

Máster Universitario en Investigación Antropológica y sus Aplicaciones

Trabajo de Fin de Máster

Curso 2017-2018

El debate interdisciplinar sobre la cultura: perspectivas darwinistas

Sergio Rodríguez Tejada

Tutor: Honorio Velasco Maillo

Facultad de Filosofía
Universidad Nacional de Educación a Distancia

Sumario

<u>Sección</u>	<u>Página</u>
Introducción.....	3
1. Darwin, Spencer y la diversidad del evolucionismo clásico.....	8
2. El neodarwinismo y los retos planteados por la Sociobiología.....	13
3. Sahlins y la reacción contra la Sociobiología.....	21
4. Antropologías darwinistas:.....	28
4.1. La cultura y el medio ambiente: Ecología del Comportamiento Humano.	29
4.2. La cultura y la mente: Psicología Evolucionista.....	32
4.3. La cultura como objeto de selección: la “doble herencia”.....	36
5. Una Etnología interespecífica: cultura en animales no humanos.....	42
Conclusiones.....	49
Referencias.....	54

Introducción

*Cultura és una paraula delicada,
Tan perillosa com la dinamita,
Generalment en manca més que en sobra,
Generalment tothom en necessita.*

Quico Pi de la Serra.¹

There is no trap so deadly as the trap you set for yourself.

Raymond Chandler.²

La Antropología, la “ciencia del ser humano”, también ha sido desde sus inicios una Etnología, o “ciencia de la cultura”.³ Esta dualidad ha marcado la evolución de la disciplina hasta el día de hoy. En el contexto intelectual euro-estadounidense de mediados del siglo XIX—embargado por la superioridad tecnológica y organizativa que permitió el imperialismo colonial—ambos términos fueron utilizados por enfoques opuestos entre sí que pugnaban por fundamentar el emergente campo de investigaciones sobre los “pueblos no civilizados” bien en la existencia de diferencias “antropológicas” o “naturales” (esto es, “raciales”) bien en diferencias “etnológicas” o “culturales” asociadas a la idea de progreso.⁴ El impacto de los trabajos de Charles Darwin y Alfred R. Wallace,⁵ junto con el subsiguiente debate sobre la aplicación de la idea de evolución al ser humano, permitieron vislumbrar el proyecto de una Antropología holista, capaz de dar cuenta del carácter híbrido—natural y artificial a la vez—de la realidad humana, situándose como intermediaria privilegiada entre las “ciencias de la naturaleza” y las “ciencias del espíritu”.⁶ Como resultado, la evidencia etnográfica debía incluir aspectos muy diversos—anatómicos,

1 Pi de la Serra (1976, pp. 212-215).

2 Chandler (1995, p. 488).

3 Sobre los orígenes de la palabra “Etnología” o “*Völkerkunde*” en el siglo XVIII, con un contenido muy próximo a lo que ahora conocemos como Antropología Sociocultural, en el contexto de la participación de eruditos alemanes en la exploración rusa de Siberia, vid. Vermeulen (2015).

4 Vid. Stocking (1987).

5 Darwin (1859, 1871, 1872) y Wallace (1864, 1870).

6 Según habían sido definidas por Johann Gustav Droysen y Wilhelm Dilthey: Koslowski (2005, p. 64).

arqueológicos, lingüísticos, conductuales, intelectuales—imponiendo al antropólogo el dominio de técnicas que requerían una formación y entrenamiento muy dispares.⁷ Por otra parte, como observaba Edward B. Tylor en 1871, “para muchos espíritus ilustrados, parece haber algo insolente y repulsivo en el concepto de que la historia de la humanidad es parte y parcela de la historia de la naturaleza [...]”.⁸ Muy pronto, por una cuestión práctica, pero también por un rechazo antropocéntrico al darwinismo, los estudios antropológicos se dividieron en dos líneas divergentes de trabajo, cada una de ellas centrada en uno de los dos lados de la oposición “*nature vs nurture*” (naturaleza frente a crianza) planteada por Francis Galton en 1874.⁹ Con independencia de sus consecuencias institucionales—divorcio académico en Europa, coexistencia indiferente en América—la Antropología Física, muy centrada en las características anatómicas y en el proceso de hominización, se asoció cada vez más con la Biología, la ciencia forense y la Medicina, mientras que la Antropología Social y Cultural—o Etnología—se alineó con las rebautizadas “ciencias sociales” o “humanas”, una situación que, con pocos cambios, ha llegado hasta el presente.¹⁰

Los antropólogos-etnólogos mostraron, si acaso, poca preocupación por esta separación, que para ellos suponía, entre otras ventajas, dejar atrás la mácula racista que había empañado la reputación de la disciplina.¹¹ Como resultado, las escuelas más influyentes del siglo XX dieron por sentado el principio de “unidad psíquica de la humanidad” postulado por Adolf Bastian en 1860 y, al margen de sus diferencias de énfasis en los aspectos “sociales” o “culturales”, se centraron en el estudio de lo que Alfred Kroeber denominó el componente “superorgánico” de la vida humana.¹² A pesar de sus discrepancias teóricas y metodológicas—ilustradas por la distancia que separaba lo que dos autores tan dispares como Bronisław Maninowski y Leslie White entendían

7 Hicks (2013).

8 Tylor (1977, vol. I, p. 20).

9 Galton (1874). Sobre la reacción antidarwinista, vid. Dennett (1999).

10 Morell (1993), Calcagno (2003), Riley (2006), Little y Kennedy (2010). Hay que señalar que esta deriva no ha sido exclusiva de la Antropología. Otra ciencia también interesada en la interfaz sociedad humana-naturaleza, la Geografía, ha experimentado una división similar. Vid., por ejemplo, Castree, Rogers y Sherman (2005).

11 Vid. Menéndez (2002).

12 Sobre Bastian, vid. Koepping (1984). Las particularidades de la Antropología Social británica en Kuper (2005). El supuesto carácter “superorgánico” de la cultura en Kroeber (1917).

respectivamente por una “ciencia de la cultura”—coincidieron en dar por supuesta la cesura entre la realidad sociocultural objeto de su interés, y sus bases naturales interna (anatómico-fisiológica) y externa (medioambiental).¹³ La “naturaleza cultural” del ser humano era la diferencia cualitativa fundamental que lo separaba (del resto) de los animales. En palabras de Claude Lévi-Strauss, “[...] la oposición entre comportamiento humano y comportamiento animal es la que proporciona la más notable ilustración de la antinomia entre la cultura y la naturaleza”. Como concluía Clifford Geertz, “lisa y llanamente [...] no existe una naturaleza humana independiente de la cultura”.¹⁴

Ahora bien, desde que Tylor definiese “cultura”, de manera tan ambiciosa como imprecisa, como “ese complejo conjunto que incluye el conocimiento, las creencias, las artes, la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad”,¹⁵ el término ha sido objeto de una amplia discusión y una casi permanente reelaboración por parte de los antropólogos y otros intelectuales, dando lugar a diferentes conceptos referidos a realidades muy dispares.¹⁶ De hecho, la palabra ya conllevaba numerosas connotaciones previas desde que fue acuñada en latín como un sustantivo derivado del verbo *colere*, el cual, a su vez, presentaba una importante elasticidad semántica, implicando acciones relacionadas, tales como “habitar”, “cultivar”, “proteger” y “honrar con veneración” (rendir culto). Siendo su uso principal el ámbito de las actividades agropecuarias,¹⁷ no fue hasta la Edad Moderna—en el trayecto intelectual que va desde el Renacimiento a la Ilustración—cuando el verbo “cultivar” y sus derivados adquirieron el sentido genérico de mejora de la condición de algo, en particular de las capacidades humanas.¹⁸ En los variados deslizamientos metafóricos y semánticos que han ido modificando los significados asociados a la palabra—del cultivo de la naturaleza al cultivo del espíritu, de las acciones a los productos, de las capacidades humanas a las obras,

13 Cf. Malinowski (1984) y White (1949).

14 Lévi-Strauss (1993, vol. I, p. 38) y Geertz (1996, p. 55).

15 Tylor (1977, vol. I, p. 19).

16 Como pudieron constatar Kroeber y Cluckhohn (1952) en su famosa recopilación.

17 En inglés, “*culture*” puede referirse aún a los cultivos, como los de laboratorio. Vid. Bonner (1980, p. 9).

18 Williams (1983, p. 87). Para el castellano, vid. el *Thesaurus utriusque linguae hispanae et latinae* de Baltasar Enríquez (1679) y el Diccionario de Autoridades (1726) de la Real Academia de la Lengua.

de lo individual a lo colectivo, de lo distinguido y refinado a lo común y popular, del etnocentrismo europeo a la diversidad humana—pueden trazarse las prácticas y los conflictos sociales que los han ido forjando.¹⁹ Por más que pueda apreciarse una cierta tendencia a entender la cultura como un conjunto de significados compartidos que dan sentido a las prácticas y generan una identidad común, la propia Antropología Sociocultural actual está lejos de haber alcanzado un consenso al respecto.²⁰

De hecho, en los últimos años se ha producido una nueva modificación en el uso de la palabra “cultura”, involucrando un doble desplazamiento: epistemológico y ontológico. En primer lugar, el término ha dejado de ser patrimonio exclusivo de la Antropología Sociocultural y de las restantes ciencias de lo humano, para convertirse en herramienta de reflexión en otras disciplinas, en particular aquellas basadas en el evolucionismo (neo)darwinista que, desde la emergencia de la Sociobiología en los años sesenta y setenta del pasado siglo, han elaborado diversos programas de investigación propios sobre la realidad humana.²¹ En este ámbito, ha sido de especial importancia la reactivación de una Antropología Biológica o Evolucionista como una versión actualizada de la Antropología Física tradicional, dispuesta a aplicar al estudio de las actividades humanas—incluyendo la cultura misma—teorías y métodos similares a los que se han demostrado fructíferos para conocer otros seres vivos. En segundo lugar, el vocablo ha sido utilizado por diversos especialistas—primatólogos, cetólogos, ornitólogos, ecólogos, psicólogos—para designar conceptos cuya extensión desborda la definición antropocéntrica tradicional, lo que ha dado lugar a un intenso debate sobre la existencia o no de cultura en otros animales, en especial, primates no humanos, cetáceos y aves. No es casual que un aspecto clave a discutir haya sido, precisamente, qué significado se atribuye a “cultura”, y hasta qué punto se está hablando de lo mismo que que en ciencias humanas. En definitiva, podría afirmarse que ha surgido una nueva Etnología, cuyos practicantes manejan teorías y métodos propios de las

19 Vid. Eagleton (2000) y Velasco (en prensa).

20 Vid. Kuper (2001), Harris (2007), Bloch (2000), Díaz de Rada (2010).

21 En este trabajo, “darwiniano” se refiere estrictamente a Darwin, “darwinista” a sus seguidores en sentido amplio, y “neodarwinista” se utiliza para los partidarios de la “Nueva Síntesis” y de la Sociobiología.

ciencias naturales, y cuyo objeto de estudio—la cultura en sentido amplio—es abordado mediante la comparación interespecífica.

A primera vista, lo que resulta llamativo es la indiferencia, cuando no hostilidad, que estas propuestas han suscitado entre los antropólogos socioculturales. Aun cuando la aparición de esas versiones “ajenas” haya podido ser interpretada por algunos estudiosos tradicionales de la cultura como grosero determinismo biológico, desprecio gratuito de las aportaciones de las ciencias sociales, cuando no puro imperialismo académico,²² ello no excluye la necesidad de tomarlos en cuenta como aportaciones a un debate interdisciplinar que, precisamente por ser más amplio y diverso, es—al menos potencialmente—enriquecedor y constructivo. Al mismo tiempo, tampoco cabe descartar a priori todas las razones aducidas, descalificando globalmente esas reticencias como resultado de un pretendido conservadurismo, una supuesta estrechez de miras o, sencillamente, una falta de formación científica para apreciar las nuevas propuestas.²³ A pesar de las declaraciones de principio que unos y otros han formulado en sentido contrario, hasta cierto punto ambos “lados” se han constituido como tales mediante el procedimiento, que los propios antropólogos deberían haber sabido reconocer, de construir un “otro” atemporal e incivilizado, más objeto de simplificación descalificadora a priori que digno sujeto de interlocución.²⁴ Intentos recientes de mediación han mostrado la dificultad del acuerdo.²⁵

Este trabajo de fin de máster pretende realizar precisamente un recorrido general de esta disputa desde sus inicios, basada en la convicción del autor—que además de su formación en Antropología Sociocultural también tiene una previa como historiador—de que una revisión desapasionada de los orígenes y evolución de la misma puede contribuir a

22 Vid. las críticas de Sahlins (1982) e Ingold (2008 y 2013b), que resumen casi cuarenta años de rechazo.

23 Algunos de los llamamientos al diálogo formulados desde el nuevo campo han pecado de un cierto paternalismo y una creciente impaciencia. Vid., por ejemplo, como ha ido cambiando el tono en las presentaciones de las obras colectivas coordinadas por Chagnon y Irons (1979), Wiegele (1982), Weingart (1997), Cronk, Chagnon y Irons (2000), Barkow (2006) y Whiten, Hinde, Stringer y Laland (2012).

24 Vid. Fabian (1983) y Lewens (2017). Sobre los prejuicios contra el darwinismo: Perry y Mace (2010).

25 Un ejemplo excelente es un reciente libro colectivo titulado *Holistic Anthropology* (Parkin y Ulijaszek, 2011), cuyo planteamiento inicial era favorecer el diálogo y mostrar la convergencia potencial entre las líneas de trabajo de base biológica y de base cultural. Sin embargo, lo más llamativo de la obra es la intensa discrepancia que muestran los colaboradores estrella de cada campo, Robin Dunbar y Tim Ingold, y, en particular, el abierto rechazo del segundo hacia los argumentos conciliadores del primero. Cf. Dunbar (2011) e Ingold (2011).

encontrar puntos en común y contribuir a un debate interdisciplinar sosegado y equilibrado. Se trata de situar y analizar las aproximaciones más representativas realizadas en el ámbito de las ciencias biológicas, cuyo número y diversidad no ha dejado de aumentar en las últimas décadas.²⁶ Para ello se tendrá en cuenta cuál es el concepto de cultura que manejan, qué mecanismos de adquisición y transmisión contemplan, y que relación establecen entre “cultura” y “naturaleza”. Como parte de la exposición—si bien igualmente de forma limitada—se incluirá la relación existente entre esos constructos y las corrientes históricas de la Antropología Sociocultural, así como las reacciones más significativas a ese reto intelectual en ciencias humanas, con especial atención a las surgidas dentro de la propia disciplina. Finalmente, se intentará efectuar una evaluación del futuro potencial—teórico y metodológico—de ese debate interdisciplinar.

1. Darwin, Spencer y la diversidad del evolucionismo clásico

Los fundadores de la Antropología como disciplina académica en el siglo XIX adoptaron un enfoque evolucionista con el propósito de obtener una visión integrada de los asuntos humanos, capaz de analizar tanto la variedad existente en el presente como los procesos que habían dado lugar a la misma. A diferencia de los historiadores europeos y estadounidenses convencionales, que centraban su atención en la historia escrita de sus propios países, los primeros antropólogos eran herederos de la tradición ilustrada que había buscado en el presente de otras poblaciones “primitivas” ejemplos de estadios más antiguos del progreso humano, relacionados con—en expresión de Tylor—posibles “supervivencias” o “vestigios” (*survivals*) todavía existentes en la cultura de pueblos más “civilizados”.²⁷ Uno de estos pioneros, Lewis H. Morgan, estaba dispuesto a una realizar una comparación

26 Revisiones recientes de alcance e intereses diferentes de esta: Castro López-Fanjul y Toro (2003); Castro, Castro y Castro (2008); Blute (2010); y Laland y Brown (2011). Por necesidades de espacio y coherencia, se dejan aquí algunos aspectos colaterales deliberadamente sin tratar, como aquellos relacionados con los nuevos interrogantes suscitados por los avances en inteligencia artificial. Vid. Aunger (2004).

27 Tylor (1977, vol. I, p. 32), Meek (1981), Fabian (1983, esp. cap. 1).

interespecífica, como prueba su interés por la habilidad constructiva de los castores, que erróneamente consideró fruto del aprendizaje y, por tanto, un ejemplo de cultura animal.²⁸

Este interés en el cambio y la diversidad como base para elaborar filogenias tenía puntos en común con los trabajos de Charles Darwin. En sus numerosos escritos, Darwin delineó un modelo explicativo basado en el concepto de “descendencia con modificación”, según el cual las diferencias innatas entre los individuos que implicasen resultados desiguales en su capacidad para sobrevivir (“selección natural”), aparearse (“selección sexual”) y, por tanto, reproducirse en un medio ambiente determinado acabarían configurando a largo plazo las características dominantes de las generaciones venideras. En su modelo, las especies no eran sino poblaciones cambiantes de individuos diversos, aunque lo suficientemente parecidos como para reproducirse entre sí. Dado que unos entornos habían experimentado más cambios que otros, era posible encontrar en un momento determinado del tiempo diferentes situaciones que, convenientemente ordenadas, permitían reconstruir el proceso de evolución gradual que había dado origen a unas formas a partir de otras. Además, apuntó que ciertas características adquiridas—como algunas variedades de comportamiento—también podían ser seleccionadas. Si bien le costó más tiempo decidirse a abordar la cuestión que al otro padre de la teoría de la selección natural, Alfred Wallace, fue más constante en su defensa de que los seres humanos eran susceptibles de ser analizados de acuerdo con los mismos principios que el resto de seres vivos.²⁹ Darwin se dejó influir por las ideas eugenésicas de su primo Francis Galton, pero tomó de los evolucionistas culturales la idea de la unidad psíquica de la humanidad y la concepción de la cultura como un sistema de transmisión de patrones adaptativos que constituía, mucho más que las diferencias anatómicas “raciales” de carácter superficial, la base para explicar por qué unas poblaciones humanas habían experimentado más cambios que otras.³⁰

Sin embargo, el evolucionismo de los primeros antropólogos no estaba basado en Darwin, sino en la hipótesis de la homogeneidad interna de las especies de Georges Cuvier

28 Morgan (1868).

29 Darwin (1859, 1871, 1872), Wallace (1864). Vid también Shermer (2002) y Ruse (2008).

30 Vid. Richerson y Boyd (2010). Darwin también se inspiró en Thomas Malthus, la Economía Política Clásica y en el lenguaje del parentesco y de la herencia.

y en Herbert Spencer. Éste último había sido el primero en utilizar la palabra “evolución” y de él la tomó Darwin, que no la incluyó en *El Origen de las especies* hasta la sexta edición de 1872. Sin embargo, cada uno le dio un significado muy diferente. Para Spencer, y para los evolucionistas culturales que lo siguieron, “evolución” significaba un cambio, inevitable y deseable, “de lo simple a lo complejo”.³¹ La evolución humana—física y cultural—era producto de una “lucha por la existencia” entre individuos y sociedades en la que se imponían “los más aptos”, mientras que los demás estaban condenados “de manera natural” a la extinción.³² No fue hasta leer la obra de Darwin cuando Spencer contempló la posibilidad de extender su modelo a todo lo existente. Por su parte, Darwin coincidía en que podía apreciarse un incremento general de la complejidad, pero mantuvo frente a Spencer que no cabía confundir el proceso evolutivo con su resultado. Y negó expresamente, frente a Jean-Baptiste Lamarck y el optimismo de la Ilustración, que se tratase de un inevitable “desarrollo progresivo” hacia la perfección. Por el contrario, la evolución sólo se producía de manera contingente, como resultado de algún cambio en el entorno físico o social. Paradójicamente, los organismos mejor adaptados a un medio estable—los catalogados a menudo como “inferiores” o “primitivos”—eran los que menos necesitaban cambiar: por tanto, frente a Spencer, evolucionar era síntoma de una maladaptación comparativa de partida y no al revés.³³

Como se apuntó más arriba, las ideas de Darwin resultaron especialmente perturbadoras para un público imbuido de prejuicios religiosos, etnocéntricos y antropocéntricos. Esto explica, en parte, por qué los aspectos más revolucionarios del darwinismo ejercieron escasa influencia en las nacientes ciencias “sociales”. El ocaso del evolucionismo cultural, contaminado cada vez más con supuestos racistas y eugenésicos, contribuyó muy poco a mejorar la situación. Sin embargo, las implicaciones de las proposiciones darwinianas para el análisis de la realidad humana no pasaron del todo

31 Carneiro (2003, pp. 3-5).

32 La adhesión de los evolucionistas culturales al mal llamado “darwinismo social” o spencerismo queda bien ilustrado en la resignación con la que Morgan contemplaba el triste destino que esperaba a sus amigos iroqueses. Harris (2003, pp. 110-111), Kuper (1988, cap. 3), Moreno (2008a, pp. 51-53).

33 Vid. Bonner (1988), Bourke (2011).

desapercibidas. Además de las simpatías superficiales mostradas desde el marxismo,³⁴ al filo del siglo XX hubo al menos dos ejemplos destacados de elaboración teórica que abordaban la complejidad humana partiendo de las bases que Darwin había dejado establecidas. El primero fue el finés Edvard Westermarck: primer catedrático de Sociología en la Universidad de Londres, mostró la evitación del incesto como una imprimación estimulada por selección natural, y utilizó el trabajo de campo y la comparación transcultural para analizar el modelado cultural de los sentimientos, incluyendo—por vez primera—la homosexualidad. El carácter pionero de estos trabajos ha llevado a algunos a considerarlo, de hecho, “el primer sociobiólogo”.³⁵

El segundo fue el científico y revolucionario ruso Piotr Kropotkin, que combinó sus estudios de campo geológicos, ecológicos y paleontológicos con un análisis crítico de la sociedad humana que le llevó a posiciones (anti)políticas anarquistas. Frente a las interpretaciones spencerianas de la obra de Darwin por parte de Francis Galton y Thomas H. Huxley, Kropotkin defendió que la cooperación constituía un mecanismo tan importante como la competencia—especialmente en entornos extremos—y que el darwinismo no podía ser utilizado para justificar la desigualdad de recursos entre personas, clases y/o países. Como veremos después, esta visión integrada de las relaciones entre individuos, en las que el conflicto y la cooperación eran vistos más como complementarios que como opuestos, fue retomada después por la Sociobiología.³⁶

Con todo, estas voces discordantes tuvieron muy poca influencia en el ámbito académico. Las ideas de Westermarck cayeron en saco roto en un momento en que las ramas física y social de la Antropología se estaban desgajando institucionalmente en las universidades europeas y se daban cada vez más la espalda en los Estados Unidos. Su alumno más conocido, Bronisław Malinowski, se desentendió de su enfoque y adoptó, de hecho, la teoría sobre el incesto de Sigmund Freud, que eclipsó durante largo tiempo las

34 Ball (1979).

35 Westermarck (1891 y 1906). También Kuper (1994, p. 156 ss.) y Sanderson (2018).

36 Kropotkin (1970 y 2009), Dugatkin (2007, cap. 2); y Van Schaik y Kappeler (2006, p. 3). Es interesante notar que las condiciones ambientales de Siberia fueron el referente tanto de una primera Etnología humana (véase nota 3) como de una versión *avant la lettre* de una síntesis evolucionista sobre naturaleza y cultura.

observaciones de Westermarck. En cuanto a Kropotkin, tuvo mucho más eco entre los izquierdistas autodidactas que entre los investigadores o en la opinión pública, de manera que el spencerismo continuó sirviendo de excusa para diversas doctrinas políticas.³⁷

De hecho, hacia el cambio de siglo el darwinismo experimentaba un retroceso tanto en Biología (saltacionismo, mendelismo, ortogénesis) como en Antropología Sociocultural (particularismo, difusionismo, funcionalismo). En ambos casos sus adversarios pusieron en cuestión la capacidad de la selección natural para dar cuenta de la diversidad existente en la realidad.³⁸ No obstante, por más que las ciencias humanas tendiesen a excluir los factores bióticos de sus modelos de análisis, es posible encontrar en la Antropología de la época diversos aspectos potencialmente compatibles con el adaptacionismo. A pesar de su escepticismo respecto a la tradición spenceriana, Franz Boas y sus discípulos continuaron utilizando en Estados Unidos el enfoque de los cuatro campos complementarios—arqueológico, anatómico, lingüístico y consuetudinario—para combatir la creencia de que era posible deducir características “raciales” a partir de realizaciones culturales y viceversa. Alfred Kroeber, incluso, sopesó—y descartó—la posibilidad de adaptar a la cultura el concepto biológico de evolución, pero en la versión más difundida entonces, centrada más en las especies que en los individuos y, por tanto, muy poco darwiniana.³⁹

Por otra parte, la teoría de las (crono)áreas culturales (*Age and Area*) de Clark Wissler tenía numerosos puntos de contacto con los estudios ecológicos, ya que sopesaba cuidadosamente hasta qué punto la distribución de un determinado complejo de rasgos culturales podía deberse a simple difusión o a una adaptación al medio.⁴⁰ A su vez, el funcionalismo individualista de Malinowski—quizás más deudor de su maestro Westermarck de lo que el propio interesado estaba dispuesto a reconocer—se basaba en un modelo de necesidades orgánicas que toda cultura necesariamente debía satisfacer.⁴¹ Finalmente, el funcionalismo estructural de Alfred R. Radcliffe-Brown y sus seguidores

37 Kuper (2005, cap. 1), Dugatkin (2007, cap. 3).

38 Mayr (1982, pp. 540-550).

39 Boas es considerado uno de los padres de la Antropología Física estadounidense. Vid. Little (2010). También Balée (2009) y Kuper (1994, p. 180). Sobre Kroeber, vid. Lyman y O'Brien (1997, pp. 28-29).

40 Freed y Free (1983).

41 Malinowski (1981, esp. cap. VIII al XI). Sahlins (1982, p. 13) lo compara con la Sociobiología.

apostaba por un análisis holista supraorgánico, era pesimista en cuanto a las posibilidades de trazar el origen histórico de las instituciones a estudiar, y hacia escaso uso de las ideas de evolución y adaptación en la versión spenceriana. Sin embargo, ofrecía un enfoque complejo que, modificado, podía dar cuenta también de las presiones selectivas del medio.⁴²

2. El neodarwinismo y los retos planteados por la Sociobiología

El periodo de oscurecimiento del pensamiento darwinista, que se prolongó aproximadamente hasta los años treinta, impuso una mejora de la fundamentación metodológica en Biología y Antropología mediante un mayor rigor empírico y el recurso a la correlación estadística. Esta labor sentó las bases para un doble resurgimiento evolucionista, tanto en ciencias naturales como en ciencias humanas. En las primeras, la nueva síntesis entre el darwinismo y la genética mendeliana, la Ecología y la Etología definieron un complejo y ambicioso programa de investigación de carácter neodarwinista. La teoría original de la “descendencia con modificación” fue actualizada y formalizada como “eficacia reproductiva” (*reproductive fitness*): el carácter adaptativo de un rasgo, anatómico o conductual, podía estimarse indirectamente por su capacidad para hacer crecer el número de descendientes de un organismo en la siguiente generación, contribuyendo así a la propagación de ese mismo rasgo. Por otra parte, se estableció que había una diferencia importante entre los niveles de análisis de los procesos de adaptación y de selección. Las características anatómicas y conductuales (fenotipo) de los individuos eran resultado de la selección ejercida por unas condiciones ambientales determinadas, pero las adaptaciones se fijaban exclusivamente en los genes (genotipo). Esto permitió, entre otras cosas, refutar definitivamente la hipótesis lamarckiana de la herencia de caracteres adquiridos que había llegado a confundir al propio Darwin.⁴³

Por otra parte, los trabajos de Konraz Lorenz y Nikolaas Tinbergen sobre el comportamiento animal basados en la observación naturalista y la experimentación

42 Radcliffe-Brown (1972, pp. 16-18). Vid. también Shennan (2009, p. 2).

43 Fisher (1930), Haldane (1932), Dobzhansky (1937), Huxley (1942). También Smith, (1958) y Mayr (1982, pp. 550-570). Implícitamente, la selección sexual era tratada como parte de la selección natural.

opusieron una alternativa darwinista a los modelos de la Psicología conductista, así como un modelo de investigación que tomaba en cuenta las causas, el desarrollo, la evolución y la función adaptativa de la actividad animal.⁴⁴ Al mismo tiempo, se produjo ya algún intento de aplicar este modelo de análisis biológico al comportamiento humano, como ilustran los trabajos sobre sexualidad humana—mediante entrevistas, observación y tratamiento estadístico—del entomólogo Alfred Kinsey. Como les ocurriría a los sociobiólogos treinta años después, Kinsey pasó de ser un erudito especializado en una oscura clase de insectos a una controvertida figura pública objeto de rechazo por sus teorías y métodos.⁴⁵ De manera simultánea, se produjo la formulación de una nueva teoría evolucionista de la cultura, válida tanto para la Antropología como para la nueva Arqueología procesual. Etiquetada bajo diversos nombres (“ecología cultural”, “neoevolucionismo cultural”, “funcionalismo ecológico”, “materialismo cultural”) la nueva corriente ponía en valor las compatibilidades arriba mencionadas y proclamaba su disposición a reconstruir un análisis antropológico unificado.⁴⁶ Hubo, así mismo, puntos de contacto, como podía apreciarse en su interés común por el origen del ser humano, y en la inspiración que etnógrafos y arqueólogos encontraron en los estudios ecológicos. Cuando en 1959 se celebró el primer centenario de *El origen de las especies*, el darwinismo parecía haber recuperado toda su vigencia.⁴⁷

Ahora bien, el paralelismo entre las dos ramas del evolucionismo no era completo: ampliamente mayoritario en Biología, en Antropología su predominio—relativo—se limitaba al hemisferio occidental.⁴⁸ En Europa otras variantes no adaptacionistas, como el funcionalismo estructural británico y el estructuralismo francés—y las posteriores derivaciones de este último—eran rivales muy serios, con capacidad incluso para atraer “desertores” a su campo.⁴⁹ Por otra parte, igual que su ancestro del siglo XIX, el nuevo evolucionismo cultural seguía siendo más deudor de Spencer que de Darwin. Esta

44 Tinbergen (1951), Lorenz (1952). También De Waal (2002, pp. 86-102) y Soler (2009, cap. 3).

45 Kinsey (1948 y 1953) y Bullough (2010).

46 White (1949), Steward (1990), Sahlins y Service (1960), Service (1971), Rappaport (1984), Harris (2001), Binford (1998), Trigger (1998).

47 Carneiro (2003, pp. 122-124).

48 No cabe olvidar la escuela de Cultura y Personalidad de Ruth Benedict, Alfred Kroeber y Margaret Mead, deudora de Boas, Durkheim y Freud, y radicalmente opuesta a cualquier “determinismo” ambiental.

49 Un caso sonado fue la conversión al post-estructuralismo de Sahlins (1997). Vid. Kuper (2001, cap. 5).

circunstancia pasó desapercibida durante un tiempo, porque hasta los años sesenta la Biología tampoco se adecuaba completamente a las tesis darwinianas. A pesar de la actualización que la nueva síntesis había hecho de la crítica de Darwin al concepto de especie, buena parte de los biólogos continuaba pensando que esa era otra unidad sobre la que se ejercía la selección natural y que los seres vivos actuaban a menudo “por el bien de la especie”.⁵⁰ Esta “selección de grupo” sonaba muy parecida a los efectos que, siguiendo a Durkheim,⁵¹ la mayoría de antropólogos socio-culturales atribuía a la socialización (o enculturación) de los miembros de las poblaciones humanas, de manera que podía considerarse otro punto de encuentro entre científicos naturales y sociales. Una prueba de la existencia, en principio, de buena sintonía interdisciplinar fue la conferencia organizada en 1965 por el biólogo Julian Huxley en Londres sobre “la ritualización del comportamiento en los animales y en el hombre”, en la que participaron etólogos, antropólogos socioculturales, sociólogos, psicólogos, psiquiatras e historiadores del arte.⁵²

Sin embargo, esta fue seguramente la última ocasión en que las dos ramas de la Antropología—la física y la social—dialogaron sin tensiones.⁵³ La situación cambió radicalmente en los años siguientes con la emergencia de la Sociobiología y su aplicación del neodarwinismo al estudio de la evolución social. Las explicaciones basadas en la selección de grupo fueron sometidas a una crítica demoledora, ya que postulaban escenarios evolutivamente muy inestables. Una hipotética tendencia generalizada al altruismo estaría expuesta a la inmediata explotación de cualquier mutante individualista que, liberado del impulso de sacrificio que guiaría al resto, actuaría en su exclusivo interés y dejaría muchos más descendientes. Al cabo de unas cuantas generaciones, serían sus genes los que acabarían predominando en el conjunto de la población, eliminando el patrón

50 Por ejemplo, Wyne-Edwards (1962).

51 Durkheim (1982 y 1994).

52 Entre los invitados: Konraz Lorenz, Nikko Tinbergen, Irenäus Eibl-Eibesfeldt, Robert Hinde, Desmond Morris, Victor Turner, Edmund Leach, Meyer Fortes, Erik Erikson, Ronald Laing y Ernst Gombrich. Vid. Huxley (1966).

53 Knight, Dunbar y Power (2003, p. 3).

prosocial.⁵⁴ Entonces, si la selección de grupo era insostenible, ¿cómo explicar la existencia de cooperación y vida social?

La teoría social neodarwinista categorizó cuidadosamente las variantes básicas de la conducta en función de sus efectos sobre la eficacia reproductiva de dador y de receptor: egoísmo (beneficio/perjuicio), altruismo (perjuicio/beneficio), cooperación (beneficio/beneficio) y castigo (*spite*) (perjuicio/perjuicio). Así como el egoísmo era esperable por defecto y se podía predecir la aparición facultativa de cooperación—como ya había intuido Kropotkin—solamente cuando las circunstancias lo exigiesen, el altruismo y el castigo parecían más difíciles de explicar.⁵⁵ Ahora bien, ¿y si lo que parecía altruismo desde el punto de vista de un individuo determinado era, en realidad, egoísmo desde un punto de vista diferente? A este respecto fueron propuestas dos hipótesis complementarias. La primera—la hipótesis de la “eficacia inclusiva” (*inclusive fitness*), modelada como selección de parentesco (*kinship selection*) por el británico William Hamilton—sostenía que el altruismo sería esperable cuando la relación genética (*relatedness*) entre dador y receptor permitiese compensar los costes asumidos por el dador: esto es, la existencia de hipotéticas variantes genéticas que incitasen a sacrificarse por los demás solamente sería concebible si los beneficiados fuesen parientes y, por lo tanto, compartiesen esas variantes y, como resultado de la acción, tuviesen más fácil pasarlas a las generaciones siguientes. De esta forma, el dador estaría sacrificando su eficacia reproductiva *directa* a cambio de incrementar su eficacia reproductiva *indirecta*. De igual modo, el castigo podía entenderse como un acto costoso contra un tercero en beneficio de un pariente propio, siempre que el beneficio obtenido por éste y el grado de relación genética compensasen de manera indirecta el sacrificio directo.⁵⁶

La segunda hipótesis, el “altruismo recíproco” (*reciprocal altruism*), propuesta por el estadounidense Robert Trivers, explicaba los actos de altruismo entre individuos no emparentados como resultado de una cooperación retardada: esto es, un intercambio de

54 Williams (1996).

55 Hamilton (1964a).

56 “Regla de Hamilton”: Siendo B el beneficio, r el coeficiente de relación genética y C los costes, $B \cdot r > C$: Hamilton (1964b).

favores en el que el sacrificio en el presente se vería compensado por un beneficio comparable en el futuro. La remuneración podía producirse por reciprocidad directa (*tit for tat*) o por reciprocidad indirecta, a través de la acumulación de prestigio social. Al no existir relación genética, el mecanismo solamente podía funcionar si el contacto continuado entre los participantes permitía construir una reputación—positiva o negativa—estable y la consecuente imposición de costes relativamente elevados—en forma de penalización o castigo—a los que pretendiesen beneficiarse de favores sin devolverlos.⁵⁷

Es importante tener en cuenta dos cuestiones. La primera es que estas hipótesis, como su nombre indica, no eran generalizaciones sobre la conducta necesaria de todos los individuos en todas las circunstancias, y tampoco eran formulaciones ético-morales o estratégicas sobre cómo deberían comportarse. Por el contrario, se trataba de meros modelos basados en una lógica seleccionista que simplificaban deliberadamente las variables a analizar—por ejemplo, haciendo abstracción de los mecanismos poligénicos y pleiotrópicos habituales—y que estaban destinados a ser acotados y contrastados empíricamente, para confirmarlos o para descartarlos, según un criterio estadístico. No obstante, visto con distancia, no es extraño que se generase confusión al respecto, considerando la larga tradición de reflexión sobre estos temas en ciencias humanas.⁵⁸

La segunda cuestión es que ambas hipótesis asumían la concepción interespecífica de Darwin y, por tanto, fueron enunciadas desde el principio para explicar también la particular combinación de competencia y cooperación presente en la sociedad humana, una tarea interdisciplinar que no contaba, desde luego, con demasiados defensores en ninguna de las áreas de conocimiento potencialmente involucradas. Durante sus estudios de Biología en Cambridge, William Hamilton había acudido al antropólogo social Edmund Leach para exponerle su deseo de testar su hipótesis desde el punto de vista antropológico, pero se encontró con una incomprensión total, sólo comparable a la reacción de los profesores de su propia facultad cuando se enteraron. Al mismo tiempo, el doble artículo en el que presentó su modelo—todavía el más citado de la historia de la Biología—fue

57 Trivers (1971).

58 Recuérdese, por ejemplo, el debate sobre la obra de Niccolò Machiavelli (Benner 2017).

rechazado de manera condescendiente por *Nature*, según sospechó Hamilton, porque el sobre llevaba el membrete del Departamento de Sociología de la London School of Economics, donde había conseguido una beca que le permitió compatibilizar estudios de Genética y de Demografía.⁵⁹ Por su parte, Trivers había recorrido un camino opuesto: primero se había formado como historiador, pero posteriormente se hizo biólogo buscando una explicación sistemática del comportamiento social humano.⁶⁰ Y sus conclusiones no eran incompatibles con la evidencia etnográfica. Antes de su paso al constructivismo cultural, Sahlins ya había propuesto un modelo explicativo del altruismo y de la reciprocidad que tenía en cuenta el grado de parentesco y la frecuentación entre los participantes.⁶¹ Además, es fácil ver la similitud de las tesis de Trivers con los intercambios restringido y generalizado de Lévi-Strauss, así como con el análisis de la hospitalidad, los regalos y la ostentación en términos de capital simbólico, cuestiones que más tarde fueron abordadas desde un enfoque darwinista diferente por el ornitólogo Amotz Zahavi.⁶²

Los modelos neodarwinistas no pretendía tener explicaciones para todo, ni tampoco estaban tratando de impugnar las interpretaciones socioculturales desarrolladas por las ciencias humanas. Lo que estaban proponiendo era algo ya avanzado por Darwin: extender la aplicación del método comparativo y del análisis filogenético a todos los procesos sociales—humanos o no—porque supuestamente eso sería enriquecedor para las ciencias humanas y para las ciencias naturales por igual. Establecían una diferencia analítica entre las causas *próximas*—las motivaciones emocionales comunes que guiaban la acción de los individuos y los hábitos adquiridos que variaban entre diversas poblaciones—y las causas *últimas*, los mecanismos selectivos que explicaban, a su vez, esas causas próximas. Ahora bien, de acuerdo con el pensamiento adaptacionista, la cuestión no era si una determinada característica tenía un origen último genético o ambiental, porque según la nueva síntesis

59 Dugatkin (2007, pp. 162-168). Fue entonces cuando Leach participó en la conferencia de Huxley mencionada más arriba, así que no eran tan ajeno a la comparación interespecífica como su reacción parece sugerir. Quizás fue más bien la propia noción de predisposición genética lo que suscitó su rechazo.

60 Trivers (1984, p. 1).

61 Sahlins (1977). Esta semejanza también es apuntada por Alexander (1987, p. 53).

62 Lévi-Strauss (1993), Veblen (2002), Mauss (1991), Bourdieu (1991), Zahavi y Zahavi (1997).

todos los rasgos—anatómicos o funcionales—eran producto *tanto* de la herencia genética *como* del desarrollo ambientalmente determinado.⁶³

En todo caso, el planteamiento adecuado consistiría en preguntarse si un determinado tipo de actividad orgánica—vegetativa, perceptiva, cognitiva o conductual—también era producto o no de un modelado ambiental particular, de tipo cultural. Es decir, lo que cabía plantear era si los patrones de actividad de un determinado ser vivo eran solamente el resultado de la interacción entre su predisposición genética y el medio, o si *además* estaban guiados por un sistema nervioso central capaz de desarrollar patrones alternativos mediante diversas formas de invención, transmisión y adquisición, propias de entornos sociales en los que el condicionamiento cultural—como ya apuntaron Aristóteles y Marx—estaría actuando como una suerte de segunda naturaleza.⁶⁴ Por otra parte, de la misma manera que cuestionaba la existencia de conductas “por el bien de la especie”, el neodarwinismo también estaba impugnando expresamente las explicaciones holistas “por el bien del grupo” de inspiración durkheimiana, en la medida en que planteaba la necesidad de dar cuenta de la emergencia de comportamientos sociales a partir de intereses que, como resultado de la selección natural, solamente podían ser individuales en origen.⁶⁵

Estas y otras ideas de la nueva teoría social neodarwinista, como los trabajos de Hamilton sobre la estructura de sexos y de edad, y la presión social,⁶⁶ así como los de Trivers sobre la relación entre selección sexual e inversión parental, el conflicto genético, o el análisis del (auto)engaño,⁶⁷ pasaron largo tiempo desapercibidas fuera de los círculos especializados. Y ello, al menos, por tres razones. La primera es que fueron modeladas y testadas primordialmente en otras especies, como los insectos eusociales (hormigas, abejas, termites y ciertos tipos de avispas). La segunda es que fueron publicadas en un circuito bibliográfico específico que los “humanistas” ya no solían frecuentar. La tercera es que estaban formalizadas mediante un lenguaje matemático poco habitual entonces incluso entre los biólogos, y ajeno a los científicos sociales, con excepción de los economistas.

63 Alexander (1974).

64 Vid. Bonner (1980, cap. 2) y Alexander (1987, cap. 2).

65 Knight, Dunbar y Power (2003, p. 4), Barkow (2006, pp. 16-17).

66 Hamilton (1966, 1967 y 1971).

67 Trivers (1972, 1974, 1984, cap. 16; y 2011); Trivers y Willard (1973).

La situación dio un vuelco con la publicación de dos libros en 1975 y 1976 respectivamente. El primero, del mirmecólogo estadounidense Edward Wilson, recapitulaba los estudios teóricos y empíricos realizados hasta el momento de acuerdo con el nuevo enfoque. Utilizaba como título el nombre que proponía para la nueva teoría —“Sociobiología”—y la presentaba como una “nueva síntesis” moderna que incluiría también las ciencias sociales.⁶⁸ La obra estaba dividida en tres grandes secciones que, respectivamente resumían los principios básicos de la evolución del comportamiento social, sus mecanismos de funcionamiento y la aplicación del modelo a diversas especies sociales. Al final de esta última sección había un capítulo titulado “El ser humano: de la Sociobiología a la Sociología”, que combinaba un variado abanico de referencias bibliográficas con consideraciones especulativas un tanto atrevidas sobre cuál podría ser en el futuro la aportación del estudio de las tendencias genéticas al análisis de las sociedades humanas. La sección se iniciaba con un párrafo contra el antropocentrismo que había marcado la división del trabajo previa entre las ciencias naturales y las ciencias humanas:

Consideremos ahora al ser humano con el espíritu libre de la historia natural, como si fuésemos zoólogos de otro planeta completando un catálogo de las especies sociales en la Tierra. En esta visión macroscópica, las humanidades y las ciencias sociales se reducen a ramas especializadas de la biología; la historia, la biografía y la ficción son los protocolos de investigación de la etología humana; y la antropología y la sociología constituyen conjuntamente la sociobiología de una especie primate particular.⁶⁹

El segundo libro, escrito por el etólogo británico Richard Dawkins, utilizaba en el título la expresión “gen egoísta”—una llamativa metáfora con implicaciones antropomórficas equívocas—para dar a conocer las propuestas neodarwinistas al público no especializado. El propio autor era consciente de los riesgos que entrañaba ese tipo de retórica, como se desprende de la advertencia con la que comienza la introducción original en la que, igual

68 El término “Sociobiología” había sido acuñado mucho antes por Wilson y uno de sus estudiantes, que ya lo había utilizado en el título de su propia investigación en Primatología (Altmann, 1962). Wilson también introdujo la expresión al final de su obra sobre la eusocialidad en insectos (Wilson, 1971).

69 Wilson (1975, p. 547). La traducción es del autor de este trabajo. Tres años más tarde, este capítulo fue desarrollado, a modo de ensayo, en una obra aparte: Wilson (1997). Vid. también Wilson (1998).

que Wilson, recurría al símil de la fantasía para que el lector suspendiese sus recelos de partida: “El presente libro debería leerse casi como si se tratase de ciencia ficción.” Pero a continuación—y en el resto de la obra—persistía en emplear un adjetivo referido al comportamiento de los individuos para describir la influencia hipotética de una determinada configuración de ciertas moléculas en esa conducta: “Somos máquinas de supervivencia, vehículos autómatas programados a ciegas con el fin de preservar las egoístas moléculas conocidas con el nombre de genes.”⁷⁰ El objetivo era facilitar la comprensión del cambio de énfasis, del fenotipo al genotipo, que el neodarwinismo había llevado a cabo. Aunque Dawkins se esforzaba en matizar sus afirmaciones más atrevidas en diversas secciones del texto, y muchas de sus explicaciones eran brillantes y didácticas, el lenguaje metafórico al que había recurrido de entrada era simplista, hiperbólico y confuso, así que no es extraño que tuviese efectos contraproducentes para el declarado carácter divulgativo de la obra. Como el mismo reconoció más tarde, el recurso a la figura del autómata reforzó la confusión entre el proceso evolutivo general basado en la selección genética—al que él pretendía referirse—y sus efectos en el desarrollo y el comportamiento particulares de cada individuo, que era en lo que estaban pensando sus críticos. Con todo, no deja de ser chocante la persistente interpretación literal de esta metáfora en particular, sobre todo si se considera que muchos de sus detractores se dedicaban precisamente a analizar símbolos y significados.⁷¹

3. Sahlins y la reacción contra la Sociobiología

En una manera que recuerda—como ya se ha apuntado anteriormente—a lo ocurrido con los informes Kinsey unas décadas antes, la aparición de estos dos textos levantó una acalorada polémica tanto en ciencias naturales como en ciencias humanas,⁷² en la que se

70 Ambas citas en Dawkins (2007, p. VII). En realidad, los genes *no* son moléculas, sino secciones de una macromolécula de ácido desoxirribonucleico (ADN). Estas inexactitudes tampoco fueron de ayuda.

71 Knight, Dunbar y Power (2003, p. 8). La autocrítica en Dawkins (1982, pp. 14-19).

72 Entre las respuestas negativas desde el campo biológico, vid. Sociobiology Study Group of Science for the People (1976); Gould y Lewontin (1979); y Lewontin, Rose y Kamin (1987). Una recopilación de reacciones variadas desde las ciencias humanas en Montagu (1980).

llegaron a utilizar argumentos que iban más allá de la lógica o de la evidencia científica para implicar en algunos casos ataques personales contra los “sociobiólogos”, incluyendo algún episodio de asalto físico.⁷³ Buena parte de las objeciones se basaban en una interpretación alarmista de sus propuestas, a las que se atribuía una creencia en la predestinación de carácter genético, así como una obsesión injustificada en buscar explicaciones funcionales de tipo adaptativo para características que bien podían interpretarse de manera diferente. También se denunciaban las limitaciones de las principales hipótesis neodarwinistas, insistiendo en que la selección natural era incapaz de dar cuenta de la complejidad del comportamiento humano, que siempre estaba definido culturalmente. Esta última crítica recordaba al rechazo que había experimentado el propio Darwin un siglo antes. Ciertas acusaciones eran tendenciosas o sencillamente falsas, como las que vinculaban a los sociobiólogos con la extrema derecha, la defensa implícita del individualismo, el capitalismo, el racismo, el sexismo o la eugenesia. Además de todo ello, había un plus de rechazo entre los científicos sociales, que se sentían ofendidos—como ya se ha mencionado—por la sugerencia de Wilson de que asumiesen el neodarwinismo como nueva base teórica, lo que se interpretó como imperialismo académico, es decir, un intento de subordinar las ciencias humanas a una mera subespecialidad de la Biología.⁷⁴

En el seno de la Antropología Sociocultural, la reacción fue igualmente muy hostil. Las obras de Wilson y Dawkins recibieron revisiones muy negativas en las principales revistas de la profesión. En la reunión de la Asociación de Antropología Americana de 1976 se propuso una moción de condena expresa contra la “sociobiología”. Después de un tenso debate, la resolución fue derrotada por un estrecho margen, en parte gracias a la oposición

73 Alcock (2001, p. 3).

74 La polémica en Segerstråle (2000 y 2006) y Pinker (2002, cap. 6). Algunos de los promotores de la síntesis moderna, como Fisher y Haldane, continuaron la tradición eugenésica de los primeros darwinistas. Entre los sociobiólogos, el único que lo hizo, hasta cierto punto, fue Hamilton, que insistió en las ventajas de la mezcla genética para el sistema inmune (histocompatibilidad)—lo que, en todo caso, tenía implicaciones antirracistas—y expresó su preocupación intelectual *como biólogo* ante la posibilidad de que diversos avances médicos—la salvación de fetos prematuros, los tratamientos de fertilidad y las cesáreas—redujesen a largo plazo ciertos efectos positivos de la selección natural (Grafen, 2004). Por otra parte, aunque en realidad esto no tuviese nada que ver con la validez empírica de sus postulados científicos, la mayor parte de los biólogos de la nueva síntesis tenían inclinaciones políticas progresistas. Destacaba el caso de Trivers, cuyas filiaciones izquierdistas y antirracistas le llevaron a ser el único activista no afroamericano aceptado como miembro del *Black Panther Party* (Pinker, 2002, p. 175).

de pesos pesados de la disciplina, como Margaret Mead—que temía que pudiese malinterpretarse como una condena del propio Darwin—y Marshall Sahlins, que advirtió contra el peligro de hacer aparecer a los simpatizantes de la nueva teoría como mártires.⁷⁵

La posición de Sahlins es especialmente relevante, porque él mismo acababa de publicar una refutación que se convirtió en el libro de referencia para quienes recelaban del neodarwinismo. En su opinión, la Sociobiología “pone en peligro la integridad de la cultura humana como una cosa-en-sí, como una creación humana, distintiva y simbólica” que reemplazaba “la constitución social de significados” por “una determinación biológica de las interacciones humanas”.⁷⁶ Aunque, en su opinión, la Sociobiología constituía realmente una naturalización—y por tanto una justificación—del *ethos* capitalista, competitivo e individualista, afirmaba en la introducción que consideraba una cuestión de principio no centrar la crítica en argumentos políticos de esa clase, ya que su principal objetivo era insistir, frente a los adaptacionistas, “que no hay una relación necesaria entre el carácter cultural de un acto, institución o creencia dados, y las motivaciones que la gente tenga para participar”.⁷⁷ Por ello, dedicaba la segunda parte del texto—un tercio, aproximadamente—a mostrar cómo “las sucesivas reformulaciones del concepto de selección se corresponden con las sucesivas etapas del capitalismo”.⁷⁸ Al margen de las opiniones políticas y de la voluntad de los sociobiólogos, esto se producía de manera inevitable, como resultado de “la impregnación moderna de las ciencias, tanto de la cultura como de la vida, por la ideología dominante del individualismo posesivo”.⁷⁹

Así pues, Sahlins interpretaba la “nueva síntesis” a la luz de su propia concepción de la cultura como única fuerza realmente determinante del comportamiento humano.⁸⁰ Lo que no quedaba claro era qué había permitido al propio Sahlins—y a otros observadores que compartían su posición—permanecer al margen de dicha influencia. En todo caso, esta

75 Irons y Cronk (2000, p. 6).

76 Sahlins (1982, p. 2).

77 Sahlins (1982, p. 5).

78 Sahlins (1982, p. 122).

79 Sahlins (1982, p. 137). Una ampliación de esta tesis en Sahlins (1996).

80 Una explicación alternativa a la de Sahlins es que sería esperable que *cualquier* sistema económico humano—incluido el capitalismo—se base, al menos parcialmente, en determinadas tendencias (no necesariamente las mismas en cada caso) presentes en la propia especie. Vid. Dopfer (2005).

línea de argumentación denotaba un conocimiento limitado de las hipótesis neodarwinistas, porque, como ya se ha apuntado antes, Hamilton, Trivers y compañía insistían en que tanto los organismos pluricelulares como la socialidad habrían surgido precisamente porque, en muchas circunstancias, la cooperación habría sido superior en términos selectivos a la competencia individual. Pero cualesquiera que fuesen sus conclusiones, no había base para atribuirles la falacia naturalista de convertir la mera existencia en el criterio de bondad.⁸¹

Al margen del cuál fuese la inspiración última de sus adversarios, Sahlins dedicaba la mayor parte del libro a discutir los conceptos de selección de parentesco y de altruismo recíproco, un campo en el que los antropólogos tenían mucho que decir. En su opinión, la selección de parentesco carecía de todo fundamento real, por cuanto en ninguna sociedad las categorías de parentesco, las agrupaciones o los asentamientos se correspondían con los grados de relación genética.⁸² En realidad, las hipótesis neodarwinistas nunca habían predicho semejante isomorfismo, sino más bien la persistencia de tendencias al nepotismo y al amiguismo, incluso cuando las verbalizaciones en contra de los protagonistas y las prescripciones normativas al respecto postulasen lo contrario. Sahlins advertía que no cabía recurrir a la tesis de la reciprocidad entre personas no emparentadas genéticamente para justificar esos desajustes, ya que el resultado sería la existencia de predicciones contradictorias y, por tanto, no falsables.⁸³ Este último argumento era sólido: en lugar de desacreditar el modelo a priori, establecía claramente un criterio objetivo para contrastar empíricamente sus predicciones. Y, como se verá después, constituyó la particular contribución de Sahlins al desarrollo de la nueva Antropología evolucionista.⁸⁴

No obstante, Sahlins todavía planteaba otra objeción fundamental: la existencia de un “grave fallo en la teoría de la selección por parentesco”. A su entender, todo el modelo neodarwinista adolecía de “problemas epistemológicos” derivados de “la falta de base lingüística” para calcular la relación genética. En sus propias palabras:

81 Vid. Alexander (2007, pp. 165-168), Wilson (2003) y Moreno (2008a).

82 Sahlins (1982, pp. 40-51).

83 Sahlins (1982, p. 116)

84 Irons y Cronk (2000, p. 10).

EL DEBATE INTERDISCIPLINAR SOBRE LA CULTURA: PERSPECTIVAS DARWINISTAS

Las fracciones son raras en las lenguas del mundo; aparecen en las civilizaciones indoeuropeas y arcaicas del Cercano y el Lejano Oriente, pero por lo general están ausentes entre los denominados pueblos primitivos. Los cazadores y recolectores usualmente no tienen sistemas de contar que vayan más allá del *uno, dos y tres*. Me abstengo de comentar el problema aún mayor de cómo se supone que imaginan los animales que *r* [ego, primos hermanos] = $\frac{1}{6}$. La incapacidad de los biólogos para resolver este problema introduce en su teoría un misticismo considerable.⁸⁵

Sahlins ya había utilizado este tipo de argumentos *émic* para refutar predicciones de tipo *étic* en su impugnación del neoevolucionismo cultural en el que se había formado: para él, se trataba de dos tipos de utilitarismo igualmente negativos.⁸⁶ Sin embargo, no dejaba de ser un recurso falaz, por cuanto confundía—deliberadamente o no—cuatro elementos relacionados, pero diferentes entre sí: la *situación real* objeto de discusión (la posible existencia o no de ciertas regularidades en el comportamiento concreto de los individuos), las *descripciones* y *prescripciones* normativas (como se suponía que debía ser la situación de acuerdo con las declaraciones de los participantes y la reglamentación colectiva), los hipotéticos *mecanismos* reguladores subyacentes (innatos o adquiridos), y la *modelización* matemática inventada por los investigadores para generar hipótesis contrastables que permitiesen analizar todo ello.⁸⁷ Como bien puntualizaba Dawkins, un caracol no necesita saber logaritmos para que su concha se desarrolle, una planta no necesita saber química orgánica para generar clorofila, y un jugador no necesita haber estudiado física para lanzar una pelota. Es decir, una conducta puede estar guiada por impulsos o tendencias desconocidos para el propio sujeto; y, a su vez, esas tendencias pueden ser explicadas mediante un modelo causal que el protagonista de la acción, como el médico de Molière o como el hablante nativo de una lengua, no necesita conocer para ejecutar la misma. Ya se

85 Sahlins (1982, p. 64-65). Énfasis en el original. A pesar de la rotundidad de la afirmación, resulta extraño que la desarrollase dentro un larguísimo paréntesis, abierto en medio de una rápida sucesión de ejemplos de la variabilidad terminológica existente en las culturas humanas.

86 Sahlins (1982, p. 2). *Culture and Practice Reason* y *The Use and Abuse of Biology* se publicaron el mismo año. Sobre las validaciones *émic* y *étic*, Headland, Pike y Harris (1990), Sahlins (2017) y Díaz de Rada (2010, pp. 62-78).

87 Vid. Bourdieu (1991, p. 70).

ha visto antes que el propio Sahlins había postulado una tendencia cultural inconsciente como origen de las tesis sociobiológicas. De manera perspicaz, observaba Dawkins:

Uno no puede dejar de preguntarse: ¿hay científicos sociales que estén satisfechos con la teoría de la selección natural en general pero que, por razones extrañas quizás originadas en la historia de su especialidad, deseen desesperadamente encontrar algo erróneo—*cualquier cosa*—en la teoría de la *selección de parentesco específicamente*?⁸⁸

La respuesta puede deducirse de las diversas reacciones suscitadas por la polémica. Entre los defensores del adaptacionismo, la “falacia de Sahlins” se convirtió en una referencia proverbial.⁸⁹ Sin embargo, su temor a que la Sociobiología pusiese en cuestión la especificidad cultural de la realidad humana y de las disciplinas que la estudiaban era compartida ampliamente en el seno de la Antropología Sociocultural y mucho más allá. La presentación en sociedad de la Sociobiología coincidió con la crisis del funcionalismo que, en sus diversas variantes—funcionalismo ecológico estadounidense, funcionalismo estructural británico, estructuralismo francés—había constituido lo más parecido a un paradigma para la Antropología en los años centrales del siglo XX. En parte como producto de un cambio interno, en parte como reacción al reto neodarwinista,⁹⁰ se produjo una intensa revisión de los supuestos teóricos, epistemológicos, metodológicos y organizativos en los que se había fundamentado la disciplina. Conceptos antes tenidos por evidentes, como los de sociedad primitiva, estructura social, sexo, parentesco, o cultura fueron puestos en cuestión y sus referentes discutidos como posibles invenciones de los investigadores. La misma existencia de una realidad previa, independiente de cualquier observador, fue sometida a discusión y considerada producto de una “construcción” sociocultural. Igual que en otras ciencias humanas, los planteamientos llamados “posmodernos” impulsaron un “giro cultural” que alejó la Antropología Sociocultural aún más del darwinismo.⁹¹

88 Dawkins (2007, p. 364, nota 34). Este comentario forma parte de la revisión efectuada en 1989.

89 Irons y Cronk (2000, p. 8).

90 Knight, Dunbar y Power (2003, p. 4-5). Para las ciencias humanas en general, vid. Pinker (2003).

91 Vid., por ejemplo, Berger y Luckmann (1995), Foucault (2005), Wagner (1981), Geertz (1980 y 1988), Schneider (1984), Clifford y Marcus (1986), Yanagisako y Collier (1987), Rosaldo (2000) y Haraway (1989). También Cusset (2005).

Ahora bien, no todos los antropólogos socioculturales—ni siquiera todos los constructivistas— consideraban que adaptacionismo fuese inaceptable. En su crítica al uso del concepto de parentesco en Antropología, el propio David Schneider matizó que su tesis no iba en contra de la hipótesis de la selección de parentesco propuesta por los sociobiólogos, que consideraba, de hecho, “una posición muy fuerte” desde el punto de vista de la “evidencia obtenida científicamente” en la que se sustentaba, sino contra la confusión que los estudios tradicionales habían mantenido entre esa realidad orgánica y su elaboración institucional y/o simbólica en cada cultura particular. A decir de Schneider, las explicaciones basadas en la selección natural y las basadas en la creación cultural podían ser compatibles: “incluso si cualquier hecho biológico determinase completa y totalmente toda faceta de un hecho social, todavía sería necesario describir su formación cultural, valor, significado, concepción en la configuración total de los significados culturales”. Pero esto, aclaraba Schneider, no es negado por los neodarwinistas: “incluso los sociobiólogos no pretenden ser capaces de explicar lo que suele denominarse parentesco extendido. De lo único que pretenden dar cuenta es de *algunos* aspectos de *algunas* relaciones entre parientes muy cercanos. Esto deja mucho para analizar [desde el punto de vista cultural]”.⁹²

Aun cuando Schneider estaba pasando por alto la existencia de otras hipótesis sociobiológicas que, de hecho, sí que pretendían explicar las relaciones entre individuos no emparentados, la prudencia de su posición contrasta con el rechazo visceral de quienes parecían rechazar de plano toda explicación multicausal. Había, sin embargo, un asunto en el que Schneider coincidía con Sahlins y que constituía un punto clave del giro cultural que había experimentado la disciplina: la idea de que la cultura tenía una realidad esencialmente simbólica. Frente a la visión ecléctica introducida por Tylor en los albores de la disciplina y frente al cuádruple enfoque clásico, la mayoría de los científicos sociales—incluyendo los propios antropólogos socioculturales—utilizaban la analogía con el lenguaje para representarse la cultura como un “conjunto de significados compartidos”.⁹³ Además, postulaban que la cultura (simbólica) y el lenguaje constituían el umbral que todavía

92 Schneider (1984, p. 199). Énfasis en el original. La traducción es del autor de este trabajo.

93 Hall (1997, p. 1).

separaba a humanos del resto de animales. Por tanto, el análisis interespecífico y seleccionista promovido por la Sociobiología, en el que la cultura era tratada como una variable dependiente, difícilmente iba a encontrar aceptación entusiasta en ese ambiente.

4. Antropologías darwinistas

Con todo, la aplicación de la perspectiva adaptacionista al estudio del comportamiento humano despertó el interés de investigadores de formación diversa, y dio lugar al desarrollo de varias líneas de trabajo que pretendían expandir las hipótesis neodarwinistas y someterlas a contrastación empírica. Sin embargo, se produjo un abandono estratégico del término “Sociobiología”, no tanto por tomar distancia de sus postulados básicos—aunque también fueron sometidos a revisión—como por desprenderse del estigma que había quedado asociado al mismo.⁹⁴ Si bien esto último se consiguió en parte, el problema era de contenido, de manera que las suspicacias persistieron, especialmente entre los antropólogos socioculturales. A efectos de síntesis, es posible agrupar los proyectos antropológicos inspirados por el pensamiento seleccionista en tres grandes tendencias con enfoques diferentes, opuestos entre sí en algunos aspectos, pero en buena medida complementarios. Cada uno a su manera ha tomado en consideración tanto los aspectos evolutivos derivados de la tradición darwinista como el protagonismo de la cultura en la vida humana. Aunque han sido propuestas denominaciones alternativas, las más utilizadas son las de Ecología del Comportamiento Humano, Psicología Evolucionista e hipótesis de la “doble herencia”.⁹⁵ El primero ha puesto mayor énfasis en analizar, a la manera de Kropotkin, de qué manera la interacción entre la base genética y el entorno moldearía la cultura humana. El segundo se ha preguntado hasta qué punto los sesgos innatos de la mente humana condicionarían esa interacción, en la línea apuntada por Westermarck. Y el tercero ha aplicado el enfoque darwinista al estudio de la cultura misma, retomando la vía apenas explorada por Kroeber.

94 Alexander (2007, pp. 4-6), Barkow (1989, p. xvi) y Gray (2000: 493, nota 1).

95 Smith (2000).

4.1. La cultura y el medio ambiente: Ecología del Comportamiento Humano.

La Ecología del Comportamiento Humano (*Human Behavioral Ecology*) fue la primera de estas líneas de trabajo en concretarse.⁹⁶ Ya en la reunión de la Asociación Americana de Antropología de 1976 en la que se produjo el debate mencionado más arriba se celebraron dos seminarios dedicados a discutir la posibilidad de incorporar la perspectiva neodarwinista a la Antropología Sociocultural, mediante hipótesis sobre temas habituales como parentesco, matrimonio, infanticidio y estratificación social, con el objetivo de testarlas mediante procedimientos e información de tipo etnográfico.⁹⁷ Las objeciones planteadas por Sahlins contra las hipótesis neodarwinistas sirvieron de acicate para hacer operativos y compatibles los conceptos neodarwinistas en la investigación sobre el comportamiento humano cotidiano, dando lugar a la búsqueda de evidencias empíricas que confirmasen las predicciones de Hamilton y Trivers.⁹⁸ La palabra “Ecología” revelaba un interés añadido por la interacción concreta entre (posibles) predisposiciones heredadas—seleccionadas, de acuerdo con Darwin, por la exposición a ambientes pretéritos—y los entornos biogeográficos particulares en los que las formas de vida humana, organizadas según patrones culturales diferenciados, tendrían lugar. En concreto, modelos derivados del análisis microeconómico, como la llamada “tragedia” de los bienes comunales (*commons*) y la hipótesis del “forrajeo óptimo” (*optimal foraging*), fueron utilizados como referencia para analizar el aprovechamiento de los recursos naturales por parte de las poblaciones humanas objeto de estudio—en su mayoría cazadores-recolectores o pequeñas comunidades de agricultores y/o ganaderos—de manera similar a como se estaba haciendo en los estudios etológicos coetáneos.⁹⁹

Este interés constituyó un punto de encuentro con los epígonos del funcionalismo ecológico, aun cuando persistiesen incompatibilidades de fondo: estos descartaban las hipótesis seleccionistas, mientras que la nueva corriente rechazaba el holismo y la

96 También Etología Humana, Socioecología Humana y Sociobiología Humana: Irons y Cronk (2000, p. 3).

97 Chagnon y Irons (1979).

98 Irons y Cronk (2000, p. 10).

99 MacArthur y Pianka (1966) y Hardin (1968). También Campbell (1985) y Cronk (2006).

teleología presente en los argumentos funcionalistas.¹⁰⁰ En lugar de esto, proponían un enfoque reduccionista, con el que pretendían analizar, por un lado, de qué manera las estrategias grupales surgen como resultado de la acumulación de decisiones individuales realizadas en unas condiciones ambientales—físicas y socioculturales—determinadas; y, por otro lado, hasta qué punto esas decisiones facultativas están guiadas, y también constreñidas, por tendencias innatas universales, producto de la selección natural. Ahora bien, aunque trabajaban con hipótesis neodarwinistas, estos eco-antropólogos practicaban un “gambito fenotípico”: es decir, se ceñían al estudio de la variabilidad del comportamiento humano, procurando mostrar el carácter adaptativo subyacente a la variación cultural, mientras se declaraban deliberadamente agnósticos sobre los mecanismos genéticos y epigenéticos, cuyos detalles eran a la vez innecesarios e inaccesibles desde la metodología etnográfica.¹⁰¹ Por tanto, podría decirse que reformularon la premisa de la “unidad psíquica de la humanidad” postulada por Bastian en el siglo XIX.

Así pues, la Ecología del Comportamiento Humano tendía a interpretar las diferencias culturales entre poblaciones como el resultado contingente de adaptaciones complejas y creativas a entornos diversos. Las dinámicas de competencia-cooperación entre los individuos—mediadas tanto por las predisposiciones propias de la especie como por el ambiente físico y sociocultural—generarían experiencias de convivencia particulares, incluyendo la invención de soluciones tecnológicas, patrones de sociabilidad y formas de expresión e identidad, todas ellas acumuladas como costumbres intergeneracionales en forma de cultura. A su vez, esas dinámicas humanas contribuirían a alterar el medio natural y no siempre de manera favorable, por lo que indirectamente ellas mismas crearían nuevas condiciones que podrían dar lugar a su posterior modificación. En todo caso, las predicciones de esta nueva Antropología eran estadísticas: se daba por supuesto que habría algunos ejemplos que no cumpliesen con las expectativas del modelo, puesto que—de acuerdo con la concepción neodarwinista—la validez o no de sus postulados solamente

100 Vid., por ejemplo, Harris (2001, esp. cap. 5, y 1985), Johnson y Earle (2003), Rambo y Gillogly (1991) y Feinman y Manzanilla (2000). También Barkow (1989, pp. 234-241) sobre la posición de Harris.

101 El cargo de “determinismo genético” contra la Sociobiología pesó también: Irons y Cronk (2000, p. 15).

podría establecerse provisionalmente después de analizar un gran número de casos.¹⁰² Se rompía así con los argumentos “bongo-bongoístas” propios de la tradición particularista, un propósito, por otra parte, compartido por otras líneas de trabajo en la disciplina.¹⁰³

En los últimos años, esta corriente se ha consolidado, dando lugar a varias revistas especializadas y a un gran número de etnografías, en las que se ha producido una ampliación progresiva de los objetos de estudio—por ejemplo, la tendencia de hombres y mujeres a desarrollar estrategias reproductivas diferentes y a menudo contradictorias, el sentido evolutivo de la homosexualidad, o la paradoja darwiniana que representa el control voluntario de la natalidad—así como la incorporación de nuevas hipótesis, algunas particularmente sutiles, como las relacionadas con la selección sexual y la selección de señales (“principio de hándicap”).¹⁰⁴ Este último aspecto viene a ser una respuesta a las críticas relativas a la tendencia de los eco-antropólogos a recurrir en primera opción a hipótesis basadas en ventajas para la supervivencia y la reproducción. Es cierto que la preocupación inicial por probar la validez de los postulados adaptacionistas frente a la hipótesis cero de la arbitrariedad cultural ha quedado atrás.¹⁰⁵ Y no ha faltado dentro de esta corriente quien haya llegado a negar la utilidad analítica del propio concepto de cultura, por considerar que se refiere a un mero epifenómeno.¹⁰⁶

Esta posición extrema es, en realidad, claramente minoritaria entre los eco-antropólogos, que tienden a asumir la importancia de la cultura, entendida como patrones mentales de comportamiento transmitidos socialmente. Por razones diferentes a la mayoría de los antropólogos socioculturales, tanto las conductas mismas como sus consecuencias materiales quedan fuera de la definición: los eco-antropólogos tienen presente un posible origen genético-ambiental no cultural.¹⁰⁷ A pesar de la coincidencia en un común concepto de cultura, esta discusión se ha producido fundamentalmente, como veremos, no tanto con

102 Irons y Cronk (2000, p. 10). Vid. también el uso de los *Human Relations Area Files* por Betzig (2008).

103 Lewellen (1994, pp. 12-13), Harris (2001, p. 11) y, hasta cierto punto, Marcus (1995).

104 Vid. Smith y Winterhalder (1992), Betzig (1997b), Cronk, Chagnon y Irons (2000), Werner (2006), Gillespie (2008), Lawson y Mace (2010), Zahavi y Zahavi (1997) y Miller (2000).

105 Gray (2000, p. 480).

106 Betzig (1997a, p. 17, nota 49). Es una referencia un tanto anecdótica, pero muy citada por terceros.

107 Vid., por ejemplo, Cronk (1999, pp. 3-15)—que se apoya en Clifford Geertz—y Gray (2000, p. 490).

los antropólogos socioculturales como con otros defensores del darwinismo. De hecho, aunque la mayoría de los fundadores de la Ecología del Comportamiento Humano provenían de la Antropología Sociocultural, muchos de ellos han ido ocupando plazas de Antropología Biológica en las universidades norteamericanas y europeas, reflejando institucionalmente el alejamiento y la falta de diálogo entre las perspectivas adaptacionista y constructivista; algo también evidenciado por la agria polémica—en la que participó otra vez Sahlins—sobre el trabajo de uno de los pioneros del adaptacionismo en Etnografía, Napoleón Chagnon.¹⁰⁸

4.2. La cultura y la mente: Psicología Evolucionista.

La mera necesidad de referirse aquí a una ciencia diferente de la Antropología es una muestra de hasta qué punto la pretensión de Wilson de cuestionar las lindes interdisciplinarias había tenido cierto éxito. La Psicología Evolucionista (*Evolutionary Psychology*) empezó a formarse como tendencia a mediados de los años ochenta, cuando lo peor de la tormenta contra la Sociobiología había pasado ya, con la voluntad de superar lo que denominaban el “modelo estándar de las ciencias sociales”, utilizando para ello las aportaciones del neodarwinismo. Ahora bien, igual que los eco-antropólogos, los psicólogos evolucionistas prefirieron acuñar una denominación diferente para su propuesta y no solamente por una cuestión de relaciones públicas. Además de reivindicar su propia tradición académica, también expresaban así su rechazo a lo que consideraban una doble carencia en los planteamientos neodarwinistas originales: la falta de atención a la mediación que los procesos mentales ejercerían sobre las tendencias de origen genético; y la ignorancia de los factores históricos en la interacción entre predisposiciones heredadas y el medio ambiente en el cual estas necesariamente se desarrollarían.

Para compensar lo primero, reformularon el innatismo de Noam Chomsky y la hipótesis de los módulos mentales de Jerry Fodor según los presupuestos del pensamiento

108 Vid. Eakin (2013) y Golden (2013).

seleccionista.¹⁰⁹ En su opinión, no podía postularse influencia alguna de los genes en el comportamiento si no se especificaba el mecanismo cerebral que conectaba ambos elementos. Las predisposiciones adaptativas, por tanto, debían articularse en forma de “algoritmos darwinianos”: módulos funcionales—que no tenían por qué corresponderse con una única ubicación en el cerebro—capaces de orientar la percepción, la cognición, el comportamiento, y el propio sistema autónomo corporal, de un individuo de acuerdo a patrones que habrían contribuido en el pasado al éxito reproductivo de sus ascendientes.¹¹⁰ No era esperable que la acción de esos mecanismos se produjese de manera consciente: por el contrario, su efectividad dependería en parte de la falta de reflexión sobre los mismos.¹¹¹ Tampoco su influencia tendría lugar de forma arbitraria: necesariamente se dispararían como resultado de estímulos ambientales—biofísicos o socioculturales—similares a los entornos ancestrales en los que esas tendencias habrían sido favorecidas, frente a otras, por la selección natural. Ahora bien, en la medida en que esas condiciones hubiesen cambiado, sería plausible que tanto la puesta en marcha de esas respuestas como los efectos adaptativos de las mismas pudiesen verse alterados, dando lugar a resultados perjudiciales, “maladaptativos”, para la supervivencia, apareamiento y/o reproducción del individuo.¹¹²

Por ello, los psicólogos evolucionistas advertían que la existencia de ese tipo de módulos solamente podía contrastarse empíricamente en entornos naturales y, sobre todo, socioculturales, comparables a aquellos en los que las características humanas se habrían formado, lo que denominaban “el ambiente de adaptación evolutiva” existente durante el Pleistoceno: grupos pequeños basados en el parentesco y la alianza, con un bajo nivel tecnológico y una economía de subsistencia en torno al nomadismo, la caza y la recolección. Al mismo tiempo, consideraban que no tenía sentido pretender buscar lógicas adaptativas en la sociedad de masas—institucionalizada, industrial y urbana—contemporánea, porque la mayoría de los requisitos ambientales para los cuales esos mecanismos mentales habrían sido adaptativos en el pasado habrían dejado de existir. Eso

109 Vid. Simpson, Carruthers, Laurence, Stich (2005); y Pinker (2001 y 2005).

110 Simpson, Stich, Carruthers y Laurence (2006, p. 9).

111 Vid. Damasio (2001), Bargh y Morsella (2008); y Bargh (2017).

112 Barkow (1989, cap. 12).

explicaría “rompecabezas darwinianos” como la correlación entre aumento del nivel de vida y reducción de la natalidad en las sociedades urbanizadas que, según su criterio, se debería a la introducción de métodos artificiales efectivos de control de la natalidad, que habrían alterado radicalmente la ecuación según el cual más recursos permitirían más sexo, y más sexo equivaldría a más descendientes.¹¹³ En cambio, resaltaban los posibles efectos de esos mecanismos en la vida cotidiana, como por ejemplo, la mayor prevalencia y gravedad de los conflictos entre adultos y menores sin relación genética en los nuevos tipos de familia basados en la adopción entre no parientes y/o los matrimonios sucesivos, que carecían de los frenos evolutivos inconscientes, incluyendo el descrito por Westermarck, que facilitaban la convivencia entre parientes biológicos.¹¹⁴

Así pues, de manera un tanto inesperada, los psicólogos evolucionistas reservaban un papel más importante al cambio cultural que los eco-antropólogos, en la medida en que atribuían al mismo—y no tanto a la alteración estricta del medio natural—la capacidad de distorsionar la acción adaptativa de la selección natural.¹¹⁵ De hecho, realizaron una elaboración conceptual específica sobre la cultura humana, según lo que llamaron una concepción “epidemiológica”, entendiendo por tal el análisis de su distribución en la población, conectando de esta manera la vivencia individual con los procesos sociales a gran escala.¹¹⁶ Con la intención de estar en las mejores condiciones posibles para obtener audiencia entre otros científicos sociales, optaron por una definición de “cultura” incluso más amplia que la del propio Tylor, ya que incluía:

[...] todos aquellos elementos mentales, conductuales o materiales comunes entre individuos, desde aquellos propios de la totalidad de la especie hasta el caso límite de los que solamente son compartidos por dos personas, independientemente de por qué esos elementos comunes existen.¹¹⁷

113 Buss (2003).

114 Daly y Wilson (2000).

115 Smith (2000, p. 38).

116 Sperber (2005, p. 12). Barkow (1989, p. 141) toma de Anthony Wallace—un epígono de Cultura y Personalidad que había revisado en profundidad sus presupuestos—el término “*mazeway*” o (“ruta en el laberinto”) para referirse a la experiencia idiosincrática de cada individuo. Vid. Wallace (2003).

117 Tooby y Cosmides (1992, p. 117). La traducción es del autor de este trabajo.

A continuación, diferenciaban tres componentes diferentes dentro de esa visión tradicional de la cultura: “metacultura”, “cultura evocada” y “cultura adoptada”. Por metacultura entendían las características “psicológicas y fisiológicas” propias de la especie y sus efectos: los universales que permitirían la misma existencia de la sociedad humana.¹¹⁸ Al interactuar con medios físicos y socioculturales determinados, esas tendencias panhumanas potenciales “evocarían” respuestas culturales específicas—perceptivas, cognitivas y conductuales—que, dado su carácter recurrente, constituían la base de las semejanzas internas y las diferencias externas entre poblaciones humanas concretas.¹¹⁹ Finalmente, una parte de las representaciones compartidas entre los individuos habrían sido originalmente concebidas o inventadas por una mente individual y después—como resultado del estímulo causado por el comportamiento comunicativo o performativo de esa persona—serían reconstruidas y adoptadas por otras, todo ello de acuerdo con la orientación y límites de las tendencias y mecanismos mentales antes descritos.¹²⁰ Había una evitación deliberada de la expresión “transmisión cultural”, por cuanto remitía a una metáfora engañosa—el llamado “modelo de fax” o de “inmaculada transmisión”—que podía mistificar la existencia de “ideas” como entidades separables de las conexiones neuronales existentes en determinados cerebros; así como pasar por alto la complejidad de los procesos perceptivos y cognitivos de atención, elección, incorporación y reelaboración que compondrían lo que convencionalmente se denomina “aprendizaje”.¹²¹

Teniendo en cuenta estos tres aspectos, relacionados pero no idénticos, etiquetados de manera indiferenciada como “cultura” en el pasado, era posible abandonar la convención etnológica que—inspirándose en un modelo lingüístico—postulaba la existencia de “culturas” internamente homogéneas y dispares entre sí, y cuya existencia y durabilidad se había explicado—según el funcionalismo holista durkheimiano—como resultado de la enculturación misma.¹²² Por el contrario, los psicólogos evolucionistas reivindicaban tanto los rasgos panhumanos como las idiosincrasias individuales: en ambos casos se trataba de

118 La obra de Brown (1991) tuvo un gran impacto a este respecto. Vid. Tooby y Cosmides (1992, p. 91).

119 Tooby y Cosmides (1992, p. 121).

120 Tooby y Cosmides (1992, p. 118).

121 Sperber (2005, p. 23 y 37), Barkow (2006, p. 17), Tooby y Cosmides (1992, pp. 122-123).

122 Tooby y Cosmides (1992, p. 120). Una Antropología Sociocultural compatible en Bloch (1998).

elementos que favorecían la transversalidad y el desacoplamiento entre diversos tipos de límites, dando lugar más bien a una red, en la que cada persona constituía un nodo donde convergían influencias—genéticas y culturales—diversas.¹²³ Como consecuencia, las propias ciencias involucradas en el estudio del comportamiento humano estaban condenadas a entenderse y a “integrarse verticalmente” para generar modelos explicativos complejos y a la vez coherentes, de acuerdo con la diferenciación entre causas próximas y últimas introducida por el pensamiento adaptacionista.¹²⁴

Aunque la influencia de la Psicología Evolucionista no ha dejado de crecer, persisten ciertas dudas sobre algunos de sus planteamientos. Se han realizado pocos intentos por probar empíricamente la existencia de los módulos mentales, más allá de constatar la presencia en el comportamiento humano de sesgos como los predichos por el neodarwinismo. Al mismo tiempo, a pesar de considerar las condiciones de vida comparables a las del Paleolítico las más adecuadas para confirmar el carácter adaptativo de esos algoritmos darwinianos, la mayor parte de sus investigaciones se han realizado mediante experimentos—en laboratorio o en la calle—tomando como referente las respuestas verbales o no verbales de habitantes de sociedades urbanizadas, a menudo sus propios estudiantes. La hipertrofia del concepto de cultura es problemática, por la misma razón que lo era el concepto original de Tylor: combina elementos muy distintos en origen y operatividad, lo que genera un uso laxo y poco analítico del término. Finalmente, quizás el problema fundamental es que, atribuyendo un papel tan importante al cambio cultural, le han dedicado muy escasa atención a la necesidad de explicar por qué y cómo tiene lugar, lo que genera una paradoja semejante a la imputada al constructivismo posmoderno.¹²⁵

4.3. La cultura como objeto de selección: la “doble herencia”.

Por el que hace la cuestión de la diseminación de la cultura, ya a mediados de los años sesenta el psicólogo Donald T. Campbell había sugerido una analogía entre la evolución

123 Vid. Harris (2009 y 2006).

124 Barkow (1989, p. 1).

125 El éxito de la corriente en Cartwright (2008, p. xxiv). Sus puntos débiles en Smith (2000, pp. 28-29).

biótica y el cambio cultural, apuntando que siempre que se produjese un proceso de transmisión con modificaciones—como era el caso de la variación cultural—se daban las condiciones para que operase un mecanismo de selección entre las mismas. En el caso de la cultura, las elecciones de cada individuo tendrían escaso peso, pero agregadas constituirían un factor clave y, a través de sus consecuencias en el medio, también serían capaces de modificar indirectamente de la selección natural del genoma. A su vez, el proceso de toma de decisiones estaba influido por tendencias mentales de base genética, que actuaban como “selectores vicarios”, por cuanto eran producto indirecto de la selección natural, una idea que—como se ha visto más arriba—sería el leitmotiv de la Psicología Evolucionista. Ahora bien, dado que la selección natural y la selección cultural actuaban sobre elementos diferentes, sus consecuencias podían ser contradictorias entre sí, ya que las circunstancias que favorecían la difusión de un rasgo cultural determinado no tenían por qué contribuir necesariamente a la supervivencia, el éxito sexual y/o la reproducción de las personas que lo compartían. Como puede verse, la argumentación era bastante abstracta, pero sentó un significativo precedente.¹²⁶

El conjunto de autores que se interesaron por esta línea de trabajo utilizaron diversas denominaciones para la misma—siendo las más conocidas “coevolución”, “transmisión genética y cultural” y “doble herencia”—o incluso una nueva disciplina: la “Memética”.¹²⁷ Esta última expresión deriva del propósito de identificar—en analogía con la Genética—una unidad de selección cultural equivalente a los genes en la selección natural. De nuevo hubo diversas propuestas a este respecto lo que, unido a lo anterior, sugiere el alto grado de especulación y la variedad de enfoques existentes. “Meme” y “culturgen” enfatizaban la necesidad de identificar entidades discretas, que pudiesen ser objeto de un análisis estadístico según el modelo genético.¹²⁸ Por el contrario, “rasgo cultural” o “variante

126 Richerson y Boyd (2000); y Stone, Lurquin y Cavalli-Sforza (2007, p. 11).

127 “*Coevolution*” en Lumsden y Wilson (2005, p. 25-26) y Durham (1991, p. 224). “*Genetic and cultural transmission*” en Cavalli-Sforza y Feldman (1981, p. 285). La expresión “*dual inheritance*” fue acuñada por Boyd y Richerson (1988, p. 2). “*Memetics*” fue una propuesta de Arel Lucas, un lector de Hofstadter (1985, p. 65). Vid. también la recopilación de Aunger (2000).

128 Dawkins (2002, pp. 251) acuñó la palabra “*meme*” con la raíz griega “*μίμ-*”, con gran éxito académico y popular. Vid., por ejemplo, Durham (1991), Aunger (2000 y 2004), Shennan (2002), Runciman (2009) y Distin (2010). Lumsden y Wilson optaron por la solución menos creativa de “*culturgen*”.

cultural” fueron alternativas que destacaban la complejidad de la cultura y la dificultad de encontrar cesuras claras en la misma, una posición coincidente con la sostenida tradicionalmente por los antropólogos socioculturales.¹²⁹

Otra fuente de discrepancia derivó de qué se entendía por cultura en cada caso, más allá de referirse a todo aquello que no derivaba de la interacción estricta genoma-entorno. Los primeros trabajos optaban por una definición plural, de estilo tyloriano, que incluía ideas, normas, comportamientos y los objetos de la “cultura material”.¹³⁰ Más tarde ha habido un consenso creciente en diferenciar—de manera semejante a la Ecología del Comportamiento Humano y la Psicología Evolucionista—las ideas o representaciones mentales de la influencia que ejercerían, como patrones generadores, en la actividad perceptiva, cognitiva y conductual de los individuos, incluyendo la creación de artefactos y la modificación del entorno.¹³¹ Así mismo, se han producido intentos de sustituir tanto la apelación neoplatónica a “las ideas” propia de la tradición humanista como la metáfora de los memes como “virus de la mente” utilizada por Dawkins por una definición físico-funcional en términos de configuraciones neuronales existentes en determinados cerebros, algo que también había apuntado ya la Psicología Evolucionista.¹³²

Dos cuestiones complementarias, aunque diferentes, han sido objeto de análisis por estos autores: los mecanismos de *selección* cultural y el proceso de *evolución* o cambio cultural resultante. En el primer caso, ha habido coincidencia en asumir que la selección cultural—a diferencia de la selección de base genética—tendría lugar mediante los procesos de elección (consciente o inconsciente) que llevarían a cabo los individuos. Como

129 La idea de complejidad y la expresión “*cultural trait*” en Cavalli-Sforza y Feldman (1981, pp. 7-8) y en Mesoudi (2011, p. 42). Boyd y Richerson (1988, pp. 37-38 y 2000) han sido los principales detractores de la analogía de la “partícula discreta” (haciendo mella en Durham y Runciman) y han propuesto “*cultural variant*” como alternativa: Richerson y Boyd (2006, p. 63). Es interesante la coincidencia con las críticas al concepto de “meme” procedentes de la Antropología Sociocultural: Vid. Kuper (2000) y Bloch (2000).

130 Los ejemplos de meme que presenta Dawkins (2002, p. 251) incluyen “tonadas o sonos, ideas, consignas, modas en cuanto a vestimenta, formas de fabricar vasijas o de construir arcos”. Lumsden y Wilson (2005, p. 27) definen su culturgen como un “conjunto relativamente homogéneo de artefactos, comportamientos o mentifactos (constructos mentales que tienen poca o ninguna correspondencia directa con la realidad)”. Cavalli-Sforza y Feldman (1981, pp. 62-63) sostienen que los rasgos culturales pueden ser artefactos, lenguajes o ideas.

131 Richerson y Boyd (2006, p. 61), Distin (2010, p. 105) y Mesoudi (2011, pp. 2-3) definen la cultura como información, mientras que Runciman (2009, p. 54) añade la metáfora del “*software*” cerebral.

132 Dawkins (2002, p. 251); y Aunger (2004, pp. 355-358), siguiendo las observaciones de Sperber (2000).

advirtió la Psicología Evolucionista, esas elecciones estarían mediadas por tendencias mentales innatas, generadas epigenéticamente como resultado de la interacción entre la herencia genética y el medio. Los sesgos—los selectores vicarios de Campbell—regularían la invención (o creación) cultural, la atención (o saliencia), la aceptación (interiorización o aprendizaje), la retención (persistencia en la memoria) y la puesta en práctica de las novedades.¹³³ Entre ellos estarían aquellos especialmente adaptados a la vida social y que permitirían beneficiarse de soluciones ya ensayadas sin asumir los costes del aprendizaje por ensayo-error, tales como la predisposición a imitar el comportamiento mayoritario y a seguir a figuras que gozan de prestigio social.¹³⁴ Ahora bien—como había advertido Campbell—a pesar de que esas tendencias puedan derivar en última instancia de la herencia genética, su adecuación a cada situación concreta no estaría garantizada, de manera que la selección de esos rasgos culturales podría ser favorable, neutra o incluso perjudicial (maladaptativa) desde el punto de vista de la selección natural, por cuanto estaría operando sobre un objeto diferente.¹³⁵ Con todo, sería concebible que determinados elementos de un mismo patrón cultural pudiesen tener efectos diferenciados, independientes del mecanismo subyacente a la elección que habría dado lugar a la persistencia del conjunto.¹³⁶

El otro objeto de atención de estos estudios ha sido el proceso de evolución cultural, entendido como cambio a largo plazo. Para ello, mucho de estos autores han recurrido a modelos matemáticos tomados de la Genética de Poblaciones, los estudios epidemiológicos de contagio de enfermedades y los análisis sobre el cambio lingüístico, más que a

133 Vid. Cavalli-Sforza y Feldman (1981, pp. 62-63). Lumsden y Wilson (2005, p. XXV) postulan unas supuestas “reglas epigenéticas” de diverso tipo, que controlarían todo el proceso desde las sensaciones, a través de las percepciones, la cognición y la propia invención. Durham (1991, pp. 200-201) diferencia entre “valores primarios”, derivados del desarrollo, y “valores secundarios”, adquiridos culturalmente, que dan lugar a lo que denomina “auto-selección cultural”. Runciman (2009) se apoya en la tríada metacultura, cultura evocada y cultura adquirida de la Psicología Cognitiva. Mesoudi (2011) utiliza la expresión “microevolución” para referirse a los mecanismos individuales que subyacen a la cultura.

134 Richerson y Boyd (2006, pp. 117-126).

135 Cavalli-Sforza y Feldman (1981, p. 16 y 62-63) comparan los rasgos culturales con “organismos de segundo orden”, cuya pervivencia dependería de factores diferentes—a veces opuestos—a los que rigen la selección de los “mecanismos de primer orden”, que no son otros que los seres vivos de los que dependen. Una posición semejante en Richerson y Boyd (2006, cap. 5) y Mesoudi (2011, pp. 35-36).

136 Cavalli-Sforza y Feldman (1981, pp. 18-19).

investigaciones empíricas.¹³⁷ Como ya ocurrió con las propuestas de Hamilton y Trivers, el aparato formal no ha favorecido su atractivo entre los estudiosos tradicionales de la cultura. La Epidemiología ha proporcionado, además, conceptos aplicables al cambio cultural, como los de transmisión “vertical” entre generaciones de una misma línea de descendencia (paralelamente a la herencia genética), “horizontal”—dentro de la misma generación—y “oblicua”, entre miembros de diferentes generaciones y diferentes descendencias. Durante la mayor parte de la historia humana—el ambiente evolutivo ancestral de la Psicología Evolucionista—el modo vertical habría constituido el grueso del total de transmisión cultural, y actualmente supondría todavía un componente muy importante, sobre todo en la primera infancia, mientras que los otros dos habrían ido ganando peso con el incremento de la complejidad sociocultural.¹³⁸

Diversos mecanismos han sido propuestos por los autores encuadrados en esta escuela como generadores de cambio cultural. Unos ya habían sido considerados anteriormente por las ciencias humanas, como es el caso de la aparición de innovaciones deliberadas, producidas por la capacidad creativa de los individuos; o las migraciones, que pueden ser démicas (poblaciones con sus propias tradiciones) o meramente culturales, mediante difusión de rasgos entre poblaciones. Otros han sido tomados de la Biología, como las mutaciones aleatorias, que serían semejantes a las que generan novedades en el genoma; y la deriva (*drift*) u homogeneización cultural en poblaciones de pequeño tamaño. Migraciones y deriva pueden combinarse mediante un “efecto fundador”: las características de una pequeña población inicial acabarían haciéndose dominantes entre sus herederos.¹³⁹

Algunos mecanismos ya contemplados por las ciencias humanas han sido reconceptualizados en términos neodarwinistas, como es el caso de la imposición de determinados patrones de comportamiento mediante la coerción ejercida por quienes ostentan el poder sobre sectores más débiles política, económica y/o militarmente. Estas situaciones pueden ser asimiladas a los “efectos fenotípicos extendidos” causados por la

137 Es el caso de Cavalli-Sforza y Feldman (1981), Lumsden y Wilson (2005), Durham (1991), Boyd y Richerson (1988 y 2005) y Mesoudi (2011). Una aplicación etnográfica en Henrich y Henrich (2007).

138 Cavalli-Sforza y Feldman (1981, pp. 54-55).

139 Cavalli-Sforza y Feldman (1981, pp. 65-68).

prolongación de la influencia del genoma de determinados individuos en su entorno, incluyendo individuos de su misma especie. El carácter forzoso de estas prácticas culturales podría explicar su carácter usualmente maladaptativo y llevaría a plantear la cuestión de si, en ausencia de las mismas, no sería esperable encontrar, a largo plazo, la elección espontánea por parte de los individuos de variantes culturales beneficiosas para su propia eficacia reproductiva, tal y como postulaban los modelos neodarwinistas originales.¹⁴⁰

Otra forma de fenotipo extendido sería la extraordinaria capacidad humana para alterar el medio (antropización) que, indirectamente, implicaría una modificación de las presiones selectivas, incluyendo las derivadas del entorno físico y de los propios condicionantes anatómico-funcionales de la especie. Una muestra sería la introducción de nuevos métodos productivos durante el Neolítico, con consecuencias diversas: desde la selección favorable de la predisposición genética de los adultos a tolerar la lactosa entre las comunidades ganaderas, hasta la presión derivada del contagio de diversas zoonosis procedentes de los animales domésticos. Otra serían los avances científico-tecnológicos derivados de la era industrial, entre ellos los procedimientos medico-quirúrgicos, que habrían permitido—como ya apuntó Hamilton—reducir las presiones selectivas ejercidas, entre otros, por diversos agentes infecciosos y por las constricciones anatómico-funcionales de la reproducción humana. Esta “construcción de nichos”—ya vislumbrada por la Ecología del Comportamiento Humano—sería, pues, un factor fundamental en la evolución humana y constituiría, por sí misma, una tercera forma de herencia, junto con los genes y la cultura.¹⁴¹

Aunque ya escapa al alcance de este trabajo, cabe recordar que el paradigma neodarwinista reconoce diversos niveles en los que actúa la selección natural—molecular, celular, individual, grupal—y diversas adaptaciones fenotípicas—anatómicas y funcionales, incluyendo en estas últimas las variantes culturales—pero tiende a considerar los genes como la única unidad en la que se fijan esas adaptaciones: esta es la posición predominante

140 Durham (1991), Dawkins (1981), Flinn y Alexander (1984), Lumsden y Wilson (2005), Trivers (2011) y Pagel (2013).

141 Vid. Lewontin (2002) y Odling-Smee, Laland y Feldman (2003).

entre los psicólogos evolucionistas y entre muchos eco-antropólogos.¹⁴² Por tanto, las hipótesis sobre la existencia de herencias no genéticas de tipo cultural o ambiental, aunque neodarwinistas en sus modelos y métodos, podrían implicar un abandono del neodarwinismo estricto.¹⁴³ La existencia de un darwinismo alternativo o post-neodarwinista estaría en línea con una tendencia existente en los últimos tiempos entre algunos practicantes de diversas disciplinas biológicas, que han cuestionado la síntesis moderna y han reclamado su actualización mediante la incorporación de aspectos ignorados o minusvalorados en su momento—pero que han ganado protagonismo analítico en los últimos años—tales como la transmisión de información extragenómica, el efecto de Baldwin, la simbiogénesis, la epigenética de la Evo-Devo, o incluso una recuperación de las adaptaciones por el bien del grupo.¹⁴⁴ Ello ha suscitado interés en Antropología Sociocultural y otras ciencias humanas; pero, más que aceptar la selección cultural, han preferido elaborar modelos “biosociales” desde sus propios presupuestos.¹⁴⁵

5. Una Etnología interespecífica: cultura en animales no humanos

Además de servir de inspiración a las antropologías analizadas en la sección anterior, la otra consecuencia de la Sociobiología—como ya se apuntó previamente—fue la ruptura con la premisa antropocéntrica de las ciencias humanas, incluida la Antropología Sociocultural.¹⁴⁶ Como resultado, surgió la posibilidad de mirar la cultura desde un punto de vista interespecífico, es decir, una Etnología que tuviese también en cuenta los animales no humanos. Aunque las primeras reflexiones sobre este asunto en la tradición intelectual europea pueden remontarse a Aristóteles y sus observaciones sobre el canto de los pájaros, la identificación mente-alma heredada del pensamiento judeo-cristiano, expresada a través de la capacidad para la cultura, se convirtió en la diferencia cualitativa esencial que

142 Vid. Moreno (2008b), Bourke (2011, cap. 2), West, El Mouden y Gardner (2011); y Smith (2000, p. 38).

143 Richerson y Boyd (2002, p. 155) y Mesoudi (2011, pp. 46-47) lo asumen así para sus modelos.

144 Rose y Oakley (2007), Weber y Depew (2007), Wilson y Wilson (2008), Pigliucci y Müller (2010), Jablonka y Lamb (2015), Laland et al. (2018), Kong et al. (2018).

145 Ingold (2013a), Ingold y Passlon (2013), Ramírez Goicoechea (2013), Meloni, Williams y Martin (2016).

146 Sobre el antropocentrismo en la disciplina: Noske (1997), Mullin (2002), Spencer (2008), Hurn (2012).

separaba las “personas” de los “animales”.¹⁴⁷ Ya hemos visto como Darwin, Wallace y Morgan cuestionaron esa cesura en la segunda mitad del siglo XIX. Sin embargo, la atribución de cultura en exclusiva a los seres humanos continuó siendo la norma hasta que la Primatología, que había sido una subdisciplina auxiliar de la Antropología Física, se constituyó como ciencia independiente en la segunda mitad del siglo XX.¹⁴⁸

En la década de los años cincuenta, el etólogo japonés Kinji Imanishi y sus discípulos aplicaron por primera vez técnicas de observación etnográfica al estudio de la vida cotidiana de otras especies, en particular a los macacos japoneses (*Macaca fustata*).¹⁴⁹ Aunque sus observaciones sobre la transmisión “pre-cultural” o “proto-cultural” de comportamientos recibieron inicialmente escaso crédito, a partir de los años setenta aparecieron diversos estudios de campo que señalaban la posible presencia de cultura en otros primates: chimpancés (*Pan*), orangutanes (*Pongo*), monos capuchinos de cara blanca (*Cebus capucinus*),¹⁵⁰ así como también en especies de aves, cetáceos y peces.¹⁵¹ En un enfoque aun más ambicioso, otros biólogos—ecólogos del comportamiento cultural—plantearon la cultura como un ejemplo de la complejidad emergente por selección natural y, por tanto, una realidad que no podía ser considerada excepcional.¹⁵²

Sin embargo, este uso del término “cultura” ha sido puesto seriamente en cuestión por parte de académicos procedentes de las ciencias humanas, especialmente psicólogos del comportamiento¹⁵³ y no ha sido tomado en serio—cuando no directamente ignorado—por la mayoría de los antropólogos, ya fuesen socioculturales o darwinistas.¹⁵⁴ Como ya ocurrió con la Sociobiología, la existencia de polémica—bautizada como “guerra cultural” en referencia a disputas similares en el ámbito de los “estudios culturales” humanísticos—era

147 Según De Waal (2001, pp. 165-166), esto puede deberse a la falta de familiaridad con primates no humanos en Europa y Asia occidental, frente a la convivencia habitual en otras zonas del planeta.

148 Kuper (1994, cap. 3), Devore (1965), Goodall (2000), De Waal (2007), Smuts et al. (1987), Cheney y Seyfarth (2007), Mitani et al. (2012).

149 De Waal (2001, p. 85) y Matsuzawa (2003, pp. 374-381).

150 Wrangham et al. (1994), Whiten, A. et al. (1999), Van Schaik (2004), McGrew (2004), Perry et al. (2003), Sapolsky (2006) y Schöning et al. (2008).

151 Rendell y Whitehead (2001), Janik y Slater (2003), Whitehead (2003), West, King y White (2003), Sargeant and Mann (2009), Laland, Atton y Webster (2012).

152 Bonner (1980) y Mundinger (1980). Vid. también McElreath (2010).

153 Por ejemplo, Galef (1992) y Tomasello (1999).

154 Perry (2009, p. 259). Vid. el rechazo frontal del eco-antropólogo Kim Hill (2009).

previsible, pero ha tenido la virtud de ampliar aún más los términos de la reflexión.¹⁵⁵ Las discrepancias, en realidad, reflejan respuestas diversas a tres preguntas fundamentales: ¿Qué es la cultura? ¿Cómo ha de estudiarse la cultura? ¿Cuál es la diferencia entre humanos y otros animales a este respecto? En términos generales puede afirmarse que biólogos culturales y antropólogos han ocupado posiciones opuestas en el debate, mientras que primatólogos y cetólogos, por un lado, y psicólogos por otro, han expresado opiniones intermedias. Tradicionalmente, los antropólogos se han concentrado en analizar *qué* es la cultura, los psicólogos en estudiar *cómo* se adquiere la cultura y qué habilidades cognitivas son necesarias para ello, y finalmente los biólogos en general, incluyendo ecólogos, primatólogos y cetólogos, están más interesados en saber *por qué* existe la cultura y en qué condiciones evoluciona—surge—por selección natural.¹⁵⁶

Estos cuatro grupos de investigadores utilizan conceptos muy diferentes de “cultura”. Los biólogos culturales proponen definiciones muy flexibles, destinadas a favorecer la comparación interespecífica. Para ellos, la cultura es la expresión máxima de la plasticidad fenotípica que existe, en mayor o menor medida, en *todos* los seres vivos y—al igual que los estudiosos de la selección cultural—suelen definirla como una forma de herencia que no se basa solamente en los genes, aunque dependa de predisposiciones instintivas evocadas por la interacción ambiental, según ya había advertido la Psicología Evolucionista. Por su parte, los primatólogos y cetólogos prefieren restringir la aplicación del término a situaciones específicas propias de animales sociales, en las que existen diferencias intergrupales de comportamiento que pueden definirse como *convencionales*, ya que no pueden explicarse como resultado exclusivo de diferencias genéticas, ni tampoco como una respuesta mecánica a condiciones ambientales diversas. Como ocurre con la cultura humana, esos rasgos generan homogeneidad interna dentro de los grupos: van más allá de meras transmisiones diádicas de hábitos idiosincráticos, tienen un alto grado de consistencia y coherencia—no son erráticas ni totalmente arbitrarias—y dan lugar, además, a respuestas de adhesión e identificación emocional en los miembros del colectivo.¹⁵⁷

155 Vid. Kuper (2001), Kendal (2008), McGrew (2009) y Boesch (2012, pp. 3-4). También Tsing (2013).

156 McGrew (2001, p. 35), Laland y Galef (2009a, p. 9) y Boesch (2012, pp. 28-29).

157 *Bonding- and Identification-based Observational Learning* o BIOL: De Waal (2001: pp. 199-200).

Los psicólogos limitan todavía más el uso del término “cultura”, ya que añaden requisitos adicionales relacionados con las diversas maneras de transmisión de las pautas de comportamiento en las interacciones entre individuos. En buena medida, basan su planteamiento en la utilización explícita del ser humano como modelo de referencia para intentar comprobar hasta qué punto otros animales logran o no igualar esas capacidades tipo. Para ellos, no puede hablarse de cultura si no existe la posibilidad de representarse los estados internos de los otros: de “leer sus mentes” o tener una “teoría de la mente” de los demás, algo que, en su opinión, no se da en otros animales.¹⁵⁸ Ello es necesario para que se den dos elementos que consideran esenciales en el hecho cultural humano: la “imitación racional”—basada, a diferencia de la mera emulación, en una comprensión plena de la relación entre procedimientos utilizados y objetivos a conseguir—y la “enseñanza activa”, que implica la instrucción mediante la corrección de errores y el modelado de las acciones de los otros. En ambos componentes el lenguaje verbal constituye un instrumento fundamental, ya que facilita el intercambio de información, ahorrando tiempo, energía y problemas de comprensión. Si todos estos aspectos están presentes, es posible que tenga lugar un proceso de acumulación o progreso cultural, en el que las innovaciones no solamente se transmiten, sino también se asientan y se consolidan como parte de un repertorio colectivo—el denominado “efecto de trinquete” (*ratchet effect*)—y permiten que la cultura multiplique el potencial social para modelar el entorno y “construir” así el propio nicho ecológico, como se apuntó más arriba.¹⁵⁹

Estas prevenciones se incrementan, por regla general, en el caso de los ecoantropólogos y de los antropólogos socioculturales, que—al margen de la atención que presten al carácter adaptativo de la cultura—suelen coincidir en destacar la importancia de los aspectos simbólicos, y del lenguaje en particular, en el establecimiento de identidades grupales—de tipo étnico, por ejemplo—así como en el papel clave de rituales y reglas—o mejor, convenciones—en el modelado de las formas sociales cotidianas. Así mismo, consideran un efecto característico de la cultura propiamente dicha su saliencia emocional y

158 Cf. Griffin (1981), Irvine (2007) y De Waal (2016), que ven la cognición una cuestión de grado.

159 Tomasello (2007) y Laland y Janik (2006). Cf. McElreath, Boesch, Köhl y McElreath (2017) y Keith y Bull (2017), que aprecian eso mismo en los chimpancés.

su papel complejo en la interacción grupo/individuo en forma de rivalidades, jerarquización y presión moral colectiva, configurando así un entorno cultural complejo.¹⁶⁰

En segundo lugar, se ha producido un enconado debate sobre el tipo de evidencia necesaria para establecer la existencia de cultura. Aunque todos los investigadores están abiertos a tomar en consideración diferentes métodos de investigación, es obvio que tienen preferencias diversas. Existe una gran divisoria entre los que atribuyen mayor importancia a la observación en situaciones reales (antropólogos, primatólogos, cetólogos) y quienes otorgan un peso decisivo al control experimental en condiciones de laboratorio (psicólogos). Los biólogos culturales se sitúan en una posición intermedia, ya que favorecen la observación sistemática y el análisis genético como medios principales para contrastar la transferencia de pautas de comportamiento entre individuos no emparentados, pero prestan también gran importancia a la modelización estadística y a los procedimientos de experimentación. Primatólogos y cetólogos, en cambio, han realizado un gran esfuerzo de adaptación y diversificación de las técnicas etnográficas creadas originalmente por los antropólogos, mediante el uso de comparaciones entre grupos, la búsqueda de correlaciones entre proximidad socioespacial y expresión de determinadas conductas, la elaboración de hipótesis sobre oportunidades concretas de enseñanza/aprendizaje, el seguimiento a largo plazo de trayectorias individuales (historias de vida) y colectivas (historias de grupo), la experimentación (a ser posible no invasiva) y—en el caso de los primatólogos—el tratamiento arqueológico de restos materiales.¹⁶¹

Los psicólogos, por su parte, tienden a cuestionar la evidencia observacional de campo por considerarla anecdótica y ambigua, mientras que insisten en la necesidad de efectuar comprobaciones experimentales rigurosas, respaldadas por un buen tratamiento estadístico de los datos y, tan sólo de manera secundaria, ilustrada con observaciones sistemáticas de comportamientos espontáneos, sea en libertad o, mejor aún, en cautividad. Por el contrario, primatólogos, cetólogos y antropólogos coinciden en cuestionar la representatividad—por no decir la ética, si se trata, como ocurre con los animales no

160 Vid. Díaz de Rada (2010) y Hill (2009, p. 286).

161 Vid. Whitehead (2009) y Boesch (2012).

humanos actualmente, y sucedió en el pasado con los así llamados “especímenes de razas inferiores”, de cooperadores involuntarios—de la experimentación de laboratorio y de la propia observación de individuos en reclusión, puesto que hurta al análisis aquello que es definitorio de la realidad cultural: su adecuación a un contexto socioambiental determinado. Los estudios en cautividad dan lugar, en su opinión, a la paradoja de “estudiar la cultura fuera de la cultura”.¹⁶² Al igual que primatólogos y cetólogos, los antropólogos no rechazan por principio el uso de la experimentación no invasiva o de comparaciones estadísticas, y recurren cuando pueden a la documentación histórica y a la arqueología, pero consideran que las técnicas etnográficas son la herramienta fundamental de la investigación cultural.¹⁶³

Por último, persisten las discrepancias sobre el carácter y el grado de las diferencias existentes entre los seres humanos y otros animales. Los biólogos en general (incluyendo primatólogos y cetólogos) reconocen la especificidad relativa de la cultura humana, pero están de acuerdo en que se puede y se debe utilizar la palabra “cultura”—sin prefijos ni adjetivos—más allá del caso humano que, para ellos, constituye tan sólo un extremo dentro de un continuo en el que—al margen de las apariencias y del sesgo antropocéntrico propio de unos científicos que son arte y parte en el debate—no cabe hablar de una cesura cualitativa que deje *Homo sapiens* a un lado y todos los demás seres vivos en otro. Sin embargo, difieren sobre el alcance que debe darse al término, ya que primatólogos y cetólogos prefieren acotarlo a determinadas especies sociales con elevado índice de encefalización y convenciones conductuales bien contrastadas, mientras que los biólogos culturales optan por no establecer límite alguno, a la espera de que futuras evidencias puedan expandir su rango de aplicación.¹⁶⁴ Por su parte, psicólogos y antropólogos aceptan la existencia de semejanzas, pero tienden a considerar que son parciales y/o superficiales, y que no ponen en cuestión las diferencias insalvables, de tipo cualitativo, que existen entre la cultura humana y los comportamientos socialmente compartidos de otras especies. Sugieren, por tanto, recurrir a otro tipo de términos para reconocer adecuadamente esa

162 Boesch (2012, pp. 39-45). Caro y Sherman (2012) advierten que la antropización está destruyendo esas formas de vida—igual que muchos equivalentes humanos—antes de que puedan ser estudiadas.

163 Vid. Velasco y Díaz de Rada (2007).

164 Vid. Whitehead (2009) y McGrew (2004 y 2009).

distancia, tales como “tradiciones”, “preculturas”, “protoculturas” o similares. Los antropólogos insisten en el carácter total del complejo cultural humano, que consideran único, y muchos de ellos reducen la expresión “cultura animal” a una mera metáfora.¹⁶⁵

Cabe resaltar que el debate ha resultado fructífero a largo plazo. Como sucedió con las críticas de Sahlins a la Sociobiología, las objeciones de psicólogos y antropólogos han tenido la virtud de ejercer una eficaz presión selectiva sobre los planteamientos iniciales de primatólogos y cetólogos, obligándolos a mejorar tanto sus argumentos como la calidad de las evidencias aportadas. Ello les ha permitido, a su vez, poner en evidencia el carácter *ad hoc* o incluso contradictorio de algunas de las objeciones de sus interlocutores. Por ejemplo, en ocasiones se ha negado el carácter cultural de ciertas pautas adquiridas porque, a diferencia del comportamiento ritual humano, tenían una aplicación práctica evidente y/o estaban determinadas por las circunstancias ambientales; mientras que otras veces no se han tomado en serio determinados hábitos transmitidos porque, a diferencia de lo que ocurre en el caso de los humanos, eran irrelevantes para su supervivencia.¹⁶⁶

Por otra parte, algunos de los criterios formulados para contrastar la existencia de cultura en otros animales se han revelado tan exigentes que raramente se han aplicado al estudio de la diversidad etnológica humana y, cuando se ha hecho, no siempre han quedado tan satisfechos como sus creadores esperaban. Así, por ejemplo, se ha señalado que, a diferencia de los modos de educación institucionalizada que le son familiares a la mayoría de psicólogos, la adquisición de conocimiento en numerosas poblaciones humanas con tecnología sencilla se realiza de manera espontánea como parte de la vida cotidiana. Aunque siempre haya cierta supervisión de los adultos, el grado de intervención directa de estos en los aprendizajes de los infantes depende de la dificultad, urgencia y peligrosidad de la tarea, así como de la capacidad de estos últimos de poder llegar a controlarla por sí mismos mediante ensayo-error. En muchos casos, la comunicación—no necesariamente verbal—sirve más como elemento de motivación que como mecanismo de instrucción. Es

165 Vid. Galef (1992) y Hill (2009).

166 Laland y Galef (2009a, p. 4) y De Waal (2001, p. 35).

decir, salvo por la presencia de verbalización, el aprendizaje humano ancestral se parecería más al de los chimpancés en libertad que al postulado por los psicólogos empíricos.¹⁶⁷

Así mismo, el empeño mostrado por éstos últimos en utilizar la cultura humana como modelo de referencia y en preguntarse si el aprendizaje social de los chimpancés es una homología o una analogía desde el punto de vista evolutivo se ha revelado como espurio, puesto que supone subordinar injustificadamente todo el campo de los estudios sobre el comportamiento animal a la investigación sobre los orígenes de la cultura humana; y, peor aún, no tiene en cuenta que los rasgos culturales puedan haber emergido de manera independiente en momentos y especies diversas (evolución convergente), tal como postulan, por ejemplo, los cetólogos.¹⁶⁸ Finalmente, cabe destacar que se ha producido un acercamiento de posiciones: aunque persisten prevenciones contra el uso de la palabra “cultura” para describir el aprendizaje social no humano, hay una tendencia a reconocer que, al menos con los chimpancés, las diferencias no son cualitativas sino de grado.¹⁶⁹

Conclusiones

La Antropología Sociocultural o Etnología humana se basó desde sus inicios en la premisa de que existía un vínculo recíproco e indisoluble entre los humanos y la cultura: lo humano parecía reducirse a lo cultural, y lo cultural, a lo humano. Sin embargo—como ilustran las observaciones de Darwin, Wallace, Morgan, Westermarck y Kropotkin—ya desde un primer momento existió la posibilidad de desacoplar esos dos elementos: de ampliar doblemente el foco para incluir los aspectos de la naturaleza humana que no eran resultado de la enculturación, así como la existencia de realidades culturales en otros animales. La “nueva síntesis” neodarwinista y su aplicación al estudio de las relaciones sociales, la Sociobiología, sentaron las bases para llevar a la práctica esa doble tarea, cuestionando las barreras interdisciplinarias de naturaleza antropocéntrica que habían mantenido largo tiempo separadas las ciencias humanas y las ciencias naturales.

167 Perry (2009, p. 260), Boesch (2012, pp. 142-149), Hewlett, Fouts, Boyette y Hewlett (2012).

168 Whiten, Hinde, Laland y Stringer (2011, p. 6). Cf. Galef (2009, p. 245).

169 Por ejemplo, Tomasello (2009, pp. 218-219).

Al presentar ese reto a la luz de la vieja dicotomía galtoniana naturaleza contra cultura, la impugnación del adaptacionismo realizada, entre otros, por Sahlins, no supo o no quiso ver la oportunidad que se abría para redescubrir el hecho cultural como una forma de plasticidad fenotípica específica, basada en—pero diferente de—las capacidades instintivas resultantes de la interacción genético-ambiental; y que constituía un paso más allá de la mera adaptación conductual propia de los organismos individuales con sistema nervioso central. En lugar de negar el carácter diferencial de la cultura, los nuevos enfoques seleccionistas pretendían explicarla, expandirla e incorporarla—como otra variable, *tan dependiente como las demás*—a un análisis multicausal, integrado y comparativo de los seres vivos.

Como parte de ese esfuerzo, la Ecología del Comportamiento Humano ha mostrado que las prácticas consuetudinarias emergen de la convivencia individual y constituyen una doble adaptación al medio físico y social. La Psicología Evolutiva ha exorcizado el fantasma neoplatónico de unas ideas extracorpóreas que vagan intactas de cerebro en cerebro; y también ha destacado la importancia de los procesos mentales en la mediación entre herencia genética y medio físico-socio-cultural, a menudo como ventaja evolutiva, pero a veces como trampas internas, incapaces de lidiar con el cambio cultural que ellas mismas han favorecido. Los estudios que ven la cultura como una forma—quizás no la única—de herencia extragenómica se han preguntado si esos ejemplos de maladaptación no serán el resultado de la difusión de variantes culturales que perduran porque su difusión es exitosa, incluso cuando pueden resultar lesivas para los individuos que las incorporan. Finalmente, las investigaciones sobre formas culturales no humanas han obligado a redefinir el propio concepto de cultura, y a repensar las diferencias entre los humanos y el resto de los animales, especialmente en los homínidos no extintos.

Independientemente de las limitaciones y carencias del programa sociobiológico, entre las cuales no fue la menor su tendencia a simplificar la variedad analítica existente en el seno de la Antropología Sociocultural,¹⁷⁰ su medio siglo de historia ha servido para invertir la relación entre la Primatología y la Antropología, recordándonos que los seres

170 Vid. Bloch (2000), Kuper (2000), Carneiro (2003) y Holland (2012).

humanos, con toda nuestra potencia cognitiva y tecnológica, no somos más que una más—*prima inter pares*, si se quiere—de las especies de simios que han poblado el planeta, algo que, por otra parte, la Paleoantropología venía discutiendo desde los tiempos de Darwin.¹⁷¹ Ello ha permitido, entre otras cosas, arrojar nueva luz a debates de largo recorrido en Antropología Sociocultural mediante la relectura de hipótesis clásicas según una interpretación darwinista, como ha sucedido en los estudios del origen del lenguaje, las formas de parentesco y alianza, la innovación tecnológica, o la evolución política.¹⁷² Por otra parte, la asunción de que no somos los únicos seres vivos con una predisposición innata a “vivir para la cultura”, ha planteado la necesidad de repensar los límites del multiculturalismo y también la misma noción de derechos universales, que hasta ahora habían sido considerados exclusivamente humanos.¹⁷³

Con todo, frente a las prevenciones de los detractores del neodarwinismo,¹⁷⁴ y en buena medida gracias a las mismas, el mismo concepto de cultura ha salido consolidado y mejorado.¹⁷⁵ Además de las aportaciones expuestas más arriba, la voluntad de dar respuesta a las objeciones procedentes de la Psicología del comportamiento y de la Antropología Sociocultural ha permitido matizar y dotar de complejidad al concepto, que ahora se entiende en términos de diversidad y de gradación. Diversidad según factores ya tenidos en cuenta por la Etnología—como contrastes entre poblaciones en el espacio y en el tiempo—pero también de acuerdo con otras variables, entre las que se cuentan las diferencias intragrupalas por edad y sexo, así como también los ámbitos funcionales de aplicación. Esto último ha llevado a algunos autores distinguir entre “aprendizaje social”—adquisición de patrones de actividad por observación o interacción con otros—“tradicición”—patrón de actividad idiosincrático de dos o más personas dentro de un grupo—y “cultura” propiamente dicha, entendida como la acumulación de tradiciones grupales.¹⁷⁶

171 Vid. Morris (1997), Tiger y Fox (2017), Diamond (1992), Kuper (1994), Calcagno (2003), Rodseth y Novak (2006) y la recopilación de Kappeler y Silk (2010).

172 Hurford (2007, 2012), Chapais (2010); Apel y Darmark (2009); Shennan (2009b); Currie y Mace (2012).

173 McGrew (2009, p. 61) y Boesch (2010, p. 242). Cf. Eagleton (2000, p. 131).

174 Entre los más recientes, Ingold (2011 y 2013b).

175 Nettle (2009), Ellen (2010).

176 Vid. Heyes (1994), Avital y Jablonka (2000), Fragaszy y Perry (2003), Levinson (2006), Whiten (2009), Whiten et al. (2012, pp. 5-6).

Otros, en cambio, han destacado las diferencias existentes entre las diversas variedades culturales de acuerdo con su objeto de aplicación: la *cultura material* abarcaría las interacciones de los individuos con el entorno físico, en particular los aspectos tecnológicos—conocimientos y destrezas—que permiten la construcción de un medio favorable a las necesidades propias. La *cultura social* se referiría a las habilidades necesarias para desenvolverse en un entorno social habitado por otros individuos, con los que se convive, se compete y se coopera en proporciones diversas en función tanto de diferencias individuales como de desigualdades sociales. La *cultura simbólica* estaría relacionada con los procedimientos y significados compartidos que permiten comunicar ideas abstractas, en cuanto que no están relacionadas exclusivamente con el escenario presente. Típicamente, las tres se darían de manera conjunta en la mayoría de situaciones, pero en proporciones diversas según las circunstancias y la especie objeto de estudio.¹⁷⁷ Por otra parte, la noción de que la presencia de cultura no es una cuestión absoluta, sino que—de acuerdo con la visión parsimoniosa de Darwin—se da en grados diferentes según especies y poblaciones, ha permitido generalizar el uso del término “cultura” como defendían los biólogos culturales sin dejar por ello de atender las reservas de los investigadores procedentes de la tradición humanista.¹⁷⁸

Como resultado de todo ello, la especificidad de la cultura humana no se ha visto negada sino reafirmada, por cuanto señalar su continuidad filogenética con otras formas culturales no impide situarla, en solitario, en un extremo del amplio abanico de la plasticidad fenotípica resultado de la selección natural. Del mismo modo, aceptar que pueden darse expresiones culturales en otros animales, incluyendo variantes intergrupales genuinas de expresión simbólica no verbal—como ocurre, por ejemplo, en las poblaciones de chimpancés en libertad—no tiene por qué desdibujar el carácter extraordinario de la diversidad cultural humana y de los refinamientos de nuestras capacidades tecnológicas,

177 Vid. Boesch (2012, pp. 30-32). A este respecto, cabría preguntarse si buena parte del encono de los debates internos de la Antropología Sociocultural no se hubiera reducido si todos los participantes hubiesen estado dispuestos a reconocer que, quizás, estaban refiriéndose a aspectos diferentes del hecho cultural humano.

178 Es el llamado “modelo para la evolución y expansión de capacidades culturales” (EECC): Haidle et al. (2015); y Haidle, Conard y Bolus (2016).

sociales y simbólicas, incluyendo las tendencias instintivas a generar vínculos e identificaciones que van mucho más allá de las interacciones cara a cara; y a pensar que pensamos o, dicho de otra manera, a meta-representarnos nuestras propias representaciones como si las mirásemos desde fuera.¹⁷⁹

Finalmente, el otro concepto que ha sido sometido a revisión de manera implícita ha sido el de naturaleza. Frente a la oposición naturaleza-cultura tantas veces mencionada en estas páginas, la mirada darwinista ha descubierto la cultura como una parte más de la naturaleza,¹⁸⁰ de manera que esta ya no puede ser imaginada—al menos, no desde un ámbito científico—como una entidad separada de la sociedad humana, como un repositorio—de bondad o maldad—atemporal donde habitan “los otros” inhumanos, definidos durante mucho tiempo por las carencias que los excluían de la categoría de personas y que nos justificaban para disponer de sus vidas sin remordimientos.¹⁸¹ De la misma manera que la Antropología Sociocultural fue capaz de sobreponerse a sus sesgos etnocéntricos y denunciarlos, estamos en situación de cuestionar no solamente las lindes epistemológicas antropocéntricas, sino también las presunciones ontológicas en las que estas se basan. Esa ha sido la gran aportación del darwinismo al conocimiento sobre/de los humanos.

En este trabajo se ha intentado hacer un balance de esa contribución, partiendo de los intereses propios de la Antropología en cuanto Etnología: el estudio de los seres humanos y de la diversidad cultural. Sin embargo, es evidente que la magnitud de la tarea ha desbordado los estándares propios de un trabajo de fin de máster. En consecuencia, no ha sido posible profundizar de manera suficiente en la mayor parte de cuestiones, precisamente porque se ha intentado cubrir todo lo posible el panorama de los estudios darwinistas sobre el ser humano y la cultura. Por esa misma razón, tampoco ha resultado viable efectuar una crítica prolija de esos planteamientos, más allá de anotaciones

179 Vid. Dunbar, Knight y Power (2003), Sperber (2000), Heinrich y McElreath (2003), Whiten (2011), Foley y Lahr; y Ramsey (2013).

180 Una de las preocupaciones originalmente apuntadas por Sahlins—de qué manera los individuos pueden estimar el grado de relación genética en que se basa la selección de parentesco—tiende ahora a ser explicado, en humanos y otros muchos animales, en términos de convivencia y familiaridad (Lieberman, Tooby y Cosmides, 2007), es decir, de “crianza”, lo que confirma una vez más la clarividencia de Westermarck, pero también reivindica, al menos, una parte de las objeciones de Sahlins.

181 Vid. Gerhardt (2016).

provisionales y menciones superficiales a las prevenciones expresadas desde las ciencias humanas, en especial, por parte de los antropólogos socioculturales. También han tenido que reducirse a una nota a pie de página los modelos biosociales elaborados desde las ciencias humanas. De la misma manera, ha quedado pendiente introducir una perspectiva de género, que habría permitido incorporar el punto de vista de los estudios feministas, pero con el resultado de haber hecho inviable el proyecto en las condiciones en las que se ha llevado a cabo. Por último, ha habido una excesiva dependencia de la bibliografía en inglés y en castellano, que ha introducido un sesgo en la reconstrucción histórica de la discusión.

Así pues, quedaría pendiente ampliar—quizás en forma de tesis doctoral—esta investigación sobre la relación histórica entre el pensamiento darwinista y los estudios antropológico-etnológicos atendiendo, al menos, a las carencias apuntadas, y a otras muchas sugeridas quizás por quienes lean el trabajo y tengan a bien formular críticas al mismo, cosa que el autor agradece por anticipado.

Referencias

- Alcock, J. (2009). *The Triumph of Sociobiology*, Nueva York, EEUU: Oxford UP.
- Alexander, R. (1974). The Evolution of Social Behaviour. *Annual Review of Ecology and Systematics*, 5, 325-383.
- (1987) [1979]. *Darwinismo y asuntos humanos*. Barcelona, España: Salvat.
- (2007) [1987]. *The Biology of Moral Systems*. New Brunswick, EEUU: Aldine.
- Altmann, S. A. (1962). A Field Study of the Sociobiology of Rhesus Monkeys, *Macaca mulatta*. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 102(2), 338-435.
- Apel, J., y Darmark, K. (2009). Evolution and Material Culture. *Current Swedish Archeology*, 17, 11-28.
- Aunger, R. (2004) [2002]. *El meme eléctrico. Una nueva teoría sobre cómo pensamos*. Barcelona, España: Paidós.
- (Ed.). (2000). *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*. Oxford, RU: Oxford UP.
- Avital, E., y Jablonka, E. (2000). *Animal Traditions. Behavioural Inheritance in Evolution*. Cambridge, RU: Cambridge UP.
- Balée, W. (2009). The Four-Field Model of Anthropology in the United States. *Amazônica*, 1(1), 28-53.
- Ball, T. (1979). Marx and Darwin. A Reconsideration. *Political Theory*, 7(4), 469-483.

EL DEBATE INTERDISCIPLINAR SOBRE LA CULTURA: PERSPECTIVAS DARWINISTAS

- Bargh, J. (2017). *Before You Know It: The Unconscious Reasons We Do What We Do*. Nueva York, EEUU: Touchstone.
- , y Morsella, E. (2008). The Unconscious Mind. *Perspectives on Psychological Science*, 3(1), 73-79.
- Barkow, J. (1989). *Darwin, Sex and Status. Biological Approaches to Mind and Culture*, Toronto, Canadá: University of Toronto Press.
- (Ed.). (2006). *Missing the Revolution: Darwinism for Social Scientists*. Nueva York, EEUU: Oxford UP.
- , Cosmides, L., y Tooby, J. (Ed.). (1992). *The Adapted Mind. Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Nueva York, EEUU: Oxford UP.
- Benner, E. (2017). *Be Like the Fox: Machiavelli In His World*. Nueva York, EEUU: Norton.
- Berger, P. L., y Luckmann, T. (1995) [1966]. *La construcción social de la realidad*. Madrid, España: Amorrortu.
- Betzig, L. (2008) [1986]. *Despotism and Differential Reproduction. A Darwinian View of History*. Nueva York, EEUU: Adline.
- (1997a). Introduction: People Are Animals. En L. Betzig (Ed.). *Human Nature* (pp. 1-17). Nueva York, EEUU: Oxford UP.
- (Ed.). (1997b). *Human Nature*. Nueva York, EEUU: Oxford UP.
- Binford, L. R. (1998) [1983]. *En busca del pasado*. Barcelona, España: Crítica.
- Bloch, M. (1998). *How we think they think. Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy*. Boulder, EEUU: Westview.
- (2000). A well-disposed social anthropologist's problems with memes. En R. Aunger (Ed.). *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science* (pp. 189-203). Oxford, RU: Oxford UP.
- Blute, M. (2010). *Darwinian Sociocultural Evolution*, Nueva York, EEUU: Cambridge UP.
- Boesch, Ch. (2012). *Wild Cultures. A Comparison Between Chimpanzee and Human Cultures*. Nueva York, EEUU: Oxford UP.
- Bonner, J. T. (1980). *The Evolution of Culture in Animals*. Princeton. EEUU: Princeton UP.
- (1988). *The Evolution of Complexity by Means of Natural Selection*. Princeton, EEUU: Princeton UP.
- Bourdieu, P. (1991) [1980]. *El sentido práctico*. Madrid, España: Taurus.
- Bourke, A. (2011). *Principles of Social Evolution*, Nueva York, EEUU: Oxford UP.
- Boyd, R., y Richerson, P. J. (1988) [1985]. *Culture and the Evolutionary Process*. Chicago, EEUU: The University of Chicago Press.
- (2005). *The Origin and Evolution of Cultures*. Nueva York, EEUU: Oxford UP.
- Brown, D. (1991). *Human Universals*. Boston, EEUU: McGraw Hill.
- Bullough, V. L. (2010). Alfred Kinsey and the Kinsey Report: Historical overview and lasting contributions. *The Journal of Sex Research*, 35(2), 127-131.

EL DEBATE INTERDISCIPLINAR SOBRE LA CULTURA: PERSPECTIVAS DARWINISTAS

- Buss, D. (2003) [1994]. *The Evolution of Desire*. Nueva York, EEUU: Basic Books.
- Calcagno, J. (2003). Keeping Biological Anthropology in Anthropology, and Anthropology in Biology. *American Anthropologist*, 105(1), 6-15.
- Campbell, B. (1985) [1983]. *Ecología humana*. Barcelona, España: Salvat.
- Caro, T., y Sherman, P. W. (2012). Vanishing Behaviors. *Conservation Letters*, 5, 159–166.
- Carneiro, R. (2003). *Evolutionism in Cultural Anthropology*. Boulder, EEUU: Routledge.
- Carruthers, P., Laurence, S. y Sitch, S. (Ed.) (2005-2007). *The Innate Mind*. Nueva York, EEUU: Oxford UP, 3 Vols.
- Cartwright, J. (2008). *Evolution and Human Behaviour. Darwinian Perspectives on Human Nature*. Londres, RU: Palgrave.
- Castro, L., Castro, L., y M. A. Castro (2008). *¿Quién teme a la naturaleza humana?* Madrid, España: Tecnos.
- , López-Fanjul, C., y Toro, M. A. (2003). *A la sombra de Darwin. Las aproximaciones evolucionistas al comportamiento humano*. Madrid, España: Siglo XXI.
- Cavalli-Sforza, L. L., y Feldman, M. W. (1981). *Cultural Transmission and Evolution: A Quantitative Approach*. Princeton, EEUU: Princeton UP.
- Chagnon, N. A., y Irons, W. (Ed.). (1979). *Evolutionary Biology and Human Social Behaviour: An Anthropological Perspective*. North Scituate, EEUU: Duxbury Press.
- Chandler, R. (1995) [1953]. The Long Goodbye. En R. Chandler. *Later Novels & Other Writings*. Nueva York, EEUU: The Library of America.
- Chapais, B. (2010). *Primeval Kinship. How Pair-Bonding Gave Birth to Human Society*. Cambridge, EEUU: Harvard UP.
- Cheney, D., y Seyfarth, R. (2007). *Baboon Metaphysics: The Evolution of Social Mind*, Chicago, EEUU: University of Chicago Press.
- Clifford, J., y Marcus, G. (Ed.). (1986), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, EEUU: University of California Press.
- Cronk, L. (1999). *That Complex Whole. Culture and the Evolution of Human Behavior*. Boulder, EEUU: Routledge.
- (2006). Behavioral Ecology and the Social Sciences. En Barkow, J. (Ed.). *Missing the Revolution: Darwinism for Social Scientists* (pp. 167-185). Nueva York, EEUU: Oxford UP.
- , Chagnon, N., y Irons, W., (Ed.). (2000). *Adaptation and Human Behavior: An Anthropological Perspective*, Nueva York, EEUU: Routledge.
- Currie, T. E., y Mace, R. (2012). Mode and Tempo in the Evolution of Socio-Political Organization: Reconciling ‘Darwinian’ and ‘Spencerian’ Evolutionary Approaches in Anthropology. En A. Whiten,

EL DEBATE INTERDISCIPLINAR SOBRE LA CULTURA: PERSPECTIVAS DARWINISTAS

- R. Hinde, C. B. Stringer, y K. N. Laland (Ed.). *Culture Evolves* (pp. 303-319). Oxford, Reino Unido: Oxford UP.
- Cusset, F. (2005) [2003]. *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cía y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*. Barcelona, España: Melusina.
- Daly, M., y Wilson, M. (2000) [1999]. *La verdad sobre Cenicienta: una aproximación darwiniana al amor parental*. Barcelona, España: Crítica.
- Damasio, A. (2001) [2000]. *La sensación de lo que ocurre*. Barcelona, España: Destino.
- Darwin, C. (1959). *On the Origin of the Species by Means of Natural Selection*. Londres, RU: Murray.
- (1871). *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. Londres, RU: Murray.
- (1872). *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, Londres, RU: Murray.
- Dawkins, D. (1982). *The Extended Phenotype*. Oxford, RU: Oxford UP.
- (2007) [1976, revisado en 1989]. *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*. Barcelona, España: Salvat.
- Devore, I. (1965). *Primate Behavior: Field Studies of Monkeys and Apes*. Nueva York, EEUU: Holt, Rinehart & Winston.
- De Waal, F. (2002) [2001]. *El simio y el aprendiz de sushi. Reflexiones de un primatólogo sobre la cultura*. Barcelona, España: Paidós.
- (2007) [1982]. *Chimpanzee Politics*. Baltimore, EEUU: The John Hopkins UP.
- (2016). *Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are?* Nueva York, EEUU: Norton.
- (Ed.). (2001). *Tree of Origin. What Primate Behavior Can Tell Us about Human Social Evolution*. Cambridge, EEUU: Cambridge UP.
- Dennett, D. (1999) [1995]. *La peligrosa idea de Darwin*. Barcelona, España: Galaxia Gutenberg.
- Diamond, J. (1992). *The Third Chimpanzee. The Evolution and Future of the Human Animal*. Nueva York, EEUU: HarperCollins.
- Díaz de Rada, A. (2010). *Cultura, Antropología y otras tonterías*. Madrid, España: Trotta.
- Distin, K. (2010). [2005]. *El meme egoísta*. Madrid, España: Buridán.
- Dobzhansky, T. (1982) [1937]. *Genetics and the Origin of Species*. Nueva York, EEUU: Columbia UP.
- Dopfer, K. (Ed.). (2005). *The Evolutionary Foundation of Economics*. Cambridge, RU: Cambridge UP.
- Dugatkin, L. A. (2007) [2006]. *Qué es el altruismo*. Madrid, España: Katz.
- Dunbar, R. (2011) [2007]. The Biological in the Social: Evolutionary Approaches to Human Behaviour. En D. Parkin y S. Ulijaszek (Ed.). *Holistic Anthropology. Emergence and Convergence* (pp. 52-71). Nueva York, EEUU: Berghahn.
- , Knight, C., y Power, C. (Ed.). (2003) [1999]. *The Evolution of Culture*. New Brunswick, EEUU: Rutgers UP.

EL DEBATE INTERDISCIPLINAR SOBRE LA CULTURA: PERSPECTIVAS DARWINISTAS

- Durham, W. H. (1991). *Coevolution: Genes, Culture, and Human Diversity*. Stanford, EEUU: Stanford UP.
- Durkheim, E. (1982) [1912]. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Barcelona, España: Akal.
- (1994) [1895]. *Las reglas del método sociológico*. Madrid, España: Alianza.
- Eagleton, T. (2000). *The Idea of Culture*. Oxford, RU: Blackwell.
- Eakin, E. (2013). How Napoleon Chagnon Became Our Most Controversial Anthropologist. *The New York Times Magazine*, 17-II-2013: <https://www.nytimes.com/2013/02/17/magazine/napoleon-chagnon-america-most-controversial-anthropologist.html?pagewanted=all&r=0>.
- Ellen, R. (2010). Theories in anthropology and ‘anthropological theory’. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 16, 387-404.
- Fabian, J. (1983). *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. Nueva York, EEUU: Columbia UP.
- Feinman, G., y Manzanilla, L. (2000). *Cultural Evolution: Contemporary Viewpoints*. Nueva York, EEUU: Springer.
- Fisher, R. (1930). *The Genetical Theory of Natural Selection*. Oxford, RU: Clarendon, 1930.
- Flinn, M. V. y Alexander, R. (1984). Culture Theory: The Developing Synthesis from Biology. *Human Ecology*, 10(3), pp. 383-400.
- Foley, R. A. y Lahr, M. (2012). The Evolution of the Diversity of Cultures. En A. Whiten, R. Hinde, C. B. Stringer, y K. N. Laland (Ed.). *Culture Evolves* (pp. 251-268). Oxford, RU: Oxford UP.
- Foucault, M. (2005) [1976-1984]. *Historia de la sexualidad*, Madrid, España: Siglo XXI, 3 Vols.
- Fragaszy, D. M. y Perry, S. (2003). Preface. En D. M. Fragaszy y S. Perry (Ed.). *The Biology of Traditions. Models and Evidence* (pp. xiii-xvi). Nueva York, EEUU: Cambridge UP.
- Freed, S. y R. Free (1983). Clark Wissler and the Development of Anthropology in the United States. *American Anthropologist*, 85, 800-825.
- Galef, B. G. (1992). The Question of Animal Culture. *Human Nature*, 3, 157-178.
- Galton, F. (1874). *English Men of Science: Their Nature and Nurture*. Londres, RU: MacMillan.
- Geertz, C. (1980). Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought. *The American Scholar*, 49(2), 165-179.
- (1996) [1973]. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Gedisa.
- Gerhardt, V. (2016). Culture as a form of Nature. En M. N. Haidle, N. J. Conard, y M. Bolus (Ed.). *The Nature of Culture* (pp. 19-26). Dordrecht, Países Bajos: Springer.
- Gibson, K. R. (2002). Customs and Cultures in Animals and Humans. *Anthropological Theory*, 2(3): 323-339.
- Gillespie, D. (2008). When fecundity does not equal fitness: evidence of an offspring quantity versus quality trade-off in pre-industrial humans. *Proceedings of the Royal Society*, 275(1.635), 713-722.

EL DEBATE INTERDISCIPLINAR SOBRE LA CULTURA: PERSPECTIVAS DARWINISTAS

- Golden, S. (2013). A protest resignation. 25-II-2013: <http://www.insidehighered.com/news/2013/02/25/prominent-anthropologist-resigns-protest-national-academy-sciences>.
- Goodall, J. (2000). [1971] *In the Shadow of Man*. Nueva York, EEUU: Mariner.
- Gould, S. J. D., y Lewontin, R. C. (1979). The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: a critique of the adaptationist programme. *Proceedings of the Royal Society of London B*, 205, 581-598.
- Grafen, A. (2004). William Donald Hamilton. *Biographic Memories of Fellows of the Royal Society of London*, 50, pp. 27-128.
- Griffin, D. R. (1981). *The Question of Animal Awareness*. Nueva York, EEUU: The Rockefeller UP.
- Haidle, M., Bolus, M., Collard, M., Conard, N. J. Garofoli, D. 2, Lombard, M.,... Whiten, A. (2015). The Nature of Culture: an eight-grade model for the evolution and expansion of cultural capacities in hominins and other animals. *Journal of Anthropological Sciences*, 93, 43-70.
- , Conard, N. J., y Bolus, M. (Ed.). (2016). *The Nature of Culture*. Dordrecht, Países Bajos: Springer.
- Haldane, J. B. S. (1932). *The Causes of Evolution*. Londres, RU: Longmans.
- Hall, S. (1997). Introduction. En S. Hall (Ed.). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. Londres, RU: Sage, pp. 1-11.
- Hamilton, W. (1964a). The Genetical Evolution of Social Behaviour I. *Journal of Theoretical Biology*, 7, 1-16.
- (1964b). The Genetical Evolution of Social Behaviour II. *Journal of Theoretical Biology*, 7, 17-52.
- (1966). The moulding of senescence by natural selection. *Journal of Theoretical Biology*, 12, 12-45.
- (1967). Extraordinary sex ratios. *Science*, 156, 477-488.
- (1971). Geometry of the selfish herd. *Journal of Theoretical Biology*, 31(2), 295-311.
- Haraway, D. (1989). *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. Nueva York, EEUU: Routledge.
- Hardin, G. (1968). The Tragedy of Commons. *Science*, 162(3.859), 1.243-1.248.
- Harris, J. R. (2009) [1998]. *The Nurture Assumption: Why Children Turn Out the Way They Do*. Nueva York, EEUU: The Free Press.
- (2006). *No Two Alike: Human Nature and Human Individuality*. Nueva York, EEUU: Norton.
- Harris, M. (1999) [1985]. *Bueno para comer*. Madrid, España: Alianza.
- (2001) [1979]. *Cultural Materialism: A Struggle for a Science of Culture*. Walnut Creek, EEUU: Altamira.
- (2007) [1999]. *Teorías de la cultura en la era posmoderna*. Barcelona, España: Crítica.
- Headland, T.H., Pike, K., y Harris, M. (1990). *Emics and Etics: The Insider/Outsider Debate*. Newbury Park, EEUU: Sage.
- Heinrich, J., y McElreath, R. (2003). The Evolution of Cultural Evolution. *Evolutionary Anthropology*, 12, 123-135.

EL DEBATE INTERDISCIPLINAR SOBRE LA CULTURA: PERSPECTIVAS DARWINISTAS

- Henrich, N., y Henrich, J. (2007). *Why Humans Cooperate. A Cultural and Evolutionary Explanation*. Nueva York, EEUU: Oxford UP.
- Hewlett, B. S., Fouts, H. N., Boyette, A. H., y Hewlett, B. L. (2012). Social Learning Among Congo Basin Hunter-Gatherers. En A. Whiten, R. Hinde, C. B. Stringer, y K. N. Laland (Ed.). *Culture Evolves* (411-430). Oxford, Reino Unido: Oxford UP.
- Heyes, C. M. (1994). Social learning in animals: categories and mechanisms. *Biological Review* 69, 207-231.
- Hill, K. (2009). Animal 'culture'?. En K. N. Laland, K. N. y B. G. Galef (Ed.). *The Question of Animal Culture* (pp. 269-287). Cambridge: Harvard UP.
- Hofstadter, D. R. (1985). *Metamagical Themas: Questing for the Essence of Mind and Pattern*. Nueva York, EEUU: Basic Books.
- Holland, M. (2012) [2004]. *Social Bonding & Nurture Kinship: Compatibility between Cultural and Biological Approaches*. Londres: University of London.
- Hurford, J. R. (2007). *The Origins of Meaning*. Nueva York, EEUU: Oxford UP.
- (2012). *The Origins of Grammar*. Nueva York, EEUU: Oxford UP.
- Hurn, S. (2012). *Humans and Other Animals: Cross-Cultural Perspectives on Human-Animal Interactions*. Londres, RU: Pluto.
- Huxley, J. (1942). *Evolution: The Modern Synthesis*. Londres, RU: Allen&Unwin.
- (Ed.). (1966). A Discussion on Ritualization of Behaviour in Animals and Man. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, 251, 247-526.
- Ingold, T. (2008). When biology goes underground: genes and the spectre of race. *Genomics, Society and Policy*, 4(1), 23-37.
- (2011) [2007]. Movement, Knowledge and Description. En D. Parkin y S. Ulijaszek (Ed.). *Holistic Anthropology. Emergence and Convergence* (pp. 194-211). Nueva York, EEUU: Berghahn.
- (2013a). Anthropology Beyond Humanity. *Suomen Anthropology: Journal of the Finnish Anthropological Society*, 38(3), 5-23.
- (2013b). Prospects. En T. Ingold y G. Passlon, eds. (2013). *Biosocial Becomings: Integrating Social and Biological Anthropology* (pp. 1-21). Cambridge, RU: Cambridge UP.
- , y G. Passlon (Ed.). (2013). *Biosocial Becomings: Integrating Social and Biological Anthropology*, Cambridge, RU: Cambridge UP.
- Irons, W., y Cronk, L. (2000). Two Decades of a New Paradigm. En L. Cronk, L., N. Chagnon, y W. Irons (ed). *Adaptation and Human Behavior: An Anthropological Perspective* (pp. 3-26). Nueva York, EEUU: Routledge.
- Irvine, L. (2007). The question of animal selves: Implications for sociological knowledge and practice. *Qualitative Sociological Review*, 3(1), 5-22.

EL DEBATE INTERDISCIPLINAR SOBRE LA CULTURA: PERSPECTIVAS DARWINISTAS

- Jablonka, E., y M. Lamb (2014) [2005]. *Evolution in Four Dimensions: Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life*. Cambridge, EEUU: MIT.
- Janik, V., y Slater P. (2003). Traditions in Mammalian and Avian Vocal Communication. En D. Frigaszy y S. Perry (eds.). *The Biology of Traditions: Models and Evidence*. (pp. 213-235). Cambridge, RU: Cambridge UP.
- Johnson, A. y Earle, T. (2003) [1987]. *La evolución de las sociedades humanas*, Madrid, España: Ariel.
- Kappeler, P., y Silk, J. (Ed.) (2010). *Mind the Gap. Tracing the Origins of Human Universals*. Berlín, Alemania: Springer.
- Keith, S. A., y Bull, J. W. (2017). Animal culture impacts species' capacity to realise climate-driven range shifts. *Ecography*, 40, 296-304.
- Kendal, R. L. (2008). 'Animal Culture' Wars. *The Psychologist*, 21, 312-315.
- Kinsey, A. (1948). *Sexual Behavior in the Human Male*. Bloomington, EEUU: Indiana UP.
- (1953). *Sexual Behavior in the Human Female*. Bloomington, EEUU: Indiana UP.
- Knight, C., Dunbar, R., y Power, C. (2003) [1999]. An Evolutionary Approach to Human Culture. En R. Dunbar, C. Knight, y C. Power (Ed.). *The Evolution of Culture* (pp. 1-11). New Brunswick, EEUU: Rutgers UP.
- Koepfing, K-P (1984). *Adolf Bastian and the Psychic Unity of Mankind. The Foundations of Anthropology in Nineteenth-Century Germany*. Sta. Lucia, Australia: University of Queensland Press.
- Kong A., Thorleifsson G., Frigge M. L., Vilhjalmsón B. J., Young A. I., Thorgeirsson T. E., Benonisdóttir S., (...), Stefansson K. (2018). The nature of nurture: the effects of parental genotypes. *Science*, 359(6.374), 424-428.
- Kosłowski, P (2005). *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historism*. Berlín, Alemania: Springer.
- Kroeber, A. L (1917). The Superorganic. *American Anthropologist*, 19(2), 163-213.
- , y Cluckhohn, C. (1952). *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, EEUU: Peabody Museum.
- Kropotkin, P. (1970) [1902]. *El apoyo mutuo: un factor en la evolución*. Madrid, España: Zero-Zyx.
- (2007) [1910]. *La selección natural y el apoyo mutuo*. Madrid, España: CSIC.
- Kuper, A. (1994). *The Chosen Primate. Human Nature and Cultural Diversity*, Cambridge, EEUU: Harvard UP.
- (1997) [1988]. *The Invention of Primitive Society*. Nueva York, EEUU: Routledge.
- (2000). If memes are the answer, what is the question?. En En R. Aunger (Ed.). *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science* (pp. 175-188). Oxford, RU: Oxford UP.
- (2001) [1999]. *Cultura. La versión de los antropólogos*. Barcelona, España: Paidós.

EL DEBATE INTERDISCIPLINAR SOBRE LA CULTURA: PERSPECTIVAS DARWINISTAS

- (2005) [1973]. *Anthropology and anthropologists. The modern British school*. Londres, RU: Routledge.
- Laland, K. N., Atton, N., y Webster, M. (2012). From Fish to Fashion: Experimental and Theoretical Insights into the Evolution of Culture. En A. Whiten, R. Hinde, C. B. Stringer, y K. N. Laland (Ed.). *Culture Evolves* (pp. 35-54). Oxford, RU: Oxford UP.
- , y Brown, G. (2011) [2002]. *Sense and Nonsense: Evolutionary Perspectives on Human Behaviour*. Oxford, RU: Oxford UP.
- , y Galef, B. G. (2009a). Introduction. En K. N. Laland, y B. G. Galef (eds.). *The Question of Animal Culture* (pp. 1-18). Cambridge, EEUU: Harvard UP.
- , y Galef, B. G., (eds.). (2009b). *The Question of Animal Culture*. Cambridge, EEUU: Harvard UP.
- , y Janik V. M. (2006). The animal cultures debate. *Trends in Ecology and Evolution*, 21(10), 542-547.
- , Uller, T., Feldman, M. W., Sterelny, K., Müller, G. B., Moczek, A., Jablonka, E., y Odling-Smee, J. (2018). The extended evolutionary synthesis: its structure, assumptions, and predictions. *Proceedings of the Royal Society B*, 282, <http://rspb.royalsocietypublishing.org/content/282/1813/20151019>.
- Lawson, D. y Mace, R. (2010). Optimizing Modern Family Size. Trade-offs between Fertility and Economic Costs of Reproduction. *Human Nature*, 21(1), 39-61.
- Lévi-Strauss, C. (1993) [1943], *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona, España: Planeta-Agostini, 2 Vols.
- Levinson, S. C. (2006). Introduction: The Evolution of Culture in a Microcosm. En S. C. Levinson, y P. Jaisson (Ed.) *Evolution and Culture*. (pp. 1-42) Cambridge, EEUU: MIT.
- Lewellen, T. C. (1994) [1983]. *Introducción a la Antropología Política*. Barcelona, España: Bellaterra.
- Lewens, T. (2017). Human Nature, Human Culture: The Case of Cultural Evolution. *Interface Focus*, 7(5), DOI: 10.1098/rsfs.2017.0018.
- Lewontin, R. (2002) [2000]. *The Triple Helix: Gene, Organism and Environment*. Cambridge, EEUU: Harvard UP.
- , Rose, S., y Kamin, J. (1987) [1984]. *No está en los genes: racismo, genética e ideología*. Barcelona, España: Crítica.
- Lieberman, D., Tooby, J., y Cosmides, L. (2007). The architecture of human kin detection. *Nature*, 445(7.129), 727–731.
- Little, M. (2010). Franz Boas's Place in American Physical Anthropology and Its Institutions. En M. Little, y K. Kennedy (Ed.). (2010). *Histories of American Physical Anthropology in the Twentieth Century* (pp. 55-85). Lanham, EEUU: Lexington.
- , y Kennedy, K. (Ed.). (2010). *Histories of American Physical Anthropology in the Twentieth Century*. Lanham, EEUU: Lexington.
- Lorenz, K. (1952). *King Salomon's Ring. New Light on Animal Ways*. Nueva York, EEUU: Routledge.

EL DEBATE INTERDISCIPLINAR SOBRE LA CULTURA: PERSPECTIVAS DARWINISTAS

- Lumsden, C., y Wilson, E. O. (2005) [1981]. *Genes, Mind, and Culture*. Singapur: WSP.
- Lyman, R. L., y O'Brien, M. J. (1997). The Concept of Evolution in Early Twentieth-Century Americanist Archaeology. *Archeological Papers of the American Anthropological Association*, 7(1), 21-48.
- MacArthur, R. H., y Pianka, E. R. (1966). On Optimal Use of a Patchy Environment. *The American Naturalist*, 100(916), 603-609.
- Malinowski, B. (1984) [1944]. *Una teoría científica de la cultura*. Madrid, España: Sarpe, pp. 23-166.
- Marcus, G. E. (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117.
- Matsuzawa, T. (2003). Koshima Monkeys and Bossou Chimpanzees: Long-Term Research on Culture in Nonhuman Primates. En De Waal, F. y Tyack, P. (Ed.). *Animal Social Complexity. Intelligence, Culture, and Individualized Societies* (pp. 374-387). Cambridge, EEUU: Harvard UP.
- Mauss, M. (1991) [1923-1924]. Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas. En *Sociología y Antropología*. (pp. 155-263). Madrid, España: Tecnos.
- Mayr, E. (1982). *The Growth of Biological Thought*. Cambridge, EEUU: Harvard UP.
- Mesoudi, A. (2011). *Cultural Evolution: How Darwinian Theory Can Explain Human Culture and Synthesize the Social Sciences*. Chicago, EEUU: Chicago UP.
- McGrew, W. (2001). The Nature of Culture: Prospects and Pitfalls of Cultural Primatology. En F. de Waal (Ed.). *Tree of Origin. What Primate Behavior Can Tell Us about Human Social Evolution* (pp. 229-254). Cambridge, RU: Cambridge UP.
- (2004). *The Cultured Chimpanzee. Reflections on Cultural Primatology*. Cambridge, RU: Cambridge UP.
- (2009). Ten Dispatches from the Chimpanzee Culture Wars, plus Postscript. En K. N. Laland, y B. G. Galef (Ed.). *The Question of Animal Culture* (pp. 41-69). Cambridge, EEUU: Harvard UP.
- McElreath, R. (2010). The Coevolution of Genes, Innovation, and Culture in Human Evolution. En P. Kappeler, y J. Silk (Ed.). *Mind the Gap. Tracing the Origins of Human Universals*. (pp. 451-474). Berlín, Alemania: Springer.
- McElreath, M. B., Boesch, C., Kühl, H., y McElreath, R. (2017). Complex Dynamics From Simple Cognition: The Primary Ratchet Effect In Animal Culture. <https://www.biorxiv.org/content/early/2017/09/26/134247>.
- Meek, R. (1981) [1976]. *Los orígenes de la ciencia social. El desarrollo de la teoría de los cuatro estadios*, Madrid, España: Siglo XXI.
- Meloni, M., Williams, S. J., y Martin, P. (Ed.). (2016). *Biosocial Matters: Rethinking the Sociology-Biology Relations in the Twentieth-First Century*. Oxford, RU: Wiley-Blackwell.
- Menéndez, E. (2002) *La parte negada de la cultura: relativismo, diferencias y racismo*. Barcelona, España: Bellaterra.

EL DEBATE INTERDISCIPLINAR SOBRE LA CULTURA: PERSPECTIVAS DARWINISTAS

- Miller, G. (2000). *The Mating Mind*. Nueva York, EEUU: Anchor.
- Mitani, J., Call, J., Kappeler, P. M., Palombit, R. A., y Silk, J. B. (2012). *The Evolution of Primate Societies*. Chicago, EEUU: University of Chicago Press.
- Montagu, A. (Ed.). (1980). *Sociobiology Examined*. Oxford, RU: Oxford UP.
- Morell, V. (1993). Anthropology: nature-culture battleground. *Science*, 261(5.129), 1.798-1.792.
- Moreno, J. (2008a). El mal llamado 'Darwinismo social' y la falacia naturalista: dos lacras a distinguir de la teoría de Darwin. *eVOLUCIÓN*, 3(1), 51-53.
- Moreno, J. (2008b). *Los retos actuales del darwinismo ¿Una teoría en crisis?* Madrid, España: SESBE-Síntesis.
- Morgan, L. H. (1868). *The American Beaver and its Works*, Philadelphia, EEUU: Lippincott.
- Morris, D. (1999) [1967]. *The Naked Ape. A Zoologist's Study of the Human Animal*. Nueva York, EEUU: Delta.
- Mullin, M. (2002). Animals and Anthropology. *Society & Animals*, 10(4), 387-393.
- Mundinger, P. C. (1980). Animal Cultures and a General Theory of Cultural Evolution. *Ethology and Sociobiology*, 1, 182-223.
- Nettle, D. (2009). Beyond nature versus culture: cultural variation as an evolved characteristic. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15, 223-240.
- Noble, D. (2015). Evolution beyond neo-Darwinism: A new conceptual framework. *The Journal of Experimental Biology*, 218, 7-13.
- Noske, B. (1997). *Beyond Boundaries: Humans and Animals*. Montreal, Canadá: Black Rose.
- Odling-Smee, F. J., Laland, K. N., y Feldman, N. W. (2003). *Niche Construction: The Neglected Process in Evolution*. Princeton, EEUU: Princeton UP.
- Pagel, M. (2013) [2012]. *Wired for Culture. The Natural History of Human Cooperation*. Londres, Reino Unido: Penguin.
- Parkin, D., y Uliaszek, S. (Ed.). (2011) [2007]. *Holistic Anthropology. Emergence and Convergence*. Nueva York, EEUU: Berghahn.
- Perry, S. (2009). Are Nonhuman Primates Likely to Exhibit Cultural Capacities Like Those of Humans?. En K. N. Laland, y B. G. Galef (Ed.). *The Question of Animal Culture* (pp. 247-268). Cambridge, EEUU: Harvard UP.
- , Baker, M., Fedigan, L., GrosLouis, J., Jack, K., MacKinnon, K., . . . Rose, L. (2003). Social conventions in wild white-faced capuchin monkeys: Evidence for traditions in a neotropical primate. *Current Anthropology*, 44, 241-268.
- , y Mace, R. (2010). The lack of acceptance of evolutionary approaches to human behaviour. *Journal of Evolutionary Psychology*, 8(2), 105-125.

EL DEBATE INTERDISCIPLINAR SOBRE LA CULTURA: PERSPECTIVAS DARWINISTAS

- Pi de la Serra, F. (1976). *Cançons*. Valencia, España: Eliseu Climent.
- Pigliucci, M., y G. Müller (2010). *The Neo-modern synthesis: The Confluence of New Data and Explanatory Concepts*. Boston, EEUU: MIT.
- Pinker, S. (2001) [1997]. *Cómo funciona la mente*. Barcelona, España: Destino.
- (2003) [2002]. *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*. Barcelona, España: Paidós.
- (2005) [1994]. *El instinto del lenguaje*. Madrid, España: Alianza.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1972) [1952]. *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Barcelona, España: Planeta-Agostini.
- Rambo, A. T., y Gillogy, K. (Ed.). (1991). *Profiles in Cultural Evolution*. Ann Arbor, EEUU: University of Michigan Press.
- Ramírez Goicoechea, E. (2013). *Antropología biosocial. Biología, cultura y sociedad*. Madrid, España: CERA-UNED.
- Ramsey, G. (2013). Culture in humans and other animals. *Biological Philosophy*, 28, 457-479.
- Rappaport, R. (1984) [1968]. *Pigs for the Ancestors*, Long Grove, EEUU: Waveland.
- Rendell, L. y Whitehead, H. (2001). Culture in whales and dolphins. *Behavioral and Brain Sciences*, 24, 309-382.
- Richerson, P. J., y Boyd R. (2000). Evolution: The Darwinian Theory of Social Change—An Homage to Donald T. Campbell. En W. Schelkle, W.-H. Krauth, M. Kohli, y G. Ewarts (Ed.). *Paradigms of Social Change: Modernization, Development, Transformation* (pp. 257-282). Frankfurt, Alemania: Campus Verlag.
- (2006) [2005]. *Not by genes alone. How Culture Transformed Human Evolution*. Chicago, EEUU: University of Chicago Press.
- (2010). The Darwinian Theory of Human Cultural Evolution and Gene-Culture Coevolution. En M. Bell, D. Futuyma, W. Eanes y J. Levington (Ed.). *Evolution Since Darwin: The First 150 Years*. Sunderland: Sinauer, pp. 561-587.
- Riley, E. (2006). Ethnoprimateology: Toward Reconciliation of Biological and Cultural Anthropology. *Ecological and Environmental Anthropology* (University of Georgia), Paper 8, <http://digitalcommons.unl.edu/icwdmeea/8>.
- Rodseth, L., y Novak, S. A. (2006). The Impact of Primatology on the Study of Human Society. En J. Barkow (Ed.). *Missing the Revolution: Darwinism for Social Scientists*, (pp. 187-223). Nueva York, EEUU: Oxford UP.
- Rosaldo, R. (2000) [1989]. *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*, Quito, Ecuador: Abya-Yala.

EL DEBATE INTERDISCIPLINAR SOBRE LA CULTURA: PERSPECTIVAS DARWINISTAS

- Rose, M. R., y Oakley, T. (2007). The new biology: beyond the modern synthesis. *Biology Direct*, 2(30), <http://www.biology-direct.com/content/2/1/30>.
- Runciman, W. G. (2009). *The Theory of Cultural and Social Selection*, Nueva York, EEUU: Oxford UP.
- Ruse, M. (2008). *Charles Darwin*. Madrid, España: Katz.
- Sahlins, M. (1977) [1974] *La Economía de la Edad de Piedra*, Madrid, España: Akal.
- (1982) [1976]. *Uso y abuso de la biología. Una crítica antropológica a la sociobiología*. Madrid, España: Siglo XXI.
- (1996). The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology (incluye comentarios y replica del autor), *Current Anthropology*, 37(3), 395-428.
- (1997) [1976]. *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Barcelona, España: Gedisa.
- (2017). In Anthropology, it's emic all the way down. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 7(2), 157-163.
- , y Service, E. (1960). *Evolution and Culture*, Ann Arbor, EEUU: The University of Michigan Press.
- Sanderson, S. K. (2018). Edward Westermarck: The First Sociobiologist. En R. L. Hopcroft (Ed.). *Oxford Handbook of Evolution, Biology and Society*, <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780190299323.001.0001/oxfordhb9780190299323-e-34>.
- Sapolsky, R. M. (2006). Social Cultures among Nonhuman Primates. *Current Anthropology*, 47(4), 641-656.
- Sargeant, B. L., y Mann, J. (2009). From Social Learning to Culture: Intrapopulation Variation in Bottlenose Dolphins. En K. N. Laland, y B. G. Galef (Ed.). *The Question of Animal Culture* (pp. 152-173). Cambridge, EEUU: Harvard UP.
- Schneider, D.M. (1984). *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor, EEUU: University of Michigan Press.
- Schöning, C., Humle, T., Möbius, Y., y McGrew, W. C. (2008). The nature of culture: Technological variation in chimpanzee predation on army ants revisited. *Journal of Human Evolution*, 55, 48-59.
- Seegerstråle, U. (2000). *Defenders of the Truth. The Sociobiology Debate*. Oxford, RU: Oxford UP.
- (2006). “Evolutionary Explanation: Between Science and Values”. En J. Barkow (Ed.). *Missing the Revolution: Darwinism for Social Scientists*. (pp. 121-147). Nueva York, EEUU: Oxford UP.
- Service, E. (1971). *Cultural Evolutionism*. Nueva York, EEUU: Holt, Rinehart & Winston.
- Shennan, S. (2002). *Genes, Memes, and Human History. Darwinian Archeology and Cultural Evolution*. Nueva York, EEUU: Thames & Hudson.
- (2009a). Pattern and Process in Cultural Evolution: An Introduction. En S. Shennan. *Pattern and Process in Cultural Evolution*. Berkeley, EEUU: University of California Press.
- (2009b). *Pattern and Process in Cultural Evolution*. Berkeley, EEUU: University of California Press.

EL DEBATE INTERDISCIPLINAR SOBRE LA CULTURA: PERSPECTIVAS DARWINISTAS

- Shermer, M. (2002). *In Darwin's Shadow: The Life and Science of Alfred Russell Wallace*, Oxford, RU: Oxford UP.
- Simpson, T., Carruthers, P., Laurence, S., y Stich, S. (2005). Introduction: Nativism Past and Present. En P. Carruthers, S. Laurence y S. Stich (Ed.). *The Innate Mind* (Vol. 1, pp. 3-19). Nueva York, EEUU: Oxford UP.
- , Stich, S., Carruthers, P., y Laurence, S. (2006). Introduction: Culture and the Innate Mind. En P. Carruthers, S. Laurence y S. Stich (Ed.). *The Innate Mind* (Vol. 2, pp. 1-19). Nueva York, EEUU: Oxford UP.
- Smith, E. A. (2000), Three Styles in the Evolutionary Analysis of Human Behavior. En L. Cronk, N. Chagnon y W. Irons (Ed.). *Adaptation and Human Behavior: An Anthropological Perspective* (pp. 27-46). Nueva York: Routledge.
- Smith, J. M. (1958). *The Theory of Evolution*. Londres RU: Penguin.
- Smuts, B., Cheney, D. L., y Seyfarth, R. M. (1987). *Primate Societies*. Chicago, EEUU: University of Chicago Press.
- Sociobiology Study Group of Science for the People (1976). Sociobiology—Another Biological Determinism. *BioScience*, 26(3), 182-186.
- Soler, M. (2009). *Adaptación del comportamiento: comprendiendo al animal humano*. Madrid, España: Síntesis.
- Spencer, M. (2008). The Animal Question in Anthropology. *Cambridge Anthropology*, 27(3), 67-79.
- Sperber, D. (2000). An objection to the memetic approach to culture. En R. Aunger (Ed.). *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science* (pp. 164-173). Oxford, RU: Oxford UP.
- (2005) [2005]. *Explicar la cultura. Un enfoque naturalista*. Madrid, España: Morata.
- (Ed.). (2000). *Metarepresentations: a Multidisciplinary Perspective*. Nueva York, EEUU: Oxford UP.
- Steward, J. (1990) [1955]. *Theory of Cultural Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Chicago, EEUU: University of Illinois Press.
- Stocking, G. W. (1987). *Victorian Anthropology*. Nueva York, EEUU: The Free Press.
- Stone, L., Lurquin, P. F. y Cavalli-Sforza, L. L. (2007). *Genes, Culture, and Human Evolution: A Synthesis*. Oxford, RU: Blackwell.
- Tiger, L. y Fox, R. (2017) [1971]. *The Imperial Animal*. Nueva York, EEUU: Routledge.
- Tinbergen, N. (1951). *The Study of Instinct*, Oxford, RU: Oxford UP.
- Tomasello, M. (2007) [1999]. *Los orígenes culturales de la cognición humana*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- (2009). The Question of Chimpanzee Culture, Plus Postscript. En K. N. Laland y B. G. Galef (Ed.). *The Question of Animal Culture* (pp. 198-221). Cambridge, EEUU: Harvard UP.

EL DEBATE INTERDISCIPLINAR SOBRE LA CULTURA: PERSPECTIVAS DARWINISTAS

- Tooby, J. y Cosmides, L. (1992). En J. Barkow, L. Cosmides, L. y J. Tooby (Ed.), *The Adapted Mind. Evolutionary Psychology and the Generation of Culture* (pp. 19-136). Nueva York, EEUU: Oxford UP.
- Trigger, B. (1998). *Sociocultural evolution*. Oxford, RU: Oxford UP.
- Trivers, R. L. (1971). The Evolution of Reciprocal Altruism. *The Quarterly Review of Biology*, 46(1), 35-57.
- (1972). Parental Investment and Sexual Selection. En B. Campbell (Ed.), *Sexual Selection and the Descent of Man, 1871-1971* (pp. 137-179). Chicago, EEUU: Aldine.
- (1974). Parent-Offspring Conflict. *American Zoologist*, 14(1), 249-264.
- (1984). *Social Evolution*. Menlo Park, EEUU: Benjamin Cummings.
- (2011). *The Folly of Fools. The Logic of Deceit and Self-Deception in Human Life*, Nueva York, EEUU: Basic Books.
- y Willard, D. E. (1973). Natural selection of parental ability to vary the sex ratio of offspring. *Science*, 179(4.068), 90-92.
- Tsing, A. (2013). More-than-Human Sociality: A Call for Critical Description. En K. Hastrup (ed.). *Anthropology and Nature* (pp. 27-42). Nueva York: Routledge.
- Tylor, E. B. (1977) [1871]. *Cultura Primitiva*. Madrid, España: Ayuso, 2 Vols.
- Van Schaik, C. P. (2004). *Among Orangutans: Red Apes and the Rise of Human Culture*. Cambridge, EEUU: Harvard University Press.
- , y Kappeler, P. (2006). Cooperation in primates and humans: closing the gap. En P. Kappeler, y C. P. Van Schaik, C. P. (Ed.). *Cooperation in primates and humans: mechanisms and evolution*. (pp. 3-23). Nueva York, EEUU: Springer.
- Veblen, Th. (2002) [1899]. *Teoría de la clase ociosa*. Madrid, EEUU: FCE.
- Velasco, H. M. (en prensa). La cultura noción moderna. En J. Prieto (comp.). *El derecho de la cultura*. Madrid, España: Trotta.
- Velasco, H. M. y Díaz de Rada, A. (2007). *La lógica de la investigación etnográfica*. Madrid, España: Trotta.
- Vermeulen, H. F. (2015). *Before Boas. The Genesis of Ethnography and Ethnology in the German Enlightenment*. Lincoln, EEUU: University of Nebraska Press.
- Wagner, R. (1981) [1975]. *The Invention of Culture*. Chicago, EEUU: University of Chicago Press.
- Wallace, A. R. (1864). The Origin of Human Races and the Antiquity of Man Deduced from the Theory of 'Natural Selection'. *Journal of the Anthropological Society*, 2, 158-187.
- (1870). *Contributions to the Theory of Natural Selection*. Londres, RU: Macmillan.
- Wallace, A. F. C. (2003). Mazeway Resynthesis: A Biocultural Theory of Religious Inspiration. En *Revitalizations & Mazeways* (pp. 164-177). Lincoln, EEUU: University of Nebraska Press.
- Weber, B. H., y Depew, D. J. (Ed.). (2007) [2003]. *Evolution and Learning. The Baldwin Effect Reconsidered*. Cambridge, EEUU: MIT.

EL DEBATE INTERDISCIPLINAR SOBRE LA CULTURA: PERSPECTIVAS DARWINISTAS

- Weingart, P., Mitchell, S. D., Richerson, P. J., y Maasen, S. (1997). *Human by Nature: Between the Biology and the Social Sciences*, Londres, RU: Psychology Press.
- Werner, D. (2006). The evolution of male homosexuality: implications for human psychology and cultural variations. En V. Sommer, y P. L. Vasey. *Homosexual Behaviour in Animals. An Evolutionary Perspective* (pp. 316-346). Cambridge, RU: Cambridge UP.
- West, M. J., King, A. P., y White, D. J. (2003). Discovering Culture in Birds: The Role of Learning and Development. En De Waal, F. y Tyack, P. (Ed.). *Animal Social Complexity. Intelligence, Culture, and Individualized Societies* (pp. 470-492). Cambridge, EEUU: Harvard UP.
- West, S. A., El Mouden, C., y Gardner, A. (2011). Sixteen common misconceptions about the evolution of cooperation in humans. *Evolution and Human Behavior*, 32(4), 231-262.
- Westermarck, E. (1891). *The History of Human Marriage*. Londres, RU: MacMillan.
- (1906). *The Origin and Development of Moral Ideas*. Londres, RU: MacMillan.
- White, L. (1949). *The Science of Culture. A Study of Man and Civilization*. Nueva York, EEUU: Grove.
- Whitehead, H. (2003). Society and Culture in the Deep and Open Ocean: The Sperm Whale and Other Cetaceans. En De Waal, F., y Tyack, P. (Ed.). *Animal Social Complexity. Intelligence, Culture, and Individualized Societies* (pp. 444-464). Cambridge, EEUU: Harvard UP.
- (2009). How Might We Study Culture? A Perspective from the Ocean. En K. N. Laland, y B. G. Galef (eds.). *The Question of Animal Culture* (pp. 125-151). Cambridge, EEUU: Harvard UP.
- Whiten, A. (2009). The Identification and Differentiation of Culture in Chimpanzees and Other Animals: from Natural History to Diffusion Experiments. En K. N. Laland, y B. G. Galef (eds.). *The Question of Animal Culture* (pp. 99-124). Cambridge, EEUU: Harvard UP.
- (2011). The scope of culture in chimpanzees, humans and ancestral apes. *Philosophical Transactions of the Royal Society*, 366, 997-1007.
- , Goodall, J., McGrew, W. C., Nishida, T., Reynolds, V., Sugiyama, Y.,... y Boesch, C. (1999). Cultures in Chimpanzees. *Nature*, 399, 682-685.
- , Hinde, R., Laland, K. N., y Stringer, C. B. (2012). Culture evolves. En A. Whiten, R. Hinde, C. B. Stringer, y K. N. Laland (Ed.). *Culture Evolves* (1-19). Oxford, Reino Unido: Oxford UP.
- , Hinde, R., Stringer, C. B., y Laland, K. N. (Ed.). (2012). *Culture Evolves*. Oxford, Reino Unido: Oxford UP.
- Wiegele, Th. (Ed.). (1982). *Biology and the Social Sciences: An Emerging Revolution*. Boulder, EEUU: Routledge.
- Williams, G. (1996) [1966]. *Adaptation and Natural Selection*, Princeton, EEUU: Princeton UP.
- Williams, R. (1983) [1976]. *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*. Nueva York, EEUU: Oxford UP.

EL DEBATE INTERDISCIPLINAR SOBRE LA CULTURA: PERSPECTIVAS DARWINISTAS

- Wilson, D. S., Dietrich, E., y Clark, A. B. (2003). On the inappropriate use of the naturalistic fallacy in evolutionary psychology. *Biology and Philosophy*, 18, 669-682.
- , y E. O. Wilson (2008). Evolution 'for the good of the group'. *American Scientist*, 96, 380-389.
- Wilson, E. O. (1971). *The Insect Societies*. Cambridge, EEUU: Belknap-Harvard UP.
- (1975). *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge, EEUU: Harvard UP.
- (1997) [1978]. *Sobre la naturaleza humana*. Barcelona, España: Círculo de Lectores.
- (1998). *Consilience: The Unity of Knowledge*. Nueva York, EEUU: Vintage.
- Wrangham, R. W., McGrew, W. C., De Waal, F., y Heltne, P. G. (Ed). (1994). *Chimpanzee Cultures*. Cambridge, EEUU: Harvard University Press.
- Wyne-Edwards, V. (1962). *Animal Dispersion in Relation to Social Behaviour*. Edinburgh, RU: Oliver & Boyd.
- Yanagisako, S. J., y Collier, J.F. (2007) [1987]. Hacia un análisis unificado del género y del parentesco. En R. Parkin y L. Stone (eds.), *Antropología de la familia y del parentesco* (pp. 427-459). Madrid, España: Ramón Areces.
- Zahavi, A., y A. Zahavi (1997). *The Handicap Principle: A Missing Piece of Darwin's Puzzle*. Oxford, RU: Oxford UP.