

La cultura sin obstáculos: una reconstrucción naturalista del concepto de cultura en las escuelas antropológicas

Culture Without Obstacles: A Naturalistic Reconstruction of the Concept of Culture in Anthropological Schools

Facundo Guadagno Balmaceda 

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

facundo.guadagno@gmail.com

Recibido: 17-11-2025 **Aceptado:** 24-12-2025

Guadagno, F. (2025). La cultura sin obstáculos: una reconstrucción naturalista del concepto de cultura en las escuelas antropológicas. *Conocimiento i Política*, 6(1), 120–169. doi: [10.64480/pjxk6014sn92i](https://doi.org/10.64480/pjxk6014sn92i).

 Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

Resumen. El concepto de cultura ocupa un lugar central en la antropología desde sus orígenes, aunque su significado teórico y su estatus explicativo han variado ampliamente entre las distintas escuelas. El evolucionismo clásico, el difusionismo, el particularismo boasiano, el funcionalismo británico, la tradición de cultura y personalidad, el estructuralismo, la antropología marxista, la ecología cultural, el simbolismo interpretativo, la teoría de la práctica, el feminismo, el postestructuralismo y los estudios poscoloniales han propuesto marcos divergentes para su definición. A pesar de estas diferencias, dichas corrientes convergen en un compromiso metodológico compartido: el rechazo de la explicación naturalista y la reificación de la cultura como un dominio simbólico o ideológico autónomo, separado de los procesos biológicos y cognitivos. Frente a este consenso, el presente trabajo propone una reconstrucción naturalista basada en la psicología evolutiva, la antropología cognitiva, la ecología del comportamiento y la teoría de la evolución cultural. Se define la cultura como un sistema poblacional de información socialmente transmitida, implementado por mecanismos cognitivos evolucionados y estructurado por procesos de selección que operan en entornos ecológicos e institucionales. Mediante una discusión crítica de cada tradición antropológica principal, se muestra que sus aportes descriptivos pueden integrarse en un marco causal unificado sin renunciar a la historicidad, el sentido simbólico ni la atención a las relaciones de poder, restituyendo a la cultura como objeto legítimo de investigación científica.

Palabras clave: Cultura • Naturalismo • Antropología Evolutiva • Evolución Cultural • Antropología Cognitiva • Teoría Antropológica

Abstract. The concept of culture has occupied a central position in anthropology since the discipline's origins, yet its theoretical meaning and explanatory status have shifted widely across schools of thought. Classical evolutionism, diffusionism, Boasian culturalism, British functionalism, culture-and-personality, structuralism, Marxist anthropology, cultural ecology, symbolic and interpretive traditions, practice theory, feminism, poststructuralism and postcolonial approaches have proposed divergent frameworks for defining culture. Despite their differences, these traditions converge on a shared methodological commitment: the rejection of naturalistic explanation and the reification of culture as an autonomous symbolic or ideological realm insulated from biological and cognitive processes. Against this consensus, the present article proposes a naturalistic reconstruction grounded in evolutionary psychology, cognitive anthropology, behavioral ecology and cultural evolution theory. Culture is defined as a population-level system of socially transmitted information implemented by evolved cognitive mechanisms and structured by selection processes operating across ecological and institutional environments. By critically engaging each major anthropological tradition, the article demonstrates that their descriptive insights can be integrated within a unified causal framework without sacrificing historical contingency, symbolic meaning or attention to power relations. The naturalistic approach restores culture to its place as a legitimate scientific object of inquiry continuous with the biological and cognitive sciences.

Keywords: Culture • Naturalism • Evolutionary Anthropology • Cultural Evolution • Cognitive Anthropology • Anthropological Theory

1. Introducción

El concepto de cultura ha ocupado una posición central en la antropología desde la aparición de la disciplina como un campo de investigación diferenciado. Sin embargo, a pesar de más de un siglo de debate teórico, no se ha alcanzado un consenso estable acerca de qué es la cultura, cómo funciona o cómo debería explicarse. Las escuelas rivales han oscilado entre interpretaciones idealistas que desvinculan la cultura de la causalidad biológica y marcos materialistas que colapsan los fenómenos culturales en determinantes económicos o ambientales. En casi todas sus variantes, se ha dotado a la cultura de autonomía explicativa: se la trata ya sea como un orden simbólico que flota por encima de los mecanismos cognitivos, ya como un reflejo ideológico impuesto por condiciones estructurales independientes de la psicología individual. El resultado ha sido una fragmentación persistente de la teoría antropológica, con ricas tradiciones descriptivas que coexisten junto a ambigüedades causales no resueltas.

El evolucionismo temprano concibió la cultura como un proceso unilineal de progreso civilizatorio que culminaba en la modernidad industrial (Tylor, 1871/1958; Morgan, 1877/1964). Si bien este enfoque reconocía la universalidad de la naturaleza humana, su teleología tergiversó la diversidad cultural, interpretándola como retraso en el desarrollo en lugar de como variación estable moldeada por la selección diferencial a través de contextos ecológicos. El historicismo boasiano dismanteló esta narrativa progresivista y arraigó la investigación antropológica en una etnografía rigurosa y en el relativismo metodológico (Boas, 1911). No obstante, su rechazo de la explicación causal general sustituyó la distorsión evolucionista por una abstención teórica, convirtiendo la historia en un sustrato explicativo por defecto y haciendo que las regularidades interculturales resultaran filosóficamente sospechosas. La aparición del funcionalismo reconoció la coherencia adaptativa de los sistemas culturales, pero atribuyó la causalidad a los conjuntos sociales más que a las estrategias individuales mediadas psicológicamente, ocultando la dinámica motivacional de la producción cultural bajo metáforas de equilibrio (Malinowski, 1944; Radcliffe-Brown, 1952).

Los intentos posteriores de incorporar la explicación psicológica no tuvieron mucho mejor resultado. La escuela de cultura y personalidad se apoyó fuertemente en la psicodinámica freudiana, atribuyendo la variación intercultural a neurosis o síndromes de personalidad inducidos culturalmente que no contaban con respaldo en la investigación psicológica empírica (Benedict, 1934; Mead, 1928). El estructuralismo volvió a centrar la atención en la cognición, pero propuso gramáticas simbólicas inconscientes y abstractas sin fundamento biológico ni experimental, sustituyendo la explicación mecanicista por un álgebra formal (Lévi-Strauss, 1963). La antropología marxista reorientó el foco analítico hacia la economía política, poniendo al descubierto la dominación de clase y la explotación colonial, pero eludió la mediación psicológica al tratar la ideología como consecuencia determinista de las relaciones de producción (Engels, 1884/1972; Wolf, 1982; Harris, 1979). La ecología cultural persiguió una explicación adaptativa mediante la correlación ambiental, pero redujo la cultura al ajuste a nivel de sistema, pasando por alto el papel de la cognición estratégica y de los sesgos de aprendizaje (Steward, 1955; White, 1959).

El giro interpretativo y posestructural consolidó la retirada epistemológica de la antropología respecto de la causalidad en su conjunto. La cultura fue reconceptualizada como discurso o como «telarañas de significado» que demandan interpretación hermenéutica más que explicación (Geertz, 1973). La teoría de la práctica y los marcos

posestructuralistas ampliaron este enfoque teorizando las disposiciones incorporadas, el *habitus* y las relaciones de poder ideológicas, a la vez que rechazaban cualquier forma de fundamento explicativo psicológico o biológico (Bourdieu, 1977; Giddens, 1984). La antropología feminista y poscolonial enriqueció la crítica ética al centrar las jerarquías de género y la violencia colonial, pero con frecuencia mantuvo una hostilidad explícita hacia la explicación biológica, lo que limitó la profundidad causal en situaciones en las que las estrategias de competencia reproductiva, la psicología coalicional y el conflicto intergrupar, moldeados evolutivamente, estructuran de manera demostrable las dinámicas de poder (Ortner, 1974; Wolf, 1982).

A lo largo de estas tradiciones emerge un patrón recurrente: la cultura se eleva alternativamente por encima de la explicación biológica o se reduce por debajo de ella, pero casi nunca se integra con esta. Los mecanismos psicológicos que gobiernan el aprendizaje, la memoria, la motivación, la imitación por prestigio, la internalización de normas y la formación de coaliciones son excluidos de manera sistemática de la construcción teórica. La cultura se representa bien como autogeneración simbólica, bien como reflejo infraestructural, mientras que los procesos cognitivos que transforman los incentivos materiales en creencias, emociones morales, instituciones y lealtad política permanecen conceptualmente periféricos. Esta escisión persistente entre significado y causalidad constituye lo que puede denominarse el «fetichismo de la cultura». La cultura se convierte en una entidad explicativa cosificada en lugar de un proceso evolutivo que requiere explicación en sí mismo.

La antropología evolutiva y cognitiva contemporánea ofrece un enfoque fundamentalmente distinto. La cultura se conceptualiza como un sistema poblacional de información transmitida socialmente, constreñido por arquitecturas de aprendizaje moldeadas evolutivamente y configurado por la retención selectiva, la modificación y la extinción a lo largo de las generaciones (Boyd & Richerson, 1985; Richerson & Boyd, 2005; Henrich, 2015). La transmisión está gobernada por mecanismos sesgados de aprendizaje social —sesgo de prestigio, sesgo de conformidad, imitación del éxito, refuerzo emocional moral— más que por copiado aleatorio o consenso interpretativo (Henrich & McElreath, 2003). La estabilidad cultural emerge de la interacción entre los sesgos de aprendizaje, la aplicación institucional, la competencia demográfica y los beneficios ecológicos. El significado se reconoce como un fenómeno psicológico real, pero se sitúa dentro de procesos cognitivos naturales.

Los símbolos persisten porque explotan sesgos atencionales, detección de agencia, estructuras narrativas cargadas emocionalmente o intuiciones morales que regulan la cooperación (Boyer, 2001; Haidt, 2012; Norenzayan, 2013). Las relaciones de poder se explican mediante jerarquías de dominancia y sistemas de prestigio enraizados en una psicología coalicional evolucionada, más que solo a través de la abstracción discursiva (Boehm, 1999; Henrich & Gil-White, 2001). Las asimetrías de género y las estructuras de parentesco reflejan estrategias diferenciales de inversión parental que interactúan con la regulación cultural (Trivers, 1972; Hrdy, 2009). La cohesión religiosa y el compromiso ideológico se forman a través de intuiciones de supervisión sobrenatural y mecanismos de fusión de identidad que regulan la cooperación a gran escala (Norenzayan *et al.*, 2016; Whitehouse, 2021). La evolución cultural y la genética interactúan recíprocamente a lo largo de extensos periodos históricos, ejemplificada por la transformación de la cognición occidental bajo instituciones de parentesco medievales y regímenes educativos documentada en la investigación en psicología WEIRD (Henrich, Heine & Norenzayan, 2010).

El presente artículo propone una reconstrucción sistemática del concepto antropológico de cultura dentro de este paradigma teórico naturalista. En lugar de desechar por completo las escuelas previas, el análisis dialoga críticamente con cada tradición principal, extrayendo sus aportes descriptivos a la vez que identifica su déficit explicativo compartido: la incapacidad de integrar mecanismos psicológicos evolucionados en la teoría de la cultura. El evolucionismo clásico, el historicismo boasiano, el funcionalismo, los enfoques de cultura y personalidad, el estructuralismo, la antropología marxista, la ecología cultural, los marcos simbólicos e interpretativos, la teoría de la práctica, el feminismo y los estudios poscoloniales se examinan como intentos explicativos parciales constreñidos por puntos ciegos metodológicos.

Frente a este legado fragmentado, el trabajo propone un modelo unificado en el que la cultura se define como información socialmente transmitida, instanciada en arquitecturas cognitivas evolucionadas y estructurada por procesos de selección que operan a través de entornos ecológicos e institucionales. Este marco naturalista preserva la contingencia histórica, la complejidad simbólica y el poder político, a la vez que restituye la causalidad a la antropología. La cultura deja de ser un dominio abstracto fetichizado y se convierte en un proceso evolutivo empíricamente abordable, continuo con la biología y la ciencia cognitiva.

Al hacerlo, el artículo busca reposicionar a la antropología como una ciencia explicativa acumulativa del comportamiento humano y de la organización social, capaz de avanzar teoría integrada en lugar de perpetuar la fragmentación interpretativa. El objetivo no es disminuir la riqueza humanística de la disciplina, sino asegurar su futuro científico sustituyendo el misterio simbólico por claridad cognitiva: restaurar la cultura a la inteligibilidad sin sacrificar el significado.

1.1. Evolucionismo clásico – la ilusión del progreso lineal

El evolucionismo antropológico temprano surgió en el último tercio del siglo XIX como el primer intento sistemático de explicar la diversidad cultural dentro de un marco teórico unificado. Edward Burnett Tylor y Lewis Henry Morgan conceptualizaron la cultura como una única secuencia de desarrollo que progresaba a través de etapas ordenadas jerárquicamente desde la «salvajería» hasta la «barbarie» y, en última instancia, hasta la «civilización» (Tylor, 1871/1958; Morgan, 1877/1964). Bajo este paradigma, se asumía que todas las sociedades compartían la misma trayectoria universal de desarrollo, diferenciándose solo por su ubicación temporal a lo largo de la escala evolutiva. La variación cultural se interpretaba así no como expresión de equilibrios adaptativos alternativos o de soluciones institucionales divergentes, sino como evidencia de retraso histórico o de desarrollo truncado. Este marco situó la innovación tecnológica, la intensificación de la subsistencia y la complejidad social en el núcleo del avance cultural, tratando a menudo el «progreso» moral, cognitivo y político como derivado de la evolución material. Aunque esta visión rechazó con razón los relatos poligenistas y subrayó la continuidad humana a nivel de especie, al mismo tiempo afianzó supuestos teleológicos según los cuales el cambio cultural se leía retrospectivamente como un movimiento hacia un estado final predeterminado definido por la modernidad industrial occidental (Bowler, 1989; Stocking, 1987).

El principal defecto teórico del evolucionismo clásico no radica en su ambición comparativa, sino en su fracaso a la hora de articular mecanismos causales capaces de generar variación cultural. Las explicaciones permanecían en gran medida narrativas: las sociedades pasaban por etapas porque así era como la «civilización» se desplegaba de manera natural. Las secuencias culturales se inferían a partir de similitudes superficiales entre sociedades distantes, en lugar de a partir de procesos causales demostrables que vincularan la cognición humana, las presiones ecológicas

y la dinámica institucional (Stocking, 1968). La ausencia de una teoría psicológica explícita resultó especialmente perjudicial. Los agentes humanos aparecían en gran medida intercambiables, con capacidades cognitivas tratadas como uniformes entre poblaciones y con los procesos epigenéticos o de aprendizaje prácticamente ignorados. La mente funcionaba simplemente como un registro pasivo del avance material, más que como generadora activa de formas culturales (Ingold, 2002).

Además, el evolucionismo clásico colapsó el razonamiento evolutivo en progreso lineal. La evolución se equiparó con mejora moral más que con diversificación adaptativa. Ello produjo la expectativa errónea de que las culturas debían converger hacia una forma óptima o idealizada de organización social, modelada de manera implícita a imagen de las sociedades burguesas europeas. Sin embargo, los descubrimientos etnográficos posteriores socavaron este supuesto de convergencia. Los grupos de cazadores-recolectores, pastores y horticultores mostraron sistemas adaptativos estables que persistieron durante milenios sin transitar hacia etapas «superiores» de complejidad, lo que contradecía la noción de una progresión inevitable (Sahlins, 1972; Winterhalder & Smith, 2000). La estabilidad, más que el ascenso lineal, emergió como el patrón modal de la evolución cultural.

El historicismo boasiano rechazó de manera célebre el paradigma de la teoría por etapas al sostener que las culturas se desarrollan a través de trayectorias únicas moldeadas por acontecimientos históricos contingentes, más que por secuencias universales (Boas, 1911). Si bien esta crítica dismanteló con éxito la teleología, también condujo al abandono de la explicación comparativa en su conjunto. Los modelos de etapas fueron sustituidos por un particularismo radical, y las generalizaciones biológicas o psicológicas se descartaron como especulativas. En efecto, el fracaso del evolucionismo clásico a la hora de ofrecer una explicación mecanicista produjo una reacción disciplinaria que reemplazó la generalización defectuosa por relativismo descriptivo, en lugar de refinar la ambición causal del análisis comparativo (Berry, 1969; Sanderson, 1990).

La antropología evolutiva contemporánea retoma las preguntas fundacionales del evolucionismo clásico sin heredar su teleología. En lugar de tratar el cambio cultural como un ascenso lineal, las teorías modernas conceptualizan la cultura como un sistema evolutivo a nivel poblacional gobernado por principios análogos, aunque distintos, a los de la evolución genética (Boyd & Richerson, 1985; Richerson & Boyd, 2005; Henrich, 2015). Los rasgos culturales se modelan ahora como unidades de infor-

mación transmitidas a través de procesos de aprendizaje cognitivamente sesgados sometidos a selección, variación y deriva. La evolución se vuelve no direccional: diferentes poblaciones pueden converger o divergir según los contextos ecológicos, las estructuras demográficas y los entornos de transmisión. No existe un punto final inherente hacia el cual deban progresar las culturas.

Este giro reconfigura de manera fundamental la forma en que se explican la continuidad y la diversidad. Una arquitectura cognitiva humana universal establece constricciones compartidas sobre la representación cultural, incluida la existencia de mecanismos de inferencia específicos de dominio para las relaciones sociales, la moralidad, el uso de herramientas y los agentes sobrenaturales (Tooby & Cosmides, 1992; Boyer, 2001; Atran, 2002). Al mismo tiempo, sesgos de aprendizaje como la imitación por prestigio, la transmisión conformista y la copia sesgada por recompensas generan variación cultural estructurada entre poblaciones (Henrich & McElreath, 2003). Los factores ecológicos influyen en las estructuras relativas de beneficios de las prácticas en competencia, favoreciendo distintas estrategias de subsistencia, sistemas de parentesco o instituciones políticas en entornos específicos (Winterhalder & Smith, 2000; Kaplan, Hooper & Gurven, 2009). La evolución cultural se desarrolla no como una marcha hacia la modernidad, sino como un proceso ramificado en el que soluciones adaptativas estables persisten junto a arreglos institucionales más complejos.

Además, los marcos modernos permiten que procesos de selección a nivel de grupo generen patrones macroculturales sin invocar una teleología sistémica. Paquetes culturales que incrementan la cooperación, facilitan el castigo de los polizones y estabilizan la identidad colectiva pueden imponerse sobre sistemas culturales menos cohesionados, promoviendo una complejidad social a gran escala bajo determinadas condiciones demográficas (Richerson *et al.*, 2016; Henrich, 2015; Whitehouse, 2021). De forma crucial, la complejidad emerge como un resultado contingente de presiones selectivas que favorecen la cooperación intensificada, no como una etapa de desarrollo universalmente obligatoria. Las sociedades de pequeña escala pueden permanecer evolutivamente estables si sus condiciones ecológicas no recompensan la intensificación institucional.

La ecuación clásica de complejidad con superioridad es, por tanto, sustituida por una ontología evolutiva pluralista. Por ejemplo, el igualitarismo de los cazadores-recolectores suele reflejar estrategias sociales sofisticadas para minimizar las jerarquías de dominancia y resolver conflictos, más que un «atraso» en el desarrollo (Boehm,

1999). De manera similar, los sistemas de parentesco descentralizados persisten no por estancamiento, sino porque regulan de manera eficiente la distribución de recursos y las alianzas sociales bajo ciertos regímenes ecológicos (Hill *et al.*, 2011). Estos hallazgos demuestran que la variación cultural refleja diversidad adaptativa más que un grado distinto de avance a lo largo de una escalera universal.

La antropología naturalista también corrige las debilidades metodológicas del evolucionismo temprano. Hoy, la comparación intercultural se basa en bases de datos sistemáticas como los *Human Relations Area Files* y la *Standard Cross-Cultural Sample*, lo que permite contrastar de forma estadística explícita las hipótesis sobre correlaciones culturales y patrones causales (Murdock & White, 1969; Ember & Ember, 2001). Así, la inferencia comparativa ha pasado de las analogías impresionistas a una ciencia basada en modelos.

Al reevaluar el evolucionismo clásico, su valor perdurable reside en haber reconocido que la cultura es un objetivo legítimo de comparación sistemática y de teoría explicativa. Su falla fatal fue confundir explicación con teleología y evolución con progreso moral. La antropología naturalista hereda la primera ambición al tiempo que descarta las segundas ilusiones. La evolución cultural se entiende ahora como una interacción dinámica entre mecanismos cognitivos universales, constricciones ecológicas locales, sesgos de transmisión y presiones de selección institucional que, conjuntamente, generan una diversidad cultural persistente sin implicar jerarquías de rango ni una inevitabilidad direccional.

Así, la ilusión de progreso lineal se disuelve una vez que la cultura se trata no como una escalera moral, sino como un proceso evolutivo abierto. Lo que permanece es una antropología comparativa científicamente revitalizada, capaz de explicar tanto la notable unidad de la especie humana como la pluralidad estable de sus formas culturales.

2. Culturalismo boasiano – la historia como sustituto de la explicación

El rechazo de Franz Boas a los esquemas evolutivos especulativos representó un punto de inflexión decisivo en la formación de la antropología moderna. En reacción contra las narrativas teleológicas de progreso del evolucionismo decimonónico, Boas

insistió en que cada sociedad debía ser comprendida sobre la base de su trayectoria histórica única, más que mediante la comparación con etapas civilizatorias abstractas (Boas, 1911). Desde esta perspectiva, las formas culturales eran productos de procesos históricamente contingentes de difusión, innovación y aprendizaje social, no expresiones de secuencias evolutivas universales. Al fundamentar la antropología en un trabajo de campo empírico intensivo y en el relativismo metodológico, Boas buscó reemplazar la especulación de gabinete por el rigor etnográfico. Su defensa del relativismo cultural cumplió simultáneamente una potente función ética: dismanteló el racismo científico al desvincular la variación cultural del determinismo biológico y al enfatizar la unidad psicológica de la humanidad (Stocking, 1968; Baker, 1998). En este sentido, la antropología boasiana estableció estándares metodológicos duraderos y reorientó la disciplina hacia su forma moderna más reconocible.

Sin embargo, la crítica de Boas a la antropología evolutiva terminó yendo más allá de su objetivo. Al rechazar la teleología, el culturalismo boasiano no se limitó a refinar la teoría evolutiva, sino que, en la práctica, abandonó la explicación general misma. La cultura pasó a ser tratada como un proceso histórico autónomo, aislado de la causalidad biológica y de las regularidades cognitivas. Los universales psicológicos se reconocían solo en el sentido más abstracto, como la «unidad psíquica» genérica de la especie, pero no se operacionalizaban como mecanismos explicativos capaces de generar resultados culturales estructurados. La variabilidad cultural se conceptualizó cada vez más como contingencia irreductible: las culturas diferían porque sus historias diferían, y una indagación causal más profunda se consideraba irrelevante o políticamente sospechosa (Boas, 1911; Kroeber, 1917; Stocking, 1987).

Esta postura metodológica influyó profundamente en los estudiantes y sucesores de Boas. Alfred Kroeber desarrolló la noción de la cultura como un fenómeno «super-orgánico» que trasciende la psicología individual, argumentando que los sistemas culturales obedecían leyes distintas de la herencia biológica o de los procesos psicológicos (Kroeber, 1917). La cultura, en este marco, se convirtió en un dominio autopropagado cuya continuidad y transformación podían explicarse sin referencia a disposiciones cognitivas evolucionadas. El configuracionismo de Ruth Benedict caracterizó de manera similar a las culturas como patrones holísticos de personalidad que moldean el desarrollo individual, pero sin fundamentar esos patrones en una teoría sistemática de la cognición (Benedict, 1934). El influyente trabajo de Margaret Mead sobre la adolescencia y los roles de género reforzó aún más el determinismo

cultural al presentar contrastes interculturales dramáticos como evidencia de una plasticidad casi total del comportamiento humano, minimizando a menudo por completo las predisposiciones evolucionadas (Mead, 1928; Freeman, 1983). A lo largo de estas tradiciones, la explicación cedió cada vez más terreno a la descripción: la etnografía produjo retratos ricos de la diferencia cultural, pero dejó sin responder la pregunta causal fundamental de por qué ciertas formas de organización social y de representación simbólica se repiten de manera recurrente entre culturas, mientras que otras permanecen raras o inestables.

La antropología boasiana instituyó así lo que puede describirse como una sustitución de la teoría explicativa por la narrativa histórica. Los fenómenos culturales se explicaban mediante la referencia a acontecimientos culturales previos —aculturaciones, préstamos o desarrollos internos— sin indagar mecanismos más profundos que gobernarán por qué determinados elementos culturales eran retenidos, transformados o abandonados. Como observó más tarde Marvin Harris, el rechazo relativista cultural de la generalización explicativa generó una forma de parálisis teórica en la que «explicar era comparar, y comparar era pecar» (Harris, 1979, p. 46). La disciplina se replegó en el particularismo, tratando la teoría general como metodológicamente injustificada o ideológicamente peligrosa.

Desde una perspectiva naturalista, este repliegue era innecesario. Las explicaciones evolutivas no implican teleología ni jerarquía; simplemente buscan explicar la variación mediante mecanismos causales que operan bajo procesos de selección. El rechazo boasiano de las regularidades cognitivas de la especie se derivó en gran medida de una confusión entre explicación biológica y tipologías raciales burdas. Sin embargo, la psicología evolutiva moderna demuestra que un diseño psicológico universal no aplana la diversidad cultural, sino que más bien la sustenta. Mecanismos compartidos de aprendizaje social, reconocimiento de parientes, construcción de coaliciones, detección de agencia y adquisición de normas morales generan variabilidad cultural estructurada cuando operan bajo condiciones ecológicas y demográficas divergentes (Tooby & Cosmides, 1992; Atran, 2002; Boyd & Richerson, 1985).

La contingencia cultural, por tanto, no es sinónimo de aleatoriedad cultural. Aunque las historias difieran, se desarrollan a través de mentes gobernadas por una arquitectura cognitiva compartida. Sesgos de aprendizaje como la imitación por prestigio, la preferencia conformista, la copia basada en el éxito y la relevancia emocional influyen poderosamente en qué variantes culturales se difunden, se estabilizan o colapsan

(Henrich & McElreath, 2003; Henrich, 2015). Por ejemplo, los sistemas rituales que generan de manera fiable una excitación emocional son más memorables y más eficaces para la señalización de coaliciones, por lo que gozan de una mayor estabilidad de transmisión que las prácticas simbólicas menos cargadas emocionalmente (Whitehouse, 2021). Los códigos morales que explotan intuiciones sobre la equidad y el castigo pueden difundirse e institucionalizarse con mayor facilidad que prescripciones legales emocionalmente neutras (Boehm, 1999). Estos patrones atraviesan contextos históricos, revelando regularidades legales que el particularismo boasiano no logró captar.

Además, la investigación empírica intercultural ha demostrado correlaciones previsibles entre estrategias de subsistencia, arreglos de parentesco, reglas matrimoniales y organización política que no pueden reducirse únicamente a secuencias históricas idiosincrásicas (Murdock & White, 1969; Ember & Ember, 2001). Aunque Boas contempló con escepticismo la comparación estadística intercultural, estos métodos proporcionan ahora herramientas sólidas para identificar vínculos causales entre constricciones ecológicas e instituciones culturales. Por ejemplo, la poliginia se correlaciona con una alta varianza económica masculina y con ecologías de subsistencia que favorecen la monopolización de recursos, mientras que la monogamia se estabiliza bajo condiciones que promueven la igualdad social y redes extensas de cooperación (Henrich, Boyd & Richerson, 2012). Estas regularidades socavan la afirmación boasiana de que los patrones culturales resisten la explicación nomotética.

El concepto de cultura como superorgánica también resultó teóricamente problemático porque desplazó la agencia causal lejos de los individuos. Las culturas no piensan, no aprenden ni hacen cumplir normas; son los individuos quienes lo hacen, utilizando capacidades cognitivas evolucionadas dentro de entornos socialmente estructurados. Al descuidar la implementación psicológica de la cultura, la antropología boasiana produjo una abstracción ontológicamente inflada, incapaz de vincular el análisis simbólico con la causalidad del comportamiento. La antropología cognitiva restituye el eslabón perdido al conceptualizar las representaciones culturales como constructos mentales distribuidos, apuntalados por prácticas de enseñanza, repetición ritual y refuerzo institucional (Sperber, 1996; Atran & Medin, 2008).

La narrativa histórica conserva una importancia innegable dentro de la explicación antropológica. Las trayectorias culturales reflejan acontecimientos contingentes, presiones demográficas, innovaciones tecnológicas y encuentros intergrupales. Sin embargo,

la antropología naturalista sostiene que la historia no es en sí misma una explicación, sino un registro de procesos causales cuyos dinamisismos deben especificarse. ¿Por qué se difundieron determinadas innovaciones y no otras? ¿Por qué se estabilizaron instituciones concretas en lugar de colapsar? ¿Por qué ciertos sistemas de creencias se repiten en distintas culturas? Estas preguntas exigen respuestas fundamentadas en la cognición, la ecología y la selección cultural, más que en la descripción histórica por sí sola.

En retrospectiva, la antropología boasiana puede entenderse como una corrección motivada moralmente, pero teóricamente excesiva, al evolucionismo decimonónico. Sustituyó una distorsión explicativa —el progreso teleológico— por otra: la negación de la generalización causal intercultural. Al aislar la cultura de la biología y la psicología, preservó valores antirracistas, pero a costa del poder explicativo científico. El naturalismo moderno demuestra que los objetivos éticos del relativismo boasiano no se ven amenazados por la explicación biológica; de hecho, se ven reforzados al reconocer la igualdad cognitiva universal como fundamento sobre el cual se construye la diversidad cultural.

Así, aunque el culturalismo boasiano institucionalizó el rigor etnográfico y la sensibilidad relativista, fomentó inadvertidamente lo que podría describirse como un ethos anti-explicativo: un sesgo disciplinar a favor de la descripción sobre la causalidad, de la narrativa sobre la modelización y de la unicidad histórica sobre la generalización estructurada. La antropología naturalista restaura la ambición causal que Boas recortó sin revivir los errores teleológicos que con razón combatió. La cultura emerge no como una contingencia inescrutable, sino como un proceso evolutivo que canaliza mentes universales hacia formas de organización social y de expresión simbólica históricamente contingentes, pero sistemáticamente estructuradas.

3. Funcionalismo británico – el mito de la homeostasis cultural

La antropología funcionalista de Bronislaw Malinowski constituyó uno de los intentos más influyentes de proporcionar una explicación causal de las instituciones culturales a comienzos del siglo XX. Rechazando la reconstrucción especulativa y la abstracción histórica, Malinowski fundamentó la teoría antropológica en el trabajo de campo intensivo y la observación directa, sobre todo a través de su etnografía de los isleños

trobriandeses (Malinowski, 1922, 1944). Conceptualizó la cultura como un «aparato instrumental» diseñado para satisfacer las necesidades biológicas y psicológicas de los individuos, incluidas la subsistencia, la reproducción, la seguridad, la integración social y la estabilidad emocional. Las instituciones culturales —sistemas de parentesco, redes de intercambio, rituales y jerarquías políticas— fueron descritas, por tanto, como respuestas adaptativas que aseguran la supervivencia de los individuos y la continuidad del grupo social. El marco de Malinowski sustituyó el relativismo histórico boasiano por una forma de biologismo práctico, anclando la antropología en las necesidades humanas más que en la mera contingencia histórica.

A pesar de esta aparente aproximación al naturalismo, la teoría de Malinowski siguió siendo fundamentalmente teleológica. Las formas culturales se explicaban por sus funciones en lugar de por mecanismos causales explícitos a nivel micro que generaran su persistencia. Se suponía que las instituciones existían porque cumplían necesidades esenciales, pero los procesos mediante los cuales determinadas prácticas se estabilizaban mientras otras fracasaban no eran modelizados. La explicación permanecía macro-funcional: la costumbre X existe porque contribuye a satisfacer la necesidad Y. Esta circularidad se convirtió en una de las principales críticas dirigidas contra el funcionalismo (Harris, 1979; Gellner, 1988). Las costumbres eran tratadas como instrumentos naturalmente integrados de estabilidad social, enmascarando el conflicto, la competencia y el comportamiento estratégico individual bajo un barniz de coherencia social. El individuo, cuyas necesidades estaban teóricamente en primer plano, resultaba paradójicamente ausente en el análisis; la agencia se disolvía en la necesidad sistémica.

El estructural-funcionalismo, tal como fue desarrollado por A. R. Radcliffe-Brown, alejó aún más el funcionalismo de la explicación psicológica. Radcliffe-Brown rechazó explícitamente las necesidades individuales como base explicativa y reconceptualizó la cultura como un componente de la estructura social, definida como la red de relaciones que vinculan a los individuos en un todo organizado (Radcliffe-Brown, 1952). Se decía que las instituciones existían en la medida en que mantenían el equilibrio sistémico mediante la reproducción de roles sociales y expectativas normativas. Aquí, la cultura ya no era instrumental para la supervivencia individual, sino necesaria para la cohesión social. La estabilidad misma se convirtió en explanandum y explanans: las instituciones persistían porque promovían la estabilidad del sistema, y los sistemas permanecían estables porque las instituciones persistían. La metáfora orgánica de la

sociedad se hacía explícita: se equiparaba a las sociedades con organismos vivos con órganos interdependientes cuyas funciones contribuían a la homeostasis general.

Desde un punto de vista naturalista, ambas variantes del funcionalismo británico adolecen de un defecto compartido: la cosificación del sistema social a expensas de la cognición individual y de la interacción estratégica. Las instituciones culturales no poseen metas, necesidades ni imperativos de supervivencia aparte de los de los individuos que las ponen en práctica. Las explicaciones que enmarcan a las instituciones como si existieran para estabilizar la «sociedad» carecen de fundamento ontológico, puesto que solo los agentes seleccionan estrategias, adoptan normas, castigan a los infractores y reproducen prácticas. La doctrina funcionalista de la homeostasis social sustituye el mecanismo por la metáfora y oscurece los procesos dinámicos mediante los cuales las instituciones surgen, persisten y cambian.

La ecología del comportamiento y la teoría de juegos evolutiva reformulan de manera radical estas cuestiones al fundamentar la estabilidad cultural en dinámicas de toma de decisiones a nivel micro. La ecología del comportamiento humano conceptualiza a los individuos como estrategias que buscan maximizar beneficios relevantes para la aptitud bajo constricciones ecológicas, guiados por preferencias evolucionadas relativas a la adquisición de recursos, la inversión en parientes, la formación de alianzas, la gestión de la reputación y la construcción de coaliciones (Smith & Winterhalder, 1992; Winterhalder & Smith, 2000; Kaplan *et al.*, 2009). Las instituciones culturales se entienden no como estructuras destinadas a mantener el equilibrio, sino como soluciones emergentes a problemas de acción colectiva producidas por estrategias individuales descentralizadas. Los sistemas matrimoniales, los regímenes de propiedad, los intercambios ceremoniales y las jerarquías políticas se estabilizan cuando alinean los incentivos individuales con resultados cooperativos; colapsan cuando dicha alineación de incentivos fracasa.

Por ejemplo, sistemas de intercambio como el anillo Kula —uno de los casos más célebres de Malinowski— se interpretan ahora no como meros cumplimientos de necesidades sociales abstractas, sino como redes de regulación de la reputación que refuerzan el estatus individual, la seguridad de las alianzas y el acceso a asociaciones cooperativas (Bliege Bird & Smith, 2005; Henrich & Gil-White, 2001). Los participantes actúan estratégicamente, cultivando prestigio y capital social que rinden beneficios tangibles a largo plazo. El aparente altruismo y el simbolismo ritual del intercambio pueden modelarse como procesos de señalización costosa que demuestran compro-

miso con las normas del grupo y aseguran la pertenencia a la coalición. De forma similar, las instituciones de parentesco se comprenden mejor como sesgos nepotistas y estrategias de alianza evolucionados que como componentes de una homeostasis social. Las reglas que gobiernan la descendencia, la residencia y la herencia se estabilizan cuando optimizan la reducción de conflictos y la transmisión de recursos bajo condiciones demográficas específicas (Alexander, 1987; Hrdy, 2009; Hill *et al.*, 2011). Las prescripciones culturales mutan o se disuelven cuando cambian los incentivos ecológicos. No es necesario invocar ninguna «necesidad de cohesión» filosófica para explicar este patrón: basta con agentes estratégicos que responden a entornos de costos y beneficios.

El comportamiento ritual, otro pilar del análisis funcionalista, también se beneficia de una modelización micro-causal. En lugar de limitarse a «mantener la solidaridad social», las prácticas rituales explotan mecanismos psicológicos evolucionados de excitación emocional, sincronía y fusión de identidad que fortalecen los vínculos coalicionales y aumentan la disposición a cooperar o sacrificarse (Whitehouse, 2021). Los rituales de alta frecuencia y baja excitación sostienen el cumplimiento rutinario de las normas; los rituales poco frecuentes y de alta excitación promueven una lealtad intensa al grupo y la disposición a emprender acciones conjuntas costosas. La persistencia cultural resulta del reforzamiento conductual mediado por una sensibilidad neurocognitiva evolucionada a la experiencia emocional compartida.

Desde esta perspectiva, el énfasis del funcionalismo en la estabilidad deja fuera las dinámicas centrales de competencia, desigualdad y conflicto que caracterizan a las sociedades reales. Las instituciones no solo integran: distribuyen poder, recursos y oportunidades reproductivas de manera desigual. Las jerarquías persisten cuando las partes subordinadas consienten debido a amenazas coercitivas, sanciones reputacionales, ventajas asimétricas de coalición o beneficios netos de la sumisión a la alianza (Boehm, 1999). Los relatos funcionalistas, por el contrario, naturalizaron la desigualdad como socialmente necesaria, oscureciendo las luchas de poder estratégicas que sostienen la dominación.

La teoría de la evolución cultural refina aún más esta crítica al mostrar que la estabilidad institucional puede emerger sin altruismo codificado genéticamente ni cohesión teleológica. Los modelos de selección de grupo cultural demuestran que las normas que promueven la cooperación pueden difundirse cuando los grupos que las poseen superan a grupos menos cooperativos en la guerra, la migración o la competencia

económica (Richerson *et al.*, 2016; Henrich, 2015). Sin embargo, incluso en este caso, los sesgos de aprendizaje a nivel individual y los incentivos de aplicación siguen siendo los motores próximos, mientras que el éxito del grupo simplemente amplifica históricamente determinados paquetes normativos.

Esta síntesis naturalista no niega que las culturas puedan exhibir una estabilidad sistémica temporal. Más bien, explica la estabilidad como el resultado contingente de incentivos alineados y de una aplicación eficaz de las normas, no como una propiedad intrínseca de los conjuntos sociales. Las descripciones funcionalistas captaron la coherencia superficial de las instituciones, pero no lograron especificar el motor que genera esa coherencia.

La contribución perdurable del funcionalismo británico reside principalmente en su insistencia metodológica en observar las instituciones dentro de su contexto operativo y en su reconocimiento de que los fenómenos culturales son interdependientes en términos funcionales. No obstante, su error explicativo consistió en extrapolar, a partir de la interdependencia observada, una causalidad sistémica teleológica. El naturalismo preserva las intuiciones funcionales reanclándolas en cadenas causales explícitas que van desde los motivos evolucionados, pasando por la interacción estratégica y los sesgos de aprendizaje, hasta la estabilización o transformación institucional.

Así, el mito de la homeostasis cultural se disuelve una vez que las sociedades se entienden no como sistemas orgánicos que buscan el equilibrio, sino como arenas competitivas pobladas por organismos cognitivamente evolucionados que persiguen estrategias ventajosas a nivel individual y generan patrones culturales emergentes. La estabilidad cultural deja de ser una propiedad dada de la estructura social para convertirse en un explanandum resoluble mediante el modelado evolutivo. La intuición amplia del funcionalismo —que la cultura es adaptativa— sobrevive, pero solo en la medida en que la adaptación se reinterpreta como el resultado de una selección estratégica descentralizada, más que como producto de una necesidad sistémica abstracta.

4. Cultura y personalidad – especulación psicológica sin evolución

La tradición de cultura y personalidad, asociada principalmente con Ruth Benedict y Margaret Mead, buscó integrar la psicología en la explicación antropológica conceptualizando las culturas como expresiones de configuraciones de personalidad distintivas, conformadas a través de las prácticas de crianza y la socialización temprana (Benedict, 1934; Mead, 1928). Desde esta perspectiva, se describía a cada cultura como cultivando un estilo emocional característico o un tipo psicológico distintivo: la contención «Apollonian» entre los pueblos Pueblo, la expresividad «Dionysian» entre los kwakiutl o un desarrollo adolescente con patrones singulares en Samoa. Estos síndromes de personalidad cultural se describían a menudo como productos de un condicionamiento psicológico encubierto más que como resultado de la selección institucional o de una arquitectura mental evolucionada. Si bien este enfoque aportó una atención valiosa a los procesos de desarrollo, sus cimientos teóricos descansaban fuertemente en la especulación psicoanalítica y en supuestos de determinismo cultural que resultaron tanto empíricamente imposibles de contrastar como conceptualmente defectuosos.

Una debilidad central de la antropología de cultura y personalidad residía en su adopción acrítica de la psicología freudiana y neofreudiana. El psicoanálisis informaba las interpretaciones de las prácticas de crianza, la represión sexual, la proyección, la sublimación y el conflicto edípico como fuerzas causales que daban forma al carácter cultural colectivo (Benedict, 1934; Kardiner, 1939). Sin embargo, los constructos psicoanalíticos nunca fueron sometidos a una validación empírica sólida. Conceptos centrales como la represión, el desplazamiento simbólico inconsciente o la fijación en etapas psicosexuales derivaban de metáforas clínicas más que de experimentación controlada y estaban aislados de la refutación por su elasticidad interpretativa (Eysenck, 1985; Crews, 1996). Esta blandura teórica permitió que el psicoanálisis antropológico funcionara como una hermenéutica narrativa más que como una explicación científica.

El escrutinio empírico intercultural desestabilizó aún más los modelos psicoanalíticos. Las pretensiones de universalidad del desarrollo psicosexual, la fijación edípica y los mecanismos de represión fracasaron de manera sistemática en su replicación cuando se operacionalizaron más allá de los contextos clínicos occidentales (Bronfenbrenner, 1970; Shweder, 1990). Existía variación cultural en la regulación sexual, pero no se co-

respondía con las predicciones psicoanalíticas sobre fijación o neurosis colectiva. Las interpretaciones ofrecidas por los estudiosos de cultura y personalidad se basaban en gran medida en observaciones de campo anecdóticas filtradas selectivamente a través de categorías psicoanalíticas que no eran ni falsables ni medibles conductualmente (Freeman, 1983; Pinker, 2002).

La célebre etnografía de Mead sobre la adolescencia samoana ejemplificó esta fragilidad metodológica. Mead propuso que las prácticas de socialización samoanas producían adolescentes en gran medida libres del conflicto psicológico occidental, lo que respaldaba el determinismo cultural y la flexibilidad psicoanalítica (Mead, 1928). Sin embargo, la reinvestigación posterior de Freeman (1983) demostró una selección sesgada de datos, la desatención a contraevidencias y el desconocimiento de normas sociales coercitivas en torno a la conducta sexual y la violencia de honor. Reevaluaciones posteriores siguen mostrando que las conclusiones psicológicas de Mead estuvieron moldeadas más por un compromiso ideológico con la plasticidad cultural que por una recogida sistemática de datos (Shankman, 2009). Esta controversia subraya un patrón más amplio: la antropología psicoanalítica confundió la coherencia narrativa interpretativa con la validez explicativa.

El programa de cultura y personalidad también tuvo dificultades con una vaguedad conceptual interna. La «estructura básica de la personalidad», propuesta a menudo como variable mediadora entre la crianza y las normas culturales, carecía de definiciones operacionales consistentes. Los rasgos de personalidad se describían de manera diversa en terminología psicoanalítica, fenomenológica o literaria, sin una medición estandarizada (Kardiner & Linton, 1945; Wallace, 1961). Sin herramientas cuantitativas para la evaluación de rasgos o registros longitudinales de desarrollo, las afirmaciones sobre configuraciones de personalidad de alcance cultural permanecieron en el terreno de la especulación. La psicología de la personalidad intercultural, que surgió de manera independiente, mostró en cambio que dimensiones de rasgo recurrentes como la extraversión, la escrupulosidad, la afabilidad y el neuroticismo presentan distribuciones interculturales fiables, aunque con modulaciones locales en lugar de una reconfiguración cultural total (McCrae & Costa, 1997).

El fracaso teórico de un modelado causal robusto se hizo particularmente evidente cuando se lo contrastó con los desarrollos de la genética conductual y la psicología evolutiva. Los estudios con gemelos y de adopción revelaron una heredabilidad significativa de los rasgos de personalidad a través de culturas (en torno al 40–60 %), lo que

contradecía directamente el determinismo cultural fuerte (Bouchard & McGue, 2003). La cultura influía en la expresión de los rasgos, pero no construía la personalidad *ex nihilo*. Mientras tanto, la psicología evolutiva sustituyó las teorías psicodinámicas especulativas por modelos fundamentados en presiones de selección que dieron forma a adaptaciones específicas de dominio para la regulación del apego, la competencia por el estatus, la elección de pareja, la detección de amenazas, la inversión en parientes y la formación de coaliciones (Tooby & Cosmides, 1992; Buss, 1995). La variación de personalidad se convierte, en este marco, en una distribución estable de estrategias condicionales más que en productos de la indoctrinación cultural.

La variación cultural en el temperamento y el comportamiento social surge no de esquemas de represión freudianos, sino de la interacción entre una arquitectura cognitiva universal y los incentivos ambientales locales. La tolerancia al riesgo varía en respuesta a la imprevisibilidad ecológica; los patrones de confianza relacional cambian con la integración en mercados y la densidad de parentesco; la asertividad dominadora responde a las proporciones de sexo y a las desigualdades en el control de recursos (Kaplan *et al.*, 2009; Henrich, 2015). Estas relaciones son predictivas y comprobables, a diferencia de las explicaciones psicoanalíticas, que carecen de un vínculo directo con variables ecológicas medibles.

Además, la teoría de la transmisión cultural demuestra que los sesgos de aprendizaje social, y no la impronta psicosexual, impulsan la difusión de normas relacionadas con la personalidad. El sesgo de prestigio y la conformidad impulsan la imitación de modelos conductuales de alto estatus; la contagión emocional moldea los repertorios expresivos; los sistemas de castigo regulan la desviación respecto de los despliegues emocionales normativos (Henrich & McElreath, 2003; Boyd & Richerson, 1985). Así, las personalidades con patrones culturales emergen mediante mecanismos de imitación selectiva y de aplicación normativa, más que a través de conflictos inconscientes profundos. La participación ritual, la educación y las representaciones mediáticas inducen estilos emocionales sin presuponer neurosis latentes.

Investigaciones recientes también indican que los estilos de apego infantil, interpretados durante mucho tiempo a través de lentes psicoanalíticas, se modelan mejor como respuestas adaptativas evolucionadas a la fiabilidad del cuidado y la estabilidad del entorno (Del Giudice, 2009). Los perfiles de apego seguro, ansioso y evitativo funcionan como estrategias condicionales optimizadas para distintos regímenes de inversión parental, no como patologías generadas por la represión cultural. Esto

elimina la mistificación psicodinámica del desarrollo y sitúa la variación dentro de marcos evolutivos de historia vital. La tradición de cultura y personalidad tampoco logró dar cuenta de la diversidad intragrupal. Si las culturas fabrican estructuras de personalidad uniformes, entonces la variación sustancial dentro de una misma cultura se vuelve anómala. Sin embargo, los estudios empíricos demuestran una variación de rasgos mayor dentro de las sociedades que entre ellas (McCrae & Costa, 1997). Esta observación contradice directamente las configuraciones holísticas de Benedict y respalda modelos que tratan las personalidades como estrategias adaptativas distribuidas, moldeadas por contextos de desarrollo individuales más que por moldes culturales.

La antropología naturalista preserva, por tanto, lo que fue empíricamente productivo en el movimiento de cultura y personalidad —el reconocimiento de la plasticidad del desarrollo y de la modulación cultural—, a la vez que rechaza sus fundamentos psicoanalíticos. La variación de personalidad se explica mediante la interacción de predisposiciones genéticas, aprendizaje en períodos sensibles, incentivos reputacionales y motivaciones sociales evolucionadas. La cultura influye en la expresión emocional, el énfasis moral y los ideales normativos, pero no fabrica personalidades en su totalidad mediante improntas simbólicas.

En última instancia, la antropología psicoanalítica se derrumbó por su incoherencia teórica y su indeterminación empírica. Sus narrativas interpretativas podían acomodar cualquier observación etnográfica precisamente porque carecían de constreñimiento predictivo. La psicología evolutiva, en cambio, transforma la investigación sobre personalidad en una empresa científica acumulativa: las hipótesis generan predicciones cuantitativas que se ponen a prueba en distintas poblaciones, ancladas en la teoría de la selección más que en el relato hermenéutico. Los enfoques de cultura y personalidad representan, así, no una integración de la psicología en la antropología, sino un desvío histórico: un momento en el que se intentó la explicación psicológica sin una psicología con base biológica.

Al sustituir las metáforas freudianas por modelos mecanicistas de adaptación, la antropología naturalista rescata el estudio de la personalidad del determinismo especulativo. Las culturas moldean el comportamiento no grabando arquetipos neuróticos en psiques en blanco, sino canalizando mentes evolucionadas hacia estrategias localmente adaptativas de apego, gestión del riesgo, cooperación y competencia. Aquello que la antropología psicoanalítica mistificó como conflictos inconscientes colectivos

es, en realidad, el resultado de interacciones sistemáticas entre un diseño cognitivo universal y paisajes de oportunidad estructurados culturalmente.

5. Estructuralismo – mentes abstractas sin mecanismos

Claude Lévi-Strauss conceptualizó la cultura como la manifestación superficial de estructuras mentales inconscientes y universales que organizan el pensamiento simbólico (Lévi-Strauss, 1963). Inspirado en la lingüística saussureana, propuso que los mitos, las terminologías de parentesco, los tabúes alimentarios y los sistemas clasificatorios podían analizarse como transformaciones de oposiciones binarias profundas incrustadas en la mente humana, tales como naturaleza/cultura, crudo/cocido, vida/muerte o masculino/femenino. El análisis estructural no pretendía reconstruir orígenes históricos ni funciones sociales, sino identificar relaciones formales invariantes que subyacen a la diversidad cultural. En este sentido, Lévi-Strauss representó uno de los primeros intentos de reincorporar la cognición a la teoría antropológica tras el antipsicologismo del culturalismo boasiano.

A pesar de esta ambición, el estructuralismo nunca desarrolló una teoría cognitiva científicamente viable capaz de sustentar sus afirmaciones. Las «estructuras de la mente» siguieron siendo constructos puramente metafóricos más que mecanismos psicológicamente especificados. Lévi-Strauss no propuso modelos experimentalmente contrastables de memoria, aprendizaje, inferencia o atención, ni vinculó los patrones simbólicos con procesos neuronales o psicológicos identificables. En su lugar, se basó en transformaciones algebraicas y homologías estructurales derivadas de la interpretación comparativa de mitos y prácticas simbólicas. Esta metodología privilegió el reconocimiento de patrones sobre la explicación causal, reemplazando el análisis psicológico por un formalismo semiótico desvinculado de la validación experimental (Sperber, 1996; Bloch, 2012).

Como consecuencia, el estructuralismo enfrentó problemas crónicos de indeterminación. Casi cualquier corpus narrativo podía ser reconfigurado para que pareciera estructuralmente homólogo una vez que las categorías simbólicas y las oposiciones binarias se redefinían de manera adecuada. Las estructuras mismas no estaban constreñidas por supuestos cognitivos previos ni por expectativas estadísticas, produciendo análisis que resultaban retóricamente persuasivos pero epistémicamente

infalsables (Leach, 1970; Gellner, 1998). La ausencia de criterios predictivos implicaba que los hallazgos no podían ser cuestionados de forma sistemática por nueva evidencia; la estructura funcionaba como un dispositivo interpretativo más que como una explicación científica.

La falta de fundamento mecanicista se hizo aún más evidente a medida que avanzaba la ciencia cognitiva. La investigación experimental demostró que los sistemas conceptuales humanos no operan mediante oposiciones binarias globales, sino que dependen de módulos de inferencia específicos de dominio, adaptados a problemas evolutivos particulares. La biología popular clasifica las especies de acuerdo con intuiciones esencialistas más que mediante binarios oposicionales (Atran, 1998; Atran & Medin, 2008). El razonamiento moral emerge de múltiples intuiciones evolucionadas sobre daño, equidad, autoridad, lealtad y pureza, más que de estructuras dialécticas abstractas (Haidt, 2012). La cognición religiosa se organiza en torno a una detección hiperactiva de agencia y a conceptos mínimamente contraintuitivos que maximizan la memorabilidad y la transmisión social (Boyer, 2001). Estos patrones, respaldados empíricamente, muestran que la arquitectura mental es modular, probabilística y sensible al contenido, más que formalmente dualista o esquemática en sentido algebraico, como propuso Lévi-Strauss.

Además, el estructuralismo ignoró sistemáticamente los procesos de aprendizaje y las dinámicas de transmisión. Los patrones estructurales se trataron como expresiones emergentes de una lógica inconsciente más que como representaciones culturales propagadas socialmente mediante imitación, instrucción y sesgo de prestigio. La teoría de la evolución cultural demuestra que las regularidades simbólicas surgen no de estructuras mentales preexistentes que imponen forma al contenido, sino de un filtrado selectivo repetido durante la transmisión cultural (Boyd & Richerson, 1985; Henrich & McElreath, 2003). Las representaciones cognitivamente atractivas disfrutaron de tasas de retención más altas y, de este modo, moldean los sistemas simbólicos a través de las generaciones. El estructuralismo malinterpretó los resultados de la selección durante la transmisión como manifestaciones de gramáticas simbólicas innatas.

La epidemiología cultural moderna desafía aún más los supuestos estructuralistas. Sperber (1996) sostuvo que las representaciones culturales se difunden en las poblaciones no porque reflejen códigos simbólicos estables, sino porque explotan atractores cognitivos moldeados por sesgos inferenciales evolucionados. A diferencia de las

estructuras profundas estructuralistas, los atractores cognitivos pueden operacionalizarse y someterse a prueba experimental. Las cadenas de transmisión revelan de forma consistente una convergencia hacia determinadas formas representacionales con independencia de los insumos iniciales, mostrando cómo la estabilidad cultural surge a través de un filtrado cognitivo distribuido más que de gramáticas simbólicas universales (Scott-Phillips *et al.*, 2018).

Las estructuras de parentesco ofrecen un caso empírico revelador. La teoría de la alianza de Lévi-Strauss postulaba una lógica simbólica universal del parentesco basada en el intercambio de mujeres como realización de estructuras de reciprocidad incrustadas en la mente humana (Lévi-Strauss, 1969). Sin embargo, investigaciones comparativas posteriores socavaron las afirmaciones de universalidad y determinismo simbólico. Los sistemas de parentesco reflejan respuestas adaptativas a presiones demográficas, estrategias de herencia, patrones de residencia y competencia sexual más que reglas de intercambio simbólico invariantes (Alexander, 1979; Hrdy, 2009; Henrich *et al.*, 2012). La antropología cognitiva muestra que la categorización de parientes se basa en heurísticas evolucionadas que rastrean el grado de parentesco genético y los patrones de cuidado, no en protocolos de transformación simbólica (Lieberman *et al.*, 2007). Los modelos de intercambio estructural no lograron predecir la variación real del parentesco precisamente porque carecían de base conductual.

El análisis estructuralista del mito ha sufrido una erosión empírica similar. Los estudios de corpus interculturales de narrativas míticas muestran agrupamientos estadísticos en torno a temas cargados emocionalmente —peligro, castigo sobrenatural, lucha heroica, evitación del incesto— que se alinean con sesgos de saliencia cognitiva más que con sistemas de transformación binaria (Boyer, 2001; Norenzayan *et al.*, 2016). El contenido se difunde porque desencadena atención, memoria o incentivos emocionales, no porque cumpla una simetría oposicional formal.

De manera crucial, Lévi-Strauss también subestimó el papel de las instituciones sociales en la estabilización de las estructuras simbólicas. El estructuralismo conceptualizó la variación mítica como un juego autónomo de lógica simbólica, ignorando cómo los sacerdocios, las escuelas, los sistemas legales y las jerarquías rituales imponen un cierre semántico y una ortodoxia de transmisión. La información cultural no se reproduce libremente solo a través de las mentes; es activamente curada y vigilada por instituciones que recompensan el conformismo y castigan la desviación (Whitehouse, 2021; Singh *et al.*, 2017). Las teorías contemporáneas integran los sesgos cognitivos con

las dinámicas institucionales en lugar de asumir un álgebra simbólica subconsciente como factor estabilizador.

La limitación final del estructuralismo fue epistemológica. Sus análisis permanecieron desvinculados de una validación científica acumulativa. Las interpretaciones se multiplicaron sin resolución, ya que no existían pruebas empíricas que pudieran favorecer un mapeo estructural sobre otro. El programa de investigación se estancó, y las disputas teóricas se volvieron hermenéuticas más que evidenciales. Este estancamiento reflejaba un problema más profundo: los modelos mentales sin mecanismos no pueden sostener una explicación científica.

La antropología cognitiva contemporánea y la psicología evolutiva rescatan la intuición central del estructuralismo —la idea de que las mentes humanas dan forma a la forma cultural— al tiempo que corrigen sus deficiencias. En lugar de gramáticas simbólicas abstractas, estos campos proponen mecanismos concretos como sistemas de inferencia de teoría de la mente, módulos de categorización esencialista, psicología coalicional, sensibilidad al asco y restricciones de la memoria que generan las regularidades culturales observadas (Tooby & Cosmides, 1992; Atran & Medin, 2008; Boyer, 2001; Buss, 2019). Estos mecanismos son contrastables, falsables y están integrados con la neurociencia y la experimentación conductual.

A la luz de lo anterior, el estructuralismo aparece como una etapa intermedia entre la descripción relativista y la explicación naturalista plena: acertado al situar parcialmente la causalidad en la cognición, pero incapaz de especificar mecanismos. Al sustituir el simbolismo algebraico por el modelado cognitivo, ofreció narrativas seductoras sin poder explicativo. Los patrones culturales que antes se atribuían a estructuras inconscientes profundas se entienden ahora como fenómenos emergentes producidos por la interacción entre una cognición modular, sesgos de transmisión, saliencia emocional y aplicación institucional.

Así, unas mentes abstractas sin mecanismos nunca pudieron ofrecer la antropología científica que Lévi-Strauss había imaginado. Solo reemplazando el álgebra de símbolos por sistemas de inferencia fundamentados experimentalmente puede la antropología alcanzar la profundidad explicativa que el estructuralismo buscó pero nunca logró.

6. Antropología marxista – reducción material sin mentes

La antropología marxista, en sus diversas formulaciones clásicas, neomarxistas y materialistas, reconceptualizó la cultura como un reflejo ideológico de las relaciones económicas o como una respuesta adaptativa a las constricciones materiales y ecológicas. Basándose en la concepción materialista de la historia de Marx y en el análisis de Engels sobre los sistemas de parentesco y propiedad, la cultura se enmarcó en gran medida como una consecuencia superestructural de fuerzas infraestructurales arraigadas en los modos de producción y en la lucha de clases (Engels, 1884/1972). Las instituciones sociales, los sistemas de creencias y las representaciones simbólicas fueron interpretados como mecanismos para reproducir relaciones de explotación, encubrir desigualdades materiales o estabilizar arreglos productivos. Esta orientación proporcionó una poderosa corrección a las concepciones idealistas de la cultura al destacar la importancia estructural de la organización del trabajo, las relaciones de propiedad y la distribución de recursos en la configuración de la vida social.

Adaptaciones antropológicas posteriores del marxismo ampliaron este realismo materialista. La antropología histórica de Eric Wolf modeló las culturas como insertas en sistemas mundiales capitalistas en expansión, moldeados por la extracción colonial, los monopolios comerciales y el poder imperial (Wolf, 1982). El materialismo cultural de Marvin Harris sostuvo que las constricciones infraestructurales —incluida la densidad de población, la eficiencia de extracción de energía y la ecología de subsistencia— determinaban en última instancia las estructuras sociales y los sistemas simbólicos (Harris, 1979). Aunque diferían en su énfasis, ambos enfoques trataron la cultura como funcionalmente subordinada a la causación económico-material. Las ideologías culturales no eran procesos simbólicos autónomos, sino expresiones de lógicas económicas más profundas que operaban más allá de la percepción individual.

A pesar de sus fortalezas, los marcos marxistas y neomarxistas padecieron de manera sistemática un déficit explicativo fundamental: la ausencia sistemática de mecanismos psicológicos. La cultura fue reducida a reflejo ideológico o a adaptación infraestructural sin especificar cómo las condiciones económicas se traducen en creencias, normas, compromisos emocionales y patrones de coordinación colectiva dentro de las mentes individuales. La ideología se invocó como fuerza causal, pero permaneció teóricamente opaca: un marcador retórico más que una explicación mecanicista. Se asumía que las creencias culturales surgían «porque» las relaciones económicas exigían su presen-

cia, sin abordar por qué ciertas creencias motivan de manera efectiva la cooperación o el acatamiento, mientras que otras no logran estabilizarse.

Esta omisión produjo un caso clásico de macro-reduccionismo. Se postuló que los arreglos estructurales determinaban directamente la cultura, pasando por alto la mediación cognitiva mediante la cual los agentes humanos interpretan los incentivos, hacen cumplir normas sociales, organizan coaliciones e internalizan compromisos morales. Los modelos marxistas describieron correlaciones de resultados entre organización económica y práctica cultural, pero no explicaron cómo dichas correlaciones se llevaban a cabo psicológicamente. Sin una teoría de la mente, la causación material se volvió causación mágica. Las estructuras de base económica parecían imprimir las superestructuras culturales automáticamente, como si las creencias y los valores siguieran los cambios infraestructurales por necesidad mecánica.

Las investigaciones empíricas socavaron de manera creciente este supuesto determinista. La persistencia cultural suele resistirse a cambios en la productividad económica o en la organización de clases, contradiciendo las predicciones de un alineamiento directo base-superestructura. Tradiciones religiosas persisten dentro de economías industriales; sistemas de castas sobreviven a la integración capitalista; solidaridades de parentesco florecen bajo condiciones de trabajo asalariado incompatibles con modelos de subsistencia colectivistas (Bloch, 1986; Norenzayan, 2013). Estos casos revelan que los sistemas de creencias mantienen inercia incluso cuando son materialmente desadaptativos, lo que sugiere que la persistencia ideológica depende no solo de beneficios económicos, sino de una profunda saliencia cognitiva, procesos de moralización y mecanismos de aplicación institucional.

La antropología naturalista aporta la capa analítica que faltaba al situar la cultura dentro de una psicología de coaliciones evolucionada. Las mentes humanas no evolucionaron como procesadores neutrales de señales económicas, sino como estrategias coalicionales motivados por la lealtad al grupo, el mantenimiento de la reputación, el juicio moral y la obligación recíproca (Tooby & Cosmides, 1992; Boehm, 1999). Estos sistemas motivacionales median la forma en que se perciben las desigualdades materiales y se traducen en alineamientos políticos, identificaciones ideológicas y legitimación moral. Los individuos no apoyan ni resisten las estructuras de clase simplemente porque existan relaciones económicas; lo hacen a través de mecanismos de identidad que implican jerarquías de prestigio, percepciones de amenaza e intuiciones morales.

La investigación experimental en psicología moral demuestra la primacía de las heurísticas de equidad y del favoritismo intragrupal en la configuración de las actitudes políticas (Haidt, 2012). Los marcos ideológicos se estabilizan cuando resuenan con intuiciones evolucionadas sobre justicia procedimental, recompensa proporcional y aplicación de normas. Esto explica por qué los movimientos de movilización de clase rara vez emergen de forma espontánea, a pesar de la desigualdad objetiva: la formación de coaliciones requiere vínculos emocionales fuertes y narrativas morales claras capaces de superar los problemas de polizón y la aversión al riesgo. Las predicciones marxistas de una revolución proletaria inevitable fracasaron empíricamente precisamente porque subestimaron los costos psicológicos de la acción colectiva y la fuerza de los mecanismos de control reputacional que mantienen el cumplimiento individual con las instituciones existentes (Olson, 1965; Henrich, 2015).

Los modelos evolutivos de cooperación aclaran aún más esta dinámica. Los sistemas de aplicación de normas basados en el castigo, el ostracismo y la regulación de la reputación son necesarios para estabilizar la acción colectiva (Boyd *et al.*, 2003; Fehr & Gächter, 2002). El compromiso ideológico por sí solo no puede generar coordinación sin soportes de aplicación. La antropología marxista documentó la explotación, pero no especificó la infraestructura psicológica que sostiene tanto el acatamiento como la rebelión. Los incentivos económicos, por sí solos, no pueden generar cooperación a gran escala ni solidaridad ideológica; estas surgen a través de mecanismos culturales que explotan emociones sociales evolucionadas y sesgos de aprendizaje.

El determinismo ecológico del materialismo cultural enfrentó problemas adicionales. La teoría de Harris trató las prácticas rituales y los tabúes simbólicos como adaptaciones energéticamente eficientes a las constricciones ambientales, como cuando explica la sacralización de la vaca en la India como una estrategia de preservación del ganado (Harris, 1974). Sin embargo, estas interpretaciones suelen ignorar el papel central de la creencia en la motivación del comportamiento. Los estudios cognitivos de la religión muestran que las prohibiciones rituales persisten precisamente porque invocan vigilancia sobrenatural, emociones de pureza y razonamiento deóntico intuitivo, y no solo optimización de costos (Boyer, 2001; Norenzayan *et al.*, 2016). Las prácticas culturales que imponen costos inmediatos a los individuos se mantienen estables solo cuando se sacralizan moralmente mediante un encuadre religioso o normativo.

El análisis de la economía política global realizado por Wolf ofreció una perspectiva más rica al situar las variaciones culturales dentro de redes de dominación imperial.

Sin embargo, incluso este enfoque nunca especificó cómo la violencia colonial se traducía en narrativas de identidad perdurables y en movimientos de resistencia ideológica. Las identidades etnonacionales estallan cuando las fronteras simbólicas resuenan con las heurísticas de parentesco, los recuerdos de traumas compartidos y las prácticas de señalización ritual que refuerzan la cohesión del grupo (Whitehouse, 2021). Una vez más, la mediación psicológica explica allí donde el determinismo económico por sí solo no puede.

La antropología naturalista, por tanto, conecta el análisis material con la explicación cognitiva. Las desigualdades de recursos influyen en la competencia entre coaliciones al modular el acceso al apareamiento, las oportunidades de supervivencia y las jerarquías de prestigio, factores procesados directamente por sistemas motivacionales evolucionados (Hill *et al.*, 2011; Kaplan *et al.*, 2009). Los sistemas ideológicos se estabilizan no porque reflejen automáticamente las relaciones de clase, sino porque logran movilizar intuiciones de equidad, sentimientos de identidad, temores a la vigilancia sobrenatural o incentivos reputacionales. Los modelos de evolución cultural explican la difusión ideológica como resultado de una transmisión sesgada y del refuerzo institucional, más que como un reflejo determinista de los modos de producción (Richerson & Boyd, 2005; Henrich, 2015).

El naturalismo preserva las intuiciones marxistas a la vez que desmantela su reduccionismo. La economía política importa porque cambia estructuras de incentivos que se procesan cognitivamente, no porque determine mecánicamente las creencias. Las relaciones de clase configuran las condiciones de vida, pero no componen la ideología. La ideología surge cuando las narrativas aprovechan sistemas emocionales evolucionados para canalizar la lealtad grupal y la aplicación moral. Así, las condiciones materiales se convierten en causas distales cuyos efectos dependen de una mediación psicológica próxima. Al eliminar la falsa dicotomía entre materialismo y causación cognitiva, la antropología naturalista ofrece una síntesis explicativa superior. Allí donde la antropología marxista describió patrones de dominación, no logró explicar por qué ciertas formas culturales legitiman la desigualdad o generan resistencia. La psicología evolutiva y las teorías de selección cultural llenan ahora este vacío teórico. La cultura emerge como un sistema en coevolución en el que las relaciones económicas constriñen oportunidades, pero los mecanismos cognitivos traducen dichas constricciones en ideologías moralizadas o en coaliciones estratégicas cuyas dinámicas en última instancia dan forma a las instituciones.

La reducción de la cultura a la economía sin mentes representa, así, el fracaso teórico más profundo de la antropología marxista. La realidad material importa solo en la medida en que es percibida, interpretada y moralizada por mentes evolucionadas. El futuro de la antropología no reside en elegir entre Marx o Darwin, sino en integrar a ambos dentro de un marco genuinamente causal en el que los incentivos económicos, la psicología coalicional, las dinámicas de transmisión cultural y la aplicación institucional generen conjuntamente la complejidad estructurada de la vida cultural humana.

7. Ecología cultural – reduccionismo ambiental

La ecología cultural surgió como un esfuerzo por reconectar la antropología con la explicación evolutiva tras el derrumbe del progresismo decimonónico y la fragmentación producida por el historicismo boasiano. Figuras como Julian Steward y Leslie White buscaron restaurar la coherencia causal del análisis cultural situando las formas culturales dentro de relaciones adaptativas frente a constricciones ambientales (Steward, 1955; White, 1959). Steward propuso el método de la evolución multilíneal, según el cual las instituciones culturales evolucionaban a lo largo de diferentes trayectorias moldeadas por contextos ecológicos distintivos. White, de manera más abiertamente evolucionista, conceptualizó el desarrollo cultural como un incremento en la eficiencia de captura de energía y en la complejidad tecnológica, proponiendo índices cuantitativos de «evolución cultural» basados en la utilización de energía per cápita. Bajo este paradigma, los sistemas de parentesco, las economías de subsistencia, los patrones de asentamiento, los ciclos rituales y la estratificación social se interpretaron como respuestas funcionalmente calibradas a presiones demográficas, disponibilidad de recursos y variables climáticas.

La ecología cultural representó así una reactivación parcial del razonamiento materialista dentro de la antropología, ofreciendo explicaciones que eludían el idealismo simbólico y la narrativa puramente histórica. La diversidad cultural dejó de entenderse como accidental o puramente histórica para ser concebida como variabilidad estructurada moldeada por gradientes ecológicos. La intensificación agrícola se vinculó al sedentarismo y a regímenes de propiedad; la movilidad pastoral se correlacionó con la organización política basada en clanes; las economías de caza y recolección se asociaron con una baja jerarquía institucional (Steward, 1955; White, 1959). Estas

correlaciones macro parecían proporcionar una estructura cuasi legal para explicar los patrones culturales a escala regional e intercultural.

Sin embargo, a pesar de sus legítimas aspiraciones explicativas, la ecología cultural terminó padeciendo de un defecto central: el reduccionismo ambiental desprovisto de mediación cognitiva. Las adaptaciones culturales se trataron como respuestas a nivel de sistema frente a presiones ambientales, en lugar de como resultados del comportamiento estratégico individual filtrado por mecanismos psicológicos evolucionados. La «cultura» que se adaptaba no estaba compuesta de mentes y decisiones, sino que funcionaba como un organismo colectivo que se recalibraba automáticamente ante las constricciones ecológicas. Se asumía que el input ambiental moldeaba directamente las formas institucionales sin pasar por agentes implicados en razonamientos de costo-beneficio, aprendizaje social, dinámicas de coalición o gestión de la reputación.

Esta omisión produjo explicaciones sospechosamente similares al funcionalismo en su teleología de nivel macro. Las prácticas culturales sobrevivían no porque los individuos las encontraran ventajosas en relación con alternativas, sino porque de algún modo aumentaban la supervivencia del grupo o la eficiencia ambiental. Las explicaciones adaptativas seguían siendo finalistas más que mecanicistas. El porqué del desarrollo de sistemas de irrigación o de la intensificación de la consolidación del parentesco se atribuía a la necesidad ecológica, en lugar de a procedimientos de decisión explícitos que operan en mentes sometidas a presión selectiva. La ecología cultural sustituyó así el misticismo simbólico del interpretativismo por una forma de misticismo ecológico en la que «el ambiente» funcionaba como una deidad causal que moldeaba las formas sociales sin intermediarios psicológicos.

La ecología del comportamiento corrigió este defecto al reanclar la adaptación cultural en modelos estratégicos a nivel micro. Inspirándose en la biología evolutiva y en la teoría de forrajeo óptimo, la ecología del comportamiento humano analiza cómo los actores individuales toman decisiones que maximizan beneficios relacionados con la aptitud bajo constricciones ecológicas específicas (Smith & Winterhalder, 1992; Winterhalder & Smith, 2000). Los individuos no se adaptan «como culturas»; persiguen estrategias moldeadas por motivos evolucionados de supervivencia, apareamiento, formación de alianzas, adquisición de estatus y señalización costosa. Las instituciones culturales se estabilizan cuando coordinan estas elecciones estratégicas en equilibrios mutuamente reforzados.

Por ejemplo, las estrategias de subsistencia explicadas anteriormente como adaptaciones ambientales comunales se modelan ahora como decisiones individuales de gestión de recursos que responden a tasas de retorno energético, variación calórica, intercambios de tiempo invertido e integración en mercados (Kaplan *et al.*, 2009; Hill *et al.*, 2011). La persistencia de la especialización en la caza entre determinados grupos, incluso bajo la presión de expansión agrícola, refleja no un tradicionalismo colectivo, sino cálculos de costo-beneficio individual moldeados por la variación en habilidades y los retornos de prestigio. El estatus de cazador funciona simultáneamente como abastecimiento de subsistencia, despliegue de apareamiento y señal de reclutamiento coalicional (Bliege Bird & Smith, 2005; Henrich & Gil-White, 2001). La estabilidad cultural surge así de estrategias individualmente adaptativas más que de un determinismo ambiental impuesto a nivel sistémico.

La ecología cultural tampoco logró explicar la inercia cultural. Si las instituciones estuvieran ajustadas finamente a las presiones ecológicas, cambios rápidos en la ecología de subsistencia deberían producir modificaciones proporcionales en las reglas de parentesco, las jerarquías políticas o los calendarios rituales. Empíricamente, esto no ocurre. El rezago cultural persiste mucho después del cambio ecológico (Boyer, 2001; Henrich, 2015). Las creencias y las instituciones exhiben dependencia de trayectoria impulsada por sesgos de aprendizaje social, compromisos emocionales y valores moralizados que resisten la recalibración económica inmediata. El reduccionismo ambiental no puede dar cuenta de la durabilidad de normas desadaptativas, mientras que los modelos de transmisión cognitiva predicen precisamente tal inercia a través de la imitación por prestigio, el sesgo conformista y la aplicación institucional (Henrich & McElreath, 2003; Richerson & Boyd, 2005).

Además, la ecología cultural subestimó el componente de refuerzo simbólico de las instituciones adaptativas. Los grupos no solo coordinan el comportamiento en torno a la gestión de recursos; ellos sacralizan estos comportamientos para garantizar el cumplimiento. Los tabúes alimentarios, los calendarios rituales, los códigos de pureza y las sanciones sobrenaturales transforman normas de subsistencia mundanas en imperativos morales (Boyer, 2001; Norenzayan, 2013). La ecología cultural identificó correctamente correlaciones funcionales, pero descuidó el papel de la cognición religiosa y del refuerzo emocional en la estabilización de dichas correlaciones. Las instituciones persisten no solo porque son ecológicamente eficientes, sino porque se vuelven moralmente inviolables.

Las explicaciones ambientales se derrumban aún más ante las anomalías interculturales. Sociedades que ocupan nichos ecológicos similares exhiben a menudo organizaciones sociales divergentes, mientras que ecologías muy distintas a veces sostienen formas institucionales convergentes. El nomadismo pastoral abarca tanto jerarquías militares centralizadas como federaciones de clanes altamente igualitarias, en función de presiones históricas de guerra e integración comercial, más que de la ecología por sí sola (Barfield, 1989). De manera análoga, los horticultores tropicales muestran una amplia variación en estratificación política incompatible con un determinismo ecológico puro. Estas divergencias requieren explicación a través de dinámicas diferenciales de coalición, estrategias de competencia de liderazgo y sistemas de aplicación de normas, más que mediante el ambiente en sí (Boehm, 1999; Whitehouse, 2021).

La ecología cultural también afrontó dificultades epistemológicas. Su metodología principal se apoyó en correlaciones funcionales *ex post* más que en modelización o predicción controladas. Los rasgos culturales se interpretaban retroactivamente como adaptativos desde el punto de vista ambiental, con independencia de su costo empírico o de su ineficiencia, generando explicaciones infalsables similares a las criticadas en la antropología funcionalista (Harris, 1979). Cuando existía evidencia de desadaptación, se invocaba el rezago cultural o el accidente histórico sin una elaboración teórica detallada.

La teoría de la evolución cultural integra la explicación ambiental con los mecanismos cognitivos. Las variables ambientales influyen en las matrices de pago que dan forma a la adopción de estrategias, pero los sesgos de aprendizaje cognitivo determinan qué estrategias se propagan (Boyd & Richerson, 1985). La competencia entre grupos amplifica las instituciones que coordinan la cooperación bajo estresores ecológicos específicos (Richerson *et al.*, 2016). La cultura surge así no como un reflejo pasivo del ambiente, sino como un proceso multinivel en el que agentes estratégicos que operan en contextos ecológicos generan formas sociales estables pero históricamente contingentes.

La antropología naturalista conserva, por tanto, la intuición crucial de la ecología cultural —que las presiones ecológicas constriñen las soluciones culturales posibles— al tiempo que descarta su determinismo ecológico. Las formas culturales surgen a través de agentes que toman decisiones guiados por sistemas motivacionales evolucionados y filtrados por dinámicas de aprendizaje social. Los gradientes ambientales modulan la selección cultural, pero no determinan la cultura de manera directa.

El reduccionismo ambiental acaba por colapsar porque las adaptaciones no pertenecen a los ambientes ni a las sociedades, sino a los agentes insertos en los ambientes. La cultura evoluciona cuando son las mentes, y no los ecosistemas, las que seleccionan estrategias. Solo al fundamentar el análisis ecológico en la modelización conductual y cognitiva puede la antropología escapar de las trampas gemelas del idealismo interpretativo y el determinismo material, y desarrollar explicaciones genuinamente causales de la diversidad cultural humana

8. La contrarrevolución interpretativa — la sobresimbolización de la vida humana, poder sin psicología y crítica sin fundamentos causales

El giro interpretativo en la antropología de finales del siglo XX representó una retirada decisiva de la explicación causal hacia la descripción literaria, la hermenéutica simbólica y el escepticismo epistemológico. La influyente formulación de Clifford Geertz de la cultura como «telarañas de significado» tejidas por los seres humanos convirtió a la antropología en una disciplina interpretativa orientada principalmente a descifrar significados, más que a identificar mecanismos causales (Geertz, 1973). El análisis cultural se volvió explícitamente antinaturalista: la explicación fue rechazada como reduccionista, mientras que la interpretación fue elevada a postura metodológica apropiada para un mundo humano supuestamente semejante a un texto. Aunque este giro produjo una prosa etnográfica evocadora y agudizó la sensibilidad hacia las perspectivas émicas, al mismo tiempo abandonó las aspiraciones científicas de la antropología. La cultura fue tornada opaca a la explicación causal e inmune a la inferencia comparativa, transformando la etnografía en reconstrucción narrativa más que en investigación teórica.

El programa interpretativo se sostuvo sobre una caracterización errónea fundamental de la explicación. Al presentar los enfoques naturalistas como incompatibles con el significado, el interpretativismo confundió el análisis causal con la eliminación simbólica. Sin embargo, el propio significado es generado y procesado por sistemas cognitivos evolucionados cuyas operaciones son susceptibles de modelización científica. La antropología cognitiva demuestra que la saliencia simbólica emerge de sesgos atencionales sistemáticos moldeados por presiones adaptativas; los conceptos que se

memorizan o se transmiten con mayor facilidad alcanzan prominencia cultural no porque posean una profundidad semiótica inherente, sino porque explotan proclividades neurocognitivas universales (Boyer, 2001; Sperber, 1996). Los iconos religiosos suelen surgir de representaciones mínimamente contraintuitivas que violan expectativas ontológicas intuitivas al tiempo que permanecen cognitivamente manejables (Boyer, 2001; Norenzayan, 2013). Los símbolos morales logran resonancia al activar intuiciones deónticas que rigen la evitación del daño, la evaluación de la equidad o la señalización de coaliciones (Haidt, 2012). La antropología interpretativa describió la riqueza simbólica sin explicar por qué determinados significados, y no otros, se propagan de manera intercultural. La explicación naturalista pone al descubierto la arquitectura causal que subyace a los procesos de selección simbólica que los interpretativistas suspendieron como inefables.

Además, el enfoque interpretativo trató erróneamente la cultura como una superficie discursiva más que como un sistema de transmisión. La estabilidad cultural resulta de copias y aprendizajes repetidos filtrados por el sesgo de prestigio, el refuerzo emocional y la aplicación institucional, no solo por el consenso hermenéutico (Boyd & Richerson, 1985; Henrich & McElreath, 2003; Henrich, 2015). Los interpretativistas reconocieron la autoridad ritual y la tradición, pero carecieron de modelos explicativos que especificaran cómo emerge la dominancia simbólica. La epidemiología cultural reconstruye empíricamente estos procesos, reemplazando las metafóricas «telarañas de significado» por dinámicas de atractores medibles.

Los marcos posestructurales y de teoría de la práctica extendieron el giro interpretativo al reubicar la causalidad cultural en el discurso y en las estructuras de poder. El concepto de *habitus* de Bourdieu presentó la cultura como un sistema de disposiciones corporizadas adquiridas mediante el condicionamiento social que reproducen la dominación de manera inconsciente (Bourdieu, 1977). La teoría de la estructuración de Giddens reiteró este énfasis en la constitución recíproca entre agencia y estructura (Giddens, 1984). Estos enfoques produjeron descripciones sofisticadas de la reproducción social, pero conservaron una laguna llamativa: la ausencia de cualquier modelo de psicología evolutiva capaz de explicar por qué persisten determinadas disposiciones o relaciones de poder. El poder siguió siendo teorizado como abstracción sociológica más que como problema motivacional mediado por la cognición evolucionada.

La antropología naturalista llena esta laguna al fundamentar la dominación y la jerarquía en dinámicas sociales adaptativas. Las jerarquías basadas en la dominancia reflejan competencia evolucionada por el acceso al apareamiento y el control de recursos, mientras que las jerarquías de prestigio se originan mediante la transmisión cultural sesgada por habilidades, que favorece a modelos de alto estatus (Henrich & Gil-White, 2001; Boehm, 1999). La psicología de coaliciones explica cómo las identidades grupales se cristalizan en torno a líderes que monopolizan capital simbólico, legitimidad mítica o autoridad ritual (Tooby & Cosmides, 2010). La reproducción cultural no se produce solo a través del «habitus» abstracto, sino mediante incentivos reputacionales incrustados en redes de aprendizaje. El acatamiento a la autoridad depende de circuitos de gestión de amenazas y de mecanismos de internalización de normas, más que de la mistificación discursiva (Fehr & Gächter, 2002; Boyd *et al.*, 2003).

El habitus de Bourdieu sigue siendo descriptivamente fértil, pero explicativamente incompleto. Cartografía la experiencia fenomenológica sin proporcionar palanca causal: cómo se originan, se estabilizan o se transforman las disposiciones queda sin especificar. La psicología evolutiva precisa estos procesos al modelar el habitus como activación condicionada de estrategias evolucionadas bajo constricciones ambientales y sociales recurrentes, incluidas la competencia por el estatus, la lealtad de parentesco, las presiones de selección sexual y el seguimiento de la reciprocidad (Buss, 1995; Del Giudice, 2009). El habitus se transforma así de metáfora en resultado: un repertorio de heurísticas conductuales sensibles al contexto, esculpidas tanto por la herencia biológica como por la selección cultural.

La antropología feminista y poscolonial radicalizó aún más el interpretativismo al poner en primer plano las asimetrías de género y la violencia colonial, a la vez que mantenía una hostilidad explícita hacia la explicación biológica. Las construcciones culturales de género pasaron a interpretarse únicamente como estructuras de poder simbólicas impuestas sobre cuerpos maleables (Ortner, 1974; Moore, 1988). La subyugación colonial se enmarcó como dominación discursiva que moldea identidades sin integrar mecanismos de expansión coalicional, estrategias competitivas de grupo o regulación de la violencia (Wolf, 1982; Said, 1978). El antibilogismo se volvió axiomático: las explicaciones evolutivas fueron descartadas como intrínsecamente esencialistas o políticamente regresivas.

Los hallazgos empíricos contradicen de manera contundente esta postura. Las inversiones reproductivas diferenciadas por sexo imponen diferencias sistemáticas en las estrategias de competencia por parejas, en la energía parental y en las posiciones de negociación social que inevitablemente interactúan con las normas culturales (Trivers, 1972; Buss, 1995; Hrdy, 2009). La variación en el patriarcado se correlaciona con estrategias de subsistencia, frecuencia de guerras y regímenes de herencia, más que solo con el discurso (Boehm, 1999; Hill *et al.*, 2011). Las normas culturales canalizan estas predisposiciones, pero no pueden inventarlas *ex vacuo*. Los roles de género reflejan distribuciones de estrategias evolucionadas moduladas por presiones ecológicas e instituciones sociales. Las preocupaciones feministas respecto de la desigualdad de género no se ven socavadas, sino fortalecidas por la explicación evolutiva, que pone al descubierto los conflictos motivacionales de raíz que sostienen la dominación e identifica puntos de apoyo para la reforma institucional basados en la reestructuración de incentivos, más que en el activismo discursivo por sí solo.

La antropología poscolonial sufre de manera similar la ausencia de mecanismos cognitivos. La expansión colonial implicó no solo imposición simbólica, sino conquista coordinada alimentada por una psicología tribal de coaliciones, jerarquías de búsqueda de prestigio y mecanismos de formación de identidades supraordinadas (Turchin, 2015; Whitehouse, 2021). La integración cultural bajo regímenes imperiales se produjo mediante la imitación de prestigio, los sesgos de transmisión religiosa y la estabilización punitiva, más que solo por la dominación lingüística. Las narrativas del discurso colonial identifican representaciones superficiales, pero no logran explicar las dinámicas de asimilación exitosa ni la persistencia de la resistencia identitaria. Los modelos de evolución cultural aclaran por qué algunas ideologías coloniales colapsan mientras otras se afianzan durante siglos: la estabilidad depende de la integración con regímenes de aplicación moral y redes reputacionales, no solo de la legitimidad textual. El denominador común en las tradiciones interpretativa, posestructuralista, feminista y poscolonial es su rechazo persistente de la cognición causal. Los fenómenos culturales se teorizan al nivel del discurso, de las semánticas del poder o de la contienda simbólica, mientras las mentes son tratadas como cajas negras. La antropología naturalista devuelve las mentes al centro de la explicación. El significado existe porque los cerebros lo generan; el poder persiste porque los sistemas coalicionales evolucionados lo recompensan; la desigualdad se estabiliza porque las estrategias de apareamiento y las economías de reputación la refuerzan.

La contrarrevolución interpretativa sustituyó, así, la antropología explicativa por una disciplina hermenéutica incapaz de construir teoría acumulativa. La descripción densa narrativa ocupó el lugar de la modelización; la crítica política desplazó la investigación causal. La cultura se convirtió en teatro público más que en sistema evolutivo. Esto no invalida las intuiciones interpretativas —los símbolos importan, el discurso importa, el poder importa—, pero las sitúa dentro de cadenas causales más profundas mediadas por mecanismos cognitivos y procesos de transmisión social.

La síntesis naturalista disuelve la falsa oposición entre significado y explicación. La riqueza simbólica es producida por sesgos atencionales, sistemas de resonancia emocional y bucles de refuerzo ritual. Las jerarquías de poder se sostienen mediante estrategias evolucionadas de dominancia y prestigio codificadas en normas institucionales. La dominación de género y colonial persiste a través de la psicología de coaliciones y de asimetrías en la selección sexual constreñidas por la transmisión cultural. Una vez que las mentes se reinsertan en el modelo, las interpretaciones interpretativas se convierten en descripciones superficiales más que en explicaciones últimas.

La contrarrevolución interpretativa marca, por tanto, el abandono de la causación por parte de la antropología en favor de una crítica sin mecanismos. La restauración de una antropología científica requiere reintegrar la causalidad cognitiva, la dinámica evolutiva y la modelización de la transmisión en el estudio de la cultura, devolviendo la explicación a una disciplina largamente cautivada por el arte de contar historias.

9. Antropología evolutiva y cognitiva – la cultura como proceso natural

La antropología evolutiva y cognitiva reconceptualiza la cultura no como un ámbito simbólico autónomo, un reflejo ideológico de las estructuras económicas ni un campo discursivo difuso, sino como un sistema evolutivo natural compuesto de información transmitida socialmente, instanciada en arquitecturas cognitivas evolucionadas y moldeada por dinámicas de selección que operan entre individuos, grupos e instituciones. La cultura evoluciona mediante procesos formalmente análogos a la evolución genética: la variación en las representaciones, la transmisión sesgada, la retención diferencial y la estabilización a nivel poblacional actúan conjuntamente para generar

complejidad cultural acumulativa (Boyd & Richerson, 1985; Richerson & Boyd, 2005; Henrich, 2015). Este marco abandona la teleología al tiempo que preserva la ambición explicativa, situando a la antropología plenamente dentro de las ciencias naturales sin borrar la riqueza simbólica ni la contingencia histórica de las sociedades humanas.

En el núcleo de esta reconceptualización se halla el reconocimiento de que el aprendizaje humano está sesgado de manera sistemática por heurísticas cognitivas evolucionadas, y no por la imitación aleatoria. El sesgo de conformidad lleva a los individuos a adoptar de manera desproporcionada los comportamientos que parecen comunes dentro de sus grupos de referencia social; el sesgo de prestigio favorece la copia de modelos de alto estatus o considerados exitosos; el aprendizaje sesgado por el beneficio promueve la replicación de estrategias que producen recompensas observables; la saliencia emocional incrementa la retención de la memoria para información que provoca temor, está moralmente cargada o resulta socialmente relevante (Henrich & McElreath, 2003; Boyd & Richerson, 1985). Estos sesgos funcionan como filtros cognitivos que determinan qué variantes culturales proliferan y cuáles son abandonadas. La estabilidad cultural, por tanto, no resulta del consenso moral ni de la coherencia interpretativa, sino de una transmisión selectiva guiada por rasgos universales de la psicología humana.

Los sistemas de creencias religiosas ofrecen un ejemplo paradigmático. Los dioses que vigilan el comportamiento humano y castigan las transgresiones morales proliferan entre las sociedades porque explotan sistemas de detección de agencia y emociones morales que refuerzan la cooperación mediante la disuasión (Boyer, 2001; Norenzayan, 2013; Norenzayan *et al.*, 2016). Las prácticas rituales persisten no porque codifiquen oposiciones simbólicas profundas, sino porque inducen sincronía emocional, fusión identitaria y compromiso reputacional que refuerzan la lealtad coalicional y el cumplimiento de normas (Whitehouse, 2021). Los mitos sobreviven cuando movilizan intuiciones narrativas estructuradas en torno a la evitación del peligro, la protección del parentesco, la competencia heroica por el estatus y la regulación de la equidad. La epidemiología cultural demuestra que tales regularidades simbólicas emergen de atractores cognitivos, no de gramáticas semióticas interpretativas (Sperber, 1996; Scott-Phillips *et al.*, 2018).

La creación y aplicación de normas dependen igualmente de sistemas motivacionales evolucionados. Intuiciones morales relativas a la prevención del daño, la reciprocidad justa, la lealtad, el respeto a la autoridad y las violaciones de pureza constituyen

módulos evaluativos específicos de dominio que dan forma a las reglas colectivas (Haidt, 2012). La cooperación se estabiliza mediante sistemas de sanciones basados en el castigo por terceros, el seguimiento reputacional y el ostracismo, que transforman el altruismo de abstracción moral en estrategia social exigible (Fehr & Gächter, 2002; Boyd *et al.*, 2003). Los modelos de evolución cultural muestran que las sociedades con instituciones de castigo más eficaces alcanzan niveles más altos de provisión de bienes públicos, ampliando el tamaño y la complejidad del grupo sin requerir selección de un altruismo innato.

El diseño institucional amplifica aún más la selección cultural. Escuelas, organizaciones religiosas, burocracias y sistemas legales regulan los canales de aprendizaje, formalizan jerarquías de prestigio y refuerzan la repetición ritual, generando entornos de transmisión de alta fidelidad que aceleran la acumulación cultural (Henrich, 2015). La escritura, la educación estandarizada y la burocracia profesional desacoplan la retención del conocimiento de los límites de la memoria individual, produciendo lo que Henrich caracteriza como un efecto de «trinquete», por el cual las innovaciones se acumulan en lugar de disiparse. La complejidad cultural emerge así no de un incremento de la inteligencia en sí misma, sino de andamiajes de transmisión cada vez más eficientes, incrustados en instituciones sociales.

Este modelo de doble proceso refuta de manera decisiva las suposiciones de tabla rasa centrales al interpretativismo y al determinismo cultural. La cultura no sobrescribe una naturaleza humana universal; la explota. La evolución biológica proporcionó los mecanismos de aprendizaje, las predisposiciones emocionales y las motivaciones sociales que la cultura posteriormente activa y canaliza. Las predisposiciones genéticas constriñen los espacios de posibilidad cultural; los entornos culturales, a su vez, modifican las presiones selectivas que actúan sobre la variación genética. Esta dinámica recíproca constituye la coevolución gen-cultura (Lumsden & Wilson, 1981; Richerson & Boyd, 2005). La persistencia de la lactasa vinculada a culturas pastoriles lecheras ejemplifica este proceso a nivel metabólico, mientras que variantes de resistencia a enfermedades asociadas con la densidad de asentamiento y la agricultura representan ilustraciones adicionales de bucles de retroalimentación culturalmente mediados en la biología.

En el plano psicológico, el fenómeno WEIRD (Western, Educated, Industrialized, Rich, Democratic) proporciona el modelo de coevolución gen-cultura más ampliamente documentado (Henrich, Heine & Norenzayan, 2010; Henrich, 2015). Las restricciones

de parentesco impuestas por el cristianismo occidental medieval dismantelaron las estructuras de clan, debilitaron los lazos de familia extensa y promovieron los hogares nucleares monógamos. A lo largo de siglos, estas instituciones moldearon presiones de selección que favorecieron la confianza hacia extraños, el razonamiento moral basado en reglas, la cognición analítica y una menor conformidad con las coaliciones de parentesco. La psicología experimental confirma que las poblaciones WEIRD exhiben perfiles cognitivos atípicos: individualismo elevado, pensamiento abstracto, universalismo normativo y prosocialidad impersonal en comparación con los patrones humanos globales. Estos no son valores «construidos» culturalmente flotando en el vacío, sino fenotipos estabilizados mediante procesos coevolutivos que vinculan instituciones y selección cognitiva.

La antropología evolutiva también esclarece la organización política y la desigualdad. Las jerarquías de dominancia surgen de la competencia por parejas y de estrategias de control coercitivo; las jerarquías de prestigio emergen de sistemas de transmisión de habilidades orientados a la pericia valorada (Henrich & Gil-White, 2001; Boehm, 1999). Las formas de liderazgo cultural reflejan así vías evolucionadas alternativas hacia la influencia. Las coaliciones se ensamblan en torno a líderes que alinean narrativas morales con señales de supervivencia grupal, lo que explica tanto la movilización nacionalista como los movimientos sectarios (Whitehouse, 2021; Turchin, 2015). El poder persiste no mediante discurso abstracto, sino a través de incentivos cognitivos convergentes: condicionamiento del miedo, señales de lealtad y aplicación de coalición.

Los sistemas de género se reinterpretan igualmente dentro de modelos naturalistas. La inversión parental diferencial predice estrategias de apareamiento diferenciadas por sexo y patrones de negociación de recursos a través de las sociedades (Trivers, 1972; Buss, 1995). Los regímenes patriarcales se intensifican donde la guerra, las estructuras de herencia y la acumulación de propiedad amplifican las ventajas de las coaliciones masculinas (Boehm, 1999; Hill *et al.*, 2011). Las críticas feministas identifican correctamente la desigualdad, pero se equivocan al rechazar fundamentos evolutivos que aclaran por qué la dominación persiste y qué palancas institucionales la mitigan de manera efectiva.

De forma crucial, la antropología evolutiva trasciende caracterizaciones reduccionistas. La cultura no es ni determinismo genético, ni epifenómeno ideológico, ni clausura simbólica sobre sí misma. Es un proceso poblacional estructurado evolutivamente,

con propiedades emergentes irreducibles a la biología por sí sola, pero totalmente continuo con ella. El significado importa porque las mentes procesan significado; el poder importa porque las coaliciones recompensan el poder; la historia importa porque las trayectorias de selección dependen de rutas demográficas y de secuencias de innovación institucional contingentes.

La antropología naturalista restaura, por tanto, la vocación explicativa de la disciplina. Los patrones culturales que el interpretativismo había vuelto misteriosos, que el materialismo marxista había sobredeterminado o que el determinismo ecológico había aplanado emergen como resultados regulares de dinámicas cognitivas y evolutivas en interacción. La cadena causal es continua: una arquitectura psicológica evolucionada genera sesgos de aprendizaje; los sesgos configuran la transmisión cultural; las instituciones proporcionan andamios para la fidelidad de la transmisión; la competencia demográfica filtra paquetes culturales; y el éxito selectivo retroalimenta las distribuciones genéticas y psicológicas. La cultura no se opone a la naturaleza. La cultura es la naturaleza operando en una escala evolutiva distinta. Solo cuando la antropología adopta este marco puede trascender la narración hermenéutica y convertirse de nuevo en una disciplina genuinamente científica capaz de explicar —y no solo describir— la diversidad estructurada de las sociedades humanas.

10. Conclusión – cultura sin fetichismo

La cultura no es ni una fuerza superorgánica mística que flota por encima de las mentes individuales ni un reflejo ideológico mecánico de la producción económica. Es un sistema evolutivo natural generado por la interacción social guiada cognitivamente y que se despliega dentro de paisajes ecológicos e institucionales. A lo largo de la historia de la teoría antropológica, las escuelas sucesivas han oscilado entre dos errores simétricos: el idealismo, que desprende la cultura de la causación biológica y reduce la explicación al simbolismo y al significado, y el determinismo material, que colapsa la cultura en constricciones infraestructurales sin especificar la mediación psicológica. Ambas tradiciones han producido relatos descriptivamente ricos, pero no han logrado converger en un marco explicativo coherente capaz de integrar el significado simbólico, el poder político y la contingencia histórica dentro de modelos causales regidos por leyes.

El evolucionismo clásico ofreció una ambición comparativa, pero sucumbió a la linealidad teleológica, confundiendo la diversidad cultural con retraso de desarrollo en lugar de con pluralismo adaptativo estable. El historicismo boasiano rechazó la teleología, pero abandonó por completo la explicación intercultural, sustituyendo el particularismo narrativo por la indagación causal y transformando la «cultura» en una caja negra superorgánica explicativa. El funcionalismo reconoció la adaptación, pero atribuyó la agencia a los sistemas sociales en lugar de a los individuos, invocando metáforas de equilibrio que ocultaban las interacciones estratégicas subyacentes. La ecología cultural reavivó el realismo ambiental, pero sucumbió al determinismo ecológico, tratando la cultura como un producto directo del ecosistema más que como consecuencia de procesos de decisión cognitiva que operan bajo restricción.

La antropología psicológica intentó la reintegración mediante la especulación psicodinámica, derivando el carácter colectivo de ficciones psicoanalíticas no respaldadas por la psicología experimental. El estructuralismo se desplazó hacia la cognición, pero sustituyó los mecanismos por semiótica algebraica, imaginando gramáticas simbólicas profundas sin sustratos experimentales. La antropología marxista iluminó la economía política, pero dejó de lado los procesos mentales, tratando la ideología como una proyección automática de las relaciones materiales en lugar de como resultado de sistemas de selección motivacional que gobiernan la formación de coaliciones y la aplicación de normas. El giro interpretativo completó la retirada de la antropología respecto de la explicación en sí, colapsando la cultura en el discurso y en telarañas de significado inmunes a la modelización causal. Los enfoques feministas y poscoloniales documentaron con fuerza la injusticia y la dominación, pero en gran medida rechazaron la explicación biológica por considerarla intrínsecamente sospechosa, sacrificando así la profundidad causal en favor de la crítica ideológica.

Cada una de estas tradiciones identificó aspectos genuinos de la complejidad cultural, pero los aisló dentro de marcos parciales. El simbolismo importaba, pero sin mecanismos psicológicos se convertía en exceso descriptivo. Las dinámicas de poder importaban, pero sin psicología de coaliciones permanecían como abstracciones sociológicas. Las restricciones materiales importaban, pero sin ecología del comportamiento se convertían en simplificaciones deterministas. La historia importaba, pero sin modelos de aprendizaje carecía de lógica generativa. La antropología acumuló intuiciones sin integración, produciendo fragmentación teórica en lugar de conocimiento acumulativo.

La antropología evolutiva y cognitiva absorbe estas intuiciones fragmentadas en una síntesis causal unificadora. La cultura se define como información transmitida socialmente, implementada por una arquitectura de aprendizaje evolucionada y moldeada por dinámicas de selección que actúan en niveles individual, grupal e institucional (Boyd & Richerson, 1985; Richerson & Boyd, 2005; Henrich, 2015). Los rasgos culturales proliferan o decaen de acuerdo con sesgos de transmisión sistemáticos—imitación de prestigio, preferencia por la conformidad, aprendizaje sesgado por el éxito y saliencia emocional—, no según una autoorganización semiótica o un fiat ideológico. El significado simbólico emerge porque la cognición humana está afinada hacia agentes narrativos, violaciones de normas morales, protección del parentesco y detección de amenazas coalicionales (Boyer, 2001; Haidt, 2012; Norenzayan, 2013). La importancia ritual persiste porque la sincronía emocional, la fusión identitaria y la señalización reputacional estabilizan la cooperación (Whitehouse, 2021). Las instituciones importan porque diseñan entornos de aprendizaje que estandarizan la transmisión, aplican sanciones y mantienen la fidelidad normativa a través de las generaciones.

El poder produce efectos culturales no mediante la mistificación discursiva, sino a través de sistemas de dominancia evolucionados, jerarquías de prestigio, competencia por parejas y una psicología de coaliciones basada en la etnicidad (Henrich & Gil-White, 2001; Boehm, 1999; Tooby & Cosmides, 2010). Las asimetrías de género persisten porque la inversión parental diferencial altera las estrategias competitivas de modos moderados —pero nunca borrados— por la regulación cultural local (Trivers, 1972; Buss, 1995; Hrdy, 2009). Las ideologías religiosas y morales estabilizan la coordinación social al capitalizar intuiciones de vigilancia sobrenatural y heurísticas de aplicación de la equidad esenciales para la cooperación a gran escala (Norenzayan *et al.*, 2016).

La contingencia histórica sigue siendo central, pero se vuelve inteligible en lugar de inescrutable. Las líneas culturales reflejan secuencias dependientes de trayectoria moldeadas por la escala demográfica, la intensidad bélica, los andamiajes tecnológicos y la reestructuración del parentesco. Esto se ve con mayor claridad en el modelo de coevolución gen-cultura de la psicología WEIRD. Las reformas familiares de la Europa medieval dismantelaron los sistemas de clanes y transformaron durante siglos las estrategias de apareamiento, las estructuras de herencia y los patrones de confianza social, generando así presiones selectivas que reconfiguraron los estilos cognitivos

hacia el razonamiento analítico, el universalismo normativo y la cooperación con extraños (Henrich, Heine & Norenzayan, 2010; Henrich, 2015). No se trata de una «construcción» cultural desvinculada de la biología, sino de una transformación coevolutiva impulsada por la selección institucional que afecta tanto a los rasgos culturales como a las disposiciones psicológicas.

La antropología naturalista rescata así la legitimidad de la explicación comparativa y nomotética sin resucitar la teleología evolutiva ni las tipologías raciales. La arquitectura psicológica humana es universal, mientras que la expresión cultural es plural porque los mecanismos de aprendizaje compartidos interactúan con constricciones socioecológicas divergentes para generar una diversidad adaptativa estable. Las sociedades difieren no a lo largo de una única escalera de progreso, sino a través de paisajes multidimensionales de organización cooperativa, estrategias de subsistencia, integración política y regulación simbólica. No se deriva de estas diferencias ninguna jerarquía moral. Lo que emerge en su lugar es una geografía evolutiva de formas sociales.

Es importante señalar que abandonar el fetichismo cultural no disminuye el valor de los compromisos éticos de la antropología. Reconocer fundamentos biológicos no naturaliza la dominación ni justifica la desigualdad. Al contrario, aclara por qué persiste la opresión y cómo las reformas institucionales pueden contrarrestar las asimetrías de poder evolucionadas. Las políticas que ignoran los incentivos psicológicos fracasan de manera rutinaria porque se enfrentan a instintos coalicionales y a cálculos reputacionales, en lugar de aprovecharlos. La perspectiva evolutiva permite que la crítica normativa se vuelva operativa más que meramente retórica.

El futuro de la antropología reside en esta reintegración explicativa. La disciplina debe rechazar tanto el aislamiento interpretativo como el determinismo infraestructural para restablecerse como una ciencia madura de la humanidad que conecte cognición, biología e historia. La cultura deja de ser un misterio hermenéutico o un residuo ideológico para convertirse en un sistema evolutivo analizable, capaz de generar significado, poder, moralidad y diversidad mediante procesos naturales. La cultura sin fetichismo es la cultura restituida a la inteligibilidad. La antropología sin explicación causal es una antropología sin propósito teórico. Solo abrazando el naturalismo cognitivo puede la disciplina cumplir su vocación científica: explicar cómo las mentes, las instituciones y las historias interactúan para generar la inmensa pluralidad —y la frágil unidad— de la vida cultural humana.

Referencias

- Alexander, R. D. (1979). *Darwinism and human affairs*. University of Washington Press.
- Alexander, R. (1987). *The biology of moral systems*. Aldine de Gruyter.
- Atran, S. (1998). Folk biology and the anthropology of science. *Behavioral and Brain Sciences*, 21, 547–569.
- Atran, S. (2002). *In gods we trust*. Oxford University Press.
- Atran, S., & Medin, D. (2008). *The native mind and the cultural construction of nature*. MIT Press.
- Baker, L. D. (1998). *From savage to negro: Anthropology and the construction of race*. University of California Press.
- Benedict, R. (1934). *Patterns of culture*. Houghton Mifflin.
- Berry, J. W. (1969). On cross-cultural comparability. *International Journal of Psychology*, 4(2), 119–128.
- Bliege Bird, R., & Smith, E. A. (2005). Signaling theory and hunter–gatherer hunting. *Behavioral Ecology and Sociobiology*, 57, 121–132.
- Bloch, M. (1986). *From blessing to violence*. Cambridge University Press.
- Bloch, M. (2012). Why religion is nothing special but is central. *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 366, 1768–1776.
- Boas, F. (1911). *The mind of primitive man*. Macmillan.
- Boehm, C. (1999). *Hierarchy in the forest*. Harvard University Press.
- Bouchard, T. J., & McGue, M. (2003). Genetic and environmental influences on human psychological differences. *Journal of Neurobiology*, 54(1), 4–45.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a theory of practice*. Cambridge University Press.
- Bowler, P. J. (1989). *The invention of progress*. Blackwell.
- Boyd, R., & Richerson, P. (1985). *Culture and the evolutionary process*. University of Chicago Press.
- Boyd, R., Gintis, H., Bowles, S., & Richerson, P. (2003). The evolution of altruistic punishment. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 100, 3531–3535.

- Boyer, P. (2001). *Religion explained*. Basic Books.
- Bronfenbrenner, U. (1970). Reaction to socialization theory. *Child Development*, 41, 691–701.
- Buss, D. M. (1995). Evolutionary psychology. *Annual Review of Psychology*, 46, 1–31.
- Buss, D. (2019). *Evolutionary psychology: The new science of the mind* (6th ed.). Routledge.
- Crews, F. (1996). *The memory wars*. New York Review Books.
- Del Giudice, M. (2009). Sex, attachment, and the adaptive regulation of development. *Developmental Review*, 29, 1–41.
- Ember, C. R., & Ember, M. (2001). *Cross-cultural research methods*. AltaMira Press.
- Engels, F. (1972). *The origin of the family, private property and the state*. International Publishers. (Original work published 1884)
- Eysenck, H. (1985). *Decline and fall of the Freudian empire*. Viking.
- Freeman, D. (1983). *Margaret Mead and Samoa*. Harvard University Press.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. Basic Books.
- Gellner, E. (1988). *Relativism and the social sciences*. Cambridge University Press.
- Gellner, E. (1998). *Language and solitude*. Cambridge University Press.
- Giddens, A. (1984). *The constitution of society*. Polity Press.
- Haidt, J. (2012). *The righteous mind*. Pantheon.
- Harris, M. (1974). *Cows, pigs, wars, and witches*. Random House.
- Harris, M. (1979). *Cultural materialism*. Random House.
- Henrich, J. (2015). *The secret of our success*. Princeton University Press.
- Henrich, J., Boyd, R., & Richerson, P. (2012). The puzzle of monogamous marriage. *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 367, 657–669.
- Henrich, J., & Gil-White, F. (2001). The evolution of prestige. *Evolution and Human Behavior*, 22, 165–196.
- Henrich, J., Heine, S., & Norenzayan, A. (2010). The weirdest people in the world. *Behavioral and Brain Sciences*, 33, 61–135.

- Henrich, J., & McElreath, R. (2003). The evolution of cultural evolution. *Evolutionary Anthropology*, 12, 123–135.
- Hill, K., Walker, R., *et al.* (2011). Co-residence patterns in small-scale societies. *Proceedings of the Royal Society B*, 278(1711), 2170–2177.
- Hrdy, S. (2009). *Mothers and others*. Harvard University Press.
- Ingold, T. (2002). Perspectives on mind, body and culture. *Annual Review of Anthropology*, 31, 1–19.
- Kaplan, H., Hooper, P., & Gurven, M. (2009). The evolutionary and ecological roots of human social organization. *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 364, 3289–3299.
- Kardiner, A. (1939). *The individual and his society*. Columbia University Press.
- Kardiner, A., & Linton, R. (1945). *The psychological frontiers of society*. Columbia University Press.
- Kroeber, A. L. (1917). The superorganic. *American Anthropologist*, 19, 163–213.
- Leach, E. (1970). *Lévi-Strauss*. Penguin.
- Lévi-Strauss, C. (1963). *Structural anthropology*. Basic Books.
- Lévi-Strauss, C. (1969). *The elementary structures of kinship*. Beacon Press.
- Lieberman, D., Tooby, J., & Cosmides, L. (2007). The architecture of human kin detection. *Nature*, 445, 727–731.
- Lumsden, C., & Wilson, E. (1981). *Genes, mind, and culture*. Harvard University Press.
- Malinowski, B. (1922). *Argonauts of the Western Pacific*. Routledge.
- Malinowski, B. (1944). *A scientific theory of culture*. University of North Carolina Press.
- McCrae, R. R., & Costa, P. T. (1997). Personality trait structure as a human universal. *American Psychologist*, 52, 509–516.
- Mead, M. (1928). *Coming of age in Samoa*. William Morrow.
- Moore, H. (1988). *Feminism and anthropology*. Polity Press.
- Morgan, L. H. (1964). *Ancient society*. Harvard University Press. (Original work published 1877)

- Murdock, G. P., & White, D. R. (1969). Standard Cross-Cultural Sample. *Ethnology*, 8, 329–369.
- Norenzayan, A. (2013). *Big gods*. Princeton University Press.
- Norenzayan, A., et al. (2016). The cultural evolution of prosocial religions. *Behavioral and Brain Sciences*, 39, e1.
- Olson, M. (1965). *The logic of collective action*. Harvard University Press.
- Ortner, S. (1974). Is female to male as nature is to culture. *Feminist Studies*, 1, 5–31.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1952). *Structure and function in primitive society*. Cohen & West.
- Richerson, P., & Boyd, R. (2005). *Not by genes alone*. University of Chicago Press.
- Richerson, P., Baldini, R., et al. (2016). Cultural group selection plays an essential role in explaining human cooperation. *Behavioral and Brain Sciences*, 39, e30.
- Sahlins, M. (1972). *Stone age economics*. Aldine.
- Said, E. (1978). *Orientalism*. Pantheon.
- Scott-Phillips, T. C., Blanke, S., & Heintz, C. (2018). Four misunderstandings about cultural attraction. *Evolutionary Anthropology*, 27(4), 162–173.
- Shankman, P. (2009). *The tragic life of Margaret Mead*. University of Wisconsin Press.
- Shweder, R. (1990). Cultural psychology. In *Cultural psychology: Essays on comparative human development*. Cambridge University Press.
- Singh, M., et al. (2017). The cultural evolution of shamanism. *Behavioral and Brain Sciences*, 40, e1.
- Smith, E. A., & Winterhalder, B. (1992). *Evolutionary ecology and human behavior*. Aldine de Gruyter.
- Sperber, D. (1996). *Explaining culture*. Blackwell.
- Stocking, G. (1968). *Race, culture, and evolution*. Free Press.
- Stocking, G. (1987). *Victorian anthropology*. Free Press.
- Tooby, J., & Cosmides, L. (1992). The psychological foundations of culture. In *The adapted mind*. Oxford University Press.
- Tooby, J., & Cosmides, L. (2010). Groups in mind. *Group Dynamics*, 14, 3–16.

- Trivers, R. (1972). Parental investment and sexual selection. In *Sexual selection and the descent of man*. Aldine.
- Turchin, P. (2015). *Ultrasociety*. Beresta.
- Whitehouse, H. (2021). *The ritual animal*. Oxford University Press.
- Winterhalder, B., & Smith, E. A. (2000). Behavioral ecology and human adaptation. *Evolutionary Anthropology*, 9(2), 51–72.
- Wolf, E. (1982). *Europe and the people without history*. University of California Press.