradójicamente, la validez de lo particular, de lo específico, de lo microcultural, la pertinencia de lo minoritario desde concepciones que entienden que las cuestiones de la validez general y universal preceden esas posiciones y les conceden fuerza. El otro que implica una extrañeza existe desde la idea de una generalidad que lo tolera y respeta. Los defensores de minorías incurrir en una paradoja o contrasentido al pedir para sí el tratamiento en “igualdad de condiciones”. ¿Acaso lo que se pone como urgencia no es su singularidad? Un asunto importante aquí es que, para construir una sociedad cosmopolita, ecuménica y tolerante, habrá que empezar por bajar el tono de solicitud de reconocimiento para lo local y lo regional, para los grupos o las culturas minoritarias.

Para integrarse en una comunidad nacional, por ejemplo, sería deseable desprenderse de ese toque “satánico” de regionalidad, sin lesionar la identidad originaria. Lo absurdo del intolerante es que pida ser tolerado, lo mismo que la inconsistencia del anarquista o el defensor de la contracultura es pretender serlo y disfrutar de los derechos que consagra esa sociedad que se niega o esa cultura que se ataca. Creo que, por otro lado, hay que afirmar que es el conjunto de las diferencias lo que dinamiza la vida social y cultural. De manera análoga, y como señal de madurez en el terreno de la Antropología, es deseable que se intensifique el proceso de reconocimiento de las diversas estrategias y su comparación crítica. El redescubrimiento de la alteridad también tiene su papel en las ciencias sociales, cuando las teorías se individualizan y entran en la intersubjetividad intelectual que está presente en la discusión y ensayo de las estrategias, no en las adhesiones y las lealtades a los individuos o a las teorías como si fueran territorios de salvación.

La condición histórica del discurso sobre los derechos humanos y la dimensión “ideológica” o doxográfica en las nociones de **naturaleza** y de **cultura humana** se hacen

manifiestas, como existencia de prejuicios y presupuestos no racionales, cuando nos planteamos estos temas extremos de los derechos de minorías o el papel de los intolerantes en una sociedad que quiere ser tolerante y ecuménica. Las políticas de Derechos Humanos no han reconocido plenamente aún las implicaciones del problema de la identidad cultural y la tolerancia hacia minorías agresivas e intolerantes. Es éste un importante impedimento para la construcción de una teoría de la naturaleza y de la cultura humana en general.

Igualmente, estos planteamientos nos llevan a reconocer un límite en la idea misma de tolerancia o en el esfuerzo hacia una sociedad cosmopolita. El estudio de la Antropología nos enfrenta también al dilema al que se ven abocados los grupos humanos minoritarios, sean tribus del Amazonas o contaminados de un virus cualquiera; ¿pueden ellos reclamar los beneficios de una consideración como humanidad, cuando lo que reclaman con intensidad es su reconocimiento como particulares incommutables, merecedoras de “otra” ley y “otro” concepto? ¿No es un contrasentido el intentar una teoría de la cultura cuando lo que tenemos es un proceso dinámico, permanente, vigoroso e intenso de asimilación, mezcla y actividad cultural genuina y permanente? La noción misma de cultura contiene una violencia, y entraña etnocentrismo, como lo han señalado Duvignaud y otros; y es ese escamoteo de lo diferente, de lo único, de lo singular, lo que nos preocupa. ¿No habría tal vez que impedir su uso por incluir el agenciamiento de una violencia? O, tal vez, ¿es el momento de rebanar la protuberancia del discurso minoritario, anarquista y relativista de quienes defienden lo diferente? En consonancia con eso, en Antropología, habría entonces que relegar los estudios como los de Lizot, Castaneda, Taussig o Duvignaud al anaquel de los extraviados en la selva de la diferencia. Sólo concluiría afirmando que las tendencias minoritarias y regionalistas no pueden ser escamoteadas sin, de paso, empobrecer una imagen de la humanidad al comienzo del siglo XXI; y su afirmación, por el contrario, entraña, paradójicamente, una obstaculización más en el esfuerzo por construir una teoría del cambio y la diferencia socio-cultural. Habrá que continuar habitando esa paradoja.

Bibliografía

- BOAS, Franz. *Los métodos de la etnología*, en: *Race, Language and Culture*. New York: Free Press, p. 281-289. Trad. Édgar Bolívar.
- BONNER, John Tyler. *La evolución de la cultura en los animales*. Barcelona: Alianza Editorial, 1982. (1980).
- DAWKINS, Richard. *El gen egoísta*. Barcelona: Salvat, 1985. (1986).
- DILTHEY, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu*. Madrid: Revista de Occidente, 1966. (1883).
- _____. *Teoría de las concepciones del mundo*. Madrid: Revista de Occidente, 1968. (1885).

- DUVIGNAUD, Jean. *El lenguaje perdido*. México: Siglo XXI Editores, 1977. (1973).
- GOMBRICH, Ernst. *Tras la historia de la cultura*. Barcelona: Ariel, 1977.
- GOULD, Stephen. *La falsa medida del hombre*. Barcelona: Antoni Bosch editor, 1984. (1981).
- GRIFFIN, Donald R. *El pensamiento de los animales*. Barcelona: Ariel, 1986. (1984).
- HARRIS, Marvin. *El desarrollo de la teoría antropológica*. México: Siglo XXI Editores, 1981. (1968).
- HUSSERL, Edmund. *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Edit. Nova, 1969.
- JACOB, Francois. **El bricolaje de la evolución**, en: *El juego de lo posible*. Barcelona: Grijalbo, 1982. (1981).
- JAULIN, R. *El etnocidio a través de las Américas*. México: Siglo XXI Editores, 1976.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económico. 1970. (1962).
- LIZOT, Jacques. *El círculo de los fuegos*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1992. (1976).
- LORENZ, Konrand. *Consideraciones sobre las conductas animal y humana*. Barcelona: Plaza y Janes, 1974. (1965).
- LOWIE, Robert. *Historia de la Etimología*. México: F.C.E., 1947. (1937).
- LLOBERA, José. *Hacia una historia de las ciencias sociales. La historia de la antropología como problema epistemológico*. Barcelona: Anagrama, 1980.
- MORGAN, Lewis. *La sociedad primitiva*. Bogotá: Universidad Nacional, 1972. (1877).
- SAHLINS, Marshall. *Uso y abuso de la biología*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1982. (1976).

Consideraciones sobre la cultura. Raíz biológica y encuentro con la alteridad

On Culture. Biological Root and Encounter with the Otherness

Resumen. *El artículo se propone el reconocimiento y la evaluación de los esfuerzos por explicar el fenómeno cultural desde las perspectivas abiertas por el evolucionismo a partir del siglo XIX. Esos esfuerzos explicativos, tal como han sido puestos en funcionamiento por la antropología cultural de corte positivista, se enfrentan a las álgidas cuestiones del encuentro con la alteridad y a la necesidad de responder y explicar también lo más singular de la experiencia humana. El proyecto moderno de generar unas ciencias objetivas del hombre encuentra en la singularidad y en la alteridad los límites sobre los cuales es imprescindible reflexionar, pues ellas no son solamente obstáculos para el incremento de nuestros conocimientos, sino dificultades de fondo en el proyecto de las ciencias de la cultura.*

Summary. *The paper reviews and revises the attempts to explain the phenomenon of culture from the point of view of Evolutionism. The attempts, following the twentieth century Evolutionism and used by the positivistic side of Cultural Anthropology, face tough questions: the existence of alterity and at the same time the necessity of explaining the singularity of human experience. Singularity and alterity are the limits to the Modern project of generating objective Sciences of Man. Thus, it is crucial to think them over, as obstacles to increase our knowledge and deep difficulties in the project of Sciences of Culture.*

Palabras clave: *alteridad, cultura, Antropología, ciencia.*

Key Words: *Culture, Anthropology, Otherness, Science.*