

Anales de Antropología

Volumen 34

2000



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ACERCA DE LA UNIDAD DE LAS CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

Walter Goldschmidt

Profesor emérito, Universidad de California en Los Angeles

Resumen: En este artículo se ofrece una síntesis de sus puntos de vista sobre las ciencias antropológicas.

Se recuerda que fue Franz Boas quien tuvo la visión de integrar los campos que hoy conocemos como antropología física, arqueología, etnología y lingüística con el nombre de ciencias antropológicas. Sin embargo, esta unidad es continuamente puesta en riesgo de ruptura conforme cada disciplina se consolida. A través de varios ejemplos, Goldschmidt muestra que la antropología es realmente un campo científico unificado y que para comprender a la humanidad debemos tomar en cuenta cada uno de sus componentes.

Critica las limitaciones que han tenido varios autores, justamente por desconocer a las ciencias antropológicas como un todo. Temas como la interacción entre la biología y la cultura, la cultura y el lenguaje, el papel de la crianza de los niños, la existencia de un mundo simbólico y de lo que habitualmente llamamos el alma, son fundamentales para las tareas antropológicas.

Palabras clave: cultura, lenguaje, mundo simbólico, valores culturales.

Abstract: This essay offers the author's point of view about the Anthropological Sciences.

We are reminded that Franz Boas had the vision of consolidating what we know today as Physical Anthropology, Archaeology, Ethnology and Linguistics as the Anthropological Sciences. But this unity is continuously threatened as each discipline is consolidated. Through several examples he shows that Anthropology is truly one, and that in order to understand humankind we have to take each one of its components in to account.

He criticizes the limitations held by several authors, precisely for not having taken in account the Anthropological Sciences as a whole. Topics such as the interaction between biology and culture, culture and language, the role of child rearing, the existence of a symbolic world, and what we usually call the soul, are fundamental to the undertakings of Anthropology.

Keywords: culture, language, world, cultural values.

El nombre de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, tan redundante para los oídos americanos, encierra una historia. Expresa la influencia de la visión de Franz Boas sobre la comunidad antropológica mundial. Como ustedes saben, en el Viejo Mundo, la vertiente biológica de la disciplina se conoce como Antropología, y la cultural como Etnología y se ubican en secciones diferentes de las universidades. Cuando Boas inició la enseñanza de la antropología en la Universidad de Columbia al final del siglo XIX, amalgamó a las dos e incluyó el estudio del pasado prehistórico de la humanidad y del lenguaje, creando lo que hoy conocemos como el enfoque de los cuatro campos. Este título redundante reúne lo físico y lo cultural en una unidad inseparable, y así ha creado una especie de sistema de mitades o *moiety*, como el que se encuentra en algunas sociedades tribales.

La consolidación de campos diferentes contradice las tendencias de la historia. El crecimiento explosivo de conocimiento durante el siglo XIX implicó la atomización del mundo de lo conocible en parcelas cada vez más pequeñas. Nadando a contracorriente, Franz Boas creó en el seno de la Antropología conflictos que aún implican dificultades. Cada una de sus *moiety*s llega con antecedentes, suposiciones, enfoques hacia datos y pertenencia a culturas académicas distintas. Viven en tensión constante cuando no de desconfianza mutua. De vez en cuando se llega al momento de la ruptura, como ha ocurrido al escindirse el Departamento de Antropología de la Universidad de Stanford en California, Estados Unidos de América.

Ilustraré este antagonismo con dos experiencias personales, la primera fue un ataque desde el lado cultural y la segunda desde el biológico. Durante 1976 se sometió ante la Asociación Americana de Antropología una resolución “condenando la *nueva síntesis* de la sociobiología” (es decir, el libro de E. O. Wilson, 1975). Habiendo sido el coordinador de la sesión, recuerdo vivamente la larga discusión y todavía me siento deprimido al pensar que una sociedad académica pueda votar para condenar un esfuerzo bien o mal guiado, para llegar a la verdad científica. Esto fue durante la época cuando los jóvenes norteamericanos influidos por la guerra de Vietnam se rebelaban o condenaban cualquier cosa que oliera a control gubernamental o el racismo que implicaba algún determinismo biológico ingenuo. En cierto momento de la larga y tórrida discusión, Margaret Mead se levantó para decir con su habitual tono regañón “esto es nada menos que una quema de libros”. Para mi alivio, esta iniciativa fue derrotada, pero me dejó el mal sabor del prejuicio, y lo peor es que había venido de “mi lado”.

Otro caso ocurrió durante 1983 cuando se me solicitó un comentario para un programa de noticias, después de que Phil Donahue hubiera presentado en su programa de televisión el famoso ataque recién publicado y ahora célebre, que hizo Derek Freeman (1983) al libro de Margaret Mead *Coming of age in Samoa...* (1928). La obra era el cuestionable ataque de un poco conocido antropólogo hacia la tesis popularizada 50 años atrás por una mujer que tenía entonces 24 años, sobre la vida sexual de un grupo de doncellas ya fallecidas de Samoa. Este trabajo había sido más condenado que leído por los antropólogos cuando apareció y nunca formó parte del canon de la disciplina. Su importancia se desprendía de haber sido una de las primeras presentaciones para el público sobre la manera como la cultura modela el comportamiento humano. Mead se había vuelto un emblema como resultado de su habilidad como divulgadora, con gran carisma para el público. Las olas que levantó Freeman no tenían que ver con su capacidad académica, lo consistente de sus argumentos o lo relevante del tema. Este ataque todavía reverbera en la prensa y aparece en los escritos de los deterministas biológicos, como si las críticas de Freeman a los esfuerzos de la entonces juvenil Mead pudieran derrumbar todo el edificio construido por Boas. Así que tenemos prejuicios de los dos lados.

Estos dos casos reflejan las tensiones entre las vertientes biológica y cultural en los departamentos de antropología. En la mayor parte de los casos escondemos nuestras diferencias al soltar la manida frase “es parte de la naturaleza humana tener cultura”. Esta tolerancia benévola no me satisface. Necesitamos conocer cómo se entrelazan la biología y la cultura. ¿Cómo se traduce nuestra herencia biológica en la cultura?, ¿cuáles son los límites de dicha transformación?, ¿cómo interactúan estas dos fuerzas?, ¿cómo se originó esta dualidad única y cómo contribuye cada una de sus partes para comprender el comportamiento humano? Este hecho nos brinda a los antropólogos nuestro papel distintivo en la vida intelectual, formulando lo que yo llamo una filosofía científica.

Hablar de filosofía científica no tiene el tonto contrasentido que parece. Es científica por el empirismo escéptico que lleva a los académicos a examinar el mundo real, a no tomar nada como artículo de fe, a conservar una actitud de ver para creer, tan trascendente para la búsqueda científica del conocimiento. Es filosófica al enfocarse grandes temas como la naturaleza humana, lo que es el bien y el mal del alma humana. Desde luego, en nuestras vidas diarias, al estudiar genes, fonemas, relaciones de parentesco o cualquier otro tema antropológico, no nos ocupamos del destino del alma. Pero nuestra tarea como un todo sí se relaciona con las ansiedades y deseos que motivan a los

humanos, con la forma como afectan a nuestro cuerpo, con lo que ocurre con sus almas. Podríamos afirmar que las dos *moieties* antropológicas se pelean por el alma humana y así los biólogos quisieran que creyeramos que las acciones buenas o malas de nuestro comportamiento están fijadas en nuestros genes, mientras que los culturalistas argumentan que todo ello es solamente cultura.

ALGUNAS CONSIDERACIONES HISTÓRICAS

Cuando la ciencia comenzó a sustituir a la teología en la tarea de explicar la naturaleza humana, tanto la biología como la sociología reclamaron para sí ese territorio. La percepción de lo que se consideraba como las razas humanas, con lejano fundamento en la frenología, cobraron fuerza en el continente europeo, mientras que la idea de lo que es la cultura tuvo sus albores con Hume y Locke, y se enraizó con Fraser y Tylor. Hacia el final del siglo XIX en los Estados Unidos de América las explicaciones racistas dominaban el pensar intelectual y la opinión pública. En Occidente había una gran motivación para explicar las cosas en términos de la biología, y supongo que ello se fundamenta en nuestras ocultas presuposiciones sobre la naturaleza de las causas y sus efectos. Dichas presuposiciones nos han llevado a los grandes logros de la ingeniería y a esclarecer otros problemas pragmáticos, pero no son adecuadas para solucionar asuntos tan complicados como los de las relaciones entre los humanos. En todo caso, el determinismo biológico y las explicaciones racistas tienen arraigo popular, ya que parecen “justificar” el colonialismo, la esclavitud y la explotación de las minorías étnicas.

Al avanzar un punto de vista cultural y apoyarlo con detalles sobre la rica y variada forma de vida de los indios de América del Norte, Boas y sus alumnos hicieron calas de aproximación a esta filosofía. Cuando yo ingresé a este campo, a principios de la década de los treinta, había pocos antropólogos que pensaban que las razas determinaban las diferencias en el comportamiento humano. Earnest A. Hooton, quien entonces dominaba la antropología física, fue el último antropólogo racista. Influyó mucho en la opinión pública, pero sus más destacados alumnos (quienes son mis contemporáneos), tornaron su mirada hacia otros asuntos como la genética humana y el comportamiento de otros primates.

Al dar la espalda a las razas, la biología del comportamiento buscó en otras fuentes: primero en la etología, luego en la sociobiología y hoy en la psicología evolucionista. Los trabajos de etólogos como Lorenz y Tinbergen motivaron al divulgador Robert Ardrey (1996) para explicar el compor-

tamiento humano en términos del troquelado y cosas semejantes, en su muy vendido libro *The Territorial Imperative*. Cuando Wilson lanzó sus ideas sobre la sociobiología en los años setenta, enfocó el comportamiento humano en los mismos términos que el de las hormigas y los primates, haciendo a un lado la cultura. La sociobiología atrajo de manera inmediata al público de los Estados Unidos de América y fue adoptada por los neofascistas en Francia. De la misma manera, algunas de las teorías de la psicología evolucionista han sido usadas por el psicólogo canadiense Philippe Rushton (1999) para “demostrar” que los africanos tienen patrones de reproducción más “primitivos” que los llamados caucasoides o los orientales.

Estos investigadores han mostrado la existencia de continuidad en la evolución del comportamiento semejante a la de la anatomía, tal como lo había vaticinado Earl W. Count en los años cincuenta; además es claro que tal continuidad ayuda a entender a la humanidad. Lo que ellos no aquilatan es lo crítico de aquello que nos distingue y crea un abismo entre nosotros y los demás seres vivos; es decir, el salto cuántico que dimos en nuestros orígenes. La psicología evolucionista es la última en esta secuencia histórica y requiere de nuestra atención como la expresión contemporánea del determinismo biológico.

La psicología evolucionista parte de la incuestionable afirmación de que los humanos somos producto de la evolución y, por lo tanto, hemos heredado rasgos de comportamiento propios para la supervivencia como primates pre-humanos. Pero existen problemas serios para traducir esta premisa en rasgos concretos de nuestra conducta. ¿Cómo era este supuesto Jardín del Edén donde se adquirieron dichos rasgos? Algunos han llegado a sugerir que ahí podemos encontrar implicaciones para nuestras prácticas alimentarias. Dado que la alimentación de los primates es muy variable, ¿cuál es el modelo que proponen? Los recolectores tribales varían en su economía alimentaria, ¿debemos emular a los San con sus nueces mogongo, o a los Inuit con su dieta rica en grasas de los mamíferos marinos, o a los indios de California, comedores de bellotas?, ¿quiénes nos ofrecen los modelos adecuados para nuestra conducta sexual? Los psicólogos evolucionistas sugieren que los hombres desean diseminar su abundante semen con amplitud y, en cambio, las mujeres prefieren proteger sus preciosos óvulos, y así explican la supuesta promiscuidad masculina y la monogamia femenina. De nuevo, ni los primates vivos o las actuales sociedades tribales ofrecen un modelo único. ¿Se trataría de la fácil relación entre los sexos de los chimpancés pigmeos (bonobos) y de los pigmeos humanos de los bosques Ituri o serían las actitudes restringidas hacia el sexo que muestran los otros chimpancés y los aborígenes australianos?, ¿somos los humanos naturalmente agresivos?

Tanto los primates como los humanos “primitivos” variamos en nuestra agresividad. Es difícil escapar a la sensación de que los motivos subliminales en cada una de estas explicaciones son simplemente las preferencias de los académicos que escriben sobre el tema.

Esta sensación se refuerza ante el hecho de que los psicólogos evolucionistas no buscan en el lugar privilegiado para observar a los determinantes biológicos: los recién nacidos, cuya conducta aún no se encuentra contaminada por la cultura. Consideremos el libro *The Origins of Virtue* del zoólogo de Oxford Matt Ridley (1997). En su índice no aparecen las palabras bebé, infante, y aparecen una única vez neonato y niñez. Afirma que la niñez no conoce la moralidad, pero no tiene listado en el índice crianza ni aprendizaje. No menciona a Freud y solamente lo hace dos veces con Margaret Mead y una es por el ataque de Derek Freeman a los trabajos de esta colega y la otra mención es también irrelevante para el tema de la formación de la moralidad. Tampoco cita a Piaget o Coles, los grandes estudiosos de la moral en los niños. Para Ridley la cultura es solamente el instinto de la manada, lo que él llama conformismo. Este es un extraño desprecio para un animal tan particularmente creativo como el *Homo sapiens*. Ninguno de los sitios de actividad humana está tan vinculado a la genética como una guardería infantil.

Los especialistas en desarrollo infantil han mostrado que los bebés humanos nacen con una gran cantidad de recursos para hacer que sus padres y sus madres hagan lo que ellos quieren y para aprender lo que se requiere para una adecuada convivencia. Los padres y las madres también están dotados de respuestas especializadas para los planteamientos de estos tiranos. ¡Todos somos seducidos por la sonrisa y los grandes ojos de los bebés! La ciencia tiene mucho que aprender de la infancia, y así es claro que existe una etología con fundamento genético en todas las guarderías y jardines de niños que operan en este planeta. Ridley hubiera podido consultar un breve resumen de estos trabajos en el capítulo *The Ethology of Infancy* en mi obra *The Human Career* (Goldschmidt, 1990: 86-90). Su extraño desdén por este campo del conocimiento se debe atribuir a su miedo a lo que hubiera podido hallar: el papel fundamental que desempeña el aprendizaje en el origen de la virtud.

LA BIOLOGÍA Y LA CULTURA EN LA ADQUISICIÓN DEL LENGUAJE

El papel fundamental desempeñado por el lenguaje en la vida humana requirió un repertorio comportamental totalmente nuevo y es el único que se-

para al *Homo sapiens* de las demás especies. Aquellos que explican nuestra conducta solamente en términos biológicos tratan de eliminar tal distinción afirmando que otros animales se comunican. Tienen razón: todos los animales se comunican por la vista, el oído o el olfato. Yo afirmaré que la comunicación es necesaria para la existencia animal; pero eso no es lenguaje, ya que sólo trata de lo que ocurre aquí y ahora. La comunicación animal no puede manejar el pasado o el futuro, ni puede relacionar, condicionar o imaginar. El lenguaje humano siempre lo hace. Para ello se requiere de gramática; y es precisamente en ella donde se encuentra la diferencia fundamental: separa el lenguaje de todas las otras formas de comunicación. Hace posible la narrativa, los mitos, los cuentos, las leyes y el chisme.

Una de las grandes aportaciones de la antropología boasiana fue mostrar la forma en que el lenguaje influye sobre nuestra percepción del mundo, lo que habitualmente se conoce como la hipótesis de Sapir y Whorf. Sapir conocía la estructura gramatical de muy divergentes lenguas americanas y europeas, y constató la forma tan diferente con la que formulaban categorías, atribuían causas, manejaban los tiempos y presentaban estructuras verbales. También sabía que lo que la mayoría de lo que la gente sabe, lo ha aprendido al escucharlo, más que por experiencia propia. Reconoció que lo que los pueblos del mundo perciben era modulado por la estructura de su gramática. Los antropólogos lingüistas, desde luego, se dieron cuenta de que todas las lenguas están hechas de la misma materia prima: fonemas, morfemas y vocalizaciones, pero soslayaron las uniformidades, ya que las diferencias son las realmente importantes.

Noam Chomsky, un psicólogo, advirtió que los niños normales de todos lados aprenden las complejidades de la gramática durante los dos primeros años de la vida y afirmó que esto supone que los humanos tenemos una capacidad innata para aprenderla. Tenía razón. Por desgracia llamó a esta habilidad gramática universal y así distrajo en sus escritos las diferencias entre ellas. Su acólito Steven Pinker (1994) exageró este error en *The Language Instinct...* al confundir la capacidad para aprender los extraños y complejos patrones de sonidos que llamamos gramática con la gramática misma. El libro de Pinker es una ingeniosa e irreverente diatriba contra la hipótesis de Sapir y Whorf, pero claramente no la entendió. Dicho de manera simple, Pinker y Sapir hablan de cosas diferentes: Pinker de cómo pensamos y del cerebro; Sapir y Whorf se refieren a lo que pensamos y de la mente.

Lo que las personas han hecho en todos lados desde que el lenguaje es parte de nuestras capacidades, es fabricar una imagen de lo que es el mundo y construir edificios con palabras que representan y comunican dicha realidad.

Estos mundos simbólicos son muy diferentes unos de otros al implicar las relaciones entre personas.

APRENDIENDO LA CULTURA

Este asunto del lenguaje nos ofrece un modelo de herencia que va a contracorriente del discurso habitual sobre ella; es decir, el que la herencia del comportamiento no está determinada por la genética. Tenemos capacidades heredadas, pero sin heredar su contenido. La gramática no es la única área donde esto ocurre: por ejemplo, no heredamos el miedo a las serpientes, sino una propensión para temerlas y así aprendemos a tenerles miedo con mayor facilidad que a otras cosas más peligrosas de nuestra vida actual como el tráfico de vehículos en las ciudades. Mucho del aprendizaje supone el ajuste fino de comportamientos abiertos para adecuarlos a situaciones concretas. Esto sacrifica la velocidad y certeza de los sistemas rígidos por la ventaja adaptativa del aprendizaje.

Algunos animales dependen más del aprendizaje que otros. El predador emplea más las estrategias adaptativas, mientras que la presa requiere mayor velocidad y certeza. Aprender es más útil en algunos aspectos de la vida que en otros. Los adultos necesitan aprender a encontrar la comida, pero el recién nacido debe estar preprogramado para buscar el pezón de la madre. Los animales sociales deben aprender más que los solitarios para leer las “intenciones” de los otros y como resultado ajustar su comportamiento. Los primates requieren mayor aprendizaje que cualquier otra familia de animales y desde luego, el *Homo sapiens*, más que los demás.

A mayor aprendizaje aumenta la necesidad de estímulos. La recompensa es más efectiva que el castigo. El premio más evidente es la comida, pero ésta no es el camino adecuado para aprender la gran cantidad de conocimientos que debemos adquirir los humanos. En primer lugar, no está disponible en los momentos cruciales y, en segundo lugar, el alumno puede llegar a la saciedad antes de que termine la clase.

La naturaleza ha dotado a los mamíferos sociales con una necesidad especial que satisface los requerimientos de los premios. Es el deseo innato para recibir la estimulación táctil y que además se requiere para el pleno crecimiento de los axones y las dendritas del sistema nervioso central. Esta respuesta táctil la provee el lamido de la madre para los cachorros de perro y gato, y el acicalamiento entre los monos. Los humanos lo logramos a través de las caricias. Sin tal estímulo, los recién nacidos no llegan a ser adultos nor-

males. Esto muestra la clara base fisiológica existente para la necesidad insaciable que es el premio para el aprendizaje. Llamo a esto el “hambre de afecto”. El hambre es cualquier pulsión innata que induce al animal o a la persona para buscar quien le mitigue y así existe hambre de afecto y de amor ligado con el desarrollo emocional. (No es aquí el lugar para desarrollar mi tesis sobre la existencia de dos clases de amor: el del desarrollo emocional y el sexual –en inglés *nurturant and sexual*–, con diferentes fuentes en la evolución y distintas demandas emocionales; es un error confundir ambos). Este tipo particular de hambre es el que induce a los niños a buscar las expresiones de afecto de los adultos. En cambio, los adultos están dotados de la capacidad de sonreír y otras mañas de las que hablé antes y que constituyen sus recursos para satisfacer las necesidades de sus infantes.

La crianza de los niños no se construye solamente con sonrisas y dulzura. Conforme el bebé crece causa mayores problemas. El afecto es teóricamente ubicuo, pero las madres no siempre pueden administrarlo y los besos y abrazos a veces se sustituyen por regaños y nalgadas. El diálogo entre padres e hijos es sobre cómo se sienten las cosas. No solamente aprendemos qué hacer y cómo hacerlo, sino también qué sentimos al hacerlo. En los días preverbales el niño adquiere el tono emocional de su familia, con respecto a las actividades de la vida diaria. En las sociedades tribales y campesinas, este es el tono emocional de la cultura que los historiadores llamaban la cultura nacional. El clásico libro de Ruth Benedict (1934) *Patterns of Culture* mostró que el tono emocional es diferente de una tribu a la otra. Esto no puede ser genético, tiene que ser aprendido y, sin embargo, ¿no se enseña!

Los antropólogos comenzaron a estudiar la crianza de niños pequeños en sociedades tribales para observar cómo se producían esas sutiles diferencias. Recibieron la influencia de Freud sobre la temprana fijación erótica en las gratificaciones oral y anal, y se centraron en estudiar el destete y el control de los esfínteres. Sus hallazgos no apoyaron las teorías de Freud, pero sí mostraron que los niños eran tratados de diversas maneras en las diferentes culturas y que por este medio se les inculcaban los patrones de la cultura local. Las investigaciones actuales sobre el desarrollo infantil nos ha dado una visión más completa y matizada de la infancia. Haberse enfocado en el complejo de Edipo y el amor sexual fue uno de los grandes errores de Freud. Tenemos que volver a este asunto, reconociendo la mayor relevancia del amor ligado con el desarrollo emocional que el amor sexual sobre las motivaciones humanas. El hambre por el amor materno es la esencia de lo que Freud consideró que abarcaba la sexualidad y llamó complejo de Edipo.

El hambre de afecto nunca se sacia y permanece viva a lo largo de toda la vida. Al principio es satisfecha por caricias, besos y sonidos de arrullo, más tarde lo es por las expresiones de aprobación de la madre en forma verbal y mediante expresiones faciales y corporales, que después son emitidas por el resto de la familia y la sociedad. El hambre de afecto nos lleva a buscar la aceptación, respeto y honor de la comunidad. Para lograrlo debemos internalizar sus valores y buscar su expresión simbólica en los papeles, títulos y artefactos que nos señalan como personas competentes. Lo que son, cómo se logran y la forma en que difieren de una comunidad a otra, constituyen la esencia de cada cultura. Una cultura bien integrada establece metas y recompensas para el tipo de comportamiento necesario para el bienestar de la comunidad. Las metas cambian conforme el niño avanza en edad y lo hacen dramáticamente a partir de la pubertad, cuando las cosas de la vida se vuelven serias.

No es posible ofrecer aquí la naturaleza de esos mundos creados culturalmente. Les recomiendo leer dos estudios etnográficos que tienen un toque personal, como la descripción de Yang (1945) del pueblo taitou en la provincia de Shantung, China, o los estudios sobre los hopi o kwaikiutl, y considerar cómo cada grupo ofrece un contexto para las aspiraciones individuales y así difieren entre ellos. Nada en estos mundos simplemente es, todo tiene significados específicos, definidos por la cultura y con contenido emocional. Esto es lo que Sapir quería decir cuando afirmaba que los mundos creados por diferentes lenguajes son mundos diferentes y no simplemente el mismo mundo con distintas etiquetas. Este edificio construido por el lenguaje es ignorado por los psicólogos evolucionistas.

LA PERSONA COMO SÍMBOLO EN EL MUNDO CULTURAL

La gramática permitió a las personas construir los modelos verbales del mundo y reflejando aquí y allá de manera adecuada la realidad. Sin embargo, son lo que se supone que el mundo es. Algunos son muy realistas como la interpretación de los aborígenes australianos en torno a las huellas dejadas por los animales, otros son fantasiosos como sus mitos del tiempo de los sueños y algunos solamente existen en la mente, pero son fuerzas poderosas, como sus clanes totémicos. Estas son cosas que desaparecen cuando mueren quienes creen en ellas, pero mientras tanto tienen efecto sobre su vida diaria como los animales que cazan.

Las cosas pueden ser tanto físicamente reales como simbólicas, al igual que aquellos canguros que son al mismo tiempo presas de caza y miembros

de su clan. Las personas son tanto de carne y hueso como símbolos en el ciberespacio. Cada habitante de nuestro mundo es también un ser simbólico. La madre no es solamente la hembra cuyo útero ocupamos alguna vez, sino una relación social con más capas que una cebolla y el padre no es solamente su pareja, sino el hombre quien modeló nuestra idea de masculinidad como lo define nuestra cultura y de aquí en adelante... Como todos sabemos, en muchas tribus, toda la humanidad se reduce a un conjunto de términos de parentesco. El mundo simbólico es habitado por personas simbólicas.

Es con el otro simbólico con quien se relacionan nuestras acciones. La consanguinidad es dañina y los animales sociales tienen mecanismos para evitar la reproducción entre parientes cercanos. Los humanos le llamamos incesto y tenemos reglas para este tipo de relaciones sexuales. Obedecemos la norma social y no los restos de algún comportamiento heredado. Esto se demuestra con claridad al constatar que en algunas tribus se evita con igual intensidad tanto a las hermanas de clan, como a las biológicas. Los otros primates defienden a su banda contra ataques externos, pero solamente los humanos defendemos a nuestros hermanos de clan, dado su significado simbólico y no biológico. Nuestro sistema simbólico se ha encargado de tareas antes a cargo de la biología.

La autoidentificación crea una entidad simbólica difícil de etiquetar. Los teólogos le llaman el alma, y todo mundo entiende esta palabra. Los psicólogos le llaman el yo. Freud la dividió en tres partes y me imagino que su *id* (ello) es el ser biológico. También le podemos llamar conciencia o la voz que nos llama al oído. Incluso podemos despersonalizarlo y nombrarlo moralidad interna o valores culturales. Tenemos dificultad para nombrarla ya que no existe en forma tangible, sino como percepción. Es un producto común y universal del proceso de desarrollo humano y como se le llame depende de nuestra perspectiva teórica. Yo le llamo "el yo simbólico".

Con toda lógica, si las personas de nuestro entorno son símbolos, nosotros somos símbolos para ellos. Además somos símbolos para nosotros mismos. Esto no niega que además seamos seres totalmente orgánicos, con nuestros deseos y miedos, pero completados con los deseos y ansiedades del yo simbólico. Mucho de lo que hacemos muestra que las demandas de nuestro yo simbólico tienen prioridad sobre las de nuestras necesidades corporales. Aprendemos a actuar en la forma aceptada por nuestra comunidad, ya que su aprobación satisface nuestra hambre. En términos más simples: es lo que nos hace sentirnos bien con nosotros mismos.

El yo simbólico es el símbolo más importante que cada quien lleva a lo largo de su vida. Mucho de lo que es el yo está en su lugar desde antes de que

el niño sea conciente de ello y surge del trato no verbal recibido de los padres, lo que le concede una profunda orientación emocional. El niño aprende las conductas que culminan con los resultados deseados. Mientras crece aprende las cambiantes reglas para ser aceptado y apreciado por la comunidad. Las señas de lo que es adecuado van desde el contacto físico hasta las expresiones verbales de aprobación social. Las gratificaciones afectivas llegan después en forma simbólica al ir creciendo: ¡qué linda niña!, ¡qué buena calificación!, ¡muy buen desempeño!, ¡un ascenso laboral!, ¡un auto de lujo!, hasta ser objeto de una elogiosa oración fúnebre.

La transformación de la gratificación física a la social es la gran revolución en el principio evolutivo que nos ha hecho a los humanos lo que somos. Hay un motivo singular que nos ha acompañado durante ese viaje biológico: proteger nuestro propio material genético, el llamado “gene envidioso” de Richard Dawkins (1989). Por primera vez en la historia de la vida en este planeta, apareció un ser que tenía otro motivo: proteger y acrecentar su yo simbólico. Este motivo puede y logra contar con metas más allá de la supervivencia genética. Estos nuevos motivos son —y tenían que ser— compatibles con la supervivencia de la especie, pero no necesariamente con la de los genes propios.

Esta transformación de la promoción del yo físico al yo simbólico nos lleva a realizar acciones incluso adversas a nuestro propio ADN. Usted podrá hacer su propia lista, pero yo le ofrezco algunos ejemplos evidentes: suicidio, infanticidio, aborto, control natal, celibato, virginidad, etcétera. Menos obvio es ir a la guerra para apoyar a extraños (para los Estados Unidos de América esto parecería abarcar todo el ADN del mundo, ya que su población abarca a personas de prácticamente todos los grupos étnicos). Otro ejemplo son las personas que prefieren poseer objetos que denoten un estatus social alto, por encima de tener hijos. Este comportamiento contraproducente no es tan sólo una decadencia moral moderna, se le encuentra en culturas en todos los niveles de desarrollo tecnológico.

Estos nuevos motivos deben tener algún valor para la supervivencia y, de hecho, lo tienen. Han reemplazado a la evolución biológica por una nueva clase de evolución: la cultural. Otros animales se adaptan cambiando sus genes, nosotros lo hacemos modificando nuestra conducta. Estimo que la evolución cultural ha hecho obsoleta la biológica para los humanos, ya que no debemos esperar el lento proceso de las mutaciones para obtener medios para favorecer nuestra supervivencia. Las motivaciones sociales han favorecido el que podamos vivir en todos los ambientes terrestres del planeta. Esto ha sido un buen logro, pero no la victoria total.

EL ALMA EN CONFLICTO

Muchos de los viejos rasgos genéticos siguen formando parte de nuestro repertorio. Algunos son todavía esenciales como los que permiten la socialización de los niños. Otros son nocivos, pero necesarios bajo ciertas condiciones. Consideremos la capacidad humana para la violencia agresiva. Necesitamos protegernos como individuos y comunidades, y no podríamos prescindir de esta capacidad, a pesar de sus peligros. Las culturas casi siempre canalizan estas tendencias mediante mitos y rituales, con recompensas especiales y la aclamación popular. También se dirige la violencia hacia fines más benignos o se sublima en forma de deportes y juegos.

Las mujeres y los hombres bien pueden tener los impulsos sexuales del tipo que afirman los psicólogos evolucionistas. De ser así, las culturas sesgan y vuelven a dirigir dichos deseos hacia el comportamiento socialmente aceptado. La cultura está diseñada precisamente para hacer eso cuando es necesario; y facilitar el que grandes números de personas convivan en suficiente armonía para permitir canalizar su energía hacia el bien común.

La unidad de las ciencias antropológicas nos ha permitido explorar la relación entre los antiguos motivos que condujeron la evolución biológica y los más recientes que hacen lo mismo con la evolución cultural. Dado que este último tipo de evolución ha hecho posible vivir en comunidades más grandes y diversas, mantener el orden es más complicado. Este no es el lugar para abundar en la fuente y la naturaleza de estas dificultades, más allá de decir que algunos de los viejos recursos de cada cultura han dejado de servir y no es nada fácil desarrollar los nuevos con capacidad de responder a circunstancias tan variadas y cambiantes como las actuales.

La antropología puede y debe contribuir a encontrar soluciones para el creciente número de problemas de la vida moderna, ya que su visión holística de la sociedad es esencial. Para lograrlo debemos mantener juntas nuestras dos *moieties* y así justipreciar nuestras motivaciones biológicas y culturales. Es por esta razón que la unidad de las disciplinas antropológicas es la clave de esta presentación.

Traducción: Luis Alberto Vargas

REFERENCIAS

ARDREY, ROBERT

1996 *The Territorial Imperative*. Delta Publishing Company, Nueva York.

BENEDICT, RUTH

1934 *Patterns of Culture*. Houghton Mifflin, Boston y Nueva York.

DAWKINS, RICHARD

1989 *The Selfish Gene*. 2a. edición, Oxford University Press, Nueva York.

FREEMAN, DEREK

1983 *Margaret Mead and Samoa. The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Harvard University Press, Cambridge.

GOLDSCHMIDT, WALTER

1990 *The Human Career. The Self in the Symbolic World*. Basil Blackwell, Cambridge y Oxford.

GULDIN, GREGORY E.

1994 *The Saga of Anthropology in China: From Malinowsky to Moscow to Mao*. M. E. Sharpe, Nueva York.

MEAD, MARGARET

1928 *Coming of Age in Samoa: a Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization*. William Morrow, Nueva York.

PINKER, STEVEN

1994 *The Language Instinct: How the Mind creates Language*. William Morrow, Nueva York.

RIDLEY, MATT

1997 *The Origins of Virtue: Human Instincts and the Evolution of Cooperation*. Viking, Nueva York.

RUSHTON, PHILIPPE

1999 *Race, Evolution and Behavior*. Transaction Publishers, Nuevo Brunswick.

WILSON, EDWARD O.

1975 *Sociobiology: the New Synthesis*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge y Londres.

YANG, MARTIN C.

1945 *A Chinese Village: Taitou, Shantung Province*. Columbia University Press, Nueva York.