

Susan McKinnon

GENÉTICA

NEOLIBERAL

MITOS Y MORALEJAS

DE LA PSICOLOGÍA EVOLUCIONISTA



GENÉTICA NEOLIBERAL:

mitos y moralejas de la psicología evolucionista

Susan McKinnon

Pólogo de *Marta Lamas*

Traducción de *Victoria Schussheim*

 FONDO
DE CULTURA
ECONÓMICA

Primera edición em inglés, 2005
Primera edición en español, 2012
Primera edición electrónica, 2012

© 2005, Susan McKinnon

Título original: *Neo-liberal Genetics: The Myths and Moral Tales of Evolutionary Psychology*
Publicado por acuerdo con Prickly Paradigm Press LLC, Chicago, Illinois.
© Prickly Paradigm Press LLC. Todos los derechos reservados.

D. R. © 2012, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008



Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672
Fax (55) 5227-4694

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen tales como características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, iconos, imágenes, etc. son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicana e internacionales del copyright o derecho de autor.

ISBN 978-607-16-1034-8

Hecho en México - *Made in Mexico*

UMBRALES

Colección dirigida por
Fernando Escalante Gonzalbo y Claudio Lomnitz

Sucede con frecuencia que lo mejor, lo más original e interesante de lo que se escribe en otros idiomas, tarda mucho en traducirse al español. O no se traduce nunca. Y desde luego sucede con lo mejor y lo más original que se ha escrito en las ciencias sociales de los últimos veinte o treinta años. Y eso hace que la discusión pública en los países de habla española termine dándose en los términos que eran habituales en el resto del mundo hace dos o tres décadas. La colección **Umbrales** tiene el propósito de comenzar a llenar esa laguna, y presentar en español una muestra significativa del trabajo de los académicos más notables de los últimos tiempos en antropología, sociología, ciencia política, historia, estudios culturales, estudios de género...

Índice

Prólogo

1. Introducción

- Teorías contrastantes sobre la mente
- El cálculo de la genética y el género
- La ciencia y la política de la naturalización
- Los hechos duros y fríos de la ciencia

2. Mente y cultura

- La selección natural como titiritero, hacedor de políticas y programador
- El “descarado plan” de la selección natural
- La mente como mecanismo y como módulo
- Arquitectura fija o plasticidad neural
- Genes de la deshonestidad
- La racionalidad de absolutamente todo
- La elección que no es una elección
- El individuo que no es un individuo
- La cultura que no es cultura

3. Individuo y sociedad

- El individualismo genético y el problema de lo “social”
- La pobreza del cálculo genético
- La pobreza del interés individual
- Los futuros de la clonación

4. Sexo y género

- Rastrear los recursos
- El oxímoron de la “mente sexual masculina”
- Los valores culturales de la promiscuidad
- Desconectar el “interruptor virgen-puta”
- Como un león y su presa: el malestar en la propiedad
- De la “disposición mental nuclear” al significado cultural

5. Ciencia y ficción

- Analogías orgánicas y transespecíficas
- La fabricación de estructuras transculturales profundas
- La historia evolutiva y genética: la versión en caricatura

6. Ciencia y moralidad

Agradecimientos

Bibliografía

Prólogo

La conducta de las mujeres y de los hombres ha fascinado e intrigado a los seres humanos desde el origen de los tiempos. A partir de enfoques científicos, diversas disciplinas han investigado el origen de sus diferencias y se han formulado distintas teorías sobre las consecuencias de la sexuación. En este renglón, la antropología ha identificado que todas las culturas construyen su entramado social a partir de la simbolización de la sexuación, considerando especialmente el peso significativo que adquiere el aspecto reproductivo. Por el *género*[1] —es decir, por la diferenciación de atribuciones, espacios y tareas, en función de si se es mujer u hombre— se instituyen códigos y prescripciones culturales específicos para cada sexo. Así, el proceso de entrada a la cultura es justamente el de la entrada al *género*: la simbolización de la diferencia anatómica.

En estas páginas, Susan McKinnon revisa y cuestiona el enfoque de la psicología evolucionista, cuyos principios sostienen que las diferencias en el comportamiento de las mujeres y los hombres están determinadas por los genes y poseen rasgos inmutables. La antropóloga desarma esta postura y puntualiza que la adhesión a la teoría de la evolución humana no supone reducir todos los procesos psíquicos, culturales y sociales de los seres humanos a los principios de la selección natural, la competencia y la maximización del éxito reproductivo.

La psicología evolucionista propone una visión de la condición humana como reproductora de un programa determinado genéticamente hace millones de años, y McKinnon denuncia que esa ficción ha sido creada a partir de dos mecanismos: de comparaciones improcedentes entre especies no comparables entre sí, así como del desconocimiento de la riqueza del material antropológico sobre la conducta humana existente en otras culturas. Si bien es válido tratar de encontrar principios biológicos generales en el comportamiento y la organización social de todos los animales, incluidos los humanos, resulta incorrecto establecer analogías deterministas entre la conducta animal y la humana. Aún más, ni siquiera la primatología respalda la suposición de que la agresión y dominación masculinas son rasgos conductuales innatos, pues las investigaciones recientes en primates, como bien señala McKinnon, documentan un amplio rango de conductas, con gran flexibilidad de los papeles de los machos y las hembras.

Los psicólogos evolucionistas justifican la dominación masculina a partir de un falso supuesto universalista. McKinnon exhibe el fundamento de esta corriente como absolutamente etnocéntrico, ya que toma como única referencia el caso occidental (ella lo nombra “euroamericano”) y considera “naturales” ciertas conductas que se producen en determinado momento histórico y en cierta región del mundo. Por ejemplo, la división sexual del trabajo a la que se refieren corresponde al esquema actual de las sociedades industriales, y no refleja de ningún modo ni las especificidades que existen en otras culturas, ni las que existieron en otros tiempos. De ahí que cuando estos psicólogos encuentran una explicación biológica para ciertos aspectos de las relaciones entre los sexos —desde los índices de divorcio y la violencia sexual hasta por qué los hombres maduros abandonan a sus esposas por mujeres más jóvenes, o por qué las mujeres eligen como parejas a hombres con recursos económicos— también asuman como “naturales” los valores sexistas que encarnan.

La antropóloga contrapone, con ejemplos etnográficos, afirmaciones superficiales e ideologizadas de los psicólogos evolucionistas como las de que, por sus genes, los hombres siempre controlan los recursos sociales o que en ellos la doble moral sexual y el sentimiento de propiedad sobre las mujeres son naturales e innatos. Por su especialización en estudios de parentesco y alianza, McKinnon ofrece casos que prueban la falsedad de esos supuestos psicoevolutivos. Ante la complejidad de las diversas formas de relación entre las mujeres y los hombres, la variedad de sus papeles sociales y la multiplicidad de sus prácticas sexuales, se derrumba la perspectiva que encuentra en el cuerpo sexuado y sus procesos reproductivos diferenciados la causa determinante de una supuesta forma universal de relación entre mujeres y hombres.

Un aspecto sustantivo de la reflexión de McKinnon es la denuncia del uso político reaccionario que tienen esas narrativas reduccionistas. Las explicaciones seudoevolucionistas tocan profundamente aspectos centrales de las relaciones entre mujeres y hombres, como el matrimonio, la crianza infantil y el cuidado de la familia, y sus consecuencias en las políticas educativas, sanitarias y laborales. McKinnon exhibe el uso conservador que se les proporciona en el discurso político, preponderante en los medios en torno a ciertas pautas de la cultura occidental, y sostiene que, a pesar de que esas interpretaciones han logrado un asombroso éxito mediático, no son científicas. En contraposición, la antropología plantea que no es la genética, ni siquiera la diferencia anatómica en sí, lo que provoca las conductas dispares de mujeres y hombres, sino la forma en que los sexos son simbolizados. La capacidad de simbolizar y el equipamiento neurológico humano han hecho que las personas desarrollen un nivel de complejidad cognitiva infinitamente superior al de los demás primates.

McKinnon se ubica de lleno en el campo de la antropología feminista, cuya distinción entre la sexuación y el *género* es de enorme utilidad y pertinencia cuando se habla de diferencias entre los sexos. Se recordará que la simbolización de la diferencia anatómica —que hoy se denomina *género*— cobra forma en un conjunto de prácticas, discursos y representaciones sociales que, a su vez, influyen en la subjetividad de las personas y condiciona su conducta. El *género* produce expectativas y reglas tácitas que los seres humanos perciben mediante el lenguaje, el trato y la materialidad de la cultura (los objetos, las imágenes, etc.). Al nacer en el seno de una cultura específica, y de un grupo familiar donde ya están insertas las creencias sobre “lo propio” de los hombres y “lo propio” de las mujeres, los seres humanos introyectan esos esquemas de pensamiento y acción.

La percepción humana se estructura con los elementos simbólicos de la vida social, y las personas adquieren las “disposiciones” que les corresponden, según lo establece el *género* en la cultura a la que se pertenece. En la forma de concebirse, en la construcción de su propia identidad, retoman los mandatos de *género* que circulan en su entorno. Las sociedades son comunidades interpretativas que comparten ciertos significados, y sus habitantes aprenden y aprehenden la división entre lo femenino y lo masculino mediante las actividades diarias imbuidas de sentido simbólico.

Por este proceso de inculcación del *género*, a la vez sexualmente diferenciado y sexualmente diferenciador, las personas desarrollan un sistema de referencias comunes y reproducen el sistema de relaciones de *género*, con sus papeles, tareas y prácticas diferenciadas. Ambos sexos contribuyen, por igual, al sostenimiento del orden simbólico con sus reglamentaciones, prohibiciones y opresiones recíprocas. Lo interesante es que pese a tener la misma sexuación, los seres humanos producen lógicas de *género* distintas, dependiendo de la cultura a la que pertenecen. Un ejemplo muy conocido es el de quienes viven en países escandinavos e islámicos: los cuerpos de mujeres y hombres están sexuados de igual manera, pero el *género* —lo que se considera propio de unas y otros— es

absolutamente diferente. Es el *género*, y no la diferencia anatómica en sí, lo que troquea la organización de la vida colectiva, construye un determinado discurso social y produce desigualdad respecto a la forma en que se trata a los hombres y las mujeres.

Un elemento crucial en el proceso de atribución de *género* es la complementariedad procreativa de mujeres y hombres, un hecho fundante con consecuencias en todas las dimensiones de la vida social. Por ello, la lógica de *género* extrapola dicha complementariedad a otros aspectos de la vida y simboliza a la mujer y al hombre como entes complementarios, con diferencias “naturales” que se “desprenden” de su actividad procreativa. A pesar de que en los demás aspectos de la vida humana no existe una complementariedad similar, la complementariedad reproductiva marca pautas que limitan las potencialidades de las mujeres y coartan el desarrollo de ciertas habilidades en los hombres.

A partir del singular lugar que ocupa cada sexo en el proceso de la reproducción sexual, se establecen prácticas y discursos que, en la mayoría de las sociedades, legitiman la desigualdad social, económica y política entre mujeres y hombres. De ahí que Maurice Godelier, en *La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea*, afirme que la diferencia sexual aparece en los discursos y las teorías culturales “como una especie de fundamento cósmico de la subordinación, incluso, de la opresión de las mujeres”. Por consecuencia, la diferencia sexual se traduce en desigualdad social.

Resulta interesante notar que, a pesar del avance y la acumulación de conocimiento sobre la condición humana, hoy en día aún persiste la dificultad para reconocer que las conductas de las mujeres y de los hombres no son producto de la biología, sino del significado que adquieren sus actos en las interacciones sociales concretas. McKinnon subraya que la información genética debe ponerse en contexto, así como deben distinguirse los contenidos simbólicos que las personas adjudican a la sexuación, pues en ese campo es donde el reduccionismo ha sido mayor, tanto dentro de la academia como en el discurso público, mediático.

Estas premisas van en la misma dirección que el planteamiento feminista de despojar a la sexuación de sus connotaciones deterministas, sin negar su papel crucial. Un ejemplo de ello sería aceptar que, si bien la desigualdad entre mujeres y hombres en la función procreativa ha sido la base material sobre la cual se ha construido la subordinación social femenina, en el presente se ha “desnaturalizado” la condición femenina como esencialmente reproductora y se toma a las mujeres, no como antes, o sea, como hembras paridoras, sino como sujetos en su propio derecho.

Susan McKinnon protesta por la irresponsabilidad del planteamiento psicológico evolucionista y enfatiza la carga de ignorancia monstruosa que manifiesta. Despreciar los avances en el conocimiento que la rica diversidad cultural plantea es una actitud retrógrada que impacta negativamente en cualquier teorización sensata sobre la condición humana. De manera impecable, la autora denuncia el uso político que se ha dado a esta “mala ciencia”, y subraya que, si bien el evolucionismo acierta al explicar muchas cuestiones —en especial nuestro tránsito de primates a humanos—, yerran quienes ignoran las especificidades humanas en materia de aprendizajes múltiples, capacidad neuronal y creatividad. Por ende, califica de “mito” el que las diferencias genéticas, presentes desde la prehistoria, sean las que determinan en este momento histórico la conducta de mujeres y hombres, y concluye con fuerza que la psicología evolucionista contiene una equivocación radical respecto a la evolución, la psicología y la cultura.

La lectura de *Genética neoliberal: mitos y moralejas de la psicología evolucionista* insta a desarrollar una mejor comprensión de la compleja articulación entre lo cultural, lo biológico y lo psíquico. Los seres humanos somos seres biopsicosociales, y como la biología, el psiquismo y los

procesos culturales están interconectados, se requiere la concurrencia de varias ciencias para desentrañar las “bases” del comportamiento humano. Es necesario explorar el vínculo entre sexuación, psique y cultura para comprender la multiplicidad de posiciones de sujeto y de nuevas identidades humanas existentes. Comprender el poder del discurso cultural en relación con la diferencia sexual, y visualizar al lenguaje como la condición habilitante para el surgimiento de distintas formas de subjetividad, permite reconocer otras maneras de relación entre los sexos.

En este ágil y sólido trabajo de McKinnon subyace una afirmación contundente: las mujeres y los hombres no somos un reflejo de una realidad biológica, sino el resultado de una producción histórica y cultural basada en el proceso de simbolización. Ella ofrece una interpretación sobre el *género* como un entramado cultural donde la relación del ser humano con el orden simbólico de su cultura está estructurada más por las representaciones sociales e imaginarias que por los genes. La pregunta de fondo —¿realmente en qué somos diferentes mujeres y hombres?— obliga a asomarse a los datos de otras culturas, y esas realidades nos confrontan con la falsedad de que los genes condicionan la conducta de los seres humanos. Ignorar, como hacen estos psicólogos evolucionistas, tanto las simbolizaciones que llevan a cabo como la influencia del medio ambiente, es una falacia esencialista que no ilumina la complejidad de la condición humana.

Argumentar por qué los seres humanos somos como somos requiere investigar el fenómeno del *género* con un abordaje que integre conocimiento científico proveniente de la antropología, la historia, el psicoanálisis, la sociología y la ciencia política. Sin embargo, hoy en día desentrañar candentes interrogantes de la condición humana, tales como cuánto de la estructura de la mente está predeterminado, o hasta qué punto los procesos socioculturales se reducen a mecanismos heredados, requiere también los aportes de la genética y las neurociencias. La relación entre los mecanismos del pensamiento y la estructura neurológica cada día está más clara, así como también se reconoce el peso que lo imaginario y lo inconsciente tienen en la mente.

Por lo pronto, la antropología es contundente: no todas las culturas representan al cuerpo sexuado de la misma manera ni otorgan el mismo peso a sus procesos. La investigación antropológica pone de relieve que las construcciones simbólicas son mucho más complejas que una simple asignación de papeles en función de la anatomía. Por eso el *género*, como sistema simbólico, es transformado por hombres y mujeres en la medida en que pasa el tiempo y se incorporan nuevas vivencias. La reflexión de Susan McKinnon, una aportación relevante para los lectores de habla hispana, convence de que lo que está en juego en el fondo de este debate es la forma en que se concibe la condición humana y sus procesos mentales y culturales. Y su postura antiesencialista representa una valiosa línea de argumentación que desarma prejuicios conservadores y combate moralismos.

MARTA LAMAS

[1] En español, la traducción de *gender* por género crea confusión, ya que la acepción clásica de género —“clase, tipo o especie”— es *genre*. En *gender*, la relación implícita con la diferencia sexual provoca que se hable de “los géneros” (las mujeres como género femenino y los hombres como género masculino) y no del género como una lógica cultural. La nueva acepción de *gender* surge a finales de los años cincuenta, en Estados Unidos, en el campo de la psicología médica, para aludir al conjunto de prescripciones, creencias y costumbres mediante el cual se instituyen identidades, códigos de conducta y sentimientos en función del sexo. La entrada de ese nuevo concepto a la antropología se da en los años setenta, y se utiliza para referirse a la forma en que dentro de una

determinada cultura se atribuyen características “femeninas” y “masculinas” tanto a las esferas de la vida como a las actividades y conductas de mujeres y hombres.

1

Introducción

En una época en la que las políticas divisorias de los “valores familiares” han creado líneas de falla que amenazan con desintegrar a los Estados Unidos, los psicólogos evolucionistas nos dicen que poseen la clave única para comprender el valor de la familia. En un tiempo en que las ideas sobre sexo y género están cambiando rápidamente y son impugnadas a profundidad en todo el mundo, los psicólogos evolucionistas nos cuentan un cuento sobre cómo la diferencia de géneros se fijó para siempre en las profundidades de la historia evolutiva y genética de los seres humanos. En un momento en el que los principios de acuerdo con los cuales los seres humanos desean organizar la sociedad caen en manos de quien los quiera tomar, los psicólogos evolucionistas reducen las relaciones sociales a un reflejo de la automaximización genética guiada por las fuerzas de la selección natural. En una época en la que la economía neoliberal angloamericana domina gran parte del mundo, cosa que provoca grandes resentimientos y resistencia, los psicólogos evolucionistas nos brindan una teoría de la evolución que naturaliza los valores neoliberales. En pocas palabras, en un momento en el que hay una necesidad urgente de comprender con matices las complejidades y variedades de la vida social, los psicólogos evolucionistas nos dan, en cambio, mitos y moralejas asombrosamente reduccionistas.

La psicología evolucionista es uno de esos raros esfuerzos académicos que no sólo han cruzado líneas de diversas disciplinas dentro del mundo académico, sino también roto directamente las fronteras de este mundo para penetrar en los medios públicos. Basándose en campos tales como la biología evolucionista, la psicología cognoscitiva y experimental, la teoría computacional y de juegos, así como la antropología, se desarrolló inicialmente como una pesquisa académica, sobre todo dentro de departamentos de psicología. Sus primeros proponentes incluyen, entre otros, a John Tooby y Leda Cosmides, los codirectores del Centro de Psicología Evolucionista de la Universidad de California en Santa Bárbara; Martin Daly y Margo Wilson, quienes manejaban juntos un laboratorio en el Departamento de Psicología en la Universidad McMaster de Toronto; Steven Pinker, quien ocupaba la cátedra de psicología Johnston Family en la Universidad de Harvard; David Buss, del Departamento de Psicología de la Universidad de Texas, y el periodista Robert Wright.

Sin embargo, debido tal vez a que los relatos de la psicología evolucionista reflejan supuestos familiares, la noción de que nuestro comportamiento está guiado por mecanismos psicológicos que tienen profundos orígenes evolutivos y genéticos se ha convertido rápidamente en parte de las explicaciones de una multitud de campos diferentes. Los arquitectos paisajistas hablan de las estructuras profundas de la “perspectiva y el refugio” que se originaron en el entorno primigenio de la sabana y que organizan nuestro aprecio del diseño contemporáneo del paisaje. El nuevo campo de la economía evolucionista, según nos dice David Wheeler, se organiza en torno al supuesto “de que gran parte del comportamiento económico puede ser resultado de instintos biológicamente basados por cooperar, intercambiar y regatear, así como castigar a los que hacen trampa”. Kent Bailey y

Helen Wood informan de una novedosa clase de psicoterapia, denominada terapia evolucionista del parentesco. La misma involucra “reconocer primero los diversos estrés por desajuste a los que se enfrenta el cliente (por ejemplo las disparidades entre las circunstancias de vida de los humanos ancestrales y los modernos), y después, amablemente, con toda compasión, ayudarle al cliente a entender primero el problema y luego hacer los ajustes apropiados”... ajustes que vuelven a alinear las circunstancias de la vida actual con supuestos patrones ancestrales. Para los sociobiólogos legales, según nos informa Herma Kay, “las diferencias de conducta sexual con base biológica pueden y deben usarse como base para las distinciones legales que sustentan una división convencional de la función por sexo”. Y destacados juristas y especialistas en derecho, como Richard Posner, están utilizando los supuestos de la psicología evolucionista para analizar cuestiones relativas a sexo, género y relaciones familiares.

A pesar del atractivo evidente y difundido de las ideas propuestas por los psicólogos evolucionistas, este trabajo demuestra por qué, desde una perspectiva antropológica, se equivocan por lo tocante a la evolución, a la psicología y a la cultura. Propongo cinco argumentos básicos. Sostengo que su teoría de la mente y la cultura no puede explicar ni los orígenes evolutivos y la historia de la organización social y el comportamiento humanos ni la variación contemporánea y la diversidad de los mismos. Más específicamente, demuestro que los supuestos relacionados con genética y género que subyacen a su teoría de mecanismos psicológicos universales no se sustentan en evidencias empíricas del registro antropológico. Afirmando que no sólo sus premisas, sino también su evidencia, están tan fundamentalmente erradas que su ciencia es, en última instancia, una absoluta ficción. Sostengo que esta ficción ha sido creada por el supuesto erróneo de que sus propios valores culturales son tanto de origen natural como de naturaleza universal. Y, finalmente, observo que esta naturalización de los valores dominantes de una cultura tiene el efecto de marginalizar otros valores culturales y de suprimir una amplia gama de potencialidades humanas pasadas, presentes y futuras.

Teorías contrastantes sobre la mente

Lo que está en juego fundamentalmente en los debates en torno a la psicología evolucionista es cómo podemos pensar acerca de la naturaleza y los procesos de la mente humana y la cultura. La teoría de la mente —y por lo tanto la teoría de la cultura— a la que se suscriben los psicólogos evolucionistas contrasta marcadamente con la teoría a la que se suscribe la mayoría de los antropólogos culturales. La diferencia no consiste en si la vida mental tiene en parte una base orgánica o si es un desarrollo complejo y una relación interactiva entre los organismos y el entorno. Más bien, como señala en un comentario Ted Benton, de lo que se trata es “de cuánta ‘arquitectura’ heredada hay en la mente humana” y “si los procesos socioculturales se entienden como independientes o como reductibles a mecanismos psicológicos heredados” que pueden reducirse, a su vez, a los principios de maximización genética.

De acuerdo con la teoría de la mente desarrollada por los psicólogos evolucionistas, la mente humana funciona por medio de una multitud de mecanismos psicológicos que se desarrollaron en el entorno de adaptación evolutiva del Pleistoceno. Como respuestas a problemas adaptativos específicos a los que se enfrentaban nuestros antepasados antiguos, estos mecanismos proporcionan intrincadas instrucciones cargadas de contenido para formas específicas de conducta social que se entiende son tanto innatas como universales. Si bien los psicólogos evolucionistas reconocen la

diversidad cultural, afirman que la causa última del comportamiento humano y de las formaciones culturales está dada por la lógica adaptativa de la selección natural, que es impulsada por esfuerzos concentrados en maximizar el éxito reproductivo de los individuos. Si estos mecanismos innatos configuran el comportamiento humano, los patrones culturales se convierten, entonces, en la ornamentación superficial de una base que por lo demás está predeterminada. Por consiguiente, en la psicología evolucionista las ideas, creencias y valores culturales son epifenoménicos, dependientes y reductibles a los “verdaderos” determinantes genéticos del comportamiento. Para los psicólogos evolucionistas el proyecto consiste en delinear lo que Wilson y Daly llaman “la actitud nuclear” que, sostienen, subyace a la diversidad manifiesta de la cultura humana.

En contraste, de acuerdo con la teoría de la mente que suscribe la gran mayoría de los antropólogos culturales, la misma está definida, no por mecanismos funcionalmente específicos que resuelven problemas adaptativos determinados, sino más bien por mecanismos generales que permiten que el cerebro actúe como una herramienta flexible. Estos mecanismos generales son los que permiten a los seres humanos resolver una gran variedad de problemas en diferentes contextos, así como aprender y crear formas culturales y comportamientos distintos. De hecho, los antropólogos sostienen que los entornos variables y fluctuantes en los cuales tuvo lugar la evolución humana tienen que haber favorecido los mecanismos generales que permitían programas abiertos de comportamiento y cognición, exactamente lo opuesto a los módulos específicos para cada función que postulan los psicólogos evolucionistas. Como veremos, la investigación sobre el cerebro humano y el de otros mamíferos, así como la de la psicología del desarrollo, sustentan la idea de que el cerebro es un aparato generalizado de aprendizaje y solución de problemas que permite la creación de mundos culturales no reductibles a una lógica singular y, desde luego, no a una lógica de proliferación genética. Con semejante teoría de las capacidades mentales humanas, la cultura no podría ser ni epifenoménica ni reductible a determinantes genéticos o a la lógica de la selección natural. Más bien es el marco de referencia conceptual por medio del cual la gente hace distinciones significativas, comprende el mundo y actúa dentro del mismo y sobre él.

El cálculo de la genética y el género

Debido a que su teoría del comportamiento humano se inclina por una causalidad última que depende de la genética y la selección natural, las ideas acerca de reproducción, sexualidad, género, matrimonio y familia ocupan necesariamente un lugar central en su visión. Hay dos afirmaciones que proporcionan el marco de referencia para las historias que cuentan. Primero, los psicólogos evolucionistas aseveran que las relaciones de parentesco —de hecho todas las relaciones sociales— se derivan de cálculos genéticos. Es decir que se desprenden de los cálculos de proximidad genética que hacen los individuos y de la utilidad de comportamientos específicos para la maximización de dotaciones genéticas individuales.

Dentro del cálculo genético más general de las relaciones sociales los psicólogos evolucionistas postulan un segundo cálculo, más específico, relacionado con el género. Sostienen que diferencias fundamentales en las estrategias reproductivas de hombres y mujeres deben derivarse de una asimetría de base biológica en sus relativas inversiones como progenitores. De esta manera, se asume que los hombres y las mujeres tienen que resolver problemas adaptativos diferentes mientras buscan maximizar su éxito reproductivo. En vista de su inversión reproductiva relativamente a largo

plazo, aseveran los psicólogos evolucionistas, las hembras ancestrales se enfrentaron al problema de cómo garantizarse recursos para mantener a su descendencia. En contraste, en vista de su inversión reproductiva relativamente a corto plazo, los machos se enfrentaron al problema de cómo tener acceso al mayor número posible de hembras fértiles.

Los psicólogos evolucionistas postulan un conjunto de mecanismos psicológicos discretos, diferenciados por género y sumamente específicos que, según afirman, se desarrollaron en respuesta a tales problemas adaptativos en el entorno original de la adaptación evolucionista. La naturaleza exacta de ese entorno no se especifica, pero por lo general se asume que ha de haber sido algo semejante a la sabana africana durante el Pleistoceno. Por ello los hombres desarrollaron mecanismos de preferencia por características (tales como juventud, atractivo y buena figura) que presuntamente son indicios del valor reproductivo de las hembras, mientras que las mujeres desarrollaron mecanismos de preferencia por características (como estatus, ambición e industriiosidad) que son indicadores del potencial de los varones como generadores de recursos. Aunque no hay ninguna evidencia de que tales cualidades fuesen valoradas en el Pleistoceno, se piensa que estos mecanismos de preferencia evolucionaron por selección natural y que han provocado —por medio de la actuación de la selección sexual— la evolución de las cualidades deseadas en el sexo opuesto. Se asume que los mecanismos de preferencia y las cualidades de género resultantes constituyen rasgos psicológicos innatos y genéticamente heredados que no se han modificado a lo largo de milenios. De esta forma los psicólogos evolucionistas cuentan una historia particular acerca de la naturaleza, los orígenes y la universalidad de las categorías sociales —específicamente de las que se relacionan con el sexo, el género, la familia y el matrimonio—; una historia sobre el pasado que tiene consecuencias para la forma en que pensamos acerca de las posibilidades actuales y futuras de las relaciones humanas.

La ciencia y la política de la naturalización

Cualesquiera que sean las afirmaciones que puedan hacerse sobre las ciencias duras, las ciencias humanas, debido a su sujeto, se enredan inevitablemente en debates acerca de la naturaleza de las categorías sociales, y las disputas relativas a las ideas de los psicólogos evolucionistas acerca de la naturaleza del sexo, el género y el parentesco no son más que las últimas de una larga serie de discusiones de ese tipo.

Por un lado, las ciencias humanas tienen una larga historia de naturalizar categorías sociales y jerarquías específicas; es decir, de sostener que categorías sociales determinadas y las jerarquías con ellas asociadas (el género, por ejemplo, o la raza) se basan en la naturaleza, y por lo tanto son inevitables e inmutables. La medida de la diferencia natural puede ser el tamaño del cerebro o la forma del esqueleto o el color de la piel; pueden ser humores, hormonas o coeficientes de inteligencia. Más recientemente la medida de la diferencia natural ha sido genética. Los términos y las mediciones pueden haber cambiado a lo largo del tiempo pero el proceso de naturalización ha seguido siendo el mismo.

Por otro lado, las exploraciones en ciencias humanas también han tenido el efecto de desnaturalizar categorías sociales y jerarquías, al revelar, por ejemplo, que el cerebro de las mujeres no está controlado por su útero ni limitado en su capacidad por su tamaño; al descubrir que la raza es una categoría social, más que biológica; al comprender que el CI mide el capital social tanto o más

que cualquier dotación genética innata; al entender la diferencia entre potencialidad genética y determinismo genético; al investigar las implicaciones de las estructuras sociales, políticas y económicas para los patrones de salud, enfermedad, reproducción y muerte, y así sucesivamente.

La antropología ha participado con frecuencia en el proceso de naturalizar categorías y jerarquías sociales. Ha medido su buena dosis de cerebros y cráneos; creado su cuota de categorías raciales; elaborado su parte de narrativas evolucionistas que han dividido a los pueblos en “salvajes” y “civilizados”. Asimismo, la antropología ha sido, aunque no, en mi opinión, más esencial ni inevitablemente, parte del proceso por el cual se han desnaturalizado las categorías y jerarquías sociales. Al tomar en serio la variación biológica ha desmantelado las categorizaciones ideológicas de la raza. Al tomar en serio la variación lingüística ha demostrado la fundación simbólica que subyace a todos los lenguajes y pensamientos humanos. Al tomar en serio categorías sociales tales como parentesco, sexualidad y género, ha demostrado su variabilidad y su “naturaleza” simbólica, más que meramente biológica. Al rastrear los cambios en la forma y el significado de relaciones y jerarquías sociales, tanto transculturalmente como a lo largo del tiempo, ha desarrollado una conciencia más sensible a la variabilidad de las disposiciones sociales humanas. Esa conciencia, correctamente entendida, desata en forma inevitable los nudos de necesidad que amarran a las relaciones sociales en formas aparentemente fijas. Sostiene que las cosas siempre pueden ser —y con frecuencia son— diferentes.

En ese trabajo considero un caso particular de esta tensión entre los discursos naturalizadores y desnaturalizadores al dirigir mi atención a la psicología evolucionista. Por un lado, afirmo que la psicología evolucionista es simplemente la más reciente de una larga línea de narrativas científicas reductivas que han naturalizado categorías y jerarquías sociales, en particular las del sexo, el género y el parentesco. Por el otro, quiero poner esas narrativas en diálogo con el ímpetu desnaturalizador de la antropología cultural estadounidense que, desde los tiempos de Boas y sus alumnos, se abocó a reconocer la integridad de comprensiones culturales alternas del mundo y, en particular, de las relaciones de sexo, género y parentesco.

Los hechos duros y fríos de la ciencia

Los psicólogos evolucionistas se caracterizan a sí mismos como una minoría perseguida. En un lenguaje que evoca el de la derecha conservadora, se ven víctimas de lo que el profesor de Harvard Steven Pinker llama un *establishment* de “intelectuales” de “elite”. La psicología evolucionista es la “verdadera” ciencia, al parecer la única ciencia humana verdadera capaz de manejar con sobriedad los hechos obvios, fríos y duros de la situación humana. Pinker traza el contraste entre los psicólogos evolucionistas y sus opositores, a los que caricaturiza como “científicos radicales” que están “prejuiciados por la política” o “románticos” en las garras de un “moralismo del bien sentir”. O, de manera alternativa, se los considera como fanáticos religiosos cuyos puntos de vista sobre la “santísima trinidad” son meras reiteraciones de la “ortodoxia”, “doctrina” y “mantras”. O de lo contrario se los caracteriza como simples lunáticos, cuya comprensión del mundo consiste en “engaños”, “locura” y “tonterías románticas”.

Plantearé el argumento de que la psicología evolucionista es mala ciencia. Pero afirmo esto no porque crea que la “buena ciencia” está libre de contenido cultural mientras que la “mala ciencia” no lo está. Más bien aduciré que esto es así porque los psicólogos evolucionistas no han estado

dispuestos a arriesgar sus premisas fundamentales y sus categorías analíticas en un encuentro con evidencias opuestas. En realidad han hecho lo contrario. Han supuesto de antemano la universalidad natural de sus propias categorías y comprensiones y, con ello, han ignorado y borrado, de hecho, evidencias que hubiesen demostrado que sus teorías están equivocadas.

Por lo tanto quiero explorar las formas en las cuales se inscribieron las ideas y prácticas culturales dominantes en la infraestructura de la psicología evolucionista. ¿Cómo se unió una moralidad victoriana vergonzante del sexo, el género y las relaciones familiares con una ideología económica neoliberal, para transformar la teoría de la evolución y la selección natural en lo que denomino genética neoliberal? Quiero investigar cómo se transforman, retóricamente, estas ideas histórica y culturalmente específicas en universales transculturales y ahistóricos. Y quiero examinar de qué forma esas ideas culturalmente específicas, una vez naturalizadas en la genética profunda y la historia evolucionista, tienen el efecto de privilegiar y validar ciertas ideas culturales y arreglos sociales por encima de otros. Y, por último, deseo considerar cómo es que esa forma de naturalización ejerce inevitablemente —sea o no de manera intencional— una fuerza prescriptiva y moral.

El curso de estas exploraciones seguirá varias pistas. Analizo las estructuras y estrategias retóricas de los textos de la psicología evolucionista a fin de captar los supuestos previos, las analogías y las estructuras narrativas que, de consuno, logran la naturalización y universalización de un conjunto de comprensiones culturalmente específicas del mundo. Evalúo las formas y la calidad de su evidencia —incluyendo lo que ellos admiten y lo que descartan como evidencia, así como los puntos en los que malinterpretan la evidencia o la sustituyen por conjeturas y demás—. Y, lo más importante, demuestro que lo que consideran aspectos universales del sexo, el género y la familia son de hecho convenciones euroamericanas dominantes, para lo cual las contrasto con la comprensión de pueblos de otras culturas que piensan y viven estas relaciones de manera muy diferente. No es necesario aceptar la verdad de otro pueblo como propia para poder apreciar su efecto en la organización de las formas de las relaciones sociales —incluyendo aquellas que se relacionan con la aptitud reproductiva diferenciada— de modos que cuestionen las “verdades” de los psicólogos evolucionistas. La diferencia entre las posiciones de los psicólogos evolucionistas y la mayoría de los antropólogos culturales radica en si se debe otorgar a otras ideas y prácticas culturales una integridad y una eficacia de su propia factura, o si hay que reducirlas a una presunta lógica fundamental y universal que es, al final, un reflejo de ideas y valores euroamericanos históricamente específicos.

2

Mente y cultura

Una premisa central de la teoría evolucionista clásica es que la selección natural *no* involucra un diseño inteligente deliberado. Y ha sido una premisa central de la antropología que, ya que el cerebro humano evolucionado está estructurado para permitir adaptaciones flexibles a entornos múltiples y cambiantes, los seres humanos *sí* tienen capacidad para el diseño inteligente y deliberado; es decir, tienen la capacidad de crear y transmitir, por medio del aprendizaje, distintos órdenes culturales que configuran las formas en las cuales entienden, experimentan y actúan en el mundo.

Los psicólogos evolucionistas han invertido estas premisas: les conceden la capacidad intelectual de actuar a los genes y a la selección natural, al mismo tiempo que dejan a los humanos como intérpretes pasivos de una actuación que no es de ellos y de una lógica de la que no necesitan ser conscientes; de hecho, de la cual se considera que no son conscientes. De esta manera, se presume que la actuación de los genes y la selección natural se manifiestan en la mente humana como un conjunto de mecanismos innatos que evolucionaron psicológicamente y proporcionan planos detallados de unidades específicas de conducta vinculada al género, las cuales siempre tienen como objetivo la maximización del interés genético personal.

En la medida en que el intelecto y la acción humanos se han entregado a la selección natural y sus vehículos genéticos, la cultura se reduce a los efectos superestructurales de una realidad biológica más fundamental. Este desplazamiento es clave para el carácter deductivo y fundamentalista de la psicología evolucionista. Por consiguiente, en lo que sigue analizo las estrategias retóricas mediante las cuales los psicólogos evolucionistas llevan a cabo esta trasposición; considero cómo caracterizan estos profesionales la selección natural, los genes, la mente humana y la cultura, y evalúo sus consecuencias para una teoría de la mente y la cultura.

La selección natural como titiritero,
hacedor de políticas y programador

Los psicólogos evolucionistas le otorgan a la selección natural las mismas cualidades que se le han atribuido a Dios como creador último y fuente del orden universal, del diseño, la verdad y el propósito, acción que representa una irónica convergencia con las ideas postuladas por quienes hoy proponen el “diseño inteligente”. En palabras de Robert Wright y de Steven Pinker —tal vez los principales divulgadores de la psicología evolucionista— la selección natural se concibe como el gran “titiritero”, el “hacedor último de políticas”, el “programador ciego” y el “ingeniero” que “diseña organismos, órganos mentales y adaptaciones destinados a maximizar la proliferación genética”. Como administrador último de la productividad genética, “la selección natural es la que

piensa”, tiene “metas” y “estrategias”, “actúa según su voluntad” y “ejecuta sus políticas”. La selección natural tiene deseos, así como la fuerza de llevarlos a cabo: “quiere” y “logra” que los seres humanos hagan ciertas cosas: por ejemplo, ser “amables con nuestros hermanos”, pero sólo “parecer que estamos siendo amables” con nuestros amigos. Los genes —la infantería de este campo de batalla de la selección natural— participan en la acción creativa de la selección natural. Aunque los psicólogos evolucionistas niegan que los genes tengan capacidad de acción, los retratan consistentemente como si la tuviesen. Los genes son “egoístas” y “mercenarios”; igual que la selección natural, “tienen estrategias” y “objetivos” (en general propagarse a sí mismos). Con ese propósito compiten, diseñan, planean y construyen organismos y órganos mentales. Tienen perspectiva y “puntos de vista”; “desean” y “se salen con la suya”, “calculan”, “controlan”, “seleccionan”, nos “hablan” y nos “aconsejan someternos” y “se difunden”.

Estas exuberancias metafóricas tienen dos consecuencias. Primero, los psicólogos evolucionistas han vaciado a la mente humana de todas las cualidades —como la conciencia, la capacidad de acción y la creatividad— que se vinculan normalmente con el pensamiento. Segundo, han transferido esas cualidades a los genes y a la selección natural pese al hecho autoevidente, premisa fundamental de la biología evolucionista, de que ni el diseño deliberado ni la acción intelectual son una cualidad de la selección natural o de los genes. El resultado es una disyunción radical entre la acción creativa intelectual de las fuerzas abstractas de la selección natural, por un lado, y, por otro, el cumplimiento mecánico, impensado, del “diseño” de la selección natural por parte de los humanos, que quedan convertidos en su vehículo. Como dice con mucha frecuencia Robert Wright, “la selección natural es la que se ocupa de ‘pensar’; nosotros de hacer”.

El “descarado plan” de la selección natural

Entonces, si se entrega tanto a los genes y a la selección natural, ¿qué es lo que queda de la conciencia, la capacidad de acción y la creatividad humanas? Tal como ocurre con otras teorías que postulan un primer motor inconsciente, en las descripciones de la psicología evolucionista los humanos terminan como víctimas de la falsa conciencia. Pueden tener sus propias maneras de explicar cómo y por qué aman, tienen celos, guardan duelo, son voluntariosos, engañosos, creativos o destructivos. Pero no importa lo que piense la gente respecto a lo que está haciendo y su porqué; la “realidad” siempre está en otro lado. Los psicólogos evolucionistas atribuyen tanto la invención de las emociones humanas por parte de la selección natural como el despliegue de las emociones en la vida humana a una causa última única, inconsciente e invariable: la lógica egoísta de la proliferación genética individual. Como señala Wright, las emociones son “tan sólo los ejecutores de la evolución”; son “apoderados” de la realidad más profunda y la lógica “subterránea” del cálculo genético. Las emociones son invenciones genéticas al servicio de la proliferación genética. Pinker lo plantea así: al “hacernos gozar de la vida, la salud, el sexo, los amigos y los hijos, los genes compran un billete de lotería para estar representados en la siguiente generación con probabilidades que eran favorables en el entorno en el cual evolucionamos. Nuestras metas son las submetas de la meta última de los genes, que es replicarse”. Los psicólogos evolucionistas sustituyen el contenido de nuestras metas, emociones y comprensiones conscientes con lo que, afirman, es una realidad más profunda y más cierta que escapa a la conciencia de todos excepto a la de ellos mismos.

No sólo hay una verdad más profunda por debajo de nuestras metas, emociones y comprensiones

conscientes, sino que éstas han evolucionado para ocultar el inflexible y rígido interés y la naturaleza calculadora de esa verdad más profunda. La selección natural termina siendo vista como una fuerza artera y falaz que ha creado una conciencia humana compleja capaz de tener razonamiento moral, pretensiones de libre albedrío, amor, generosidad y una variedad de otras emociones humanas, específicamente para ocultar la “realidad” subyacente de la competencia mezquina y profundamente amoral de los genes entre sí para perpetuarse. Mientras los seres humanos suponen inocentemente que sus vidas están guiadas por principios morales, por comprensiones culturales y por convicciones individuales, en realidad están configuradas, según nos dicen los psicólogos evolucionistas, por el frío cálculo del interés genético. Desde tal perspectiva los códigos morales humanos son en realidad “una muestra de sofismas genéticamente instrumentados”; el amor y la amistad son de hecho “la garantía de un crédito”; la simpatía es “sólo un consejo de inversión sumamente matizado”; la comparación no es más que otro nombre de nuestra “mejor búsqueda de buenos precios”, y los buenos padres son, al final del día, administradores de inversión realmente astutos. Con el profundo cinismo característico de los relatos de los psicólogos evolucionistas, Wright sugiere que esta capacidad de adornar el burdo interés personal con el vestuario de la sociabilidad benéfica y las verdades morales más elevadas es el “descarado plan” de la selección natural. En tal visión la cultura es simplemente nuestro medio de engañarnos a nosotros mismos en beneficio del interés genético.

La mente como mecanismo y como módulo

¿Qué teoría de la mente resulta apropiada, entonces, para una narrativa en la cual la conciencia, la acción y la creatividad se han puesto en manos de la selección natural y de los genes, mientras que a los seres humanos se los ha convertido en las herramientas mecánicas para realizar una verdad última de la que no son conscientes? ¿Qué teoría de la mente podría traducir un accionar subyacente de competencia genética en las formas de la sociabilidad humana, el “pensar” de la selección natural al “hacer” del comportamiento humano? La mente apropiada para tal labor no cuenta con capacidades generales, sino más bien con instrucciones específicas diseñadas para ocuparse de problemas determinados; no actúa consciente sino inconscientemente, y sus operaciones no son culturalmente aprendidas sino genéticamente programadas.

Entre la “realidad” de las estrategias de los genes para reproducirse y la realidad de la conducta humana, los psicólogos evolucionistas plantean la existencia de “órganos mentales”, “mecanismos” y “módulos” que presuntamente evolucionaron en respuesta a los problemas adaptativos específicos a los que se enfrentaron nuestros antepasados en el entorno pleistocénico de adaptación evolutiva. Postulan el desarrollo de la existencia de esos módulos a través de un proceso que llaman “ingeniería inversa”. Como explica Pinker, “en la ingeniería directa uno diseña una máquina para hacer algo; en la ingeniería inversa uno deduce para hacer qué se diseñó la máquina”. Para efectuar ingeniería inversa de lo que ven como un mecanismo psicológico universal, buscan razones por las cuales hubiese resuelto un problema adaptativo en determinado entorno ancestral. Por ejemplo, a fin de explicar los orígenes y la existencia del mecanismo psicológico que presuntamente hace que las mujeres prefieran de manera universal a los hombres con recursos, David Buss y otros psicólogos evolucionistas sugieren que “como las mujeres ancestrales se enfrentaban a las terribles cargas de la fertilización interna, de una gestación de nueve meses y de la lactancia, *se hubiesen* beneficiado

enormemente si elegían compañeros que contaban con recursos. Estas preferencias ayudaron a nuestras madres ancestrales a resolver los problemas adaptativos de supervivencia y reproducción”. En la medida en que los psicólogos evolucionistas pueden contar una historia plausible acerca de la significación adaptativa de un mecanismo propuesto, la misma establece para ellos su realidad objetiva y universal. De esta manera, una historia hipotética de los orígenes se hace pasar como prueba de la existencia y la universalidad de los mecanismos psicológicos.

Se piensa que tales mecanismos y módulos han evolucionado no sólo a través de la selección natural sino también de la selección sexual, un proceso mediante el cual la selección de pareja por parte de machos y hembras actúa de hecho como fuerza selectiva en el desarrollo de características sexuales secundarias. Además, tras haberse desarrollado en respuesta a problemas particulares presentes en el entorno original de la adaptación evolutiva, se da por hecho que estos mecanismos constituyen rasgos psicológicos innatos y genéticamente heredados que no han cambiado desde el Pleistoceno.

Los psicólogos evolucionistas rechazan la idea de que el cerebro humano evolucionado manifiesta una capacidad generalizada para crear una gran variedad de formas culturales y aprender una gama de comportamientos diversos. Así como nuestros órganos físicos están programados genéticamente y funcionan sin aprendizaje, lo mismo hacen nuestros órganos mentales. “No aprendemos a tener páncreas”, observa astutamente Pinker, y de inmediato pasa a afirmar “y no aprendemos a tener un sistema visual, adquisición del lenguaje, sentido común o sentimientos de amor, amistad y justicia”.

Los psicólogos evolucionistas especulan que se desarrolló una serie de mecanismos psicológicos especialmente diseñados para resolver los “problemas adaptativos” específicos de nuestros antepasados varones y mujeres del Pleistoceno. Estos mecanismos, o módulos, se relacionan con el género, son funcionalmente específicos y ofrecen planos detallados de las preferencias y el comportamiento psicológico. Por ejemplo, los psicólogos evolucionistas sostienen que, puesto que uno de los problemas adaptativos centrales de los varones es determinar qué hembras son fértiles, han desarrollado mecanismos de preferencia por las características —tales como juventud, atractivo y buena figura— que supuestamente son señales confiables de la fertilidad femenina. De manera similar, como uno de los problemas adaptativos centrales de las mujeres es encontrar hombres con recursos, han desarrollado mecanismos de preferencia por aquellas características —como el estatus, la ambición y la industriosisidad— que presuntamente son señales confiables de recursos potenciales y resuelven el problema de valorar qué machos son compañeros adecuados capaces de invertir en su progenie. Tales mecanismos se conceptualizan como “disposiciones, reglas de decisión, estructuras, procesos” que residen “dentro del organismo”, que procesan información en concordancia con una lógica utilitaria de costo-beneficio concentrado exclusivamente en el éxito reproductivo, y que “producen resultados” bajo la forma de un comportamiento que es una respuesta apropiada a los problemas adaptativos relacionados con la maximización genética. En síntesis, estos órganos mentales no capacitan a los seres humanos para responder flexible o creativamente ante las situaciones. Más bien actúan como traductores mecánicos del “pensamiento” que hace la selección natural al “actuar” que llevan a cabo los humanos... sin requerir que éstos tengan que pensar absolutamente nada.

En vista de la especificidad de los órganos mentales de las hipótesis de los psicólogos evolucionistas —así como de su supuesto de que es la selección natural la que se encarga de la mayor parte del “pensamiento”— no sorprende en absoluto que las metáforas de la mente que utilizan evoquen la precisión de máquinas y computadoras. Las máquinas y los “mecanismos” están

diseñados para replicar interminablemente el mismo procedimiento y producir el mismo resultado; las computadoras se programan con un código subyacente, y los módulos son componentes estandarizados, autocontenidos, de una estructura mayor. De hecho, según los psicólogos evolucionistas, los órganos mentales de los seres humanos han estado usando los mismos mecanismos mentales para producir el mismo “resultado” conductual a lo largo de milenios.

La estabilidad de los módulos psicológicos específicos postulados por los psicólogos evolucionistas es evidente también en su usual caracterización del cerebro como un edificio arquitectónico. En realidad, a la pregunta “¿cuánta ‘arquitectura’ heredada hay en la mente humana?” los psicólogos evolucionistas responden no sólo con una estructura totalmente construida, sino asimismo con una estructura cuyo interior está amueblado con exquisito detalle. No obstante, como señala Steven Rose, la metáfora arquitectónica “que implica [una] estructura estática, construida de acuerdo con los planos y por ende estable, no podría ser una forma más inadecuada de observar los dinámicos procesos fluidos por los cuales nuestra mente/cerebro desarrolla y crea orden a partir de la explosiva y sonora confusión del mundo a la que hacemos frente instante tras instante”.

De hecho, ya que los psicólogos evolucionistas plantean la automaximización genética como el primer motor “subterráneo” fijo del comportamiento humano, tienen que dotar a la mente humana de estructuras específicas y equipos que expresen sólo esta motivación en particular y ninguna otra. La hipótesis de que existen módulos psicológicos específicos cargados de contenido es un requisito para una teoría que ha hecho de la mente humana un actor pasivo de una verdad singular e inconsciente y de un accionar abstracto. En realidad lo que se requiere es una “arquitectura” o “máquina” capaz de borrar la multiplicidad de verdades, realidades y motivaciones humanas y transformarlas en una verdad, una realidad y una motivación singular. Como veremos, esto es precisamente lo que logran los “módulos mentales” y los “mecanismos”.

Arquitectura fija o plasticidad neural

Aquí quiero hacer una pausa para aclarar que otros modelos difieren significativamente de este retrato del cerebro como un edificio arquitectónico inmutable construido con módulos fijos, funcionalmente específicos. Kathleen Gibson, una antropóloga biológica que se especializa en evolución y el desarrollo del cerebro y la cognición de primates y humanos, ha sintetizado recientemente los argumentos contra el modelo de cerebro que proponen los psicólogos evolucionistas. Se concentra en varios puntos que resultan relevantes para nuestra inquietud: economía genética; generalización neuroanatómica; epigénesis y procesos constructivos mentales.

El hecho bien establecido de que la mayoría de los genes son pleiotrópicos —es decir, que tienen mucho más que un único efecto fenotípico— le proporciona un sólido argumento contra una correspondencia de uno a uno entre un gen y un rasgo de comportamiento. Vale decir, cualquier comportamiento humano complejo estará influido por múltiples genes, y un gen determinado contribuirá a la realización de múltiples comportamientos complejos. Además, Gibson señala que el genoma humano comprende “aproximadamente 30 000 genes y que los humanos y los chimpancés difieren entre sí sólo por un 1.6% de su ADN”. Simplemente no hay genes suficientes en el genoma humano para explicar las diferencias tanto físicas como de comportamiento entre los humanos y los chimpancés, y para el gran número de módulos funcionalmente discretos postulados por los

psicólogos evolucionistas. “Lo que se necesita —sostiene Gibson— no es una teoría de que un gen = un módulo mental = un comportamiento complejo, sino una teoría de cómo un número pequeño de genes puede construir cerebros complejos y hacer posible una diversidad de comportamientos.”

Aunque los científicos saben desde hace cierto tiempo que hay regiones específicas del cerebro asociadas con ciertos comportamientos y capacidades cognitivas, su comprensión de cómo esas regiones modelan el comportamiento se ha enriquecido con matices. De hecho, investigación reciente sobre neuroanatomía cerebral sugiere que lo que se localiza en diferentes regiones del cerebro son “mecanismos que pueden contribuir a diversos dominios cognoscitivos y del comportamiento”, más que mecanismos específicos. Por ejemplo, “en una época se pensaba que el área de Broca controlaba el habla. Después que controlaba la sintaxis, y más tarde se postuló que funcionaba en la organización jerárquica de los comportamientos tanto del habla como manuales”. Tales reformulaciones de nuestras ideas acerca de cómo funciona el cerebro nos alejan de los módulos psicológicos específicos para una función y nos dirigen hacia mecanismos procesadores más generales.

El modelo del módulo fijo del cerebro defendido por los psicólogos evolucionistas es cuestionado además por la epigénesis —la interacción de los genes con información proveniente del medio— y por la bien documentada plasticidad neural del cerebro. Gibson señala que “los cerebros de mamíferos y humanos en maduración son sistemas epigenéticos que adquieren mecanismos de procesamiento neural y capacidades de comportamiento típicos de la especie por medio de la interacción entre los genes y los estímulos ambientales”. La evidencia en favor de la epigénesis y de la plasticidad neural incluye, por ejemplo, el hiperdesarrollo de una capacidad sensorial-motriz (digamos auditiva, visual o táctil) en ausencia o impedimento de otra; el traslado de las funciones lingüísticas y motrices de un hemisferio al otro por el estrés del daño cerebral en la infancia; los efectos de la nutrición y de la estimulación intelectual en el desarrollo y la función cerebral, y la “sobreprducción masiva de neuronas y sinapsis que luego son afinadas por información proveniente del medio”. La capacidad de los factores ambientales para conformar la expresión de los genes a lo largo del tiempo resulta evidente en una investigación reciente sobre gemelos idénticos que llevaron a cabo el doctor Mario F. Fraga y otros en el Centro Nacional de Investigaciones Oncológicas, en Madrid. Esta investigación, que se concentró en el ADN de más de 40 pares de gemelos idénticos, demostró que el perfil epigenético de los gemelos idénticos varía tanto a lo largo de la vida como en diversos entornos sociales. El periodista científico Rick Weiss, del periódico *Washington Post*, sintetizó los resultados de la investigación:

Se encontraron con que los gemelos jóvenes tenían perfiles epigenéticos casi idénticos, pero que con la edad esos perfiles iban volviéndose cada vez más divergentes. En un hallazgo que, según dijeron los científicos, era especialmente innovador, los perfiles epigenéticos de gemelos que habían sido criados separados o habían tenido experiencias de vida especialmente diferentes —incluyendo hábitos de nutrición, historial de enfermedades, actividad física y uso de tabaco, alcohol y drogas— diferían más que los de aquellos que habían vivido más tiempo juntos o compartido entornos y experiencias similares.

El hecho de que el cerebro humano y todos los rasgos fenotípicos complejos se desarrollen a través de la epigénesis hace difícil desenmarañar los efectos de los genes y del entorno en el cerebro adulto desarrollado. Aunque los psicólogos evolucionistas no parecen sentir interés por localizar realmente genes o áreas específicas del cerebro que correspondan a los módulos y mecanismos que proponen, la significación de la epigénesis y de la plasticidad neural para su teoría resulta clara. Gibson observa que “incluso si en algún momento del futuro se descubriese que los cerebros adultos contienen regiones [específicas para funciones] dedicadas a detectar tramposos o al altruismo recíproco, sería evidencia insuficiente para extraer conclusiones generales acerca de su

determinación genética o de desarrollo”.

En cualquier caso es importante recordar que la epigénesis y la plasticidad neural, como tales, no pueden diferenciar las capacidades mentales de los seres humanos de las de otros mamíferos, incluyendo a nuestros parientes más cercanos, los grandes simios. Más bien, afirma Gibson, lo que diferencia a los humanos de los simios es la capacidad del cerebro humano para procesar cantidades significativamente mayores de información y hacerlo en estructuras jerárquicamente ordenadas, lo que denomina “construcción mental”. “Específicamente —según demuestra su investigación— la mayor capacidad de procesamiento de información del cerebro humano permite al hombre combinar y recombinar mayores números de acciones, percepciones y conceptos para crear constructos conceptuales o de comportamiento superiores a los que pueden lograr los simios.” Esta capacidad de insertar múltiples conceptos, percepciones o acciones en constructos jerárquicamente ordenados es lo que hace posible llevar a cabo una gran variedad de tareas técnicas, lingüísticas y sociales, desde construir herramientas y estructuras complejas hasta construir oraciones o inferir las intenciones de otros (por ejemplo, decir la verdad o mentir, bromear, ser irónico o sarcástico). El hecho de que esta capacidad se desarrolle durante la maduración explica las capacidades diferenciales de los bebés y los adultos humanos; su pleno desarrollo en los adultos humanos los diferencia de los grandes simios.

Hay varias razones por las cuales un llamado a un proceso más general, subyacente, de construcción mental, resulta una versión más satisfactoria de las capacidades mentales humanas que otro que depende de una multitud de módulos mentales fijos y funcionalmente específicos. Gibson lo sintetiza así:

Un modelo de construcción mental [...] coincide con los principios de pleiotropía, economía genética y epigénesis, y explica nuestras capacidades para desarrollar soluciones creativas a problemas nuevos. En contraste, los modelos que postulan módulos neurales genéticamente controlados y funcionalmente dedicados para cada problema que encontramos a lo largo de nuestra historia evolutiva son genéticamente onerosos, violan principios de pleiotropía y no pueden explicar por qué somos capaces de resolver problemas y de adaptarnos a entornos con los que nuestros antepasados nunca se encontraron.

El modelo de cerebro que esboza Gibson le da sentido a la evidencia antropológica y arqueológica de la creatividad humana que se manifiesta en la diversidad de ideas, creencias y prácticas culturales en todo el mundo, a la variabilidad de comprensiones y comportamientos individuales y a la transformación histórica de las culturas a lo largo del tiempo.

Genes de la deshonestidad

Aunque la evidencia que acabo de citar sugiere que incluso los mecanismos generalizados del cerebro humano no pueden explicarse sólo por referencia a la genética, los psicólogos evolucionistas afirman que los mecanismos mentales específicos —cada uno de los cuales resuelve un problema particular en un dominio delimitado— son innatos. Como afirma Donald Symons: “Por ende, se puede decir atinadamente que en la psique humana llegaron a existir mecanismos especializados *para* las preferencias de compañero sexual y en el acervo génico a existir genes *para* las preferencias de compañero sexual”. Otros trazan una analogía entre la “psicología innata” (en oposición a una “psicología manifiesta”) y el genotipo humano (en oposición al fenotipo humano), implicando que los mecanismos psicológicos no sólo son “parecidos” sino que forman parte real del genotipo humano. De hecho Tooby y Cosmides afirman que “las adaptaciones complejas son máquinas intrincadas que

requieren ‘planos’ complejos en el nivel genético”.

La mayoría de los psicólogos evolucionistas afirman claramente que no existe una correlación de uno a uno entre ningún gen específico y ningún órgano, módulo o mecanismo mental determinado. Sin embargo, su narrativa está repleta de conjeturas que involucran genes y módulos con nombres que se correlacionan con comportamientos notablemente específicos, estrategia narrativa que, en el mejor de los casos, induce a error. A medida que uno va leyendo se le olvida la advertencia y sólo oye la repetición de la especificidad de uno a uno con el vínculo genético-conductual.

Los psicólogos evolucionistas no tienen rubor en expresarse muy específicamente acerca de todos los rasgos del comportamiento que se consideran heredables. Pinker sostiene que no sólo los talentos y temperamentos generales (“cuán bien te desempeñas con el lenguaje, cuán religioso, cuán liberal o conservador”), sino también tipos de personalidad (“abierto a la experiencia, escrupuloso, extrovertido-introvertido, antagonista-amable y proclive a la neurosis”), así como rasgos de comportamiento sumamente específicos (“tales como la dependencia a la nicotina o al alcohol, el número de horas que se invierten en ver televisión y la probabilidad de divorciarse”) son todos heredados; es decir, están codificados genéticamente. ¡Todo esto a pesar de la notable ausencia de nicotina, alcohol, televisión y tal vez incluso matrimonio, por no hablar ya de divorcio, en la escena social del Pleistoceno!

Además, los psicólogos evolucionistas no titubean en tomar una hipótesis o una contrahipótesis acerca de la naturaleza y evolución del comportamiento humano y reificarla bajo la forma de un gen o un módulo con su correspondiente denominación, lo que tiene el efecto retórico de transformar la *ficción* de una correlación genética en una *realidad* “científica”. Entre los muchos genes con denominación que se presentan en los textos de la psicología evolucionista se encuentran:

- un “gen de la fidelidad”
- un “gen del altruismo”
- un “gen que hace que un chimpancé le dé sesenta gramos de carne a un hermano”
- un “gen que les aconseja a los simios amar a otros simios que se amamantaron de su misma madre”
- un “gen que paga la amabilidad con amabilidad”
- un “gen de formación de clubes”
- un “gen que hizo que un niño asesinase a su hermanita recién nacida”
- un “gen que hizo que una chica de 15 años quisiese amamantar”
- un “gen que predispone al macho a que le pongan los cuernos”
- un “gen que hizo posible que un macho preñara a todas las hembras”
- un “gen para entrarle al juego”
- “genes que aconsejan someterse”
- “genes que inspiran impulsos tales como ambición, competitividad, o sentimientos como vergüenza u orgullo”
- “genes de la deshonestidad”
- “genes del altruismo recíproco”
- “genes que dirigen el altruismo hacia los altruistas”
- “genes para ayudar a los parientes”
- “genes para resistirse [...] a desempeñar ciertos roles”

Entre los muchos módulos que tienen denominación y que figuran en los textos de psicología evolucionista se pueden encontrar:

- un “módulo de amor a la progenie”
- un “módulo de atracción por los músculos”
- un “módulo de ser atraído por el estatus”
- un “sistema de detección de edades”
- un “módulo de rechazo de la pareja”
- un “módulo de detección de los tramposos”
- un “módulo de matar a la pareja”
- un “módulo evolucionado para el homicidio”

Hay varios problemas con esta forma de reificación de rasgos específicos del comportamiento humano. El primero, y de ninguna manera el menos importante, es que no se han hallado ni genes ni módulos de rasgos temperamentales o tipos de personalidad específicos del comportamiento humano. Segundo, este vacío empírico no parece ponerles un alto a esas reificaciones y fabricaciones retóricas. Como señala Steven Rose, la “difusión de tales seudogenes teóricos, y su efecto putativo en la adaptación generalizada, pueden modelarse satisfactoriamente, entonces, *como si* existiesen, sin la necesidad de tocar para nada el terreno biológico empírico”. De hecho los antropólogos Stefan Helmreich y Heather Paxson señalan que los psicólogos evolucionistas repetidamente “proponen hipótesis y después se refieren a ellas como si hubiesen sido probadas”. Tercero, el reciente descubrimiento del Proyecto del Genoma Humano de que el genoma humano tiene muchísimos menos genes de lo que se imaginaba —unos 30 000— contradice la suposición de que una multitud de mecanismos psicológicos funcionalmente específicos pudiesen tener correlatos genéticos discretos. Y, por último, son fundamentalmente representaciones erróneas de la naturaleza de los genes y su relación con la evolución. El genetista evolucionista Gabriel Dover, que se especializa en procesos evolutivos moleculares, observa:

Los genes no son entidades autorreplicantes; no son eternos; no son unidades de selección; no son unidades de función, y no son unidades de instrucción. Son modulares por su construcción y su historia; invariablemente redundantes; cada uno de ellos se involucra en una multitud de funciones, y se comportan mal en una extravagante variedad de maneras. Coevolucionan íntima e interactivamente entre sí a través de sus proteínas y derivados del ARN. No tienen ningún significado fuera de sus interacciones en relación con ningún rasgo adaptativo de un individuo: no existen vínculos uno a uno entre genes y rasgos complejos. Los genes son las unidades de la herencia, pero no las unidades de la evolución: sostendré que no hay “unidades” de evolución como tales, porque todas las unidades están cambiando constantemente. Están íntimamente involucradas con la evolución de las funciones biológicas, pero la evolución no tiene que ver con la selección natural de genes “egoístas”.

Ya sea que los psicólogos evolucionistas realmente crean o no que existen correlaciones uno a uno entre los genes y rasgos de comportamiento humano complejos, su reificación de tales rasgos en genes a los que se da una denominación naturaliza los resultados de conjeturas, los envuelve en el manto de autoridad de la verdad científica y hace imposible considerar orígenes y modos de transmisión alternativos para la compleja disposición de rasgos del comportamiento humano.

La racionalidad
de absolutamente todo

Los psicólogos evolucionistas se enorgullecen de la economía de sus explicaciones, que en efecto son económicas en el sentido de que apelan a la misma racionalidad genética subyacente para explicarlo todo. Hasta los actos más irracionales y destructivos pueden hacerse ver como racionales y productivos. Tomen el ejemplo de los celos. En su libro *The Dangerous Passion: Why Jealousy is as Necessary as Love and Sex* [La pasión peligrosa: Por qué los celos son tan necesarios como el amor y el sexo] David Buss sostiene que esta emoción aparentemente irracional se atribuye primordialmente a los varones y es vista como una respuesta adaptativa racional a la perpetua incertidumbre que sienten en relación con la paternidad. Los psicólogos evolucionistas afirman que los celos se manifiestan en un hombre en respuesta a la posibilidad de una “amenaza real”, es decir, que su pareja pueda estar teniendo relaciones sexuales con otra persona y, en consecuencia, que puede no sólo perder la oportunidad de reproducirse con su pareja (o encontrar otra) sino, potencialmente, también de “desperdiciar” su inversión paterna en niños que no son genéticamente suyos.

Buss conceptualiza los celos como una especie de detector de humo inconsciente, aunque esta metáfora no es suya. Los celos (no el hombre) detectan el humo de la infidelidad y disparan la alarma cuando hay un incendio de infidelidad (y con frecuencia, como ocurre con las falsas alarmas, incluso cuando no lo hay). El detector de infidelidad funciona de acuerdo con un cálculo reproductivo inconsciente, y por lo tanto el hombre no necesita darse cuenta de las “pistas” o entender por qué está sintiendo celos. Los celos hacen sonar la alarma a fin de provocar reacciones adecuadas de la pareja de un hombre, que lo protejan a él de que sigan poniéndole el cuerno y del posible desperdicio de su potencialidad y sus inversiones reproductivas. De modo que la “racionalidad” de los celos encuentra supuestamente su función como mecanismo de detección que “ve” el verdadero estado de las cosas (donde la visión del hombre podría nublarse) y lleva a cabo una recalibración de la relación para proteger su inversión reproductiva (aunque no necesariamente la de la mujer).

La hipótesis de una lógica genética “subterránea” permite que Buss y otros psicólogos evolucionistas vean incluso las acciones que parecen más irracionales —por ejemplo, cuando los celos persisten en forma de obsesión e involucran violencia pese a la fidelidad de la pareja— como algo fundamentalmente racional y adaptativo. Buss puede extraer esta conclusión incluso de evidencias que la contradicen. Informa que:

En un estudio se entrevistó a una muestra de mujeres golpeadas y se las dividió en dos grupos. Las de un grupo habían sido violadas y golpeadas por sus maridos, y las del otro golpeadas pero no violadas. Luego se compararon estos dos grupos con un grupo control de mujeres que no habían sido víctimas de ninguna de las dos cosas. A éstas se les preguntó si alguna vez habían “tenido relaciones sexuales” con un hombre que no fuese su marido mientras vivían con éste. Diez por ciento de las que no habían sido maltratadas informaron haber tenido un amorío; 23% de las golpeadas dieron esa misma respuesta, y 47% de las que fueron golpeadas y violadas confesaron haber cometido adulterio. Esta estadística revela que la infidelidad de una mujer predice el maltrato por parte de los hombres.

El hecho de que los celos violentos parezcan funcionar incluso cuando una mayoría de las mujeres —77% de las golpeadas y 53% de las golpeadas y violadas— *no habían cometido adulterio* parece no tomarse en cuenta. Sin perder el ritmo, Buss continúa y sostiene que los celos violentos son “racionales” porque cuando “los hombres mantienen una amenaza creíble [reducen] las posibilidades de que su pareja llegue a ser infiel o quiera abandonar la relación”, haciendo así que los hombres pierdan la batalla por la proliferación genética diferencial. Yendo aún más lejos, Buss y Duntley postulan la evolución, en los hombres, de un “módulo de matar a la pareja”, el cual, siguiendo un análisis de costo-beneficio, dictaría dar muerte a la “pareja” por diversas razones: mermar los costos de la incertidumbre de la paternidad y la dirección errónea de las inversiones

paternas (es decir, cuando un hombre supone que su cónyuge está embarazada del hijo de otro hombre), o impedir la deserción permanente de la pareja con otro hombre. De esta forma el homicidio se ve simplemente como un “método adaptativo para reducir el costo [reproductivo]” para el asesino.

Dado el supuesto de que existe una realidad verdadera subyacente a todo comportamiento humano, y de que una lógica específica de elección racional es la causa última de toda conducta humana, por definición no puede haber comportamiento humano —por destructivo que sea— que no pueda volverse lógico y racional. Sólo se necesita postular la existencia de un “módulo” adecuado para llevar a cabo la traducción entre la utilidad genética y la manifestación en términos de comportamiento. El hecho de que comportamientos totalmente contrarios —cuidar y matar al cónyuge y al hijo— sean explicados por la misma lógica fundamental significa, como señala Hilary Rose en otro contexto, que “la selección lo explica todo y por consiguiente no explica nada”.

Pero esta “economía” de la explicación trae consigo una triple paradoja: crea elecciones que no son elecciones; postula individuos que no son individuos, e imagina efectos culturales que son independientes de la cultura.

La elección que no es una elección

La “elección” es un valor importante en las culturas euroamericanas, que en general representa el reino de la cultura, más que el de la naturaleza. Resulta una paradoja que, en una teoría tan absolutamente basada en una ideología neoliberal de la “elección racional” y del interés individual, se termine por negar a las personas la capacidad y el albedrío de hacer elecciones conscientes. En las narrativas de la vida social escritas por psicólogos evolucionistas se encuentra mucho “pensamiento”: se toman decisiones, se resuelven problemas, se siguen reglas, se analizan costos y beneficios, se hacen elecciones y se satisfacen objetivos. Sin embargo, los humanos no son los que “piensan” o “eligen”. Los psicólogos evolucionistas nos dicen constantemente que los seres humanos hacen cosas sin ser conscientes de la lógica genética subterránea que motiva sus acciones. Los humanos piensan, toman decisiones y hacen elecciones, resuelven problemas y analizan costos y beneficios de la misma manera que sus glándulas sudoríparas controlan la regulación térmica... sin necesidad de ser conscientes del proceso. “De hecho —apunta Buss—, así como la repentina conciencia de sus manos puede impedirle a una pianista su interpretación, la mayoría de las estrategias sexuales humanas se llevan a cabo mejor sin la conciencia del actor.” Si las glándulas sudoríparas son el modelo de cómo hacen sus elecciones los humanos, resulta difícil saber para qué evolucionó el cerebro. Podríamos haber usado nuestros ovarios y testículos para “pensar” sobre el mundo.

Aunque esta propuesta parece risible, así es exactamente cómo se imaginan los psicólogos evolucionistas que llevamos a cabo nuestro pensamiento. Los agentes activos de sus narrativas, los agentes que hacen los cálculos, sopesan los costos y beneficios y hacen las elecciones, raras veces son personas conscientes y con mucha frecuencia son entidades fisiológicas microscópicas, como espermatozoides, óvulos, hormonas o genes.

Se considera que uno de los tropos centrales de la psicología evolucionista —que los machos compiten y las hembras eligen— es el que actúa más significativamente en el nivel microscópico. De

esta forma, la eyaculación masculina es vista como un ejército o una “horda” que libra una “batalla subterránea”. Está integrada por diversos agentes especializados con misiones bien diferenciadas: la misión del espermatozoide “buscaóvulos” es nadar rápido y llegar a la meta lo antes posible, mientras que la misión del espermatozoide “kamikaze” es enfrentar al enemigo y sacrificarse por el bien mayor de sus camaradas de armas más rápidos.

Mientras los espermatozoides masculinos “anuncian” sus cualidades, las hembras (o presumiblemente sus óvulos) manejan inconscientemente a los espermatozoides, “sienten” cuáles podrían ser una buena pareja, y escogen a los mejores entre ellos. A esto se lo ha denominado “elección femenina críptica; críptica, en efecto, puesto que la mujer misma no es consciente de la elección. Resulta interesante que el mecanismo por el cual una mujer “escoge” o “controla” inconscientemente a cuál de los espermatozoides de su pareja “aceptará” o “rechazará” resulta ser, de acuerdo con Devendra Singh y sus colegas (todos varones), la frecuencia y el momento del orgasmo. Pero como según su propia estimación las mujeres experimentan el orgasmo sólo el 40% de las veces, y cabe señalar que el “momento” tampoco es, de ninguna manera, una ciencia precisa, la elección inconsciente de una mujer resulta estar muy lejos de ser una elección. De cualquier manera no importa, porque la mujer no sabía que estaba eligiendo: sus óvulos y sus hormonas tenían capacidad de acción consciente.

En su deseo de subsumir la acción humana a la lógica singular del cálculo genético, los psicólogos evolucionistas han borrado la elección como función de la conciencia humana para reinventarla como función de los tejidos humanos, los procesos fisiológicos y el proceso más general de la selección natural. Si bien la tremenda importancia cultural de la “elección racional” económica se ha conservado en la retórica de la psicología evolucionista, se le ha divorciado de la conciencia humana para convertirla en propiedad del “pensamiento” que la selección natural efectúa por nosotros. Se piensa que la mano invisible de la selección natural funciona en biología en gran medida tal como lo hace, presuntamente, la “mano invisible del mercado” en economía.

El individuo que no es un individuo

Si resulta que la elección no es esencialmente una elección, hete aquí que el individuo tampoco es mucho un individuo. Dado que hay sólo un primer motor y sólo una lógica que cuenta en las explicaciones de los psicólogos evolucionistas, ellos no necesitan una teoría de la motivación individual ni les hace falta apelar a los detalles de historias de vida individuales, ya que ambas cosas se consideran irrelevantes para las explicaciones últimas que tanto les gustan.

Evidentemente los seres humanos son capaces de tener una gama de estados emocionales, líneas de razonamiento y formas de creatividad diferentes. Pueden experimentar celos moderados o morbosos, o no tener celos; son capaces de una mediación pacífica, una violencia indescriptible o directamente de un asesinato. Los psicólogos evolucionistas no logran explicar por lo menos tres aspectos de la respuesta diferencial de los individuos a una situación determinada, por ejemplo, la presunta infidelidad de la compañera sexual o cónyuge. Primero, los psicólogos evolucionistas no logran explicar por qué los individuos se desvían en la expresión de una norma cultural específica. En las culturas en las que la sexualidad extramarital está abiertamente permitida y no se fomenta la expresión de los celos, ¿por qué hay igual algunos individuos que manifiestan celos? Y, a la inversa, ¿por qué en lugares en los que la sexualidad extramarital está firmemente permitida y la expresión de

los celos abiertamente sancionada, hay personas que no expresan ningún tipo de celos? Segundo, no pueden explicar por qué hay tantas respuestas posibles al mismo acto: la sexualidad extramarital del cónyuge. ¿Por qué se considera infidelidad para unos y libertad sexual para otros? ¿Por qué alejarse fríamente es una expresión de celos suficiente para algunos hombres y el asesinato a duras penas les basta a otros? Y, tercero, los psicólogos evolucionistas no pueden explicar lo manifiestamente inapropiada que es en ciertos casos la respuesta, es decir, la aparente discrepancia entre causa y efecto. Por ejemplo, incluso si uno se traga el argumento de que el maltrato a las mujeres por parte de los hombres es una respuesta adaptativa a la infidelidad femenina, no logran explicar la enorme brecha (77%) entre el número de casos de mujeres golpeadas y el número de casos que involucran realmente infidelidad por parte de las mujeres.

Una teoría adecuada de los celos sexuales tendría que poder explicar por qué se expresan o no los celos; por qué, cuando se expresan, adoptan formas significativamente diferentes, y por qué se expresan cuando no existe una causa objetiva. Los psicólogos evolucionistas no pueden explicar estas cosas porque, evidentemente, aquí funcionan otras lógicas que escapan a la “racionalidad” particular de la ventaja reproductiva, lógicas que, si queremos comprenderlas, requieren que se preste atención a la especificidad de las historias y motivaciones individuales, así como de los valores y entendidos culturales.

La cultura que no es cultura

Los psicólogos evolucionistas eluden la evidencia de la variación cultural plasmándola como una especie de estructura “manifiesta” o superficial subordinada a una estructura innata o profunda de mecanismos psicológicos genéticamente determinados, lo que John Tooby y Leda Cosmides describen como la diferencia entre el “fenotipo” y el “genotipo”. Si bien reconocen la complejidad y diversidad cultural, Margo Wilson y Martin Daly abogan por “la ubicuidad de un conjunto mental nuclear cuya operación puede discernirse a partir de numerosos fenómenos que son culturalmente diversos en sus detalles pero monótonamente iguales en abstracto”.

La distinción entre la estructura profunda y la estructura superficial —genotipo y fenotipo— tiene el atractivo adicional de que se puede usar para explicar absolutamente todo. Cuando la preferencia “genotípica” no se expresa esto puede explicarse por fuerzas ambientales (léase culturales) que disparan una forma fenotípica alterna. En el estudio de 37 culturas que llevó a cabo, David Buss observó que, en oposición a lo predicho, los varones zulúes favorecen la ambición y la industriosisidad en las mujeres más que las mujeres en los hombres. En este caso, para explicar el cambio de la predicción no se apela a las supuestas preferencias innatas por la pareja, sino más bien a la división culturalmente específica del trabajo en Zululandia. De modo que sólo recurriendo a argumentos heterogéneos y de manera *ad hoc* es posible sustentar la narrativa: las estructuras innatas explican la preferencia de las mujeres por la ambición y la industriosisidad (léase recursos) de los varones en ciertas culturas, pero son estructuras culturales las que explican la preferencia de los hombres por la ambición y la industriosisidad de las mujeres en otras.

Los psicólogos evolucionistas se ven forzados a usar esos argumentos *ad hoc* relativos al origen de la variación cultural por varias razones. Han rechazado una teoría de la mente que postule capacidades mentales generalizadas, optando por otra que estipula mecanismos psicológicos cargados de contenido y funcionalmente específicos. Sin importar lo que digan sobre la naturaleza y

la cultura, han disuelto la dinámica de la cultura en la biología y en las utilidades de la maximización genética. Y han elevado sus propias comprensiones cultural e históricamente específicas sobre el mundo a universales transculturales que, para su sorpresa, no siempre coinciden con las manifestaciones de otras culturas.

3

Individuo y sociedad

Los psicólogos evolucionistas construyen sus teorías de preferencias psicológicas sobre una forma especial de reduccionismo —a la que yo denomino individualismo genético—, formulada por primera vez como parte de la sociobiología en la década de 1970. Por individualismo genético me refiero a una concepción de la vida social humana que reduce las relaciones sociales y el comportamiento humano al producto de una competencia interesada entre individuos. Estos individuos (o sus genes) calculan sus intereses de acuerdo con una lógica de costo-beneficio que tiene como objetivo la proliferación de las dotaciones genéticas a través de la selección natural. La noción del individualismo genético se basa, explícita o implícitamente, en los valores culturales de la teoría económica neoliberal: que las relaciones sociales pueden reducirse a relaciones de mercado; que el “bien público” debería ser remplazado por la responsabilidad individual y los servicios sociales tendrían que privatizarse; que la utilidad y el capital deben maximizarse por medio de la desregulación de los mercados —es decir que la competencia tiene que seguir su curso sin control alguno— en una “carrera a fondo” sin preocuparse por las consecuencias sociales.

Tras empezar desde una posición de individualismo genético radical, uno de los enigmas centrales de los que deben ocuparse los psicólogos evolutivos —igual que los sociobiólogos, antes que ellos— es la existencia de la vida social misma, especialmente de aquellas formas de comportamiento social que no son evidentemente interesadas. ¿Cuáles son entonces los ladrillos del individualismo genético y cómo se los une retóricamente? ¿Cómo conciben los psicólogos evolucionistas la generación de relaciones sociales? Y, lo que es aún más importante, ¿en qué medida es posible explicar realmente las variaciones de las relaciones sociales haciendo referencia ya sea a la genética o al individualismo genético? La lógica genética de la psicología evolucionista ¿se sostiene o se derrumba cuando se la hace confrontar la evidencia empírica de la diversidad cultural humana?

El individualismo genético y el problema de lo “social”

Para los psicólogos evolucionistas, tanto como para los sociobiólogos, la vida tiene que ver con la acción de la selección natural, y la selección natural trata de la proliferación diferencial de genes entre individuos de una generación a la siguiente. La automaximización genética individual es la principal motivación del comportamiento, y la competencia es la forma primaria de relación social, puesto que la meta única (aunque inconsciente) de todos los individuos consiste en maximizar la proliferación de sus propios genes en las generaciones subsiguientes.

En la medida en que no existen dos personas (excepción hecha de los gemelos idénticos) que

tengan la misma constitución genética, los psicólogos evolucionistas sostienen que los intereses genéticos de una persona siempre entran inevitablemente en conflicto con los de otras. Ya que ven este conflicto como el hecho primordial de la existencia humana, es inevitable que visualicen la vida social esencialmente como una forma de guerra y una serie de batallas. De esta manera, la selección natural se ve como un “campo de batalla” poblado por diversos actores que “representan amenazas” y que se defienden con “arsenales” distintivos de “armas” cognoscitivas y emocionales. Si bien no resulta sorprendente que se imaginen a los machos “librando batalla” con otros machos y a las hembras con otras hembras, los psicólogos evolucionistas retratan un campo de batalla mucho más amplio. Como les parece que los intereses genéticos de varones y mujeres están esencialmente en conflicto, se imaginan que gran parte del comportamiento humano está determinada por una “batalla entre los sexos” en la que machos y hembras se involucran en una “carrera armamentista” evolutiva permanente de estrategias reproductivas opuestas. No obstante, la batalla no se libra sólo entre los sexos sino también, incluso, entre padres e hijos (batalla que, se piensa, comienza en el vientre materno) y entre hermanos. De esta manera, partiendo del supuesto previo de que la vida humana es fundamentalmente una guerra hobbesiana de cada uno contra todos, el problema consiste entonces en cómo conceptualizar formas de sociabilidad que no sean obviamente interesadas y competitivas.

A partir de un basamento en los intereses genéticos del individuo los psicólogos evolucionistas construyen un orden primario de relaciones sociales, que se deriva de una lógica natural, más que cultural. Se entiende que la reproducción sexual da por resultado un cálculo natural de relación genética o proximidad parental. Por ejemplo, uno comparte más genes con sus hermanos biológicos que con los hijos biológicos de sus hermanos, y por lo tanto está más cerca de los primeros. Es posible entonces ir retrazando grados de proximidad y distancia genética a medida que se avanza de una relación con un individuo a otras relaciones más y más distantes cada vez.

Los psicólogos evolucionistas, siguiendo a los sociobiólogos, hacen el supuesto crítico de que las relaciones sociales se derivan directamente de las relaciones genéticas. Postulan una relación de uno a uno entre las relaciones genéticas y las sociales que hace que las categorías de parentesco sean nítidas y autoevidentes. Como bromea Pinker, “las relaciones [de parentesco] son digitales. O eres la madre de alguien o no lo eres”. Pero no sólo se da por hecho que las *categorías* de relación de parentesco, sino también los *comportamientos* apropiados para las diversas categorías de parentesco—por ejemplo amor, cuidado, altruismo, solidaridad—, se derivan directamente y sin mediación del grado de relación genética: cuanto más alto sea el grado de cercanía genética más alto será el grado de tal comportamiento. Los psicólogos evolucionistas afirman que, como las personas están motivadas a maximizar su propio éxito reproductivo, quieren “invertir” primero y antes que nada en sus propios hijos genéticos y no quieren “desperdiciar” recursos en niños que no son genéticamente suyos.

Los psicólogos evolucionistas expanden esta visión radicalmente exclusiva y restrictiva de la sociabilidad humana haciendo referencia a los principios de selección de parentesco y aptitud incluyente, que hacen posible incluir a parientes más distantes en el universo social. La aptitud incluyente establece que, puesto que los parientes biológicos comparten genes, el comportamiento altruista hacia los parientes contribuye a la proliferación de los genes de un individuo al promover la viabilidad de los genes que tienen en común. El mecanismo de la selección de parentesco especifica que el grado en el que el comportamiento altruista contribuye a la aptitud de un individuo es proporcional al porcentaje de genes compartidos con aquellos que resultan beneficiados del acto altruista. Sin embargo, incluso dados estos principios, las relaciones sociales que los psicólogos evolucionistas son capaces de conceptualizar se restringen a aquellos que tienen algún grado de

relación genética.

Los psicólogos evolucionistas, por lo tanto, se refieren a un orden secundario de relaciones sociales —que ven como fundamentalmente “antinatural” y artificioso— para conectar a aquellos que carecen de toda relación genética. “El amor por los parientes se da naturalmente”, asevera Pinker, mientras que “el amor por los no parientes no se da así”. Para generar un orden de sociabilidad con más capacidad de abarcar, los psicólogos evolucionistas se basan en el concepto del altruismo recíproco: un sistema en el cual un individuo lleva a cabo un acto altruista para otro con la expectativa de reciprocidad futura, sistema que, se entiende, requiere un mecanismo para identificar a los tramposos. Esto permite que los individuos cooperen o intercambien bienes y servicios en el entendido de que con el tiempo cada uno se beneficiará de la relación. Pero incluso aquí, este dominio expandido de sociabilidad se entiende basado en el interés individual y en un análisis de costo-beneficio que, en última instancia, se refiere a la lógica natural de la proliferación genética.

En su libro de 1976, *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology* [*Uso y abuso de la biología: una crítica antropológica de la sociobiología*], el antropólogo Marshall Sahlins señala que el altruismo recíproco le plantea a la sociología una paradoja que ésta pasa por alto, y lo mismo se puede decir en relación con la psicología evolucionista. Sahlins, al comentar la versión de altruismo recíproco de Robert Trivers, de 1971, observa que:

Trivers se interesa tanto por el hecho de que al ayudar a otros uno se ayuda sí mismo, que se le olvida que al hacerlo uno beneficia también en igual medida a los competidores genéticos, de modo que todo movimiento que generaliza un equilibrio recíproco no acumula ninguna ventaja *diferencial* (ya no digamos *óptima*) a esta actividad denominada adaptativa [...] De ahí la aparente imposibilidad de falsación del argumento: tanto el altruismo como el no altruismo dan ganancias, por ende son “adaptativos”... mientras uno no investigue más si la ganancia es también en relación con otros organismos.

La paradoja revela las contradicciones inherentes al esfuerzo de explicar las formas y dinámicas de la vida social a partir de un punto de interés genético individual.

Sin embargo, las narrativas de la psicología evolucionista procuran arrojar luz precisamente sobre este problema: cómo generar la posibilidad de una sociabilidad más expansiva a partir de lo que Robert Wright llama la “mezquindad [original que supuestamente] permeó a nuestro linaje evolutivo”. Se presume que la lógica “natural” del parentesco genético, comenzando desde los supuestos cálculos de costo-beneficio del interés genético individual, se traduce directamente en categorías de parentesco y comportamiento parental correlacionado. Una vez que la selección parental y la aptitud incluyente hicieron evidentes los beneficios del altruismo entre individuos genéticamente relacionados —sostienen los psicólogos evolucionistas—, fue posible generalizar un altruismo interesado a individuos genéticamente no emparentados, bajo la forma del altruismo recíproco.

Además, resulta significativo que los psicólogos evolucionistas entiendan que estas formas de relación social no se transmiten social sino genéticamente. En un texto notable en el cual rastrea el movimiento desde la “mezquindad” original, mencionada arriba, al desarrollo del altruismo y del altruismo recíproco, Robert Wright propone una plétora de genes por el camino. Así traza la trayectoria por la vía de “un gen que les aconseja a los simios que amen a otros simios que se amamantaron del seno de su madre” (¡no puede decirse que sea signo de la hermandad genética, ya que las mujeres pueden amamantar niños que no están genéticamente relacionados con ellas, y de hecho lo hacen!), “genes que ordenan el altruismo hacia los lactantes” y “genes que ordenan el altruismo hacia los altruistas”. En última instancia se imagina que un “gen que pagó la amabilidad con amabilidad podría haberse difundido así por toda la familia extensa y, por mezcla, con otras

familias, en las cuales prosperaría a partir de la misma lógica”. Al dar por supuesta la primacía causal de los genes y rechazar la centralidad del aprendizaje y la creatividad en la vida humana, Wright se ve obligado a postular esta exótica proliferación de genes de fantasía para fabricar una versión de los orígenes de la sociabilidad humana.

Al final hay un doble determinismo genético que anima las versiones de los psicólogos evolucionistas. No sólo se imaginan que las formas específicas de las relaciones sociales humanas se desarrollaron *como respuesta a* las motivaciones de la automaximización genética, sino que también afirman que estas formas de relación social *están realmente codificadas en* el genoma humano y pasan de una familia a otra por la unión entre sus miembros. El efecto es borrar la cultura, ya que se supone que tanto la creación como la transmisión de comprensiones y comportamientos culturales están genéticamente dirigidos.

La pobreza del cálculo genético

La pregunta, entonces, es hasta qué punto tal teoría —que se basa en un cálculo del interés personal genético, una ideología del individualismo y la supresión de la cultura como nivel de análisis independiente— realmente explica las diversas modalidades de las relaciones de parentesco y sociales entre los seres humanos. Resulta que no es necesario investigar demasiado la evidencia empírica para comprender que el parentesco está mediado en todas partes por comprensiones culturales y que nunca puede ser el simple precipitado de un cálculo genético “natural” universal.

En *Uso y abuso de la biología* Sahlins demostró hace tiempo que la lógica de los agrupamientos de parentesco —*cualquiera que sea su forma*— siempre y en todos lados cuestiona la lógica de la automaximización genética y la selección parental. Incluso si empezamos con una ideología basada en la descendencia que presupone una matriz genealógica, resulta imposible generar la diversidad de agrupamientos de parentesco humano a partir de un cálculo de proximidad genética. Tómese por ejemplo un medio común de limitar grupos de parentesco a través del principio de la descendencia unilineal, en el cual la descendencia se traza ya sea por la línea masculina, para constituir grupos patrilineales, o por la femenina, para constituirlos matrilineales. En cualquiera de ambos casos, dada una regla de exogamia que requiere casarse fuera del linaje, algunos parientes genéticos cercanos terminarán en otros grupos mientras que desconocidos genéticos y parientes genéticos más lejanos terminarán en el propio. Como señala Sahlins,

Con el transcurso del tiempo los miembros de la unidad de descendencia comprenden una fracción cada vez menor del número total de descendientes genealógicos del antepasado, que disminuye por un factor de $1/2$ en cada generación. Si se supone, por ejemplo, la patrilinealidad y un mismo número de nacimientos de varones y de mujeres, la mitad de los miembros de cada generación se pierden para el linaje, ya que los hijos de las mujeres serán miembros del linaje del marido [...] para la tercera generación el grupo consiste sólo de $1/4$ de los parientes genealógicos del antepasado, para la quinta sólo de $1/16$, y así sucesivamente. Y si bien los de la quinta generación en línea paterna pueden tener un coeficiente de parentesco de $1/256$, cada uno de ellos tiene parientes en otros linajes — hijos de hermanas, hermanos de madres, hermanas de madres—cuyo coeficiente r llega a ser hasta de $1/4$.

Sahlins continúa hasta establecer que, si también tomamos en cuenta la distinción de residencia, la distribución entre las formas genéticas y sociales de parentesco se amplía. Los grupos de residencia —que incluyen tanto a parientes (como quiera que se les defina) como a no parientes— son las unidades efectivas de solidaridad social, cooperación y recursos compartidos. Además, las

formas de residencia —patrilocal, matrilocal, uxorilocal, virilocal, neolocal— no siempre son “armónicas” con las formas de descendencia —patrilineal, matrilineal, doble unilineal, cognada— y pueden dispersar a los parientes de un mismo grupo de descendencia en agrupamientos residenciales separados.

El hecho es que los arreglos sociales de las relaciones de parentesco atraviesan inevitablemente líneas genéticas de parentesco y seleccionan a personas genéticamente relacionadas en grupos sociales y residenciales distintos. Como la cooperación y los recursos compartidos se organizan de acuerdo con esos grupos sociales y residenciales, la lógica de las distinciones sociales contraviene absolutamente la de la automaximización genética y la selección parental, que presume que uno prefiere gastar recursos en quienes están genéticamente próximos que en parientes lejanos o en desconocidos. Estas relaciones sociales y residenciales —no las relaciones genéticas que destacan los psicólogos evolucionistas— son lo que Sahlins denomina los “verdaderos modelos de y para la acción social. Estas determinaciones culturales de parientes ‘cercaños’ y ‘lejanos’ [...] representan las estructuras efectivas de sociabilidad en las sociedades involucradas y, en consecuencia, influyen directamente en el éxito reproductivo”.

Si el argumento de que uno puede pasar de las relaciones genéticas de parentesco a las relaciones sociales del mismo no funciona para los grupos de parentesco basados en la descendencia, funciona todavía menos para aquellos sistemas de agrupamiento de parentesco que se constituyen con referencia a otros criterios, como el intercambio, el trabajo o la alimentación. Considérese la evidencia de las islas Tanimbar, donde investigué el parentesco y el matrimonio durante dos años y medio. Allí los niños se asignan a “casas” no en virtud de su nacimiento, sino más bien de acuerdo con un complejo sistema de intercambio que acompaña el matrimonio; si los intercambios se completan los niños son asignados a la casa de su padre; si quedan inconclusos, lo son a la casa del hermano de su madre. De esta manera una casa puede incluir una gama diversa de personas que —como resultado de los intrincados requisitos de intercambio— han sido afiliados patrilateralmente (a la casa de su padre) y matrilinealmente (a la casa del hermano de su madre), que fueron adoptados de niños o “elevados” a la casa siendo ya adultos. Los hijos genéticos “propios” pueden terminar en las casas de otros parientes o no parientes, mientras que la casa de uno mismo puede estar habitada por personas no emparentadas o por parientes genéticamente más distantes.

Janet Carsten, una de las principales expertas en parentesco que hay en antropología, ha demostrado cómo en Langkawi, Malasia, el mecanismo para crear parentesco relaciona ideas de sangre con ideas de alimentación. Escribe:

Me dijeron repetidas veces que las personas nacen con sangre así como la adquieren a lo largo de la vida en forma de alimento, que se transforma en sangre dentro del cuerpo [...] Los que comen la misma comida juntos en una casa también llegan a tener sangre en común.

De esta manera los hijos adoptivos (25% de los niños de Langkawi), los emparentados por matrimonio y los ajenos se convierten todos en parientes de quienes les dan de comer. La alimentación es el medio para convertir a los extraños en parientes.

De manera similar, para los iñupiat del norte de Alaska el parentesco tiene más que ver con “hacer” que con cualquier concepción biológica esencial de “ser”. Tal como ocurre en Langkawi, el parentesco iñupiat no es una propiedad esencial concedida por nacimiento sino más bien un proceso por medio del cual se establecen y mantienen relaciones gracias a una diversidad de medios, que incluyen compartir comida y herramientas así como participar juntos en eventos políticos y ceremoniales.

Compartir puede ser tanto no calculado como equilibrado —señala Barbara Bodenhorn— pero entre los parientes no es algo latente. Es *esta* tarea —el trabajo de estar emparentado—, más que el trabajo de parto o el “hecho” de una sustancia compartida, lo que señala la esfera del parentesco entre el universo potencialmente infinito de parientes que pueden pertenecer o no.

Observa: “Así, de maneras curiosas, el ‘trabajo’ hace por el parentesco iñupiat lo que la ‘biología’ hace para muchos otros sistemas”.

En su estudio clásico, *American Kinship: A Cultural Account* [El parentesco estadounidense: Una descripción cultural], el antropólogo David Schneider demostró que las relaciones de parentesco en Estados Unidos se crean a partir de una tensión entre el valor cultural que se concede a la relación biológica (definida por sustancias fisiológicas como la sangre o los genes) y el que se atribuye a los códigos de comportamiento para la conducta (definidos por atributos tales como el amor y la crianza). En general se privilegia lo biológico sobre lo conductual como lo que hace no sólo “real” el parentesco sino también diferente de otras clases de relaciones. No obstante, hay una cantidad de contextos en los cuales los códigos de comportamiento para la conducta llegan a ser vistos como aquello que convierte a la relación en un “verdadero” parentesco. Judith Modell ha investigado los recovecos de las relaciones adoptivas tanto entre los euroamericanos como entre los hawaianos nativos en Estados Unidos. Explica que muchas veces, cuando los hijos adoptivos en Estados Unidos buscan a sus “verdaderos” padres biológicos, descubren que la parte conductual de las relaciones de parentesco —los años de vivir juntos, de construir un acervo de experiencia común y apego emocional— está ausente, y que por tanto lo está también el sentido de parentesco. Modell llega a la conclusión de que “cuando la gente ha interactuado de verdad se vuelve evidente lo tenue que es una relación puramente biológica”, y lo mismo ocurre con la necesidad de trabajar por las relaciones —estén o no basadas en la biología— para convertirlas en “verdaderas” relaciones de parentesco.

Kath Weston señala que lo mismo ha ocurrido en Estados Unidos con los homosexuales y las lesbianas, para quienes “la revelación [de ser homosexuales] se convirtió en un proceso destinado a descubrir la ‘verdad’ de las relaciones de parentesco [biológicas]”, y el rechazo por parte de los padres biológicos puso en evidencia que “siempre interviene la elección en la decisión de contar (o descontar) a alguien como pariente. Homosexuales y lesbianas han creado relaciones de parentesco por elección más que por biología, al escoger formar sus familias con amigos y amantes. En el proceso, observa Weston, la lógica operativa pasó de asumir que una sustancia biológica compartida —sangre o genes— es lo que hace perdurable al parentesco, a afirmar que el parentesco es lo perdurable. Es el “actuar” del parentesco, no la existencia de vínculos genéticos, lo que lo vuelve real.

Hay entonces una gama de criterios que utilizan los seres humanos para constituir grupos de parentesco. Mientras que unos dan prioridad a cualidades esenciales del “ser” como lo que hace “verdadero” el parentesco, otros se las dan a las cualidades de “hacer” y “crear”. En cualquier caso, lo que comprende las cualidades relevantes de ser o de hacer varía de una sociedad a otra. Las cualidades esenciales de “ser” pueden ser sangre y hueso, carne y espíritu, semen y leche materna o genética como información codificada. Las cualidades de “hacer” o “crear” parentesco pueden forjarse a partir del intercambio, la alimentación, el trabajo de la tierra, el patronazgo ritual o el sacrificio religioso.

Desde luego, siempre se podría decir, como Pinker, que todos saben quiénes son sus “verdaderos” parientes y que por lo tanto hacen las discriminaciones apropiadas en términos de crianza diferencial, altruismo y asignación de recursos. No obstante, incluso si se concede tal distinción, está claro que los patrones de crianza, altruismo y asignación de recursos se derivan de clasificaciones culturales específicas de relaciones de parentesco y de comprensiones culturales

particulares del comportamiento apropiado con los parientes. Estas clasificaciones y comprensiones nunca son simplemente reflejos de la relación genética y la automaximización y, además, tienen implicaciones significativas para el éxito reproductivo que no sustentan los argumentos de los psicólogos evolucionistas.

Lo que han hecho los psicólogos evolucionistas es reducir un sistema simbólico, mediado culturalmente, a lo que consideran debe ser un sistema natural, no mediado culturalmente. Sin embargo, la diversidad de comprensiones culturales del parentesco y la diversidad de formaciones parentales no puede explicarse como un sistema natural que funciona mediante un cálculo genético fijo. El vasto registro antropológico nos dice que lo que cuenta como parentesco es variable transculturalmente, no puede suponerse de antemano y, ciertamente, no puede leerse de manera directa a partir de alguna realidad biológica subyacente. Pinker describe la afirmación de los antropólogos culturales en el sentido de que el parentesco puede ser creado de alguna otra cosa que las relaciones genéticas como un “mito”, que ridiculiza como “una doctrina oficial” de aquellos a los que llama “los de la pizarra en blanco”. Sin embargo su afirmación no constituye una prueba. La evidencia empírica muestra claramente que pueblos de todo el mundo forman relaciones de parentesco no sólo por referencia a comprensiones culturalmente específicas de sustancias físicas (que pueden coincidir o no con nuestra comprensión de la genética) sino también por una multitud de criterios distintos. En todas partes las categorías de parentesco siguen lógicas culturales específicas que siempre exceden y rebasan los límites de cualquier presunto cálculo universal de las relaciones genéticas. Las ideas sobre procreación y muerte, sustancia y conducta, rango y alianza, crianza y afecto, matrimonio e intercambio, ley y ritual, son relevantes, todas, para la definición de lo que es un pariente y configuran quién puede considerarse pariente de quién. Una teoría del parentesco basada en el supuesto de que existe una relación directa entre la “realidad” genética y las categorías sociales del parentesco es incapaz de explicar una multiplicidad de otras realidades parentales como las que acabamos de señalar. Y son estas realidades culturalmente mediadas —no alguna relación “objetiva” imaginaria entre las personas— las que configuran las estructuras de exclusión e inclusión, de interés y reciprocidad, así como de las modalidades de comportamiento que constituyen las variedades de parentesco en todo el mundo.

La pobreza del interés individual

Como los psicólogos evolucionistas constituyen lo social como un precipitado de individualismo e interés personal genético, se deriva necesariamente que las relaciones de parentesco —y más en general las relaciones sociales— deben verse como restrictivas, antes que como expansivas. Es decir, a fin de auspiciar la proliferación de la dotación genética propia uno tiene que limitar la “inversión” de recursos a los que sean más cercanos a uno mismo, y no gastarlos en quienes están genéticamente relacionados con ellos tan sólo de manera distante.

No obstante, lo que sabemos acerca de las relaciones de parentesco es que la mayoría de las veces son creadas y mantenidas precisamente para *establecer y multiplicar* redes de relaciones sociales, económicas y políticas, no para restringirlas. Es decir, la gente gasta alegremente recursos en parientes distantes y en personas no relacionadas precisamente para *incorporarlos a* una red de relaciones sociales *que se constituyen como parentesco*. El prestigio social no se deriva de la restricción de las relaciones de parentesco y de la acumulación de recursos para uno mismo y sus

parientes más próximos, sino más bien de la expansión de las redes de parentesco y la difusión de recursos a través de una gran variedad de relaciones sociales. La lógica económica de esas nociones expansivas de parentesco cuestiona los supuestos económicos neoliberales que se encuentran en el núcleo de la psicología evolucionista, ya que el gasto sistemático de recursos en desconocidos y parientes lejanos —en un esfuerzo por convertirlos en parientes cercanos— desafía la lógica de la automaximización genética que es el estandarte de la genética neoliberal.

Un ejemplo especialmente instructivo de esa comprensión expansiva del parentesco se puede encontrar en el compadrazgo que floreció en Europa desde el siglo IX hasta la reforma protestante y que sigue existiendo en América Latina. En la práctica católica el compadre, coprogenitor ritual, actúa como patrocinador de un niño cuando se lo inicia en la iglesia. La relación se construye sobre una analogía entre el parentesco espiritual y el biológico y un tropo de renacimiento espiritual que constituye “la base para la formación de relaciones rituales de parentesco a través del mecanismo del patronazgo en el bautismo”. Sidney Mintz y Eric Wolf señalan que, a partir del siglo IX, el número de rituales que requerían compadres se elevó notoriamente más allá del ritual bautismal original, y lo mismo ocurrió con el número de patrocinadores y participantes (hasta 30 en el solo bautismo ritual), que por lo tanto se convertían en otros padres de los niños y parientes de los padres que eran los sujetos del ritual. Esta institución —aunque no se basa en lo que los psicólogos evolucionistas llamarían parentesco “verdadero”— tenía efectos muy reales en términos de definir el universo de las relaciones de parentesco. Quienes estaban relacionados por vínculos de parentesco ritual quedaban incluidos dentro del alcance del tabú del incesto y por consiguiente tenían que casarse de manera exogámica, es decir, fuera de los límites de las relaciones parentales tanto biológicas como rituales. El efecto de este tabú era considerable: el “grupo incestuoso, tanto biológico como ritual, se extendía hasta cubrir siete grados de relación”. Además, la relación involucraba recursos tanto materiales como espirituales, y “los padres trataban de obtener para su candidato bautismal ventajas materiales al seleccionar a sus padrinos”. Esta institución no sólo ampliaba en gran medida las redes de parentesco y de intercambio material más allá de la parentela biológica, sino que tendía a subordinar “la comunidad de la sangre a la comunidad de la fe”, así como a privilegiar las obligaciones del parentesco espiritual por encima de las del parentesco biológico. Como señaló Edward B. Tylor respecto a la institución en el México del siglo XIX, “Un hombre capaz de engañar a su propio padre o a su propio hijo se mantendrá leal a su compadre”.

Resulta esencial entender que, mientras que la institución del parentesco ritual tenía beneficios sociales y materiales significativos durante la era feudal —vinculando a la gente tanto horizontal como verticalmente dentro de la jerarquía social— llegó a ser criticada y en última instancia minimizada por la reforma protestante y los comienzos del capitalismo industrial. Como sostienen Mintz y Wolf, la

nueva ética consideraba valioso al individuo como acumulador efectivo de capital y de virtud, y con certeza desestimaba la pérdida de recursos individuales y las restricciones de la libertad individual implícitas en la vasta expansión de los vínculos del parentesco ritual. Como resultado de ello el mecanismo del compadre ha desaparecido casi por entero de áreas que presenciaron el desarrollo del capitalismo industrial, el ascenso de una clase media fuerte y la desaparición de la tenencia feudal y neofeudal.

Las formas contemporáneas de la relación de compadrazgo están experimentando en la actualidad un ataque similar en América Latina como resultado de la creciente influencia del protestantismo y de las ideologías del individualismo y la acumulación de capital.

Esto nos indica la conexión entre las ideologías culturales del parentesco y la economía. Los regímenes de parentesco restrictivo —organizados por los valores de la cercanía biológica, el individualismo y la acumulación de capital— han surgido en circunstancias históricas y culturales

especiales que no son función de una lógica genética natural y universal. En contraste, en las sociedades no industriales, no capitalistas, las relaciones de parentesco tienden a ser expansivas, más que restrictivas. Se convierte a los desconocidos en parientes (y se les conceden formas de atención, cuidado y solicitud apropiadas) como una manera de crear y expandir las relaciones sociales.

Tómese por ejemplo a los nuer, en la era previa a la reciente guerra civil en el sur de Sudán. El establecimiento del prestigio de un hombre como “toro” dependía de un doble movimiento. Por un lado ancianos y hermanos y medios hermanos menores (genéticamente cercanos) seguían con frecuencia cada quien su camino en un esfuerzo por establecer posiciones independientes de los demás. Por el otro, el hombre que quería convertirse en toro y establecer una posición de poder lo hacía reuniendo en torno a sí a una multitud de dependientes que comprendía a hombres de otros linajes, tribus o grupos étnicos que eran adoptados como parte del grupo o se casaban con alguien del mismo. De esta manera, los parientes cercanos solían estar separados mientras que las relaciones de parentesco y prestigio se entablaban con hombres ajenos que en última instancia se convertían en parientes por medio de la residencia común, los recursos compartidos y el matrimonio.

De manera similar, los varones que ocupan las casas nobles de las islas Tanimbar reúnen en torno a sí hombres no relacionados con ellos de casas más plebeyas, que se afilian a ellos como “hermanos mayores-menores que se tratan unos a otros bien” (*ya'an iwarin simaklivur*). Los miembros de estas casas nobles y plebeyas son genéticamente ajenos unos a otros y se los distingue de los “verdaderos hermanos mayores-menores”. Pero esto no significa que estén *menos* obligados a comportarse de maneras apropiadas con los parientes; por el contrario, implica que están *más* obligados a hacerlo. Como la relación existe sólo en una comprensión convencional de que están mutuamente obligados a “tratarse bien unos a otros”, es una relación de parentesco que, para poder existir, tiene que desempeñarse por medio de actos de cuidado y solicitud explícitos y constantes. De hecho, son precisamente estos actos de cuidado, atención, solicitud y asignación de recursos los que la convierten en una relación de parentesco.

Desde el punto de vista de la psicología evolucionista (y de los regímenes occidentales de individualismo genético y acumulación capitalista) el gasto de recursos en quienes no están genéticamente relacionados, o lo están sólo en forma distante, es visto, en el peor de los casos, como un “desperdicio” de la herencia tanto genética como económica y, en el mejor, como un ardid autointeresado de altruismo recíproco. Desde la perspectiva de las sociedades para las que no funcionan el individualismo genético y la acumulación capitalista, el gasto de recursos en personas genéticamente no emparentadas o distantes es la esencia misma de la sociedad y de la jerarquía social. De hecho, se la ve como un requisito para la generación de vida y bienestar.

No se trata de que esas sociedades no reconozcan el comportamiento radicalmente automaximizador. Por el contrario, con frecuencia lo llaman brujería. Las brujas y brujos son personas que actúan para restringir sus relaciones sociales y acumular recursos para su propio interés personal. Los valores sobre los que se basa la versión de la vida social que da la psicología evolucionista podrían verse, desde la perspectiva de estas sociedades, como un manifiesto de una sociedad de brujos. Esto quiere decir que muchas otras sociedades valoran más la relación social que la individual, el intercambio que la automaximización y las relaciones expansivas más que las restrictivas.

Esta evidencia debería ponernos sobre aviso respecto al hecho de que distintas culturas constituyen y valoran aquellas modalidades del individuo, la sociedad y el entorno socioeconómico que las relacionan de maneras muy diferentes, y que esa relación no puede suponerse de antemano.

Los psicólogos evolucionistas descartarían las versiones de culturas en las cuales a las relaciones sociales y rituales se les da precedencia sobre la automaximización individual —ya sea económica o genética— como el engaño de lo que Pinker llama los “intelectuales” (con lo cual al parecer reclama para sí el terreno del “antiintelectual”).

Este rechazo fundamentalista de otras realidades humanas permite que los psicólogos evolucionistas adopten una comprensión culturalmente específica de la naturaleza del parentesco en las relaciones sociales —que surgió bajo las condiciones históricas del capitalismo temprano y que sigue estando fundamentada hoy por los valores económicos neoliberales— y la transformen en un universal transcultural. No obstante, la evidencia deja en claro que no es un universal transcultural sino más bien una comprensión culturalmente específica cuya universalidad presuponen los psicólogos evolucionistas por su ignorancia de las variedades de la sociabilidad humana.

Los futuros de la clonación

Desde una perspectiva configurada por la genética neoliberal, la clonación es un sueño hecho realidad. Puesto que la clonación es una forma de reproducción que no requiere contribuciones genéticas de nadie más que de uno mismo, clonar hace posible maximizar la propia dotación genética a todo placer. Concluyo esta sección sobre el individuo y la sociedad con un examen de un texto, “The Demand for Cloning” [“La demanda de clonación”], que imagina el futuro mercado económico de la clonación desde el punto de vista de la genética neoliberal de los psicólogos evolucionistas. Lo hago por varias razones. Primero, este texto da el próximo —tal vez el último— paso para imaginar la disolución de la sociedad en una competencia genética individual guiada por la mano invisible de las fuerzas del mercado capitalista. Segundo, representa un excelente ejemplo del intercambio dialéctico de metáforas económicas y biológicas que ha caracterizado los campos de la teoría tanto evolutiva como económica desde hace más de un siglo, de modo que cada uno refleja, sostiene y justifica los supuestos del otro. Tercero, brinda una indicación de lo influyentes que han llegado a ser la sociología y la psicología evolucionista en el desarrollo de una amplia gama de otros campos académicos y aplicados, en este caso el de la especialidad legal. Y, por último, es un ejemplo fascinante de cómo una visión de la historia pasada conforma una visión de posibilidades futuras.

Tan pronto como la clonación se convirtió en una realidad práctica y tecnológica, su significación para un sistema de genética neoliberal fue elaborada inmediatamente en un artículo titulado “The Demand for Cloning” en una compilación titulada *Clones and clones*, escrito por Posner y Posner, es decir, Richard A. Posner y su hijo, Eric A. Posner, que, al igual que su padre, es profesor de derecho en la Universidad de Chicago. Richard Posner, el padre, es descrito en *The New Yorker* “como el teórico legal más despiadadamente sedicioso de su generación [...] juez del Tribunal de Apelaciones del Séptimo Distrito [y] uno de los juristas más poderosos del país, superado sólo por los de la Corte Suprema”.

El Posner mayor es un destacado proponente de la aplicación de la teoría económica neoliberal, así como de la psicología evolucionista y la sociología, a la resolución de cuestiones vinculadas con el derecho y la jurisprudencia. Tal vez no sorprenda, por eso, que se sintiese atraído hacia la clonación como una cuestión a través de la cual explorar la interrelación entre las teorías de la biología y de la economía.

A partir del supuesto básico de la psicología evolucionista de que el propósito de la vida humana

consiste en la automaximización genética, los Posner postulan que uno debería esperar encontrar una “preferencia evolucionada” —es decir, una preferencia que se originó en lo que se supone fue el entorno original del Pleistoceno en el que tuvo lugar la adaptación evolutiva— hacia dos multiplicadores genéticos de alto rendimiento, la donación de espermatozoides y la clonación (¡pero evidentemente no la donación de óvulos!). Con sorprendente agudeza legal, no obstante, llegan a la siguiente conclusión para explicar por qué no hay multitudes anhelosas de donar espermatozoides o de clonarse: “Como en el periodo en el cual los seres humanos evolucionaron a su estado presente no había bancos de espermatozoides, nunca evolucionó una inclinación a donar semen. Por igual razón no hay una proclividad innata a clonarse a uno mismo”. Se consuelan con la observación de que —a diferencia de nuestra aversión a las serpientes, que ellos suponen debe haberse desarrollado en presencia de reptiles prehistóricos— no pudo haberse desarrollado una *aversión* contra la donación de espermatozoides o la clonación, en vista de su ausencia en el Pleistoceno, lo cual, consideran, es afortunado para el futuro de la clonación.

La teoría de que la vida humana existe para maximizar la perpetuación de genes egoístas es rescatada por un segundo supuesto previo: que las líneas de parentesco siguen un cálculo de proximidad genética. Si bien este cálculo no tiene la ventaja de una preferencia evolutiva innata por la clonación como tal, la clonación resulta beneficiada por una supuesta tendencia evolutiva innata al narcisismo.

Esta tendencia narcisista, que denominamos evolutiva más que aculturada debido a su universalidad y a su importancia para la aptitud reproductiva —la gente que no tiene una fuerte preferencia por sus propios hijos no tiene mayor probabilidad de producir muchos descendientes— probablemente hará que más gente, tal vez muchísima gente, desee tener copias genéticas perfectas de sí misma [...] Esta preferencia sería una extensión lógica de la tendencia bien documentada en especies animales y en comunidades humanas primitivas de ayudar a los parientes en proporción a la fracción de genes que se comparte con ellos. En el caso de clones y de gemelos idénticos esta proporción alcanza el 100 por ciento.

Lo más lejos posible de una teoría del intercambio en la vida social, los Posner generan la vida social a partir del puro narcisismo y el interés genético personal.

Para poder dar respuesta a la pregunta central —“¿por qué compartir tus genes si no tienes que hacerlo?”— los Posner formulan un tercer supuesto: que hay genes “buenos” y genes “malos” que, además, se presume son transparentemente autoevidentes, legibles y no complicados por factores ambientales. En su primer modelo “los genes buenos [...] se correlacionan positivamente con el éxito mundano”, con lo cual quieren decir riqueza. De hecho, se proveen de una jerarquía genética que va desde los “genes buenos” en la cúspide hasta los “genes malos” en el fondo. Aunque en su primer modelo los genes buenos y los genes malos simplemente se equiparan con mayor o menor riqueza, en subsecuentes refinamientos de este modelo se separan la dotación genética y la financiera y se hace que se articulen entre sí. El problema, entonces, se vuelve cómo maximizar la posición que se ocupa en esta jerarquía: acaparando los genes buenos (y la riqueza) que se tienen, cambiando riqueza por dotación genética mejorada o cambiando buena dotación genética por riqueza.

Una vez que postulan una disyunción entre riqueza y genética se vuelve imposible *mejorar* la dotación propia de cualquiera de ellas sin el matrimonio o la reproducción sexual. De esta manera, sostienen, el matrimonio y la reproducción sexual “atraerán especialmente a las personas cuyo éxito en la vida supere lo que se podía haber predicho conociendo su dotación genética [aunque no queda claro cómo se puede conocer la dotación genética de alguien]. Estas personas pueden ‘comprar’ los genes superiores de un cónyuge con los recursos financieros o el prestigio social que es fruto de su éxito en el mundo”. Pero también funciona al revés. “Las personas con buenos genes pero poca riqueza querrán ‘trocar’ sus genes por dinero a fin de contar con los recursos para mantener y dotar

financieramente a su progenie, mientras que las personas acaudaladas con malos genes procurarán cambiar su dinero por genes.” De modo que, en esos puntos de la jerarquía en los que diverjan la riqueza financiera y la genética, vendrán al caso el matrimonio o la reproducción sexual, mientras que en los puntos de esta jerarquía imaginaria en los que la riqueza financiera y la genética sean iguales habrá demanda de clonación. Los Posner afirman que la clonación “beneficiaría esencialmente a las mujeres ricas con buenos genes y en menor medida a los hombres ricos con buenos genes. Por ello cabría esperar [...] una creciente concentración de dinero y características hereditarias sumamente deseables en el extremo superior de la distribución de estos bienes, y menor número de matrimonios en ese lugar”.

No obstante, según los Posner hay otras razones, además de intercambiar ventajas genéticas y financieras relativas, por las cuales la gente puede querer casarse. Las personas pueden desear compartir su dotación genética, más que conservarla, porque ése es el “precio del matrimonio”. Es decir, si uno “le concede un valor elevado al matrimonio o a la persona específica con la que va a casarse”, “tendrá que darle a su cónyuge una parte de los genes de ‘sus’ hijos”. O bien uno puede querer compartir o “vender” la propia dotación genética a fin de obtener una motivación “altruista” de un cónyuge para que se haga cargo de los hijos que tenga. El problema es éste: si los integrantes de un matrimonio se clonasen, sus cónyuges no estarían emparentados con sus hijos. Si uno asume, como hacen los Posner, que el comportamiento de parentesco se moviliza sólo en proporción con la cercanía genética, “cada cónyuge puede tener dificultad para verse como padre de ambos hijos, de modo que la clonación dual puede no producir la paternidad dual”. Esto cambiaría bajo el régimen de reproducción sexual (nótese el cambio de género del agente):

El hombre que “le vende” a su esposa la mitad de la inversión genética en “sus” hijos obtiene a cambio más que alguien que tome una parte (tal vez la mejor parte) en la crianza de los niños. Consigue una criadora de niños que tiene una *motivación* superior para hacer bien las cosas debido, precisamente, al vínculo genético. El altruismo es un sustituto de los incentivos del mercado, y el hombre puede aprovechar este sustituto si le da a su esposa una participación genética en sus hijos.

No importa que en este fragmento el altruismo parezca sustituir los incentivos del mercado sólo en las mujeres, o que una mujer que le “vende” a su marido la mitad del interés genético en “sus” niños tiene pocas probabilidades, por lo menos en los Estados Unidos, de obtener a cambio una participación equitativa (ya no digamos la mejor parte) de la crianza. En todo caso, es difícil ver esta forma especial de altruismo como un sustituto de los incentivos del mercado, ya que se ha producido por la compra y la venta de los propios hijos por parte del propio cónyuge.

Para los Posner la jerarquía social (medida en riqueza) debería desprenderse de la jerarquía genética; pero cuando no ocurre así, se genera por medio de un cálculo de intercambios automaximizadores que procuran hacer avanzar la posición que se ocupa en la jerarquía de valor genético y financiero. El matrimonio constituye un vínculo social sumamente débil que a duras penas es capaz de unir a dos personas, y lo hace sólo a condición de que se “vendan” mutuamente una participación de sus futuros genéticos en sus “propios” hijos. La versión de los Posner de la dinámica del mercado que, imaginan, determinará los futuros de la clonación permite que los valores neoliberales organizadores de la psicología evolucionista —el narcisismo autointeresado, la maximización genética y económica y la disolución de la vida social en el funcionamiento del mercado— resplandezcan con maravillosa claridad.

La versión que dan los Posner de la clonación proporciona el ejemplo más reciente del intercambio metafórico entre los campos de la biología y la economía. El interés personal económico ha sido, desde el principio mismo de la teoría evolutiva, una metáfora central utilizada para conceptualizar las relaciones biológicas de evolución y de competencia en el centro de la selección

natural. Sahlins cita una carta que Karl Marx le escribió a Friedrich Engels, en la cual comenta:

Es notable cómo Darwin reconoce entre los animales y las plantas a su sociedad inglesa con su división del trabajo [léase diversificación], competencia, apertura de nuevos mercados [nichos], “invenciones” [variaciones] y la “lucha por la existencia” malthusiana.

Una vez que estas propensiones económicas se hubieran naturalizado en los procesos biológicos de la selección natural, se les podría volver a importar como universales naturales a fin de validar las estructuras de las relaciones económicas. Sahlins sintetiza de esta manera el intercambio dialéctico:

Desde el siglo XVII parecemos haber quedado atrapados en este ciclo vicioso, aplicando alternadamente el modelo de la sociedad capitalista al reino animal, luego reapplicando este reino animal aburguesado a la interpretación de la sociedad humana.

Cuando los Posner leen el parentesco y las relaciones sociales a través de los tropos futuristas de la clonación, las dos largas líneas entrelazadas de analogías bioeconómicas implotan una contra otra. Aquí la maximización racional del interés personal económico es inseparable de la del interés personal genético, y las dos están subordinadas a la mano invisible del mercado y de la selección natural, que ha sido configurada como su reflejo biológico. Al final la sociedad se ha disuelto en el funcionamiento del mercado, y las relaciones sociales —en la medida en que existen— surgen como resultado de un cálculo genético interesado tan sólo en la maximización del yo y en sus casi indistinguibles dotaciones económicas y genéticas.

Esta especie de narrativa neoliberal bioeconómica de nuestro pasado evolutivo y nuestra naturaleza contemporánea —producto de una larga historia de intercambios metafóricos— proporciona la lente cultural a través de la cual se contemplan nuestros posibles futuros. Las limitaciones de esta visión no son un artefacto de la naturaleza, es decir, no están determinadas por preferencias innatas o por las lógicas de la genética y de la selección natural. Son más bien un artefacto de la cultura, producido en el contexto de la creciente dominación cultural de los valores económicos neoliberales y de su reflejo en el individualismo genético de la psicología evolucionista.

4

Sexo y género

Si la premisa básica de la automaximización genética no resiste el escrutinio empírico en vista de la diversidad de las formaciones parentales humanas, ¿qué ocurre con los mecanismos psicológicos supuestamente universales que, según sostienen los psicólogos evolucionistas, caracterizan la psique evolucionada de hombres y mujeres?

Los psicólogos evolucionistas parten de dos supuestos vinculados relativos a la asimetría de géneros en inversión reproductiva. Por un lado, debido a que la inversión reproductiva masculina puede ser de duración relativamente breve, se presume que el éxito reproductivo de los hombres está restringido por su capacidad de tener acceso al mayor número posible de mujeres fértiles y garantizar así la paternidad de los niños en los cuales efectivamente invierten a largo plazo. Por el otro lado, como la inversión reproductiva femenina es relativamente de larga duración, su éxito reproductivo está restringido por su capacidad de conseguir hombres con recursos para mantener a un pequeño número de hijos. Esta asimetría básica de la inversión reproductiva, según sostienen los psicólogos evolucionistas, presentó problemas adaptativos distintos para los hombres y las mujeres durante el Pleistoceno. Estos problemas se resolvieron con el desarrollo de mecanismos psicológicos específicos de género y de contenido que son tanto universales como innatos.

En esta sección no quiero empantanarme en la infinidad de preferencias psicológicas específicas propuestas por los psicólogos evolucionistas. Más bien quiero considerar tres presuntos universales que forman los prerequisites lógicos de la existencia de estas preferencias: que son los varones los que controlan los recursos y que tanto la “doble moral” sexual como la actitud de propietarios sobre las hembras son naturales e innatos. ¿Confirma la evidencia empírica la universalidad de estas afirmaciones? Si no lo hace, toda la arquitectura de los módulos psicológicos comienza a derrumbarse, y deberemos cuestionar la certeza de todos estos presuntos universales.

Rastrear los recursos

Como vimos antes, mediante el proceso de ingeniería inversa los psicólogos evolucionistas han contado una historia del origen que pretende establecer la preferencia universal de las mujeres por los compañeros con recursos. Lo que tiene de problemático este escenario no es la proposición de que las mujeres pueden preferir casarse con hombres capaces de hacer una contribución positiva a los recursos sociales y económicos de una unidad de parentesco, aunque realmente no parece necesario tener que recurrir a mecanismos innatos para explicar tales preferencias. Más bien lo problemático es el supuesto de que son los hombres los que siempre y en cualquier lado controlan los recursos críticos. Wright, por ejemplo, simplemente afirma, sin proporcionar evidencia alguna, que “los varones, durante la evolución humana, controlaban la mayoría de los recursos materiales”.

Un problema que se desprende como corolario es el supuesto de que son las mujeres, pero no los hombres, quienes se interesan por los recursos sociales y económicos que sus cónyuges podrían aportar a la unidad de parentesco. Semejante perspectiva ignora el hecho de que, en todas las sociedades, los hombres y las mujeres están inmersos en una división del trabajo por género en la cual la totalidad de las labores productivas y reproductivas se divide entre ellos de maneras específicas y complementarias.

Como lo han documentado los historiadores, es verdad que, desde finales del siglo XVIII, ha surgido una separación entre el dominio productivo del trabajo y el dominio reproductivo de la unidad doméstica —es decir, entre las esferas de varones y mujeres— en las clases medias y altas de las sociedades industriales de Occidente. Pero esto señaló una transformación de la estructura familiar. Durante la era colonial en los Estados Unidos, por ejemplo, los dominios de la familia y la comunidad, el hogar y el trabajo, la reproducción y la producción no estaban separados ni funcional ni ideológicamente. “Su estructura, sus valores guía, sus propósitos internos —señala el historiador John Demos— eran esencialmente los mismos.” Esto cambió radicalmente con la revolución industrial, cuando se estableció una clara separación entre el hogar y el trabajo, la reproducción y la producción. Es necesario subrayar que lo que los estadounidenses ahora entienden como “valores familiares tradicionales” es resultado de esta transformación histórica y, además, que este desarrollo históricamente específico no refleja ni la variedad contemporánea ni la histórica en la división transcultural del trabajo.

En la mayoría de las sociedades la totalidad de las labores productivas se ha dividido y sigue dividiéndose entre los géneros de manera tal que cada uno de ellos depende del otro para la obtención de toda la gama de recursos necesarios a fin de sustentarse. Como consecuencia, hombres y mujeres tienen la misma desventaja a menos que sean miembros de una unidad productiva que incluya a ambos lados de la división del trabajo por géneros. El supuesto de que la inversión parental es tal que las mujeres, pero no los hombres, dependen del trabajo productivo y de los recursos de sus cónyuges representa de manera gravemente errónea la estructura de la división del trabajo por géneros en las sociedades humanas, y sobre todo en las sociedades de cazadores y recolectores que, según sostienen los psicólogos evolucionistas, ofrecen una ventana para contemplar el entorno de la adaptación evolutiva.

El escenario de la adaptación evolutiva propuesto por los psicólogos evolucionistas se basa en narrativas que hacen hincapié en la primacía de la cacería, no sólo para el aprovisionamiento de la familia sino también para la aparición del lenguaje y la cultura. Este mito del “hombre cazador” fue defenestrado hace mucho tiempo, y los psicólogos evolucionistas son conscientes de que las mujeres prehistóricas no se limitaban a quedarse en casa y cuidar a los niños, sino que también se abocaban a tareas productivas de recolección de alimentos vegetales y caza menor. No obstante, esa conciencia no ha alterado el conjunto de supuestos respecto a las relaciones de género que guía su investigación en relación con las “preferencias de pareja”. Si bien los psicólogos evolucionistas enfatizan continuamente el deseo de las mujeres de encontrar compañeros que sean industrioses, productivos y cargados de bienes, nunca consideran la posibilidad de que los hombres podrían tener interés en encontrar mujeres con cualidades similares.

Sin embargo, desde el principio mismo de la historia de los homínidos la fuente de alimentos más confiable y proporcionalmente mayor se obtenía gracias a la recolección, más que a la caza. De hecho, Nancy Taner y Adrienne Zihlman sostienen que las innovaciones en la creación de herramientas y recipientes que marcaron las adaptaciones transicionales de los homínidos en la sabana africana hace cinco millones de años no se derivaron de la caza de grandes animales —en esa

etapa temprana no existía la cacería— sino más bien de la “recolección de plantas, huevos, miel, termitas, hormigas y probablemente animalitos que vivían en madrigueras”. En lugar de suponer que las hembras homínidas transicionales estaban agobiadas por la larga dependencia de los bebés y los niños, Tanner y Zihlman exponen convincentemente que fue precisamente esta dependencia la que motivó no sólo la invención de herramientas, recipientes y tiras para cargar cosas que facilitasen la recolección cuando tenían niños que dependían de ellas, sino también formas tempranas de organización social y repartición centradas en la mujer. El equipo de herramientas necesario para la caza en gran escala no existía en el Pleistoceno medio y “las herramientas con mangos y las lanzas de madera, que son parte de nuestra imagen convencional de esa tecnología de cacería, no aparecen en el registro arqueológico hasta hace unos 100 000 años”. Resulta evidente, así, que durante el Pleistoceno —esa era mítica de adaptación evolutiva— el medio primordial de subsistencia era la recolección y que, cuando se cazaba un animal, lo que hacía posible ese gasto por lo demás ineficiente de tiempo y de energía era la confiabilidad de la recolección. Porque, “a pesar de conductas que requieren tiempo y que con frecuencia no proveen alimentos, como la cacería o la obtención de materias primas a cierta distancia, los individuos dedicados a tales actividades, que posiblemente eran de manera primordial machos, podían entregarse a esas actividades porque tenían garantizada su parte de la comida recolectada por las mujeres con las que tenían vínculos sociales cercanos”. Si alguien dependía de otros para obtener recursos en el “entorno de la evolución adaptativa”, eran más probablemente los varones que las mujeres. De manera que se podría invertir la afirmación de Pinker de que “los hombres, porque obtienen carne de la cacería y otros recursos, tienen algo que invertir”, para decir que los hombres podían dedicarse a expediciones de cacería sin mayor garantía de productividad precisamente porque las mujeres tenían recursos que invertir en sus maridos y sus hijos.

Hace mucho que se ha establecido la importancia de la recolección en las sociedades contemporáneas de cazadores-recolectores. De acuerdo con Zihlman, “los estudios de pueblos vivientes que recolectan y cazan revelan que en todo el mundo, excepción hecha de los cazadores especializados de las regiones árticas, se obtienen más calorías de alimentos vegetales recolectados por las mujeres para compartirlos con la familia que de la carne conseguida por medio de la caza”. Más específicamente, Patricia Draper observa que las mujeres !kung san del Kalahari “son las principales proveedoras de alimentos vegetales, y contribuyen con alrededor del 60 al 80% del peso de la ingesta diaria de alimentos”. Aunque la carne puede ser un producto de prestigio, no es una fuente de alimentos predecible ni confiable. De esta forma las mujeres !kung san aportan una cantidad de alimentos desproporcionada en relación con los hombres y, al mismo tiempo, recursos alimentarios sumamente confiables y predecibles. Puesto que las mujeres !kung san retienen el control sobre los recursos que recolectan, son los varones los que dependen de los recursos de las mujeres para la subsistencia diaria, y no a la inversa.

La naturaleza entrelazada e interdependiente del trabajo masculino y femenino se hace evidente también entre los cazadores-recolectores esquimales yupik. Según observa Ann Fienup-Riordan, “Hombres y mujeres trabajan juntos en la captura y la preparación de cada animal, sin embargo nunca duplican los esfuerzos. Configuraciones específicas del trabajo complementan actividades específicas de subsistencia”, y ninguna de estas actividades podría llevarse a término sin el trabajo imbricado de hombres y de mujeres. Piénsese, por ejemplo, en las focas. Los hombres cazan y capturan focas, y aunque pueden hacer el procesamiento inicial de las más grandes, las mujeres hacen el de las más pequeñas. Cosa más significativa es que las mujeres cortan y secan miles de kilos de carne (a un ritmo de 45 kilos diarios), derriten la grasa para obtener aceite y curten las pieles para

hacer zapatos y prendas de vestir. De esta manera, si bien los hombres pueden cazar y capturar focas, su trabajo no serviría de nada si las mujeres no procesaran la carne y la grasa de una forma que pueda ser almacenada y comida a lo largo del invierno, y no elaborasen recipientes para alimentos, herramientas y prendas de vestir con diversas partes de la foca. En esas condiciones es difícil imaginarse que los varones yupik no tomen en cuenta muy seriamente la industriosisidad de sus esposas potenciales y su capacidad de brindarles los recursos que resultan esenciales para subsistir a lo largo de todo el año.

La importancia del trabajo en la elección del cónyuge —y sus implicaciones para las preferencias matrimoniales— de ninguna manera es exclusiva de las sociedades de cazadores-recolectores. En el atolón de Truk, en las islas Carolinas de Micronesia, las actividades de subsistencia incluyen la pesca, la horticultura y el cultivo de árboles frutales. Aunque tanto hombres como mujeres buscan cónyuges físicamente bellos y sexualmente compatibles, Ward Goodenough señala que “buscan aún más buenos trabajadores”. Comenta que “una persona incapaz de trabajar no tiene probabilidades de casarse. La belleza física del cónyuge, si bien es deseable, se subordina a su laboriosidad y su habilidad”.

En las islas Tanimbar la división del trabajo por géneros constituye el núcleo de las actividades de subsistencia. Mientras los hombres cazan cerdos salvajes las mujeres atienden a los cerdos domésticos; mientras los hombres pescan en alta mar, tanto hombres como mujeres pescan y recogen mariscos en los arrecifes; mientras los hombres cortan y queman árboles para crear huertos de roza y quema, las mujeres los plantan, los deshieren y los cosechan; mientras los hombres llevan del bosque materiales de construcción a su casa, las mujeres transportan productos alimenticios desde los huertos y agua desde los pozos; mientras los hombres trillan el arroz las mujeres lo aporrean para quitarle la cascarilla y lo limpian aprovechando el viento; mientras los hombres construyen casas y botes las mujeres tejen canastas y textiles. En un sistema como éste los recursos específicos y los tipos de trabajo apropiados para los mismos están divididos por géneros, y lo que hace posible la subsistencia para todos es la articulación complementaria del trabajo y los recursos específicos de cada género.

De hecho, en Tanimbar, igual que en muchas otras sociedades, no sólo la subsistencia requiere recursos tanto masculinos como femeninos. Los intercambios matrimoniales que establecen la permanencia relativa de la relación entre un marido y su mujer y asignan a los niños ya sea al grupo de la madre o al del padre, involucran al mismo tiempo bienes que están caracterizados por el género y son producto de un trabajo específico por género. “En la vida cotidiana y en ocasiones festivas, tomadores de esposas ‘femeninos’ dan los productos de la actividad masculina —carne, pescado y vino de palma— a sus entregadores de esposas ‘masculinos’, que les retribuyen con los productos de la actividad femenina —verduras de la huerta y nueces de betel—.” No es éste un mundo en el cual los hombres tengan recursos y las mujeres traten de obtenerlos por medio de sus relaciones con los hombres. Es más bien un mundo que se lee como el intercambio productivo de recursos masculinos y femeninos que son, a su vez, el producto del trabajo de hombres y mujeres.

Incluso una revisión superficial de la división del trabajo pone en evidencia que la producción y el control de los recursos no pertenecen exclusivamente a los varones. La idea de que en todo el mundo los hombres están preocupados por la fertilidad de las mujeres pero no por su control sobre los productos —y que por consiguiente tienen preferencias psicológicas innatas que los fuerzan a buscar mujeres jóvenes, bellas y de buen cuerpo, pero no mujeres productivas, industriosisas o confiables— se basa en una representación muy errónea de la forma en que se obtienen, se procesan y se asignan, en todo el mundo, los recursos para la subsistencia. Sin duda las mujeres se preocupan

por encontrar hombres trabajadores dispuestos a aportar recursos a la unidad familiar; pero los hombres están igualmente preocupados por encontrar mujeres con las mismas cualidades. Porque un cazador que no está unido a una recolectora es un hombre que pasa hambre; un hombre que atrapa focas tendrá una pieza de carne podrida entre las manos y nada de ropa con que cubrirse, si no puede encontrar una mujer que procese sus presas; un hombre que corte el bosque para hacer una huerta de roza y quema no tiene nada más que una parcela de terreno quemado si no hay una mujer que plante y coseche los productos; y un hombre que lleve regalos del trabajo masculino a un intercambio matrimonial seguirá soltero a menos que se los retribuyan con regalos del trabajo femenino. De hecho, si los hombres realmente escogiesen a sus parejas sobre la base de las cualidades que de acuerdo con los psicólogos evolucionistas son presuntamente las preferencias masculinas universales, se encontrarían en notable desventaja en términos de su propia supervivencia, por no hablar de la de su progenie. Al final, los psicólogos evolucionistas se han imaginado una estrategia reproductiva para los hombres que sería en extremo antiadaptativa en la mayoría de las sociedades y a lo largo de la mayor parte de la historia humana. Si bien refleja la división del trabajo en las sociedades industriales, no coincide ni explica los diversos patrones de división del trabajo que se encuentran en el mundo.

El oxímoron de la “mente sexual masculina”

Si los psicólogos evolucionistas asumen que el problema primordial de las mujeres consiste en encontrar hombres con recursos que “invertir” en sus relativamente pocos vástagos, están dando por sentado que el problema principal de los hombres es doble. Por un lado les preocupa hallar mujeres fértiles, y de preferencia aparearse con tantas como sea posible a fin de maximizar su descendencia genética. Por el otro lado, en vista de la incertidumbre perpetua de la paternidad, a los hombres les preocupa encontrar los medios para garantizar la fidelidad de sus esposas, ya que se presume que no querrán “invertir” en niños que no estén genéticamente relacionados con ellos. Tanto la doble moral como la propiedad de las hembras por parte de los machos son, se supone, las soluciones a los problemas adaptativos a los que se enfrentan estos últimos y, por lo tanto, se piensa que tienen que ser naturales e innatos.

La proposición básica es que los varones —a diferencia de las mujeres— quieren todo el sexo que puedan obtener con tantas parejas como sea posible. Pinker asevera que la “mente sexual masculina” se “excita fácilmente”, tiene un “apetito ilimitado por las compañeras sexuales incidentales” y, de hecho, un deseo “insaciable” por “una diversidad de compañeras sexuales por el puro amor a la [...] variedad”. En realidad se piensa que la “psiquis masculina” tiene un “apetito evolutivo” por los harenes y la poligamia, y se opone por naturaleza a la monogamia. Mientras que las mujeres presuntamente “adoran el matrimonio, los hombres no”, sostiene Wright, quien comenta que “hacerles sugerencias a los hombres para que se casen es un poco como ofrecerles a los vikingos un folleto titulado ‘Cómo no cometer pillaje’”. Este autor explica que la promiscuidad inherente a la “mente masculina constituye el principal obstáculo a la monogamia para toda la vida”. La discusión está sesgada desde el principio, ya que los psicólogos evolucionistas dan por sentado que el problema que debe ser explicado es la forma en que el hombre (no la mujer) se adapta a la monogamia.

Sean capaces o no los varones de superar sus tendencias promiscuas y polígamas, se supone que

su aceptación de la monogamia requiere la certeza de fidelidad por parte de sus cónyuges. Lo que les preocupa a los psicólogos evolucionistas son las consecuencias negativas que, imaginan, se derivan de la promiscuidad de una mujer: es decir, que al hombre se le pueden poner los cuernos y engañarlo para que “invierta” en niños que no son genéticamente suyos. De esta manera, se entiende que la inversión a largo plazo en mujeres y niños sólo se da a cambio de una certeza garantizada de paternidad, que requiere una fidelidad estricta por parte de la mujer.

En todo esto los psicólogos evolucionistas escriben sin el menor rubor sobre lo que llaman “el interruptor virgen-puta” del cableado genético de la “mente sexual masculina”. Los hombres buscan mujeres “fáciles” para hacer proliferar sus genes lo más ampliamente que sea posible, y buscan mujeres castas o “modestas” para casarse a fin de poder garantizar la paternidad de los niños en los que “invierten” (garantizando así que su “capital” financiero y genético fluya por las mismas venas). En realidad esta doble moral es vista como la “estrategia genética óptima” no sólo para todos los varones humanos sino, más fundamentalmente, “para los machos de cualquier especie que invierten en su progenie: aparéate con cualquier hembra que lo permita, pero cerciérate de que tu consorte no se aparee con ningún otro macho”. Por lo tanto se entiende que el doble criterio no sólo es un precipitado de la lógica supuestamente natural de la automaximización genética, sino también algo que debe lograrse por medio de un conjunto de mecanismos de preferencias que, se presume, están genéticamente codificados en la psique masculina.

Esta lógica “natural” de la doble moral genera, a su vez, una lógica “natural” del desembolso diferencial de recursos. El supuesto es que los hombres se abstendrán de invertir recursos a largo plazo en mujeres “fáciles” (no vienen al caso las abundantes evidencias de hombres que han derramado riquezas y atenciones sin fin en sus amantes), reservándose esos recursos para las mujeres castas en las que puedan garantizar la paternidad de sus hijos. Wright señala que esto “lleva a los hombres a demostrar devota adoración a las mujeres sexualmente reservadas en las que quieren invertir... exactamente la clase de devoción que esas mujeres exigirán antes de aceptar el sexo. Y supuestamente permite que los hombres exploten sin ninguna culpa a las mujeres en las que no quieren invertir, considerándolas una categoría que merece desprecio”. De esta manera la distinción virgen-puta parece dividir a las mujeres en dos clases naturales, cuyas cualidades esenciales son percibidas inconscientemente por los mecanismos psicológicos de los hombres y consideradas dignas de “inversión” o de “explotación”.

Digamos al margen que los psicólogos evolucionistas tienen la certeza de que la implacable eficiencia de esta “lógica natural” se guía por intereses masculinos, no femeninos. Parecen notablemente despreocupados ante las consecuencias de la promiscuidad masculina para las mujeres y los niños abandonados por los mujeriegos, para los cuales esta “lógica natural” difícilmente representa una adaptación eficiente. Pero en la mente de los psicólogos evolucionistas las mujeres “fáciles” —presumiblemente menos bien adaptadas, con mecanismos psicológicos que no discernen tan bien— parecen merecerse su destino.

Igual que el doble criterio, la actitud de propietarios de los hombres sobre las mujeres se asume como una característica natural, evolutiva, de la “mente sexual masculina”. Como lo expresan Wilson y Daly: “los hombres reivindican determinadas mujeres igual que los pájaros cantores reivindican sus territorios, que los leones reivindican una presa o que las personas de ambos sexos reivindican objetos valiosos”. Puesto que la infidelidad femenina se ve como una “amenaza a la aptitud masculina”, se piensa que la actitud de propietarios de los hombres en relación con las mujeres evoluciona naturalmente de la necesidad de los varones de evitar que les pongan los cuernos y de garantizar la fidelidad femenina. Las formas de expresar la propiedad de las mujeres por parte de los

hombres, sostienen los psicólogos evolucionistas, incluyen una amplia variedad de actividades —el uso de velos, diversas formas de enclaustramiento, el precio de la novia y multas por adulterio—, todas las cuales indican, presumiblemente, las maneras en las que las mujeres se convierten en propiedad de los hombres o son convertidas en mercancías intercambiadas por los hombres.

La doble moral y la actitud de propietarios de los varones pueden parecer “autoevidentes” para los estadounidenses. Pero es metodológicamente inválido asumir que lo que se *siente* autoevidente y natural desde la propia perspectiva cultural debe por lo tanto *ser* natural y universal en todas las culturas. Es imperativo que nos preguntemos cuán universales son y si realmente pueden explicar las formas de sexualidad que se encuentran en todo el mundo. Para poder cuestionar la presunta universalidad de estas ideas examino tres aspectos del argumento: que en todos lados los hombres procuran multiplicar sus contactos sexuales con mujeres; que la doble moral es tanto natural como universal, y que la actitud de propietarios de los varones sobre las mujeres es tan natural e inevitable como la actitud de propietario de un león sobre su presa.

Los valores culturales de la promiscuidad

La incidencia de promiscuidad en hombres y mujeres varía transculturalmente. Esta variabilidad puede explicarse no con referencia a una presunta lógica universal de sexualidad distinta según el género, sino más bien a la lógica cultural específica que organiza la sexualidad en diferentes sociedades. Por lo tanto, debemos examinar ideas, creencias y prácticas culturales específicas respecto a lo que constituye personas y cuerpos con género; sobre los atributos percibidos de las sustancias corporales (por ejemplo semen, sangre o leche); acerca de los procesos que explican la reproducción, la vida y la muerte; respecto a la relación entre sexualidad y religión, política y economía, y lo relativo a las estructuras de jerarquía y de poder, entre otras cosas. De ello se derivará la promiscuidad relativa de hombres o mujeres en diferentes culturas.

La dinámica de la sexualidad entre los etoro de las tierras altas de Papúa Nueva Guinea, por ejemplo, se deriva de su concepción del *hame*, una fuerza vital esencialmente informe que se manifiesta en la respiración y que se entiende como el espíritu que anima a todos los seres humanos. Raymond Kelly, que realizó trabajo de campo en esta sociedad de Nueva Guinea, nos informa que un aumento del *hame* se asocia con crecimiento, fuerza y vitalidad; una disminución del *hame* se asocia con dificultades respiratorias, tos, dolores de pecho, debilidad generalizada, envejecimiento y, en última instancia, la muerte. Como el *hame* está especialmente concentrado en el semen, la dinámica de la vida y de la muerte está íntimamente asociada con la pérdida y ganancia de semen a través de acoplamientos tanto heterosexuales como homosexuales. El apareamiento heterosexual es necesario puesto que se entiende que el *hame* (y el semen que lo contiene) se requiere para el crecimiento inicial del niño en el vientre de la madre. El apareamiento homosexual es necesario ya que se considera que los niños en la prepubertad carecen de una fuente intrínseca de semen y requieren una mayor dotación de la energía vital del *hame* para crecer y madurar. Por consiguiente, la inseminación de niños por parte de hombres adultos (en general el marido de su hermana) a partir de alrededor de los 10 años hasta más o menos los 25 es como una forma nutricia que garantiza que los muchachos crezcan, se vuelvan fuertes y sanos y tengan la fuerza vital requerida para practicar sus propios actos de reproducción y nutrición.

Según Kelly, la paradoja central y la tragedia de la sexualidad de los etoro es que se piensa que,

a medida que los varones adultos dan vida mediante el apareamiento heterosexual y propician el crecimiento de los niños mediante la unión homosexual, van perdiendo su propia fuerza vital y salud, y acercándose más a su propio fallecimiento. Dar vida, en última instancia, engendra la propia muerte. No es sorprendente, entonces, que haya una especie de economía moral de las transferencias de semen, y que, dentro de esta economía moral, el apareamiento heterosexual y el homosexual sean valorados de manera diferente. Cuando los hombres consideran el acto homosexual (oral), la concentración está en el lado proveedor de vida de la ecuación, mientras que cuando consideran la relación heterosexual (vaginal), la concentración es en la pérdida de *hame* del hombre y su consecuente debilitamiento y, finalmente, muerte. El apareamiento heterosexual está rodeado de una gran variedad de tabúes que restringen su incidencia: no se puede llevar a cabo en la casa larga ni en sus inmediaciones, en un cobertizo de la huerta ni en la huerta misma, so pena de que las cosechas se marchiten y mueran (lo que contrasta marcadamente con el apareamiento homosexual en las huertas, que se asume hace que las cosechas prosperen y aumenten su rendimiento). La relación heterosexual —que es vista como un “comportamiento fundamentalmente antisocial”— sólo debería tener lugar en el bosque, aunque incluso ahí una pareja está en peligro por la presencia de serpientes mortales de las que se piensa que no les gusta el olor del acto sexual. Además, la relación heterosexual no puede llevarse a cabo en diversos puntos del ciclo productivo de las huertas. Como consecuencia de ello está tabuada entre 205 y 260 días por año, con lo que se restringen las posibilidades de que tenga lugar a alrededor de un tercio del año calendárico. Tanto el momento de los nacimientos como la tasa de natalidad, baja, en general, parecen confirmar la eficacia de estas restricciones a la relación heterosexual y sus implicaciones para la reproducción.

De modo que estamos en presencia de un sistema en el cual la relación heterosexual es vista con profunda ambivalencia y está rodeada de grandes restricciones que limitan su realización y las consecuencias agotadoras que se perciben en los hombres. Además, los varones etoro no sólo se muestran ambivalentes respecto a la práctica de la relación heterosexual, sino que también desvían muchas de sus energías vitales (y, para los psicólogos evolucionistas, de su potencial genético) a la inseminación de muchachos, cosa que difícilmente puede considerarse una estrategia óptima para mejorar el éxito reproductivo.

En última instancia los etoro, claramente, ven la promiscuidad como un valor negativo, puesto que está asociada con la pérdida innecesaria de *hame* y las implicaciones que ello tiene para la salud y la vida misma de los hombres involucrados. Quienes innecesariamente despojan a los hombres de su semen y su *hame* son considerados peligrosos y merecedores de desprecio. Entre ellos se cuentan las mujeres que hacen demandas sexuales excesivas sobre los hombres; los varones jóvenes que tienen relaciones sexuales con otros varones jóvenes (y por lo tanto dilapidan sus recursos antes de haberlos establecido adecuadamente), y las brujas, que intencionalmente despojan a los hombres de su *hame* y su fuerza vital. De esta forma, la economía moral etoro cuestiona la idea de que la promiscuidad masculina está simplemente inserta en los genes o bien actúa en favor de la proliferación genética. De hecho, es difícil imaginar un caso que siembre más obstáculos en el camino de la proliferación genética.

Pero considérese lo que el historiador Ben Barker-Benfield ha denominado la “economía espermática” que organizaba la sexualidad masculina, al menos en algunos círculos, en los Estados Unidos en el siglo XIX. También aquí la energía creadora era un bien limitado que circulaba dentro de una especie de economía moral de suma cero de la cual formaban parte tanto la reproducción sexual como la producción social. Cualquier forma de sexualidad excesiva —incluyendo relaciones heterosexuales frecuentes y masturbación, por no hablar de cópulas homosexuales— vaciaba a los

hombres de su energía y los privaba de su capacidad de transformar la energía sexual en las formas de productividad social que les permitieran competir efectivamente dentro de los dominios políticos y económicos más amplios. El supuesto de que había una cantidad limitada de energía sexual y de que, más aún, las actividades sexuales y productivas estaban en relación inversa entre sí, tenía varias implicaciones. Si uno “gastaba” su esperma en una sexualidad excesiva, no sólo tendría hijos frágiles y debilitados, sino que también sería incapaz de llevar a cabo una actividad socialmente productiva y terminaría en un estado de agotamiento nervioso, si no es que de demencia. Por consiguiente era necesario atesorar la esperma y abstenerse de gastarla imprudentemente. Los espermatozoides así “ahorrados” eran fuertes, no estaban diluidos y por lo tanto eran “ricos”, de modo que eran necesarios no sólo para la reproducción adecuada sino también para la actividad productiva en sociedad. De esta forma había claramente una sanción moral que restringía todas las formas de sexualidad (en algunos manuales la cópula heterosexual ¡sólo podía efectuarse adecuadamente “los domingos a medio día”!) a fin de destinar la riqueza espermática del hombre para el objetivo de producir riqueza social, por un lado, e hijos fuertes, por el otro. Sin duda no todos seguían todas las restricciones que se encuentran en los manuales de higiene sexual adecuada. Sin embargo, comprendían un sistema de ideas dominante que vinculaba la producción sexual y social en una economía de suma cero de gastos de energía inversamente relacionados. Esta economía privilegiaba el “ahorro” por encima del “gasto” de la riqueza espermática, así como la transformación de ésta en riqueza social (más que genética).

Vistos en conjunto, los ejemplos de los etoro y los estadounidenses indican que las narrativas de los psicólogos evolucionistas han sido incapaces de comprender de qué manera la economía moral de las transferencias de esperma que organizan la sexualidad en diversas culturas pueden contravenir absolutamente sus supuestos en relación con la promiscuidad de los varones. Otros intereses —los de la vida y la muerte, como los de la competencia por la producción de riqueza social— transforman las perspectivas de promiscuidad y el consiguiente gasto de esperma en un valor social negativo y en un riesgo seguro para la salud, la vida y la riqueza. Paradójicamente, los psicólogos evolucionistas no logran siquiera prever cómo un régimen espermático interesado en sí mismo podría funcionar contra sus supuestos acerca de la primacía de un régimen genético interesado en sí mismo.

En ambos ejemplos la sexualidad está configurada por el lugar que ocupa dentro de un sistema más amplio de valores morales que se relaciona con ideas acerca de la vida, la muerte y la productividad sexual y social. El hecho es que el valor de la sexualidad nunca puede determinarse aislado de otros valores sociales. Piénsese por ejemplo en el poder que tiene el valor religioso de la trascendencia para comprometer gravemente el potencial reproductivo de los hombres.

En Tailandia el ideal señala que los hombres deben pasar parte de su vida como monjes budistas. De hecho, mientras que los especialistas calculan que “más de la mitad de los varones tai casaderos” lo hacen, las estadísticas nacionales tailandesas van aún más lejos y afirman que “más de 95% de los varones casaderos de más de 50 años han pasado un tiempo como monjes”. De esta manera los hombres se alejan por entero de las restricciones de la vida material y social y se instalan en monasterios por diversos periodos de tiempo antes de volver a la vida social y a la posibilidad de tener encuentros heterosexuales. Según afirma el antropólogo Thomas Kirsch, el impulso para que los hombres se incorporen a las filas de los monjes se deriva de un conjunto dominante de ideas religiosas que valoran lo espiritual más que lo material, y el desapego relativo más que el apego a las cuestiones mundanas, incluyendo las de la economía y la sexualidad. Tanto las relaciones económicas como las sexuales están asociadas con mujeres y se considera que interfieren con los objetivos más espirituales (en última instancia alcanzar el nirvana) que los varones se esfuerzan por

lograr. De esta manera la conformación de la sexualidad masculina en Tailandia —igual que en otras culturas orientadas hacia la religión— sólo puede determinarse si se comprende el lugar que ocupa dentro de un sistema religioso que les concede más valor a las preocupaciones espirituales y ultraterrenas y que devalúa los aspectos del mundo material, incluyendo la sexualidad.

El poder de ideas y valores culturales específicos para organizar la sexualidad humana resulta especialmente evidente con los kaulong, una sociedad de Papúa Nueva Guinea en la cual Jane Goodale llevó a cabo investigación sobre los papeles de género. Entre los kaulong la idea de la contaminación femenina es particularmente notoria. Aunque se considera que las mujeres están permanentemente en estado de contaminación, los hombres pueden protegerse de la contaminación cotidiana si evitan estar directamente debajo de un lugar en el que ha habido mujeres o entrar en contacto con objetos que éstas hayan tocado. No obstante, la contaminación se intensifica durante la menstruación y el parto, y ambos requieren la separación lateral de las mujeres en cabañas menstruales y de parto. La relación sexual —que es sinónimo del matrimonio— se considera especialmente contaminante para los hombres, pues pone en peligro su salud y hasta su vida misma. Como consecuencia de ello, según revela Goodale, los hombres tienen un profundo temor a las relaciones sexuales, las evitan tanto tiempo como pueden y por lo general se casan lo más entrados en años que sea posible (diciendo “soy demasiado joven para casarme y morir”). Por consiguiente, son las mujeres las que cortejan agresivamente a los hombres, más que a la inversa: les hacen regalos, entablan conversaciones juguetonas, utilizan sustancias mágicas para impedir que huyan e incluso los atacan violentamente con cuchillos o con varas. De hecho, en la infancia temprana se establece un patrón de agresión femenina hacia los varones, a los que se enseña a no devolver violencia alguna ejercida sobre ellos por las mujeres. Al final los hombres sucumben al acoso de las mujeres porque su temor a la muerte por contaminación es rebasado por el imperativo cultural de alcanzar la inmortalidad y la continuidad de la identidad mediante la generación de niños que los sustituyan. Toda posibilidad de promiscuidad masculina queda virtualmente obliterada no sólo por el poder de las ideas respecto a la contaminación letal de las mujeres sino también, al menos en el periodo anterior al contacto con Occidente, por una serie de sanciones que equiparan el acto sexual con el matrimonio, prohíben el divorcio, el adulterio y la relación sexual fuera del matrimonio y castigan a los varones transgresores (a veces también a las mujeres) con la muerte o el exilio.

Estos ejemplos que podrían multiplicarse mucho, sugieren que no existe “la mente sexual masculina”, promiscua ni de otro tipo. Más bien las variedades de la sexualidad masculina y femenina están organizadas de acuerdo con ideas y valores culturales específicos acerca de los cuerpos, las sustancias corporales y el género. Y, además, se basan en comprensiones culturales acerca del lugar de la sexualidad en relación con las ideas sobre la vida y la muerte y sobre el valor de la sexualidad en relación con otros objetivos de la vida humana. De esta manera ideas como las que se relacionan con la contaminación, o con el agotamiento de la fuerza vital, o con las demandas de trascendencia espiritual, reducen la incidencia global del intercambio sexual en una cultura dada, ya sea al prohibir por entero la actividad sexual o al dirigirla hacia metas que no refuerzan el éxito reproductivo. Los psicólogos evolucionistas pueden descartar esas ideas como epifenómicas de una lógica más fundamental de maximización genética o de promiscuidad natural masculina. Pero el hecho esencial es que las formas y frecuencias de relación sexual que se encuentran transculturalmente siempre están sujetas a lógicas culturales particulares y nunca pueden explicarse plenamente con referencia a la supuesta lógica reproductiva universal y natural de la psicología evolucionista.

Desconectar el “interruptor virgen-puta”

Para establecer la universalidad de la doble moral y la existencia de un “interruptor virgen-puta” intrínseco, los psicólogos evolucionistas tendrían que demostrar que los hombres en todo el mundo distinguen entre las “mujeres fáciles”, a las que se sienten con derecho a explotar desvergonzadamente, y las “mujeres castas y modestas” a las que reverencian, con las que se casan y en las cuales están dispuestos a “invertir”. La teoría da por supuesto que, universalmente, las mujeres (pero no los varones) que practican las relaciones sexuales prematrimoniales son devaluadas y denigradas como parejas conyugales, mientras que las mujeres que se abstienen del sexo prematrimonial son sumamente valoradas y buscadas. De hecho Wright afirma que “hay una virtual conspiración genética para pintar a las mujeres sexualmente liberales como malas”. El problema con esta teoría es que hay numerosas sociedades en las cuales el sexo prematrimonial es, en sí mismo, una actividad sumamente valorada tanto para las mujeres como para los hombres, y la participación de las mujeres en relaciones sexuales preconyugales no perjudica sino que *aumenta* sus perspectivas matrimoniales.

Ya que las sociedades de cazadores-recolectores figuran como el prototipo del entorno social de la adaptación evolutiva en las descripciones de los psicólogos evolucionistas, empecemos de nuevo con ellas. Signe Howell, una antropóloga noruega que ha trabajado desde los años ochenta con el pueblo de cazadores y recolectores chewong de la península malaya, señala simplemente que una joven “pareja chewong se reúne en secreto para mantener breves encuentros sexuales en la selva a lo largo de un tiempo antes de empezar a cohabitar públicamente”. Estos encuentros sexuales premaritales no son estigmatizados por estos cazadores-recolectores, sino que se los ve como el prelude obvio para el matrimonio, más que como su antítesis. De hecho, “el término que usan para matrimonio o casado es simplemente ‘dormir juntos’ (*ahn nai*)”.

Entre los cazadores-recolectores !kung del desierto del Kalahari, en Botswana, a los niños se les concede bastante autonomía; se van en grupos a hacer aldeas de mentiritas junto a las aldeas de adultos y allí imitan las actividades de sus padres, incluyendo cazar, recolectar, cocinar, comer y tener relaciones sexuales. De hecho las prolongadas entrevistas de Marjorie Shostak con Nisa, una mujer !kung, revelaron que los niños de esta etnia dedican una cantidad considerable de tiempo al juego sexual desde edad muy temprana, juego que eventualmente madura para convertirse en una relación sexual regular entre parejas no casadas. La vida de casadas, para la mayoría de las mujeres jóvenes, se inicia con una serie de matrimonios provisionales o de prueba con hombres mayores. Debido a la diferencia de edades estos matrimonios son bastante inestables y terminan fácilmente en un divorcio, el cual, por lo tanto, es muy común. Shostak señala que “no se le otorga valor alguno a la virginidad [...] de hecho no logré encontrar un término que signifique virginidad en el lenguaje de los !kung. La joven o mujer divorciada simplemente vuelve a ingresar a la categoría de esposas potenciales sumamente deseables a las que buscan los hombres elegibles”. Entre estos cazadores-recolectores la extensa sexualidad prematrimonial y matrimonial sucesiva de las mujeres no tiene ninguna consecuencia para su estatus marital subsecuente.

El estatus de adulto pleno para los varones y las mujeres pokot, en la parte occidental de Kenia central, depende de tres atributos: habilidad sexual; circuncisión en la iniciación, y el matrimonio y el nacimiento de los niños. Robert Edgerton nos dice que los pokot atribuyen una gran importancia a la belleza y el adorno físico, al desarrollo de las habilidades sexuales y a la búsqueda de aventuras amorosas. Más o menos a partir de los 10 u 11 años, niños y niñas pokot comienzan a involucrarse en

vastos juegos sexuales —que incluyen bailes, conversación, regalos, caricias y relaciones sexuales—, los que se consideran críticos para desarrollar las habilidades necesarias para un buen matrimonio, es decir, para darle placer sexual a la pareja. El sexo prematrimonial tanto para los hombres como para las mujeres es visto como un requisito para el matrimonio, y no como una alternativa al mismo. La distinción crítica no se traza entre las mujeres que han tenido o no han tenido sexo prematrimonial, sino más bien entre las mujeres (y los varones) que han sido circuncidados y que por lo tanto pueden casarse y tener hijos, y aquellas que no lo han sido. El estatus adulto pleno se alcanza sólo con la circuncisión y, en última instancia, con el matrimonio y la producción exitosa de hijos.

En el archipiélago melanesio de las islas Trobriand existía una evaluación similar del sexo prematrimonial. Bronislaw Malinowski, uno de los fundadores de la antropología, escribió numerosos libros sobre las islas Trobriand, entre ellos uno dedicado por entero a la sexualidad en las mismas. Nos dice que, desde temprana edad, los niños participaban en toda clase de juegos sexuales, incluyendo intentos de imitar la cópula, cosa que a sus padres les parecía divertida. Después de la pubertad las relaciones sexuales se volvían más serias y prolongadas (aunque no por entero exclusivas) y se construían casas especiales en las cuales varias parejas de jóvenes tenían sus propios lugares para dormir y donde se les permitía desarrollar sus relaciones sexuales. En oposición a las convenciones occidentales, de las parejas no casadas de las islas Trobriand se esperaba que tuviesen relaciones sexuales, pero se les tenía terminantemente prohibido que comiesen juntos. Mientras que los muchachos y las chicas podían tener una cantidad de compañeros diferentes antes del casamiento, con el paso del tiempo la relación con uno de ellos maduraba para volverse perdurable y convertirse en un matrimonio. Además de las oportunidades de relaciones sexuales que brindaba la existencia de casas especiales dedicadas a las parejas de solteros, había numerosas ocasiones en las cuales podían practicarse las relaciones sexuales pre y extramatrimoniales. Las relaciones sexuales se daban frecuentemente debido al carácter erótico de los paseos sociales (*karibom*) y de danzas que tenían lugar en los festivales de las cosechas (*milamala*) y en las distribuciones ceremoniales de alimentos (*kayasa*). Además, grupos tanto de muchachos como de chicas podían visitar aldeas cercanas en pos de aventuras amorosas. Es difícil imaginar un “interruptor virgen-puta” que funcione en semejante cultura, puesto que tanto para las mujeres como para los hombres la actividad sexual era sancionada y facilitada, mientras que la abstinencia sexual simplemente no era una categoría con relevancia cultural. Las mujeres eran asertivas y hasta agresivas en su búsqueda de encuentros sexuales; sus hazañas sexuales eran valoradas tan positivamente como las de los hombres, y no tenían consecuencias negativas para su estatus marital.

Antes de su conversión al catolicismo en los años cincuenta, las mujeres nage y keo de la isla de Flores, en el este de Indonesia, participaban en un sistema de sexualidad premarital un poco más formalizado que el de las islas Trobriand. Gregory Forth informa que las jóvenes solteras podían formar una relación sexual temporal —por un periodo que podía ir de una noche a varios meses— con hombres ya fuese casados o solteros. Estas relaciones eran comunes, valoradas positivamente, sancionadas públicamente, y tenían lugar en la casa de los padres de la muchacha. La relación era sancionada por un intercambio de bienes que se parecía, en su forma, al que se hacía con ocasión del matrimonio: el hombre entregaba ganado y objetos valiosos de metal; los padres de la mujer sacrificaban un cerdo para una última comida entre los padres, la mujer y el hombre, y también le regalaban una pieza textil al intermediario que había organizado la unión. Además, a lo largo del curso de su relación, el hombre llevaba un número considerable de otros regalos no obligatorios como muestra de respeto. La mayoría de las jóvenes participaban en esta forma de relación sexual y

tenían desde un par de amantes hasta docenas. Si bien el sexo incidental (es decir, el sexo que tiene lugar sin la aprobación de los padres) no estaba sancionado,

el estatus de amante (*ana bu'e*) se describe como honorable. Esas mujeres no son estigmatizadas en relación con un matrimonio posterior con otro hombre. Ser una amante nunca fue una alternativa al matrimonio, como lo ha sido ocasionalmente en el mundo occidental moderno [...] Si acaso, las relaciones sexuales premaritales contraídas formalmente eran vistas como un preludio al matrimonio, tanto para los varones como para las mujeres.

Mientras que los psicólogos evolucionistas podrían suponer que esta institución del sexo premarital públicamente sancionado funcionaba como una ventaja para los varones —proporcionando un medio de hacer proliferar su dotación genética—, no estaba configurada por una dicotomía entre “mujeres fáciles” a las que se explota desvergonzadamente y se devalúa y “mujeres modestas” a las que se honra y en las que se “invierte”. De hecho un hombre nage o keo respetaba y honraba a su amante, debía “invertir” en ella y en su familia para poder entablar la relación, y posteriormente podía casarse con ella (o con otra mujer que hubiese sido amante de otros hombres). Además, un hombre no tenía derechos naturales sobre ningún niño que pudiese nacer como resultado de la relación: esta criatura pertenecía a la “casa” (*sa'o*), a menos que “invirtiese” aún más, haciendo una cesión de bienes valiosos para garantizar la afiliación del niño a su propia “casa”. Desde el punto de vista de la mujer, esas relaciones tenían muchas ventajas: aumentaban su prestigio; desarrollaban relaciones románticas; tanto ellas como su familia recibían prestaciones significativas, y tenían la oportunidad de disfrutar el “sexo, o incluso lo que podría llamarse ‘sexo libre’, es decir, relaciones físicas, libres de las considerables obligaciones involucradas en los estatus de esposa, nuera y madre”.

Los casos de poliandria plantean un desafío especialmente interesante a la universalidad de la distinción virgen-puta, ya que sancionan positivamente a las mujeres que adoptan múltiples compañeros sexuales y maridos. En los reinos centrales de Calcuta, Walluvanad y Cochín, en el centro de la costa de Malabar o de Kerala, en la India, en el periodo previo a 1792, las niñas nayar plebeyas de entre 7 y 12 años se sometían a ritos matrimoniales anteriores a la pubertad en los cuales se les casaba ritualmente con hombres de su propia subcasta de linajes vinculados, ceremonia que les permitía, a partir de entonces, adoptar múltiples esposos visitantes. Como lo describe Kathleen Gough,

Los novios rituales eran seleccionados con antelación por consejo del astrólogo del pueblo en una reunión de la asamblea del barrio. El día fijado llegaban en procesión a la casa ancestral más antigua del linaje anfitrión. Allí, tras diversas ceremonias, cada uno le amarraba al cuello de su novia ritual un ornamento de oro (*tali*) [...] Después de la colocación del *tali* cada pareja se recluía en privado durante tres días.

Con este matrimonio ritual se conferían diversos derechos: el marido ritual tenía derecho a desflorar a su novia —aunque al parecer ésta era una labor “vista con repugnancia” (y no con la ansiedad que podían haber predicho los psicólogos evolucionistas)— así como el derecho de ser llorado a su muerte por su esposa ritual. La esposa ritual tenía el “derecho *a tener* un marido ritual de su propia subcasta o una superior antes de alcanzar la madurez”. Si una joven no se había casado con un hombre de la subcasta adecuada antes de la pubertad podría haber sido condenada al ostracismo e incluso asesinada.

Sin embargo, una vez que la mujer había pasado por la ceremonia del matrimonio ritual quedaba libre para tomar múltiples maridos visitantes siempre que fuesen de su propia subcasta o de otra superior. Los informes señalan que las mujeres aceptaban entre tres y doce maridos visitantes. Aunque por lo común tenían un menor número de esposos en una relación más o menos duradera,

“también estaban en libertad de recibir visitantes casuales de la subcasta apropiada que pasasen por su vecindario en el curso de operaciones militares”.

Resulta difícil ubicar la poliandria nayar —o cualquier poliandria, por cierto— dentro del esquema virgen-puta de los psicólogos evolucionistas. En relación con los sistemas monógamos, las mujeres nayar tenían la libertad de involucrarse en relaciones de corto o largo plazo con múltiples maridos y amantes. Aquí la idea no era que las mujeres debían ser castas, modestas y reservarse para un solo hombre, sino más bien que debían reservarse para *hombres de su propia subcasta o de una superior*. La sanción no era contra las relaciones sexuales y conyugales múltiples sino más bien contra las relaciones sexuales o conyugales con hombres de castas inferiores, razón por la cual una mujer bien podía perder la vida. Las mujeres nayar no eran “putas” sometidas a una explotación implacable mientras sostenían múltiples relaciones sexuales/maritales. Por el contrario, después de haberse casado ritualmente y haber tomado esposos de las subcastas apropiadas, eran mujeres honorables y tratadas como tales por sus maridos y sus amantes.

Los psicólogos evolucionistas podrían contraponer que el “interruptor virgen-puta” no funciona aquí porque no se requiere que los hombres “inviertan” en sus propios hijos sino en los de sus hermanas. Pero semejante sistema nos dice que no existe un “interruptor” automático integrado en los varones: aquí a las mujeres no se les percibe naturalmente como “fáciles” o “castas” según el *número* de hombres con los cuales mantengan relaciones. El honor de una mujer nayar (o el de un varón, asimismo), dependía más bien de otras distinciones culturales, específicamente de aquellas que determinaban el linaje, la subcasta y la casta del compañero.

Una distinción “virgen-puta” se basa en una valoración especial de la virginidad y la sexualidad, de la sexualidad masculina versus la femenina y del sexo prematrimonial, matrimonial y extramatrimonial. Aunque algunas culturas evidentemente hacen distinciones valorativas entre las mujeres sexualmente promiscuas y las castas, entre la sexualidad masculina y la femenina o entre la sexualidad dentro y fuera del matrimonio, ejemplos como los que discutimos aquí demuestran que muchas otras no las hacen. Las variedades transculturales de sexualidad masculina y femenina no pueden ser abarcadas dentro del marco de referencia de la “doble moral” por la simple razón de que las ideas y valores que configuran la “doble moral” y la distinción “virgen-puta” son cultural e históricamente específicas, antes que universales.

Como un león y su presa: el malestar en la propiedad

Los psicólogos evolucionistas dan por sentado que los hombres no quieren que les pongan los cuernos y verse ubicados así en la situación de tener que “invertir” en hijos que no son suyos. Por esa razón, suponen que los varones tienen una actitud inherente de propietarios sobre sus esposas —es decir, sobre las mujeres en las que *sí* planean “invertir”— a fin de garantizar tanto la fidelidad de sus esposas como su propia certeza de paternidad sobre los hijos de las mismas. Difícilmente querría sostener que no hay ninguna evidencia de actitud de propietario en la conducta masculina en relación con la femenina. Por el contrario, es abundante. Pero también hay muchos ejemplos de culturas en las cuales la idea y la práctica de la propiedad por parte del varón simplemente no existe o, si funciona, paradójicamente, lo hace en contra del establecimiento de una paternidad cierta. ¿Cómo es alguna de esta evidencia en contrario, y cómo podemos interpretarla?

Para empezar una vez más con las sociedades de cazadores y recolectores que desempeñan un papel tan prominente en las narrativas de los psicólogos evolucionistas, Signe Howell sostiene que entre los chewong igualitarios de Malasia no hay líderes políticos, jerarquías políticas ni formas institucionalizadas de autoridad. Si bien la relación entre marido y mujer está estructurada de acuerdo con las expectativas convencionales acerca de los tipos de roles que interpretan, no está configurada por un estatus o un poder diferencial. En los casos de adulterio el amante de la mujer no debe pagarle multa alguna al marido. “No es lo que hacemos”, comentaba la gente. El divorcio es bastante común y los hijos pueden acompañar a cualquiera de sus progenitores, aunque normalmente, si son pequeños, siguen a la madre. Estos detalles son significativos puesto que los psicólogos evolucionistas consideran que las multas por adulterio que se pagan al marido de la esposa y el control masculino sobre los hijos legítimos son evidencias de la propiedad natural de los varones.

Los hombres y las mujeres !kung valoran tanto el matrimonio como la emoción y la novedad de los encuentros extramatrimoniales que —a juzgar por la entrevista de Majorie Shostak con Nisa— parecen disfrutar y practicar con bastante frecuencia. Si bien esos romances suelen mantenerse secretos, cuando se descubren provocan celos, amenazas de violencia y, en ocasiones, violencia física efectiva. Sin embargo, si bien los hombres suelen ser los agresores iniciales en las peleas con sus mujeres, los celos y las amenazas o la realidad de la violencia no son de ninguna manera exclusivos de los varones (como lo sugerirían las teorías de los psicólogos evolucionistas). Tanto las mujeres como los hombres son capaces de expresar celos y de amenazar con la violencia y practicarla con compañeros o competidores. De hecho, Richard Lee, el destacado etnógrafo de los !kung, escribe que, de las peleas que observó entre 1963 y 1969, “las mujeres [estuvieron] involucradas casi con la misma frecuencia que los hombres (23 veces contra 16)”, y que el adulterio “tenía que ver en 2 (de 11) peleas entre varones y en 2 (de 14) peleas de hombres con mujeres, pero que era un factor en 5 (de 8) peleas de mujeres con mujeres”.

No obstante, la familia y los vecinos intervienen rápidamente para poner un alto a las discusiones y peleas, habitualmente cuando están todavía en la etapa verbal y antes de que asciendan a la violencia física o letal. Ni los datos sobre la violencia de los !kung ni la falta de dote, precio de la novia y multas por adulterio entre los !kung brindan evidencias del sentimiento de propiedad masculino sobre las mujeres en esta sociedad de cazadores-recolectores.

En la sociedad melanesia de Lesu, según informa Hortense Powdermaker, la gente no sólo practicaba tres formas diferentes de matrimonio —monogamia, poligamia y poliandria— sino también relaciones sexuales tanto prematrimoniales como extraconyugales. Por lo general una mujer se casaba poco después del ritual que señalaba su primera menstruación pero, de no hacerlo, no era raro que se entregase a una serie de relaciones sexuales antes de casarse. En cualquier caso, una vez casados, se esperaba que tanto los hombres como las mujeres —cosa que de hecho hacían— tuviesen relaciones sexuales extramatrimoniales con muchos compañeros a lo largo de la vida. La autora señala que las mujeres de edad mediana “habían tenido tantos amantes que ya no podían recordar el número exacto”. Cada vez que un hombre tenía relaciones sexuales con una mujer que no era su esposa, le hacía entrega de una sarta de monedas de concha (*tsera*), que ella, a su vez, entregaba a su marido, quien “aceptaba alegremente” el regalo, entendiendo perfectamente bien de dónde venía y por qué. Powdermaker apunta que el “*tsera* no es un pago, de la misma forma en que el precio de la novia no es un pago por la novia. Es simplemente parte del código tradicional de reciprocidad de acuerdo con el cual nada se da a cambio de nada”. Todos los niños de una mujer casada eran aceptados por su marido como propios, sin importar su paternidad. Aunque en raras ocasiones tanto las mujeres como los hombres podían expresar celos, esto de ninguna manera era la norma y no

estaba sancionado socialmente. La actividad sexual extramarital no era estigmatizada ni castigada, y tampoco era causa de celos ni estaba sometida a la doble moral. Por el contrario, era una práctica social apreciada a la que se entregaban hombres y mujeres con igual placer y frecuencia.

Mientras que la actitud de propietario de los varones presupuesta por los psicólogos evolucionistas involucra los derechos de los hombres individuales y el establecimiento de la paternidad de varones individuales, esa actitud de propietario individual es una imposibilidad estructural en los sistemas de poliandria en los cuales las mujeres toman múltiples maridos. A veces estos maridos se relacionan como hermanos, como en la poliandria fraterna; otras veces pueden estar relacionados tan sólo como vecinos de aldea o como miembros de la misma subcasta, como en el caso de los nayar.

El matrimonio ritual de una mujer nayar no establecía los derechos de propiedad individual del marido ritual sobre su esposa ritual. Antes bien, nos dice Kathleen Gough, establecían los derechos de una mujer a tener acceso a cualquiera y a todos los hombres de su subcasta (fuera de su linaje). Sus maridos visitantes no tenían derecho de propiedad sobre ella ni sus hijos y podían ser tomados o rechazados a voluntad. Gough señala que un “marido visitaba a su esposa después de cenar, por la noche, y se iba a la mañana siguiente antes de desayunar. Depositaba sus armas en la puerta del cuarto de su mujer y si luego llegaban otros estaban en libertad de dormir en el portal de la casa de ella”. Los derechos de propiedad individuales sobre una mujer por parte de cualquier hombre carecían estructuralmente de sentido, puesto que todo el sistema estaba organizado de manera tal que la mujer tenía acceso ritual y legal a toda una categoría de hombres.

Para establecer la legitimidad del lugar de sus hijos en su matrilineaje y su subcasta, se requería que una mujer nayar no sólo hubiese estado casada ritualmente (antes de dar a luz a hijo alguno), sino también que los gastos del parto y del nacimiento de su hijo fuesen asumidos por uno o más de sus maridos (si ningún hombre se ofrecía a pagar los gastos del parto se entendía que el padre del niño pertenecía a una casta inferior y la mujer podía haber sido condenada al ostracismo o asesinada). Desde la perspectiva de la psicología evolucionista tenemos aquí una situación doblemente paradójica: no sólo múltiples maridos reconocerían su paternidad en relación con un niño determinado, sino que el propósito de este reconocimiento era garantizar la pertenencia del niño a la subcasta y al matrilineaje de la madre, no del padre.

Los lele del antiguo Congo Belga practicaban la monogamia, la poliginia y una forma de poliandria en la cual aproximadamente una de cada diez mujeres se convertía en lo que se conocía como una “esposa de la aldea” (*hohombe*). Mary Tew, conocida por su nombre de casada como la renombrada antropóloga británica Mary Douglas, realizó su trabajo de campo inicial entre los lele. Observa que “ya sea capturada por la fuerza, o seducida, o recibida como refugiada [de un marido maltratador], o comprometida desde la infancia, la esposa de la aldea es tratada con grandes honras”. De hecho podría ser la hija de un jefe entregada en intercambio a una aldea, que asume así una relación de parentesco político colectivo con ese jefe. Durante los primeros seis meses o más del periodo de “luna de miel”, la esposa de la aldea quedaba exenta de la división habitual del trabajo, no realizaba ninguna tarea pesada y era muy consentida por los hombres de la aldea, que incluso hacían en su lugar sus “labores femeninas” y la cubrían de regalos de carne y otros bienes. Durante este periodo inicial diferentes hombres dormían con ella en su cabaña cada dos noches, pero ella podía tener relaciones sexuales con cualquier hombre de la aldea cuando se iba a la selva. Después de terminar este periodo, cuando se le “sacaba”, se le asignaba “un número limitado de maridos [hasta cinco] [...] [que tenían] derecho a tener relaciones con ella en su cabaña y a que les preparase comida de manera regular”. Con el tiempo el número de maridos disminuía, pero a ella se le seguía

permitiendo tener relaciones sexuales en la selva con cualquier hombre de la aldea. La paternidad de los hijos de la “esposa de la aldea” era reclamada por todos los varones: “Todos nosotros. Nosotros lo engendramos, todos los hombres de la aldea”. Esos niños eran honrados a lo largo de toda su vida, especialmente en el momento de su matrimonio y en el de su muerte.

El hecho de que los varones no en todas partes sientan la necesidad de establecer derechos exclusivos sobre las mujeres (ni estén estructuralmente en posición de hacerlo) —a fin de mantener su certeza de la paternidad— queda claramente demostrado en los casos de poliandria. Esos sistemas revelan que la modestia femenina, la preocupación masculina por la certidumbre de la paternidad y la actitud de propietario *individual* masculino (o incluso de propietario masculino en general) difícilmente son mecanismos psicológicos innatos.

Pero esto no sólo resulta evidente en los casos de poliandria. Otros valores —ya sean económicos o espirituales— pueden dirigir a hombres y mujeres hacia relaciones sexuales más incluyentes, y no más exclusivas. Tales relaciones incluyentes pueden coexistir con la actitud de propietario masculina, pero ésta no siempre sirve para garantizar la certeza de la paternidad.

Considérese el intercambio de cónyuges que practicaban los esquimales iñupiat y yupik de Alaska, incluidos aquellos que habitan el área entre el cordón de Brooks y el océano Ártico. En esta zona, según nos explica Robert Spencer, el valor de extender los vínculos de cooperación productiva más allá de los de la familia extensa dio por resultado una estructura peculiar de reglas de matrimonio que incluían la exogamia, el rechazo del matrimonio entre primos, la prohibición de que dos hermanos se casasen con dos hermanas y prohibiciones de que un hombre se casase con dos hermanas en uniones poligínicas, o con una madre y una hija, o con la hermana de una esposa difunta. Cada una de estas restricciones tenía el efecto de ampliar y multiplicar (más que de concentrar) las alianzas de un grupo y, por consiguiente, sus relaciones de cooperación y ayuda mutua. La consolidación de relaciones de este tipo se llevaba a cabo también por medio de la práctica del intercambio de esposas. Aunque por lo general los hombres sentían celos ante los encuentros extramatrimoniales de sus mujeres, se las prestaban sin ningún inconveniente a sus socios comerciales o las dejaban con amigos, vecinos o asociados cuando iban a realizar cacerías prolongadas o expediciones comerciales. En todos estos casos, siempre que los hombres que las recibían no fuesen parientes, se esperaba que se produjesen relaciones sexuales. Las relaciones sexuales de las mujeres con ambos hombres no producían una reacción celosa sino que, por el contrario, consolidaban la relación cooperativa existente y la prolongaban a la siguiente generación, a los hijos de ambas parejas. No obstante, el resultado era que los hombres se colocaban de buen grado en una situación en la cual la paternidad de los hijos de sus esposas era incierta y podían terminar invirtiendo en niños que no eran genéticamente suyos. Los psicólogos evolucionistas podrían aducir que en semejante entorno el altruismo recíproco resultante bien podría compensar la incertidumbre de la paternidad. Sin embargo, si el asunto primordial fuese la certeza de la paternidad, hay sin duda innumerables maneras de multiplicar los vínculos de reciprocidad y cooperación sin socavar al mismo tiempo la certeza de la paternidad. Por ejemplo, no queda claro por qué el préstamo de la esposa es necesario para consolidar los vínculos ya fuertes de socios comerciales, amigos y parientes. De lo que se trata es de que el valor cultural de la cooperación recíproca recibe prioridad y se expresa a través de formas de sexualidad extramarital que confunden la paternidad, producen amistad, más que celos, e inevitablemente dan por resultado hombres que cuidan a niños que no son genéticamente suyos. Una vez más, los supuestos previos de la psicología evolucionista son incapaces de predecir que incluso cuando puede estar en vigor el sentimiento de propiedad masculino, como ocurre entre los esquimales, no funcionará necesariamente al servicio de

la proliferación genética individual interesada. Si bien en este caso existen derechos de propiedad sobre las esposas, los mismos no establecen relaciones sexuales exclusivas, sino que más bien hacen posible la cópula de la esposa con los asociados, amigos o vecinos de su marido, práctica que confunde la paternidad al mismo tiempo que no logra provocar los celos que los psicólogos evolucionistas asumen deberían derivarse naturalmente.

Un efecto similar era resultado de las prácticas rituales de los marind-anim de Papúa Nueva Guinea. Estas prácticas son materia de un grueso volumen, *Dema: Description and Analysis of Marind-Anim Culture* [Dema: Descripción y análisis de la cultura marind-anim], escrito por el funcionario civil y etnógrafo holandés J. van Baal, quien vivió dos años en la zona. En esta sociedad una forma de licenciosidad sexual era parte normal de una gran variedad de rituales. Se esperaba que la noche de bodas la novia tuviese relaciones sexuales con entre cinco y diez compañeros de clan de su marido, y que hiciese lo mismo después de haber parido. De varias mujeres se esperaba, de manera similar, que efectuasen actos sexuales con múltiples compañeros prácticamente en todas las ocasiones rituales, que incluían desde fiestas por cambio de categoría de edad hasta funerales, desde festines que celebraban la preparación de nuevas huertas hasta los que se llevaban a cabo en relación con las grandes partidas de caza y pesca, desde las fiestas que promovían la fertilidad de las cosechas hasta los ritos para alejar la enfermedad. Esta abundancia de relaciones sexuales cumplía un número de propósitos que se derivaban primordialmente de la forma en que los marind-anim entendían la esperma, que era vista como “la esencia de la vida, de la permanencia, de la salud y la prosperidad”. Lo primero y principal era que los marind-anim comprendían que la fertilidad y la salud tanto de los seres humanos como de las cosechas requerían la producción de una abundancia de esperma. De ahí que la inseminación ritual de una mujer por la comunidad de los compañeros de clan de su marido en el momento de su boda y al concluir su confinamiento tenía como propósito incrementar la fertilidad en la mujer y el cumplimiento de su potencial reproductivo. De manera similar, la fertilidad de las cosechas y la productividad de las grandes expediciones de caza y pesca se incrementaban por la producción, recolección y el uso mágico de cantidades de esperma. Se entendía que la misma tenía también valor medicinal y se la recolectaba por medio de múltiples actos de cópula ritual con mujeres para usarla en curaciones; se la ingería en diversas medicinas y se la frotaba en el cuerpo. Por último, estas formas de licenciosidad sexual se usaban aparentemente como una remuneración de servicios (como una curación) y eran también ofrendas esperadas en festividades y bailes.

Aquí las ideas relativas a fertilidad, reproducción, salud, enfermedad e intercambio —y por encima de todo acerca de los notables poderes de la esperma— producían un conjunto de prácticas sexuales que no podrían haber sido más efectivas para confundir la certeza de la paternidad individual. De lo que se trata es de que se requieren múltiples actos de inseminación para la reproducción y, por lo tanto, ni la certidumbre de la paternidad individual ni el sentimiento de propiedad individual (o celos) constituían una categoría pertinente. La ironía final era que estas formas específicas de abundante dispendio espermático daban por resultado una baja tasa de fertilidad —se presume que la esterilidad era consecuencia de la irritación crónica de los genitales femeninos— y debido a ello se sabía que los marind-anim secuestraban niños de otros grupos para complementar su propia reproducción. Es difícil encontrar un ejemplo que confunda más espectacularmente los supuestos universalistas de los psicólogos evolucionistas.

Un último ejemplo. Los psicólogos evolucionistas afirman que el pago de la novia, sin importar lo que los antropólogos digan al respecto, es evidentemente un signo de la forma en que los varones convierten a las mujeres en mercancías y obtienen el control de las mismas como propietarios. El

supuesto es que el precio de la novia es una forma de pago directo por las mujeres y que establece una relación de propiedad sobre ellas. Pero los psicólogos evolucionistas no logran entender los sistemas de intercambio de regalos que cuestionan explícitamente la lógica de la conversión en mercancía. En las islas Tanimbar y, me imagino, en muchos otros lugares, el matrimonio de una mujer no implica la venta de la hermana o la hija de un hombre. Antes bien, que un hombre entregue a su hija en matrimonio entraña que dé una parte de sí mismo, una parte que nunca podrá ser plenamente desprendida, y un hombre sigue siendo el “propietario” o “amo” de las líneas femeninas de hijas y hermanas que emanan de su unidad doméstica. Lejos de separar a una mujer de su hogar, la donación de la misma endeuda a su marido y los incorpora tanto a él como a sus potenciales hijos a la casa del hermano. En Tanimbar, lo que producen los pagos por la novia no es la *venta* de la mujer sino más bien la *redención* del hombre. Para no quedar incorporado permanentemente a la casa de su cuñado (o peor aún, convertirse en esclavo), el hombre debe “manumitirse” a sí mismo, así como a sus hijos, a través de una serie de prestaciones que establecen la residencia y afiliación del hombre, de su esposa y de sus hijos en la casa de su propio padre. Tal como se le entiende en Tanimbar, un hombre queda permanentemente endeudado con sus propios parientes maternos y los de sus hijos por la fertilidad, la vida y la salud, y esta deuda se expresa en la estructura de intercambios a lo largo de varias generaciones. En Tanimbar y en otros lugares es difícil conceptualizar el precio de la novia como la venta de una mujer cuando es señal del endeudamiento del hombre, es el medio por el que se redime del destino potencial de la esclavitud, es parte esencial de un sistema de intercambio más amplio que se extiende a lo largo de múltiples generaciones y que tiene por propósito facilitar la vida, la salud y la fertilidad. Como para los psicólogos evolucionistas todo emana de la lógica del interés personal, la automaximización, el beneficio y la transformación en mercancías de las que se es propietario, no resulta nada sorprendente que malinterpreten la lógica de los sistemas de intercambio que organizan las relaciones entre personas, así como entre personas y objetos, de acuerdo con otros principios de valor.

De la “disposición mental nuclear” al significado cultural

Está claro que incluso una revisión superficial del registro antropológico es incapaz de sustentar las afirmaciones de los psicólogos evolucionistas acerca de la universalidad de sus supuestos más básicos. Aunque puede ser cierto que en todos lados las mujeres busquen cónyuges con recursos, sería una anomalía histórica y transcultural que no ocurriese también lo contrario. Mientras que la doble moral y la sensación de propiedad masculina sobre las mujeres pueden existir en algunas culturas, hay otras en las cuales las prácticas sexuales y las relaciones de género contravienen radicalmente el supuesto de su universalidad. ¿Qué tenemos que deducir de esta disyunción entre las pretensiones universales de la psicología evolucionista y la diversidad de las ideas y prácticas culturales humanas? A fin de concluir esta excursión etnográfica querría explorar esta disyunción para inquirir lo que dice acerca de la teoría de la mente y la cultura propuesta por la psicología evolucionista; lo que dice acerca del etnocentrismo y la naturalización que requiere su teoría, y lo que dice sobre la naturaleza del significado en las culturas humanas.

Primero, como ya se señaló, para manejar la variación cultural los psicólogos evolucionistas se basan en una distinción entre genotipo y fenotipo. ¿Cuán efectivo es esto para resolver la disyunción

entre los universales que proponen y la evidencia de la variación cultural? Su argumento es que la forma genotípica —digamos la preferencia femenina por varones con recursos— es manifiesta cuando aparece su supuesto universal, mientras que la forma fenotípica —como la preferencia de los varones por las mujeres con recursos— es manifiesta cuando aparece alguna forma culturalmente variante. Pero si los psicólogos evolucionistas realmente trataran de tomar en cuenta toda la gama de los arreglos sociales humanos, terminarían teniendo que plantear una especie de mecanismo frenético de interruptor para manejar las discrepancias entre el genotipo que plantean y los fenotipos variables que evidentemente existen en el mundo. Tendría que apagarse el interruptor de un módulo que ordenase la promiscuidad heterosexual masculina en las tierras altas de Nueva Guinea, en los monasterios tai y en multitud de otros lugares. Sería necesario apagar el interruptor de un módulo que no lograra codificar una preferencia masculina por las mujeres con recursos a lo largo de la mayor parte de la historia humana. El “interruptor virgen-puta” tendría que apagarse en Lesu, en las Trobriand, en las sociedades poliándricas y en muchos otros lugares. O, por usar un ejemplo lingüístico, sería necesario apagar el interruptor de un mecanismo psicológico que supuestamente codifique para una distinción universal entre sustantivos y verbos en aquellos lenguajes humanos en los cuales tal distinción está ausente o es irrelevante.

En última instancia, semejante plétora de mecanismos interruptores dista mucho de ser económica. Cosa más importante, en la medida en que los psicólogos evolucionistas explican las formas sociales que divergen de sus universales apelando a “factores culturales”, reconocen la fuerza de la creatividad cultural por lo menos en algunos casos. Pero si, como lo reconocen, los factores culturales actúan en ciertos casos, no queda claro por qué no podrían hacerlo en todos, o ni siquiera cómo sería posible determinar cuándo están funcionando y cuándo no. Sería mucho más económico suponer que la evidente flexibilidad del cerebro humano lo vuelve capaz de crear una gama de órdenes culturales significativos, algunos de los cuales resultan parecidos a los modelos que los psicólogos evolucionistas privilegian como universales, y muchos de los cuales resultan parecer muy diferentes.

Segundo, la reducción de la variedad de formas culturales humanas a una “disposición mental nuclear” con una apariencia sospechosamente euroamericana en su valuación del individuo, de la genética, de las teorías utilitarias de la automaximización y de una versión de las relaciones de género que se remonta a 1950, tiene dos efectos. Por un lado, naturaliza los supuestos euroamericanos dominantes acerca de la sexualidad, el género y el parentesco. De hecho, al empezar con una hipótesis deductiva que ha sustentado ya por supuestas las causas últimas del comportamiento social y elaborado universales a partir de sus propias categorías culturales, los psicólogos evolucionistas han completado el proceso de naturalización incluso antes de haberlo iniciado. Por el otro lado, nunca necesitan arriesgar su teoría al confrontar categorías culturales claramente diferentes y, además, borran eficazmente lo que sabemos sobre la complejidad y la diversidad de las culturas humanas alrededor del mundo y a lo largo del tiempo.

Por último, si la diversidad transcultural de los efectos culturales no puede reducirse a la misma causa común o “disposición mental nuclear”, no es simplemente porque esta disposición mental nuclear resulta ser, al final, una disposición mental culturalmente específica que se hace pasar por una causa universal y natural. Es también porque la cultura proporciona las relaciones significativas —las ideas, creencias, valores y prácticas— gracias a las cuales los humanos median la relación entre causa y efecto. El proceso de mediación va en ambas direcciones, porque no sólo la misma causa puede tener diferentes efectos, sino que el mismo efecto puede tener causas diferentes.

Resulta claro a partir de los materiales etnográficos revisados en esta sección que una

propensión psicológica determinada —los celos masculinos, por ejemplo— puede manifestarse a través de una multitud de diferentes convenciones culturales o simplemente no manifestarse en absoluto. Los psicólogos evolucionistas concederían esto siempre que en última instancia pudiesen reducir las múltiples realizaciones o efectos culturales a la misma “disposición mental nuclear” causal, con los problemas concomitantes que acabamos de señalar.

Pero hay una forma más sutil de mediación cultural que fue expresada hace mucho tiempo por el padre fundador de la antropología cultural norteamericana, Franz Boas, quien sostenía que, en el reino de la cultura, “efectos similares no necesariamente tienen causas similares”. Esto se debe a que efectos culturales que pueden parecer similares se han constituido a través de conjuntos de significados muy diferentes. Tomemos la sexualidad femenina activa. De acuerdo con las costumbres sexuales victorianas la valoración cultural de una mujer sexualmente activa está constituida en un sistema de significados que contrasta la promiscuidad masculina normativa con la modestia femenina, la sexualidad femenina “fácil” con la reserva sexual, y las putas con la figura de la virgen. En los sistemas culturales !kung, pokot, trobriand, nage o lesu, una mujer sexualmente activa no puede ni siquiera ser llamada promiscua, puesto que la actividad fuera del matrimonio es la norma —para ambos sexos— y la experiencia sexual es valorada como prelude para el matrimonio. En el sistema nayar la sexualidad activa de las mujeres con múltiples compañeros masculinos tampoco puede ser llamada promiscua, ya que tiene lugar dentro de matrimonios poliándricos legal y ritualmente sancionados. A partir de estos pocos ejemplos resulta evidente que un efecto que parece “objetivamente” el mismo —una sexualidad femenina activa— tiene causas y significados muy diferentes, y por lo tanto constituye, de hecho, una diversidad de fenómenos muy distintos.

Los antropólogos Stefan Helmreich y Heather Paxson han planteado un argumento similar en respuesta al supuesto que se propone en el libro de Randy Thornhill y Craig Palmer, *A Natural History of Rape* [Una historia natural de la violación], de que en todos lados la violación es el precipitado de la misma lógica subyacente de la maximización genética masculina. Sostienen que, por similares que puedan parecer las violaciones, no pueden entenderse como el mismo fenómeno precipitado por la misma causa subyacente, porque tienen significados muy diferentes en distintos contextos. Aducen que, en el contexto de una guerra étnica nacionalista como la que tuvo lugar en Bosnia-Herzegovina en 1992, donde “se habló de más de 20 000 mujeres violadas”, el acto “rebasó lo físicamente sexual para convertirse en un instrumento estratégico de guerra sumamente organizado. Aquí no se está maximizando la paternidad; se trata de un esfuerzo colectivo concertado por aterrorizar y destruir la integridad cultural del grupo derrotado”. En cambio, en el contexto de la esclavitud en Estados Unidos antes de la guerra civil, “la violación tenía que ver con la propiedad del dueño y la ventaja económica, no con un impulso evolutivamente seleccionado para garantizar la contribución genética de los varones a la siguiente generación”. Y en el contexto de la vida universitaria estadounidense, la violación masiva de las fraternidades es una “forma de vinculación masculina” y “un rito de camaradería masculina, no competencia masculina”.

Por lo tanto, cuando los psicólogos evolucionistas postulan causas universales y mecanismos psicológicos que producen lo que ellos ven como un mismo efecto (por ejemplo la violación), los antropólogos culturales ven como fundamentalmente diferentes comportamientos que, a primera vista, parecen ser objetivamente los mismos, porque están constituidos en concordancia con significados culturales fundamentalmente distintos. Los psicólogos evolucionistas dirán que el efecto “objetivo” —es decir, genético— es el mismo de cualquier modo, pero al hacerlo anulan todo el mundo del significado y la intención cultural humanos y sus consecuencias.

Ciencia y ficción

La práctica de la ciencia, como la de todas las actividades humanas, depende de categorías, comprensiones y convenciones de prácticas que son, inevitablemente, cultural e históricamente específicas. Como ya se señaló, no se trata de que la “ciencia buena” funcione fuera de la cultura y sin referencia a las categorías culturales, mientras que la “ciencia mala” no hace lo propio. Por el contrario, es precisamente porque la “ciencia buena” reconoce su ubicación inevitable dentro de la cultura que siempre debe poner en riesgo sus categorías, comprensiones y convenciones más fundamentales por medio del examen de evidencias contrarias. El método científico, idealmente al menos, requiere que una hipótesis se ponga a prueba contra datos empíricos que tengan el potencial de refutarla, es decir, contra aspectos del mundo que sean relevantes, resistentes y que no estén ya internamente implicados en sus propios supuestos. Y precisamente por no hacer esto, la psicología evolucionista es “mala ciencia”.

Wright sugiere que quienes han argumentado en contra de las “diferencias mentales innatas entre hombres y mujeres [han] dependido de los ‘criterios de evidencia’ más bajos imaginables [...] ninguna evidencia real, por no mencionar la descarada y arrogante ignorancia de la sabiduría popular en todas las culturas del planeta”. Pero yo revertiría esta acusación contra los psicólogos evolucionistas, porque ellos han construido sus teorías a través de analogías y conjuntos de datos inapropiados, muestras limitadas y sesgadas, una multitud de conjeturas no sustanciadas y meras invenciones. Un examen de las formas en las que los psicólogos evolucionistas construyen su “evidencia” es una lección de cómo llegó a surgir la “mala ciencia”.

Para empezar, resulta dolorosamente evidente a partir de sus escritos que los psicólogos evolucionistas saben muchísimo sobre los insectos y las aves pero muy poquito sobre los humanos. Daly y Wilson apuntan que “dentro de la psicología evolucionista humana gran parte del mejor trabajo ha sido llevado a cabo por conductistas animales que tratan al *H. sapiens* ‘simplemente como otro animal’ ”. De hecho, mientras que los psicólogos evolucionistas pueden haber realizado trabajo de campo sobre las ratas canguro, muy raras veces hacen investigaciones de campo en sociedades humanas. Pueden ser expertos en el apareamiento de las ranas gladiador, pero son extraordinariamente ignorantes de la extensa bibliografía acerca de las variedades del género, la sexualidad, el parentesco y el matrimonio humanos. Mientras afirman conocer la estructura profunda de todos los lenguajes, raras veces se han molestado en llegar a expresarse con fluidez en cualquier lenguaje no occidental. Y mientras que se sienten confiados al atribuirles propiedades culturales a los animales, raras veces han procurado desentrañar las complejidades de una única cultura humana. En este estado de extrema ignorancia, lo que entonces cabe preguntarse es: ¿qué cuenta como conocimiento sobre la cultura y las diferencias culturales?

Analogías orgánicas y transespecíficas

Aunque los psicólogos evolucionistas se presentan como “verdaderos” científicos, interesados solamente en los hechos fríos y duros, utilizan una amplia gama de recursos literarios para crear lo que tal vez resulte una atractiva ficción, pero que difícilmente se sostiene ante los requisitos de evidencias de una ciencia dura, o hasta de una blanda. Dos de las herramientas retóricas centrales que usan los psicólogos evolucionistas son las analogías que trazan entre los procesos sociales y los orgánicos, por un lado, y entre los humanos y otras especies, por otro.

En general, una de las primeras líneas de argumentación que los psicólogos evolucionistas reclutan en sus descripciones de las relaciones humanas involucra una analogía entre los “mecanismos preferenciales” relacionados con la “selección de pareja” y los que se relacionan con procesos orgánicos como el comer. Sin embargo, como es previsible, no se concentran en la notable creatividad de los sistemas alimentarios humanos, sino más bien en ese aspecto que es la más automática e inconsciente de las respuestas humanas a los alimentos: hacer arcadas, escupir o vomitar alimentos que se consideran repulsivos. Se presume que los seres humanos escogen ciertos compañeros y rechazan a otros exactamente tal como se deleitan con ciertos alimentos y tienen una respuesta de asco o aversión a otros. Haciendo caso omiso de las descripciones antropológicas de la diversidad de las comprensiones culturales de lo que se considera comida —atractiva, repulsiva o lo que sea—, por no hablar ya de “parejas”, en este caso la estrategia retórica consiste en igualar un proceso manifiestamente social (selección del compañero con el cual casarse) con lo que se asume es un proceso manifiestamente orgánico (evitar los alimentos no nutritivos y seleccionar los que sí lo son). De esta manera, los psicólogos evolucionistas sugieren que las mujeres “podrían” tener el equivalente de una respuesta de asco hacia los hombres carentes de recursos de la misma manera que los seres humanos tienen una respuesta de asco ante los alimentos putrefactos. Aunque el carácter de tales afirmaciones es totalmente hipotético (lo que se indica por el uso del tiempo condicional: “las mujeres *podrían* hacer X”), tienen el efecto de atribuir cualidades naturales, no conscientes y automáticas a lo que por lo demás es un proceso social, sumamente consciente y mediado culturalmente. La analogía se derrumba, además, cuando se presta la mínima atención a la variabilidad transcultural de los sistemas alimentarios. Mientras que los aromas pútridos de ciertos alimentos (por ejemplo el fruto llamado durián o los quesos muy maduros) pueden evocar una respuesta de asco entre los no iniciados, constituyen la fuente de una refinada discriminación entre los iniciados en las culturas en las que se valoran estos alimentos. La idea de comer perro, o cerdo, o res despertará diferencialmente la repulsión en los norteamericanos, los musulmanes o los hindúes. El gusto en materia de alimentos no es automático e inconsciente sino culturalmente variable y aprendido, sujeto de extenso comentario cultural y usado como indicador de diferencias étnicas, de clase y religiosas.

Lo que sigue en el orden de argumentación, después de las analogías orgánicas, son las analogías transespecíficas. Para lograr que tales analogías tengan sentido los psicólogos evolucionistas afirman que muchos de los “mecanismos” mentales relacionados con la “selección de pareja” no son sólo universales *transculturales* sino también universales *transespecíficos*, afirmación que parece implicar que existe una unidad psíquica de todas las especies, ¡y ya no sólo de todos los humanos! De esta forma los psicólogos evolucionistas no titubean en trazar analogías directas entre las

presuntas preferencias y elecciones de una multitud de insectos, aves y mamíferos, y las de los seres humanos. Véase la descripción que hace Buss del pájaro tejedor. El tejedor macho construye un nido y, para atraer a una hembra, se suspende “de cabeza del fondo del mismo y agita vigorosamente las alas”. Si una hembra está interesada se acerca e inspecciona el nido mientras el macho le canta. Adviértase la elección de las palabras y la inmediatez del vínculo narrativo trazado entre las aves y los seres humanos.

En cualquier punto de esta secuencia ella puede *decidir* que el nido no cumple sus *requisitos* y alejarse para inspeccionar el nido de otro macho [...] Al *ejercer una preferencia* por los machos que pueden construir nidos de la mejor calidad, la hembra del pájaro tejedor *resuelve los problemas* de proteger y aprovisionar a sus futuras crías. Sus preferencias han evolucionado porque concedían una ventaja reproductiva sobre otras hembras de pájaros tejedores que no tenían preferencias y que se apareaban con cualquier macho que se encontraran.

Las mujeres, igual que las hembras del pájaro tejedor, prefieren hombres con “nidos” deseables.

Estas narrativas involucran dos trasposiciones analógicas recíprocas. Primero, los animales son “como” los humanos y se les conceden cualidades humanas. Aquí el pájaro tejedor tiene capacidades mentales humanas —la capacidad de *decidir*, *de ejercer una preferencia* y *de elegir*—, y funciona en el contexto de una compleja jerarquía cultural de valores: las hembras tienen “*requisitos*” y “*preferencias*”. Segundo, los humanos son “como” animales y se les conceden cualidades animales. De esta manera, a una mujer le gusta un buen nido tanto como a la hembra del tejedor o “como los pinzones cebra, los arreglos humanos parecen verse afectados por el valor de apareamiento relativo de las partes”. Los psicólogos evolucionistas, igual que los zoopsicólogos de un siglo atrás, tejen la red de sus argumentos con estos imaginarios analógicos. Las moscas escorpión (igual que los hombres) seleccionan y entregan “sustantivos regalos nupciales” para atraer a sus parejas; las golondrinas macho (igual que los machos humanos) copulan por la fuerza; las palomas de collar (igual que los humanos) tienen una tasa de divorcios por temporada; las hembras del picapuercos (igual que las mujeres) evitan “por entero a los machos sin recursos, condenándolos a la soltería”; los acentores (igual que los humanos) pueden encontrarse en “parejas monogámicas, tríos poliándricos, tríos poligínicos e incluso grupos poliándricos”.

Estas analogías presuponen y al mismo tiempo pretenden establecer la existencia de una lógica reproductiva universal e inconsciente que subyace al comportamiento, no sólo de todos los *seres humanos*, sino de todas las *especies*. Sin embargo, esta afirmación de la unidad psíquica transespecífica es la creación de una trasposición de atributos: mientras las instituciones sociales humanas (matrimonio, divorcio) y los valores (criterios, preferencias) se les atribuyen a especies no humanas, se emplean términos relativos al comportamiento animal para describir el comportamiento humano (se habla consistentemente del matrimonio como apareamiento). En el curso de ese proceso, las instituciones y valores sociales que resultan centrales para las relaciones específicamente humanas son borradas por entero. Según sugiere Eleanor Leacock, esa trasposición viola un principio fundamental de la teoría evolutiva, ya que “toma comportamientos de diferentes niveles filogenéticos que son meramente análogos y que se derivan de causas diversas, e implica que son homólogos y derivados de las mismas causas”.

Esta afirmación de igualdad transespecífica es consecuencia también de comparaciones sumamente selectivas de protagonistas animales y humanos. Sería posible contar una historia notablemente diferente de la que propagan los psicólogos evolucionistas simplemente si se escogiese un conjunto diferente de protagonistas animales. En realidad no hace falta llegar a las moscas escorpión. Entre nuestros parientes primates nos sirven dos especies de chimpancés. La bióloga Anne Fausto-Sterling se pregunta:

¿A cuál escogeremos como hembra modelo? Las hembras de las especies de chimpancé mejor conocidas tienen un patrón asociado de hormonas y cópula, pero la hembra del bonobo tiene relaciones sexuales constantemente tanto con machos como con hembras y aparentemente usa el sexo no sólo para la reproducción, sino como un instrumento de mediación social.

Prestarle atención al comportamiento sexual polimórfico de las hembras del bonobo sin duda perturbaría las descripciones estereotipadas del género y el parentesco propagadas por los psicólogos evolucionistas, razón por la cual se cuidan mucho de usar tales ejemplos. Prefieren vagar a sus anchas entre las especies —desde el andarríos manchado hasta las ranas gladiador, pasando por las focas elefante—, para encontrar un comportamiento animal que confirme los estereotipos de género que constituyen el centro de su narrativa.

Al final, las analogías entre las vidas de las moscas escorpión o de las focas elefante y los seres humanos son posibles porque los rasgos distintivos de los humanos —cerebros grandes capaces de inventar una enorme variedad de comportamientos culturalmente distintivos— están absolutamente ausentes de las descripciones de los psicólogos evolucionistas, para los cuales las decisiones y las elecciones *en todas las especies* “residen dentro del organismo”, como procesos innatos, genéticamente transmitidos, no conscientes, impulsados por una lógica presuntamente universal del interés genético. En el curso de ese proceso las capacidades mentales humanas de razonamiento, emoción y elección han sido extirpadas de la conciencia para ser absolutamente naturalizadas y genetizadas, al mismo tiempo que se ha borrado el papel de la cultura como marco de referencia conceptual que media la experiencia humana del mundo y su comportamiento en él. Paradójicamente, la plétora de analogías que producen los psicólogos evolucionistas constituye un buen ejemplo de la creatividad de la mente humana —de su capacidad de improvisar constructos simbólicos novedosos— aunque difícilmente es evidencia de una investigación científica seria.

La fabricación de estructuras transculturales profundas

La naturalización de los mecanismos psicológicos en una estructura genetizada profunda les permite a los psicólogos evolucionistas plantear la diversidad cultural como una especie de estructura superficial fenotípica que es disparada por diferentes factores “ambientales”. Si bien los psicólogos evolucionistas reconocen la complejidad y la diversidad cultural, le dan primacía, como hemos visto, a lo que según sostienen es “la ubicuidad de una disposición mental nuclear”. Y gran parte de la presunta universalidad descansa en esta “disposición mental nuclear”. La afirmación tanto de la naturaleza innata de estos mecanismos como de su origen en un entorno adaptativo evolutivo primordial cuelga de un hilo sobre esta universalidad.

Así, en un esfuerzo por establecer la universalidad de los mecanismos psicológicos, los psicólogos evolucionistas ponen en acción una vasta gama de estudios de “preferencias”. Los mismos suelen ordenarse en un orden narrativo específico. Después de los estudios de insectos, aves y abejas, vienen los de estudiantes universitarios de Estados Unidos, luego de los norteamericanos más en general, después los de las sociedades de cazadores-recolectores y las menciones de etnografías antropológicas, y finalmente la muy citada encuesta de 37 sociedades que realizó Buss. De la amplia gama de culturas humanas que podrían muestrearse, ¿cuán representativos y confiables son los ejemplos que nos ofrecen en sus estudios los psicólogos evolucionistas?

Los datos primarios y más amplios sobre las “preferencias de apareamiento” provienen de

Estados Unidos, y no de una muestra aleatoria de norteamericanos sino de la población bastante sesgada de aquellos norteamericanos de más fácil acceso a los investigadores universitarios: los estudiantes de licenciatura, de entre 17 y 21 años. Ocasionalmente los psicólogos evolucionistas consultan o realizan estudios que alcanzan a otras poblaciones de norteamericanos, como los que escriben anuncios personales o los que frecuentan los bares para solteros. Pero con mucho el grupo más frecuentemente investigado es el de los estudiantes universitarios, un grupo “cautivo” cuyas “respuestas en papel y lápiz”, según admiten Wilson y Daly, “pueden o no tener algo que ver con algo que hayan experimentado alguna vez”. Aunque tal población difícilmente es representativa de los norteamericanos en general, con mucha frecuencia se le hace pasar por representativa de la especie humana.

No se trata de que los psicólogos evolucionistas no estén enterados de que hay estudios antropológicos de otras culturas. No obstante, son sumamente selectivos respecto a lo que leen, a qué clases de sociedades consideran dignas de ser leídas y qué clase de detalles merecen ser tomados en cuenta. Como suponen que los mecanismos psicológicos se originaron en un entorno de evolución adaptativa temprana, que ellos imaginan como una sociedad de cazadores-recolectores, les interesan más las que ven como “reliquias” contemporáneas de las sociedades de cazadores-recolectores originales. Además, exhiben una clara preferencia por leer sólo a aquellos autores —por ejemplo Napoleon Chagnon sobre los yanomami de Brasil, o Kim Hill y A. Magdalena Hurtado sobre los ache de Paraguay— cuyas descripciones biológicamente reduccionistas coinciden mejor con sus propias concepciones previas de cómo deben ser las sociedades de cazadores-recolectores. No consultan otros autores —como Ann Fienup-Riordan sobre los esquimales yupik, o Signe Howell sobre los chewong de Malasia, por nombrar sólo dos— cuyas descripciones de los cazadores-recolectores amenazarían gravemente sus teorías, y se muestran “intrigados” cuando grupos de cazadores-recolectores tales como los aborígenes australianos no coinciden con sus modelos imaginarios. Además, no logran entender que los pueblos de cazadores-recolectores contemporáneos difícilmente son “reliquias” aisladas, sino que más bien viven en complejas relaciones con vecinos rurales y urbanos, han estado sujetos a largas historias coloniales y misioneras, son ciudadanos de naciones-Estado y participantes de la nueva economía cultural y política global. Su suposición de que los grupos contemporáneos de cazadores-recolectores ofrecen ventanas para asomarse a la vida de algún entorno adaptativo evolutivo imaginario, millones de años atrás, se vuelve así profundamente problemática.

En raras ocasiones los psicólogos evolucionistas expanden sus horizontes más allá de los grupos de cazadores-recolectores y consultan otras obras antropológicas. Sin embargo, cuando lo hacen, son en extremo selectivos acerca de lo que aprenden de esas descripciones. Por ejemplo, Buss cita a Bronislaw Malinowski en el sentido de que las mujeres trobriandesas no les brindan favores sexuales a los hombres que no exhiben recursos en forma de un regalo, detalle que utiliza para apoyar su tesis de que las mujeres, universalmente, favorecen a los hombres con recursos. Sin embargo, ignora los muchos detalles del trabajo de Malinowski —incluyendo las vastas evidencias mencionadas antes sobre la sexualidad premarital en Trobriand y la precocidad sexual de las mujeres— que pondrían en un serio compromiso los supuestos de la psicología evolucionista acerca de los mecanismos psicológicos innatos de las mujeres. De manera similar, Daly y Wilson observan que “en la isla de [...] Tikopia, en el Pacífico, un hombre que adquirió una esposa que ya era madre expresaría su insatisfacción en invertir en el hijo de un predecesor [...] exigiendo que el niño fuese dado en adopción o destruido”. No obstante, no investigan la amplia bibliografía sobre la difundida incidencia de la adopción y la aceptación de niños de otros hogares en Oceanía y otros puntos,

puesto que no apoya su argumento de que el parentesco puede reducirse a una inversión lógica de automaximización genética.

Los psicólogos evolucionistas no sólo escogen y seleccionan fragmentitos favorables del registro etnográfico, sino que muchas veces los alteran directamente. Un ejemplo de ello es típico. Daly, Wilson y Weghorst, en su revisión de la bibliografía etnográfica sobre sociedades de las que se ha informado que carecen de la doble moral y de los celos sexuales masculinos, utilizan la descripción que hace Hortense Powdermaker de la sexualidad entre los lesu, que examinamos antes. Los tres autores reconocen el informe de Powdermaker sobre las relaciones sexuales extramaritales de las mujeres lesu y de la disposición de sus maridos a aceptar como propios todos los hijos que tengan. Sin embargo, proceden a desdeñar la significación de la evidencia de la autora, contraria a sus propios supuestos, representando erróneamente tres detalles: dos que se relacionan con la certidumbre de la paternidad y uno que se relaciona con los celos. Primero, sugieren que “las esposas [lesu] se preocupan por evitar el embarazo extramarital”. Al leer esto, uno supondría que las mujeres lesu utilizan alguna forma de control natal en sus encuentros sexuales extramaritales. Pero lo que dice realmente Powdermaker es que “después de haber tenido relaciones sexuales con su amante las tienen al día siguiente con su marido, y eso hace que todos los hijos sean de él”. Pero, presumiblemente, la relación sexual subsecuente de las mujeres con sus maridos garantiza la paternidad social, pero no siempre la genética; esto, a menos que uno crea que la “competencia entre espermatozoides” siempre protege la paternidad de los esposos legales por encima de la de los amantes extramaritales. Las mujeres de Lesu utilizan de hecho una forma de control natal, no específicamente para evitar el embarazo extramarital, según afirma Powdermaker, sino más bien para evitar el dolor de volver a dar a luz y para asegurarse de que estarán en condiciones de seguir participando en danzas rituales y nuevas aventuras sexuales.

Segundo, Daly, Wilson y Weghorst señalan que si una mujer soltera se embaraza, su amante no está obligado a casarse con ella, y proceden a citar la primera de las dos razones que da Powdermaker (“no sabe si la criatura es realmente suya, ya que probablemente la mujer ha tenido varios amantes”), pero no la segunda (“lo único que quería era una relación sexual, no un matrimonio, y los melanesios distinguen muy claramente entre las dos cosas”). Daly, Wilson y Weghorst no parecen entender cómo integrar la segunda razón con el hecho antes señalado de que los maridos aceptan todos los hijos de sus esposas como propios. De lo que se trata es de que el *matrimonio* implica responsabilidades hacia los hijos de una mujer, y la *relación sexual* no. Los hijos nacidos fuera del matrimonio no son estigmatizados y ninguna mujer espera que sus compañeros prematrimoniales o extramatrimoniales asuman responsabilidad por sus hijos: esto es responsabilidad del hombre con el que se casa, y que acepta esta responsabilidad de buen grado.

En tercer lugar, Daly, Wilson y Weghorst sostienen que Powdermaker describe las golpizas a la esposa como castigo al adulterio “tanto en las historias de caso como [...] en cuentos folklóricos”. Sin embargo, no relatan muchos detalles de la descripción de Powdermaker: que los celos por las relaciones extramaritales son con mucho la excepción, no la regla; que en las raras ocasiones en que se los expresa hay tantas probabilidades de que los manifiesten las mujeres como los hombres (dos de los cuatro casos de celos de los que informa involucran a mujeres); que tanto las mujeres como los hombres son capaces de expresar celos violentos; que en uno de los casos de maltrato a la esposa a los que se refieren el marido golpea a su mujer porque ella estaba expresando *sus* celos en relación con el flirteo *de él* con otras mujeres, no a la inversa; que este mismo hombre —uno de sólo dos de los que se informa que manifestaron celos violentos— era psicológicamente inestable y proclive a tener ataques de “locura” inconsciente, que habían sido recurrentes periódicamente desde la infancia;

y que, por último, además de los cuentos populares que relatan casos de celos, hay “muchos otros cuentos populares en los cuales los hombres tienen amantes y las mujeres también, pero en los cuales no se dan los celos”. Cuando se revisan todos los detalles de la descripción de Powdermaker, resulta difícil ver cómo el material sobre los lesu pudo esgrimirse como evidencia de sus afirmaciones de una doble moral universal y de unos celos sexuales violentos, o cómo Daly, Wilson y Weghorst pudieron descartar su amplia evidencia en contrario como lo hacen.

Aquí no quiero entrar en los detalles. Más bien deseo indicar el tipo de actividad académica puesta en marcha en estas descripciones. Los psicólogos evolucionistas no sólo seleccionan y escogen los detalles que encajan con sus preconcepciones —y muchas veces, además, los malinterpretan— sino que también ignoran simplemente el complejo todo cultural del cual se seleccionaron esos detalles, así como la bibliografía antropológica más amplia sobre temas relevantes. En pocas palabras, los psicólogos evolucionistas les dan forma a las “evidencias” para que coincidan con nociones preconcebidas, práctica que con excesiva frecuencia caracteriza el razonamiento deductivo en ciencias sociales.

Debido a que la gran biblioteca de descripciones antropológicas de otros sistemas de vida social claramente no apoya las pretensiones y afirmaciones de los psicólogos evolucionistas, Buss y sus colegas han llevado a cabo su propia prospección de “preferencias de apareamiento” en 37 culturas. Sería posible perdonar la negligencia de la bibliografía antropológica y la gran dependencia de este estudio en particular, si el estudio fuese en algún sentido una versión confiable de las diferencias culturales. Sin embargo muchas personas —incluyendo el mismo Buss— señalan las considerables limitaciones de este estudio. No sólo 27 de las 37 sociedades de la muestra son europeas o están fuertemente influidas por la cultura europea, sino que la muestra también está “sesgada hacia culturas urbanizadas, de economía monetaria” más que a economías rurales no monetarias. Además, la naturaleza misma del “instrumento” de la encuesta incluye categorías *a priori*, muchas de las cuales se derivan de supuestos guiados por la teoría en cuanto a qué criterios son relevantes; por ejemplo, buenas perspectivas financieras, estatus social favorable, castidad, buena apariencia. Al mismo tiempo, excluye una cantidad de categorías que cualquier antropólogo consideraría relevantes para un estudio transcultural del matrimonio; por ejemplo las relaciones entre primos, la hipergamia y la hipogamia, la exogamia y la endogamia, la casta, la raza y la religión, por nombrar sólo algunas. Por último, descarta por entero incluir categorías que los mismos entrevistados podrían considerar pertinentes.

Dejando de lado las considerables limitaciones del estudio, sus resultados son más notables por su incapacidad de sustentar los mecanismos de preferencia diferenciados por género que se habían predicho. De las 18 características posibles que investiga la encuesta, las cuatro primeras (atracción mutua, carácter confiable, estabilidad y madurez emocional y disposición agradable) se clasifican en el mismo orden tanto para varones como para mujeres y las cuatro siguientes (buena salud, educación e inteligencia, sociabilidad y deseos de tener un hogar e hijos) incluyen las mismas categorías tanto para varones como para mujeres, aunque no necesariamente en el mismo orden. Ninguno de estos criterios sustenta la proposición de que la preferencia del acoplamiento estaría dada por mecanismos de preferencia diferenciados por género de la clase que esbozan los psicólogos evolucionistas. De hecho, como reconoce Buss, estos datos sugieren que las personas de ambos géneros colocan un número de criterios muy por encima de lo que resulta central para la tesis evolucionista, “sugiriendo que las preferencias de apareamiento típicas de la especie pueden ser más poderosas que las preferencias vinculadas con el sexo”.

No sólo los ocho criterios de mayor calificación no muestran vínculo apreciable alguno con la

tesis evolucionista de las preferencias diferenciadas por género, sino que dos de las cinco predicciones —las relativas a las preferencias femeninas por la ambición y la industriosisdad de los varones, y las preferencias masculinas por la castidad de las mujeres— mostraron una elevada variación cultural. Como se señaló antes, la significación de la variación cultural que contradice los presuntos universales de los psicólogos evolucionistas es, ya sea descartada por entero, o explicada por un repentino recurso a “factores culturales” que por lo demás no tienen lugar alguno en las narrativas de la psicología evolucionista. Sin embargo, los psicólogos evolucionistas nunca especifican cuándo o cómo entran en juego los factores culturales o “ambientales”, cuáles son sus relaciones con los mecanismos psicológicos genéticamente determinados o por qué actúan esporádicamente.

Por último, en las descripciones de los psicólogos evolucionistas hay un etnocentrismo generalizado. Lo que se asume como universal e innato simplemente es, a fin de cuentas, resultado de las propias categorías culturales del investigador pero disfrazadas. Las formaciones culturales que no coinciden con sus propios supuestos culturales se consideran respuestas secundarias: fenotípicas, no genotípicas. La especificidad cultural e histórica de estas presuntas categorías universales e innatas es invisible para los investigadores porque ya han llevado a cabo la labor de naturalizarlas antes de haber empezado a investigarlas transculturalmente.

La historia evolutiva y genética: la versión en caricatura

Incluso si los psicólogos evolucionistas pudiesen hallar un “mecanismo psicológico de preferencia”, todavía faltarían dos pasos cruciales en el argumento. Tendrían que demostrar no sólo que se originaron en el entorno pleistocénico de la adaptación evolutiva a fin de cumplir algún propósito adaptativo, sino también que han sido transmitidas genéticamente desde el Pleistoceno hasta el presente. Sin embargo, es en este momento del argumento que la pura conjetura —a la que denominan ingeniería inversa— se hace cargo y puede ser reconocida, gramaticalmente, por el paso al modo condicional.

De los muchos problemas con sus conjeturas respecto a los orígenes evolutivos hay dos que destacan: una notable variedad respecto al momento, el lugar y las circunstancias del entorno de la adaptación evolutiva; y una especificidad igualmente notable acerca de la naturaleza de las relaciones sociales en ese tiempo y lugar hipotéticos. En vista de toda la importancia que se le atribuye a este “entorno de adaptación evolutiva”, resulta desconcertante que raras veces se describan o analicen sus características específicas. Pero, como sostiene Fausto-Sterling,

No carece de razón pedirles a los constructores de hipótesis de la psicología evolucionista que por lo menos postulen en qué momento de la historia humana u homínida se imaginan que comenzaron a aparecer los comportamientos reproductivos contemporáneos. “A lo largo del Pleistoceno” es bastante vago. ¿Cuál es la evidencia de que no fue antes o después? [...] ¿cuáles eran los apremios de alimentos y depredadores en ese momento? Es posible ubicar los datos sobre estos puntos en el registro arqueológico y geológico. ¿Cómo respondieron los humanos? Los datos biogeográficos pueden intervenir para dar una respuesta. ¿Había división del trabajo durante este periodo temprano de evolución? ¿O las divisiones del trabajo basadas en el género evolucionaron más tarde?

A los psicólogos evolucionistas no parecen interesarles éstas ni muchas otras interrogantes respecto a la naturaleza o el entorno de la adaptación evolutiva. También parecen ignorar, o no sentir interés, por la evidencia relevante paleontológica, arqueológica, geológica y climatológica, y mostrar

poca disposición a poner a prueba sus teorías a la luz de estas evidencias.

¿Cuál sería la significación que tendría para sus teorías la evidencia de que no hay un entorno único e inmodificado de adaptación evolutiva? A partir del trabajo de Richard Potts, director del Programa de Orígenes Humanos del Museo Nacional de Historia Natural del Instituto Smithsonian, Kathleen Gibson cita datos que demuestran que los entornos adaptativos de los homínidos eran variables y fluctuantes.

Hace unos 2.4 millones de años los hábitats de sabana estaban expandiéndose, y hace alrededor de 1.8 millones de años habían aparecido homínidos totalmente bípedos. Sin embargo, durante este periodo y a lo largo del Pleistoceno subsecuente las evidencias indican que las temperaturas medias globales y los niveles del mar fluctuaron con frecuencia, produciendo cambios periódicos en los climas terrestres. Por ejemplo, en un sitio fosilífero, la barranca de Olduvai, el hábitat a veces era un entorno relativamente húmedo, de costa lacustre, y otras seco y semiárido. Estas fluctuaciones climáticas dieron por resultado repetidos cambios de gran dimensión en la fauna y la flora disponibles para el consumo humano.

Los psicólogos evolucionistas reconocen que su concepto, el “entorno de la adaptación evolutiva”, es “una ficción, un dibujo compuesto”, y que en realidad el entorno ancestral cambió mucho en el curso de la evolución humana”. Pero en vista del hecho de que las adaptaciones evolutivas siempre ocurren en relación con entornos *locales*, no con entornos ficticios generalizados, de hecho la ficción carece de sentido e induce a error.

Además, la permanente evocación de un único e inmutable entorno ficticio les permite a los psicólogos evolucionistas suprimir la importancia de la variabilidad de los entornos ancestrales cambiantes, ya que eso representaría un riesgo para su teoría de la mente y de la cultura. Porque, como señala Gibson, la naturaleza fluctuante y variable de los entornos ancestrales —así como de su flora y su fauna— indica que

antes de la aparición de nuestra especie, los predecesores homínidos habían demostrado una versatilidad de comportamiento que les permitió sobrevivir en una diversidad de condiciones climáticas y geográficas. Esto sugiere que la selección natural favoreció a aquellos homínidos con las capacidades neurales y mentales para resolver problemas nuevos, más que a aquellos capaces de resolver sólo los problemas con los que se habían encontrado sus antepasados.

Sin embargo, los psicólogos evolucionistas no ponen a prueba sus teorías contra este retrato más realista de los entornos ancestrales de los humanos. Satisfechos de trabajar con una “ficción”, nos dejan conjurar imágenes de la vida en el Pleistoceno de nuestros recuerdos de los dioramas de los museos de historia natural y de los programas familiares de televisión de los años cincuenta.

Mientras que las características específicas del entorno adaptativo original están ausentes por entero en las descripciones de los psicólogos evolucionistas, las características de las relaciones sociales en ese entorno se ofrecen con asombrosa especificidad, a pesar del hecho de que nuestra capacidad de saber algo sobre las mismas es irrisoria. Los paleoantropólogos pueden leer ciertas cosas en los huesos y piedras que representan la evidencia disponible, por ejemplo respecto a la fisiología, la dieta y la producción de alimentos. Pero es imposible leer los detalles específicos de las relaciones sociales (incluyendo los de sexo, género, parentesco y matrimonio) a partir de la evidencia fósil disponible.

Si resulta imposible deducir la organización social a partir del registro fósil, ¿cómo podemos leer psicología en fragmentos de huesos y piedras? Precisamente porque el registro fósil es y será por siempre totalmente mudo respecto a la psicología, los psicólogos evolucionistas pueden (y deben, si quieren tener una historia que narrar) llenar el vacío con los detalles de su propia invención. Éstos terminan siempre siendo estereotipos contemporáneos (cuando no victorianos) de psicología marcada por el género proyectada hacia atrás, a la historia evolutiva profunda, bajo el estandarte de “ingeniería inversa”. Pero, como señala Hilary Rose, “si el sexo de Lucy es cuestión de

debate técnico, las afirmaciones de certeza respecto a las psiques innatas prehistóricas se ven extraordinariamente endeblés”.

Y sin embargo se nos pide, no sólo que tomemos las representaciones caricaturescas de nuestros antepasados como representaciones serias de nuestros orígenes evolutivos, sino también que creamos que en los milenios transcurridos no ha cambiado nada. Pese a la creación y desaparición de mundos culturales de una complejidad y de una variedad tremendas, pese a todo lo demás que puede aprenderse y cambiarse en el variado paisaje cultural humano, se nos pide que creamos que los deseos, las motivaciones y las intenciones humanas quedaron fijos de una vez para siempre y siguen estando genéticamente programados.

El mismo modo conjetural marca el salto de la afirmación de universales a la afirmación de capacidades hereditarias innatas. En un fragmento típico, Buss sostiene que la “selección natural *pudo haber* configurado directamente, en el curso de miles de generaciones, mecanismos psicológicos que producen tácticas efectivas de competencia por el apareamiento” o, en otro lugar, que “los varones contemporáneos prefieren a las mujeres jóvenes porque han heredado de sus antepasados varones una preferencia que se centraba intensamente en este indicador del valor reproductivo de una mujer”. Aquí la herencia de los mecanismos psicológicos inmutables simplemente se afirma, porque encaja con la teoría y llena el vacío de lo que nunca podremos saber acerca del estado social y psicológico de los seres humanos ancestrales a lo largo del prolongado periodo de la prehistoria humana. Al final los pasos más cruciales del argumento de la psicología evolucionista —que vinculan el comportamiento contemporáneo presuntamente universal con un entorno adaptativo evolutivo ancestral y con mecanismos psicológicos innatos forjados por las fuerzas de la selección natural y sexual— siguen siendo simples conjeturas en una narración de orígenes míticos.

Una vez más, los psicólogos evolucionistas no están dispuestos a aceptar que lo que *sabemos* de evolución humana altere lo que a ellos les gustaría *conjeturar* sobre la evolución humana, ni a afrontar las consecuencias de esa evidencia para su teoría de la mente y la cultura. Tómese, por ejemplo, el hecho bien establecido de que el desarrollo de la cultura no fue posterior, sino más bien previo y coincidente con la aparición biológica del *Homo sapiens*. Como señala Clifford Geertz, “la transición al modo cultural de vida le llevó al género *Homo* varios millones de años; y al darse así a lo largo de tanto tiempo involucró, no uno ni un puñado de cambios genéticos marginales, sino una secuencia larga, compleja y estrechamente ordenada de los mismos”. De esta manera, el desarrollo de las adaptaciones *culturales* resultó esencial para el desarrollo de las adaptaciones *biológicas*. Como consecuencia de ello, añade Sahlins,

resulta razonable suponer que las disposiciones que observamos en el hombre moderno, y muy en especial la capacidad —la necesidad, de hecho— de organizar y definir simbólicamente estas disposiciones, son efectos de una prolongada selección cultural [...] Cuando finalmente se plantee este argumento simple pero poderoso, mucho de lo que hoy pasa como la “base” biológica del comportamiento humano se entenderá mejor como la mediación cultural del organismo.

La insistencia de los psicólogos evolucionistas en la naturaleza innata del comportamiento y la psicología humanos, por lo tanto, no sólo suprime el papel de la cultura en el proceso de su desarrollo sino también su papel en la evolución biológica humana. Una consideración de lo que sabemos acerca de la significación de la capacidad mental humana para la cultura como factor activo de la historia evolutiva humana cuestionaría seriamente una teoría que entiende a la mente humana como lo que pone en práctica, pasivamente, los designios de la selección natural, y la cultura humana como un epifenómeno de la competencia genética.

En última instancia, la versión “científica” que brinda la psicología evolucionista es una ficción creada por engañosas analogías transespecíficas, una plétora de estudios de alumnos de licenciatura, una escasez de experiencia de investigación con lenguajes y culturas humanos reales, una negativa a examinar seriamente los registros transculturales, históricos o paleoarqueológicos, descartar sumariamente otras explicaciones y evidencias, una multitud de genes de fantasía y un cuento de hadas sobre los orígenes evolutivos.

Por lo tanto no resulta sorprendente que, ante la falta de evidencia confiable y apropiada para sostener su versión del comportamiento humano, algunos comentaristas hayan señalado que la “ciencia” de la psicología evolucionista parece más una forma de fundamentalismo religioso en la cual se nos pide que aceptemos una versión autorizada de la realidad sólo sobre la base de la fe.

6

Ciencia y moralidad

Steven Pinker ha denunciado que los críticos de la psicología evolucionista quieren ver el mundo a través de lentes color de rosa que los cieguen al lado oscuro de la condición humana. Los psicólogos evolucionistas sostienen que, por duro que resulte reconocer el lado más oscuro de esa naturaleza, alguien tiene que hacerlo, y que su labor consiste en arrojar la fría luz del realismo científico sobre la naturaleza humana, incluyendo sus detalles menos apetitosos. Insisten en que ellos —a diferencia de otros científicos sociales— tienen la clave de las realidades fundamentales de la “naturaleza humana”. Sólo al entender la lógica evolucionista de la maximización genética y la selección natural, y los mecanismos psicológicos que definen la naturaleza humana, somos capaces de manejar socialmente sus consecuencias. Es necesario enfrentarse al “lado perturbador de la pareja humana [celos, violación, incesto, violencia, etc.] —asevera Buss— si alguna vez queremos poder mejorar sus duras consecuencias”. Pero su fría luz del realismo científico ha sido conjurada, como hemos visto, con una metodología decididamente no científica y con una ceguera congénita a la significación de la variación cultural humana.

Pese a la fragilidad de su argumentación, la psicología evolucionista es atractiva porque reúne en una sola gran narración un número de creencias que resultan centrales para la cultura euroamericana, respecto al carácter innato de las diferencias de género y de la doble moral sexual; acerca de la naturalidad de los valores económicos neoliberales del interés personal, la competencia, la elección racional y el poder del mercado de crear relaciones sociales; sobre la supervivencia del más apto y la fuerza determinante de los genes; en relación con los orígenes evolutivos y el hombre, el cazador, y respecto a que la complejidad de la vida tiene una única clave. Al combinar tales creencias populares en una narración atractiva y encubrirla con el manto de la ciencia, los psicólogos evolucionistas dan a las que de otra manera serían “verdades” culturalmente específicas el aura de una verdad única, fundamental y universal.

Aunque la idea de que las complejidades de un fenómeno determinado pueden desentrañarse con una única clave universal puede resultar una manera productiva de reduccionismo en física, la pobreza de tales explicaciones de la vida social humana ha sido señalada consistentemente. De hecho, este tipo de reduccionismo científico tiene varias consecuencias serias para la forma en que podemos empezar a pensar acerca de cuestiones sociales contemporáneas, por no hablar ya de resolverlas. Limita las clases de cuestiones que podemos plantear acerca de la vida social humana, y por tanto los tipos de respuestas que podemos descubrir. Requiere una ignorancia deliberada de las variedades de formas culturales humanas, o descartar drásticamente toda evidencia en contrario. Nos ciega a los futuros alternativos tal como lo hace con la diversidad de pasados históricos. Y es encubiertamente prescriptivo, porque naturaliza una representación cultural determinada y afirma su universalidad e inevitabilidad transculturales.

Considérese de qué manera el llamado al poder explicativo universal de la selección natural y

sus presuntos mecanismos psicológicos limita los tipos de cuestiones que uno puede plantear y los tipos de explicaciones que uno puede encontrar atractivas. Tomemos el argumento de Buss de que por irracionales que puedan parecer los celos masculinos (incluyendo los celos mórbidos), son de hecho una adaptación racional evolutiva que surge específicamente en respuesta a la inevitable incertidumbre de la paternidad. Al reducir el campo de posibles explicaciones del comportamiento humano a la lógica de la proliferación genética y a mecanismos psicológicos supuestamente fijos que se originaron en el Pleistoceno, él y otros psicólogos evolucionistas cierran vías más obvias de investigación acerca de los orígenes psicológicos y las diversas formas sociales y dinámicas de los celos. Más aún, hace imposible plantear ciertas preguntas. ¿Se ponen celosas las mujeres?; ¿por qué los celos masculinos o femeninos se manifiestan intensamente en algunas culturas pero prácticamente nada en otras? O, dentro de una cultura específica, ¿por qué se manifiestan en unas personas pero no en otras? Como su pregunta respecto al origen y la función de los celos contiene presupuestos críticos, contiene también sus propias respuestas.

Considérese de qué forma la naturalización de la cultura y la capacidad de acción humanas, junto con la correspondiente omisión de la variación cultural, configura las historias que uno puede contar acerca del pasado y las preguntas que puede hacer acerca del presente. Se requiere una supresión estudiada del registro histórico y etnográfico para persistir en el supuesto de que los hombres, universalmente, controlan los recursos y que, en el entorno de la adaptación evolutiva, las mujeres (pero no los hombres) hubiesen desarrollado evolutivamente una preferencia por los compañeros con recursos. Un examen de las evidencias requeriría una conclusión diferente, más compleja, y provocaría una multitud de cuestiones adicionales que resulta imposible concebir bajo el supuesto reinante. ¿Cómo se delinear realmente los trabajos productivos de hombres y mujeres a lo largo de la historia y a través de las culturas? ¿Cómo se articulan esas labores productivas con las de la reproducción? ¿Cuáles son las posibles relaciones entre la labor productiva matizada por el género y el control de recursos, y cómo se relacionan con los orígenes y transformaciones históricas de las estructuras de jerarquía y de poder?

Considérese también de qué forma la naturalización de la cultura y la capacidad de acción humanas hace imposible imaginar otros futuros tal como lo es imaginar otros pasados. Por continuar con el tema del control masculino sobre los recursos, Buss afirma que “las fuerzas que provocan originalmente la desigualdad de recursos entre los sexos, es decir las preferencias de las mujeres y las estrategias competitivas de los varones, son las mismas fuerzas que contribuyen a mantener la desigualdad de recursos. “Las implicaciones son que estas fuerzas han producido las mismas estructuras a lo largo de milenios y que es muy poco probable que cambien. En vista de una “realidad” tan fundamental y perdurable, se vuelve difícil imaginar que otras estructuras de relaciones puedan ser parte de la gama de las *posibilidades* humanas (o hasta reconocer que, históricamente, han sido parte de la gama de las *realidades* humanas). De esta forma, a pesar de las frecuentes exhortaciones en contrario de los psicólogos evolucionistas, ellos ven su labor no tanto como un trabajo en el cual podemos hacernos responsables por “mejorar” las desigualdades de género sino más bien —como pretenden los terapeutas familiares evolucionistas— como un esfuerzo en el que volvemos a poner en sincronía nuestras características de género contemporáneas con los atributos postulados de nuestros hermanos y hermanas de la sabana prehistórica. Buss esboza el programa: “satisfacer los deseos evolucionados de cada uno es la clave de la armonía entre el hombre y la mujer [...] Nuestros deseos evolucionados, en pocas palabras, proporcionan los ingredientes esenciales para resolver el misterio de la armonía entre los sexos”. Wright coincide con él cuando dice que los “terapeutas estarán mejor equipados para hacer feliz a la gente una vez que

entiendan lo que la selección natural *'quiere'* y cómo, con los seres humanos, *'trata'* de lograrlo”.

En vista de la lógica reduccionista de la psicología evolucionista, es inevitable que los futuros imaginados reflejen y reiteren pasados imaginarios. Éste es en parte el mensaje de los imaginarios futuristas de Posner respecto a la clonación. Incluso si la ausencia de bancos de espermatozoides en el Pleistoceno, según sus estimaciones, nos permite explorar el potencial de las nuevas tecnologías reproductivas sin aversiones innatas, el peso de la lógica genética de la selección natural hace inevitable que configuremos nuestros futuros en materia de clonación de acuerdo con la misma lógica que supuestamente conformó nuestra prehistoria reproductiva. Nada importa que una multitud de etnógrafos haya documentado respuestas maravillosamente creativas y culturalmente variables a las nuevas tecnologías reproductivas; los psicólogos evolucionistas sólo pueden imaginar una lógica prehistórica singular que configuraría la práctica y el uso de la clonación.

O considérese de qué manera la naturalización de la cultura y la capacidad de acción humanas en los diseños de la selección natural hace imposible comprender los orígenes o la resolución de conflictos globales actuales de manera significativa. Un semanario de Charlottesville, Virginia, *The Hook*, publicó un artículo titulado “Why They Kill: Male Bonding + Religion = Disaster” [Por qué matan: Vinculación masculina + Religión = Desastre], que estaba ilustrado con fotos de iraquíes “insurgentes” tocados con sus tradicionales turbantes y llevando lanzagranadas de propulsión de cohetes. En el artículo, el psicólogo evolucionista J. Anderson Thomson, de la Universidad de Virginia, afirma que “si queremos comprender la génesis del terrorismo —incluyendo el 11 de septiembre— debemos enfrentarnos a los horrores de nuestra historia evolutiva, al legado homicida que ha dejado en los hombres y a la violencia que acecha en el núcleo de la religión”. Para la parte evolutiva de su argumento explica que las adaptaciones

siempre tienen que ver con aptitud, con la capacidad de transmitir genes de una generación a otras posteriores. A medida que el hombre evolucionaba, los ataques letales permitían que los machos pudiesen atraer u obtener hembras en edad reproductiva, debilitar a los vecinos que pudiesen competir por esas mujeres, inspirar temor, protegerse de incursiones, ampliar sus fronteras seguras y —atacando en grupos— incurrir en muy poco riesgo.

Thomson enlaza este argumento evolutivo acerca de la “violencia coalicionaria por vinculación masculina” con uno acerca de la intolerancia religiosa, para responder la pregunta respecto al origen y la dinámica del terrorismo global. La irresponsabilidad de semejante análisis y la ignorancia que exige de nosotros son monstruosas. Para comprender la violencia actual en Irak y en otros lugares aparentemente no es necesario saber nada sobre la historia ni las configuraciones contemporáneas de la relación entre el cristianismo, el judaísmo y el islam, respecto a la historia del colonialismo en el Cercano Oriente, los desequilibrios mundiales de poder y de riqueza, la economía política global contemporánea y el capitalismo neoliberal, ni sobre reservas y mercados petroleros, ni acerca de ideas occidentales e islámicas en relación con los Estados-nación y la modernización, con las inclinaciones imperiales de los Estados Unidos ni con las historias específicas de violencia norteamericana. Al parecer basta sólo con saber que el deseo innato de los varones por hacer proliferar su legado genético los impulsa a formar coaliciones con vínculos masculinos, y que cuando éstas se relacionan con la religión el resultado es el “desastre”. Como sostuvo Sahlins, “una teoría debería ser juzgada tanto por la ignorancia que exige como por el conocimiento que pretende aportar”.

Por último, considérense los efectos moralizantes del hecho de que los “deseos evolucionados” en la psicología evolucionista reflejan la notable conjunción de las normas sexuales victorianas y los valores económicos neoliberales que han llegado a dominar la escena política actual en los Estados Unidos. Al naturalizar estas normas y valores en las estructuras de los genes y las dinámicas de la

historia evolutiva profunda, los psicólogos evolucionistas producen lo que es, de hecho, un conjunto de prescripciones morales. Pretenden separar los hechos y los valores, y después niegan el carácter descriptivo de sus afirmaciones. De esta forma Wright, por ejemplo, declara que “si [...] doy la impresión de sugerir que las mujeres practiquen la restricción sexual, el consejo no tenía la intención de transmitir ningún matiz de obligación. Era autoayuda, no filosofía moral”. Da la casualidad de que la “moralidad tradicional, está en sintonía con la lógica de la selección natural: “con frecuencia encarna cierta sabiduría utilitaria” y “está cargada de una sabiduría práctica, tendiente a mejorar la vida”.

No obstante, en la medida en que ciertos valores culturales se consideran hechos reales y adaptaciones universales, mientras que otros se descartan por no ser adaptativos o por ser irrelevantes, sus “hechos” terminan por ser profundamente descriptivos y moralistas. Tales sesgos no autorreflexivos tienen enormes consecuencias sociales y políticas cuando las comprensiones y prácticas de ciertas personas son validadas por la autoridad de la ciencia y se las hace aparecer como naturales e inevitables, mientras que otras son invalidadas y se las hace aparecer antinaturales, contingentes y superfluas. La aseveración es que la psicología evolucionista brinda una visión de la humanidad científicamente desapasionada y socialmente neutra. La realidad es que está configurada y sirve para validar ideas, valores y prácticas históricas y culturales particulares que tienen — intencionalmente o no— afinidades y coincidencias políticas y económicas específicas en los Estados Unidos y globalmente.

Los psicólogos evolucionistas intentan liberarse de la prescriptividad de sus naturalizaciones sugiriendo que comprender el lado oscuro de nuestra naturaleza hereditaria nos permite condenar y moderar sus consecuencias. Como aconseja Buss: “El conocimiento de nuestras estrategias sexuales evolucionadas nos da un poder tremendo para mejorar nuestra propia vida escogiendo acciones y contextos que activen ciertas estrategias y desactiven otras”.

Pero ya sea que se esté o no de acuerdo con este retrato de la naturaleza humana, en esta posición hay una ironía última. Repentinamente los seres humanos son capaces de hacer elecciones conscientes; repentinamente son capaces de crear mundos culturales alternos cuando lo deseen. En última instancia, entonces, para restaurar un elemento redentor a su proyecto reduccionista y determinista, los psicólogos evolucionistas se ven obligados a invocar las cualidades mismas de capacidad de acción y creación humanas que sus propias teorías esencialmente descartan.



Si como lo sugirieron la antropóloga británica Marilyn Strathern y otros la cultura consiste “en la forma en que se encuentran analogías entre las cosas, en la forma en que ciertos pensamientos se usan para pensar otros”, la red de analogías con las que los psicólogos evolucionistas han tejido sus mitos y moralejas es una prueba excelente de la creatividad, la inventiva y la arbitrariedad de las construcciones culturales. Sin embargo, las analogías que usamos para tejer esa red dentro de la cual suspendemos nuestra vida como seres sociales crean una diferencia. La diferencia es ésta: si la cultura se entiende como la suma de elecciones individuales automaximizadoras, y si estas elecciones se naturalizan en un firmamento genetizado de orígenes evolucionistas, paradójicamente esta narrativa regida por el signo de la elección cuenta una historia sobre la falta de elección, sobre un mundo en el cual las jerarquías sociales están fijas, la creatividad humana aniquilada y sólo ciertas realidades humanas son “verdad”. Tal narrativa no sólo borra la tremenda evidencia histórica y contemporánea de la creatividad humana y la diversidad cultural en el mundo —y las verdades de

otras realidades culturales— sino que también restringe gravemente la clase de preguntas que podemos plantear y los tipos de mundos sociales que podemos imaginar y tratar de crear para nosotros mismos.

Agradecimientos

Agradezco a Marshall Sahlins y a Matthew Engelke la oportunidad de contribuir con un volumen a la serie Prickly Paradigm, de la que soy una gran entusiasta. Las lecturas críticas de versiones previas del manuscrito realizadas por Marshall Sahlins, Matthew Engelke, Amy Ninetto y Joseph Hellweg mejoraron inmensamente la versión final. Les agradezco infinitamente su tiempo, su intenso compromiso intelectual con el proyecto y su apoyo entusiasta. También quiero expresar mi gratitud a la Virginia Foundation for the Humanities, en cuyas oficinas frescas y silenciosas tuve el placer de pasar el verano de 2005, y donde completé las revisiones de *Genética neoliberal*. Versiones anteriores de ciertas partes de este texto se publicaron en McKinnon, 2002 y 2005.

Bibliografía

- Baal, J. van, 1966, *Dema: Description and Analysis of Marind Anim Culture (South New Guinea)*, La Haya, Martinus Nijhoff.
- Bailey, Kent G., y Helen E. Wood, 1998, “Evolutionary Kinship Therapy: Basic Principles and Treatment Implications”, *British Journal of Medical Psychology* 71: 509-523.
- Barker-Benfield, Ben, 1972, “The Spermatic Economy: A Nineteenth Century View of Sexuality”, *Feminist Studies* 1: 45-74.
- Benton, Ted, 2000, “Social Causes and Natural Relations”, en Hilary Rose y Steven Rose (comps.), *Alas, Poor Darwin: Arguments against Evolutionary Psychology*, Nueva York, Harmony Books, pp. 249-272.
- Birkhead, Tim R., 2000a, “Hidden Choices of Females”, *Natural History* 11: 66-71.
- , 2000b, *Promiscuity: An Evolutionary History of Sperm Competition*, Cambridge, Harvard University Press.
- Boas, Franz, 1996 [1911], Introduction a *Handbook of American Indian Language*, Lincoln, University of Nebraska Press.
- , 1940, *Race, Language and Culture*, Nueva York, The Free Press. [Edición en español: “Raza, lengua y cultura”, en *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1964, pp. 153-165.]
- Bodenhorn, Barbara, 2000, “ ‘He Used to be My Relative’: Exploring the Bases of Relatedness among Iñupiat of Northern Alaska”, en Janet Carsten (comp.), *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 128-148.
- Borgia, Gerald, 1989, “Typology and Human Mating Preferences”, *Behavioral and Brain Sciences* 12: 16-17.
- Bowie, Fiona, 2004, *Cross-Cultural Approaches to Adoption*, Londres, Routledge.
- Buss, David M., 1988, “Love Acts: The Evolutionary Biology of Love”, en Robert J. Sternberg y Michael L. Barnes (comps.), *The Psychology of Love*, New Haven, Yale University Press, pp. 100-118.
- , 1989, “Sex Differences in Human Mate Preferences: Evolutionary Hypotheses Tested in 37 Cultures”, *Behavioral and Brain Sciences* 12: 1-49.
- , 1991, “Evolutionary Personality Psychology”, *Annual Review of Psychology* 42: 459-491.
- , 1992, “Mate Preference Mechanisms: Consequences for Partner Choice and Intrasexual Competition”, en Jerome H. Barkow, Leda Cosmides y John Tooby (comps.), *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Nueva York, Oxford University Press, pp. 249-266.
- , 1994, *The Evolution of Desire: Strategies of Human Mating*, Nueva York, Basic Books. [Edición en español: *La evolución del deseo: estrategias del emparejamiento humano*, Madrid, Alianza, 1996.]
- , 2000, *The Dangerous Passion: Why Jealousy is as Necessary as Love and Sex*, Nueva York,

The Free Press.

- Buss, David M., y David P Schmidt, 1993, "Sexual Strategies Theory: An Evolutionary Perspective on Human Mating", *Psychological Review* 100(2): 204-232.
- Buss, David M., *et al.*, 1990, "International Preferences in Selecting Mates: A Study of 37 Cultures", *Journal of Cross-Cultural Psychology* 21(4): 5-47.
- Carroll, Vern (comp.), 1970, *Adoption in Eastern Oceania*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- Carsten, Janet, 1997, *The Heat of the Hearth: The Process of Kinship in a Malay Fishing Community*, Oxford, Oxford University Press.
- Carsten, Janet, 2001, "Substantivism, Antisubstantivism, and Anti-antisubstantivism", en Sarah Franklin y Susan McKinnon (comps.), *Relative Values. Reconfiguring Kinship Studies*, Durham, Duke University Press, pp. 29-53.
- , 2004, *After Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Carsten, Janet (comp.), 2000, *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Carsten, Janet, y Stephen Hugh Jones (comps.), 1995, *About the House: Levi-Strauss and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Chagnon, Napoleon, 1968, *Yanomamö: The Fierce People*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston.
- Collier, Jane, y Sylvia Yanagisako (comps.), 1987, *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*, Stanford, Stanford University Press.
- Coontz, Stephanie, 1992, *The Way We Never Were: American Families and the Nostalgia Trap*, Nueva York, Basic Books.
- Daly, Martin, y Margo Wilson, 1998, *The Truth about Cinderella: A Darwinian View of Parental Love*, New Haven, Yale University Press.
- , 1999, "Human Evolutionary Psychology and Animal Behaviour", *Animal Behaviour* 57: 509-519.
- Daly, Martin, Margo Wilson y Suzanne J. Weghorst, 1982, "Male Sexual Jealousy", *Ethology and Sociobiology* 3: 11-27.
- Demos, John, 1986, *Past, Present, Personal: The Family and the Life Course in American History*, Nueva York, Oxford University Press.
- Dolgin, Janet L., 1997, *Defining the Family: Law, Technology and Reproduction in an Uneasy Age*, Nueva York, New York University Press.
- Dover, Gabriel, 2000, "Anti-Dawkins", en Hilary Rose y Steven Rose (comps.), *Alas, Poor Darwin: Arguments against Evolutionary Psychology*, Nueva York, Harmony Books, pp. 55-77.
- Draper, Patricia, 1975, "Kung Women: Contrasts in Sexual Egalitarianism in Foraging and Sedentary Contexts", en Rayna R. Reiter (comp.), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press, pp. 77-109.
- Eagly, Alice H., y Wende Wood, 1999, "The Origins of Sex Differences in Human Behavior: Evolved Dispositions Versus Social Roles", *American Psychologist* 54(6): 408-423.
- Edgerton, Robert B., 1964, "Pokot Intersexuality: An East African Example of the Resolution of Sexual Incongruity", *American Anthropologist* 66: 1288-1299.
- Evans-Pritchard, Edward Evan, 1940, *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford, Oxford University Press. [Edición en español: *Los nuer*, Barcelona, Anagrama, 1992.]
- , 1951, *Kinship and Marriage among the Nuer*, Oxford, Oxford University Press.
- Fausto-Sterling, Anne, 1993, *Myths of Gender. Biological Theories about Women and Men*, Nueva

York, Basic Books.

- , 2000a, “Beyond Difference: Feminism and Evolutionary Psychology”, en Hilary Rose y Steven Rose (comps.), *Alas, Poor Darwin: Arguments against Evolutionary Psychology*, Nueva York, Harmony Books, pp. 209-228.
- , 2000b, *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*, Nueva York, Basic Books. [Edición en español: *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*, Barcelona, Melusina, 2006.]
- Fienup-Riordan, Ann, 1983, *The Nelson Island Eskimo: Social Structure and Ritual Distribution*, Anchorage, Alaska Pacific University Press.
- Fienup-Riordan, Ann, 1990, *Eskimo Essays: Yup'ik Lives and How We See Them*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- Fienup-Riordan, Ann, William Tyson, Paul John, Marie Meade y John Active, 2000, *Hunting Tradition in a Changing World. Yup'ik Lives in Alaska Today*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- Foley, William A., 1997, *Anthropological Linguistics: An Introduction*, Cambridge, Blackwell.
- , 2005, “Do Humans Have Innate Mental Structures? Some Arguments from Linguistics”, en Susan McKinnon y Sydel Silverman (comps.), *Complexities: Beyond Nature and Nurture*, Chicago, Chicago University Press, pp. 43-63.
- Forth, Gregory, 2004, “Public Affairs: Institutionalized Nonmarital Sex in an Eastern Indonesian Society”, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 160(2/3): 315-338.
- Fraga, Mario F., et al., 2005, “Epigenetic Differences Arise During the Lifetime of Monozygotic Twins”, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 102: 10604-10609 (publicado en línea antes de su aparición impresa como 10.1073/pnas.0500398102).
- Franklin, Sarah, 1997, *Embodied Progress: A Cultural Account of Assisted Conception*, Nueva York, Routledge.
- Franklin, Sarah, y Susan McKinnon (comps.), 2001, *Relative Values. Reconfiguring Kinship Studies*, Durham, Duke University Press.
- Friedl, Ernestine, 1975, *Women and Men: An Anthropologist's View*, Nueva York, Holt, Rinehart, and Winston.
- Geertz, Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books. [Edición en español: *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1992.]
- Gibson, Kathleen R., 2005, “Epigenesis, Brain Plasticity, and Behavioral Versatility: Alternatives to Standard Evolutionary Psychology Models”, en Susan McKinnon y Sydel Silverman (comps.), *Complexities. Beyond Nature and Nurture*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 23-42.
- Goodale, Jane C., 1980, “Gender, Sexuality, and Marriage: A Kaulong Model of Nature and Culture”, en Carol MacCormack y Marilyn Strathern (comps.), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 119-142.
- Goodenough, Ward H., 1966 [1951], *Property, Kin, and Community on Truk*, Hamden, Archon Books.
- Goodman, Alan, y Thomas L. Leatherman (comps.), 1998, *Building a New Biocultural Synthesis: Political-Economic Perspectives on Human Biology*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Gough, E. Kathleen, 1968 [1959], “The Nayars and the Definition of Marriage”, en Paul Bohannan y John Middleton (comp.), *Marriage, Family, and Residence*, Garden City, The Natural History Press, pp. 49-71.
- Gould, Stephen Jay, 1977, “Biological Potentiality vs. Biological Determinism”, en *Ever Since*

- Darwin. *Reflections in Natural History*, Nueva York, W. W. Norton, pp. 251-259. [Edición en español: *Desde Darwin*, Madrid, Crítica, 2010.]
- , 1980, “Women’s Brains”, en *The Panda’s Thumb. More Reflections in Natural History*, Nueva York, W. W. Norton, pp. 152-159. [Edición en español: *El pulgar del panda*, Buenos Aires, Orbis, 1986.]
- , 1981, *The Mismeasure of Man*, Nueva York, W. W. Norton. [Edición en español: *La falsa medida del hombre*, Madrid, Drakontos, 2003.]
- , 2000, “More Things in Heaven and Earth”, en Hilary Rose y Steven Rose (comps.), *Alas, Poor Darwin, Arguments against Evolutionary Psychology*, Nueva York, Harmony Books, pp. 101-126.
- Grossberg, Michael, 1985, *Governing the Hearth. Law and Family in Nineteenth-Century America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- Harding, Sandra (comp.), 1983, *The “Racial” Economy of Science: Toward a Democratic Future*, Bloomington, Indiana University Press.
- Harding, Sandra, y Jean E. O’Barr (comps.), 1975, *Sex and Scientific Inquiry*, Chicago, University of Chicago Press.
- Helmreich, Stefan, y Heather Paxson, 2005, “Sex on the Brain: A Natural History of Rape and the Dubious Doctrines of Evolutionary Psychology”, en Catherine Besteman y Hugh Gusterson (comps.), *Why America’s Top Pundits Are Wrong. Anthropologists Talk Back*, pp. 180-205, Berkeley, University of California Press.
- Henninger, E., 1891, *Sitten and Gebrauche bei der Taufe and Namengehung in der Altfranzösischen Dichtung*, tesis, Halle a. S.
- Hill, Kim, y A. Magdalena Hurtado, 1989, “Hunter-gatherers of the New World”, *American Scientist* 77: 437-443.
- , 1996, *Ache Life History: The Ecology and Demography of a Foraging People*, Hawthorne, Aldine de Gruyter.
- Hodgson, Geoffrey M., 1995, *Economics and Biology*, Brookfield, Edward Elgar Publishing Company.
- Howell, Signe, 1989, *Society and Cosmos: Chewong of Peninsular Malaysia*, Chicago, University of Chicago Press.
- Hua, Cai, 2001, *A Society without Fathers or Husbands: The Na of China*, Nueva York, Zone Books.
- Hubbard, Ruth, y Elijah Wald, 1999, *Exploding the Gene Myth*, Boston, Beacon Press. [Edición en español: *El mito del gen*, Madrid, Alianza, 1999.]
- Hutchinson, Sharon, 1985, “Changing Concepts of Incest among the Nuer”, *American Ethnologist* 12: 625-641.
- Inhorn, Marcia C., 1996, *Infertility and Patriarchy: The Cultural Politics of Gender and Family Life in Egypt*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- Inhorn, Marcia C. (comp.), 2002, *Infertility around the Globe: New Thinking on Childlessness, Infertility, and the New Reproductive Technologies*, Berkeley, University of California Press.
- Joyce, Rosemary A., y Susan D. Gillespie (comps.), 2000, *Beyond Kinship: Social and Material Reproduction in House Societies*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- Kahn, Susan Martha, 2000, *Reproducing Jews. A Cultural Account of Assisted Reproduction in Israel*, Durham, Duke University Press.
- Kay, Herma Hill, 1990, “Perspectives on Sociobiology, Feminism, and the Law”, en Deborah L.

Rhode (comp.), *Theoretical Perspectives on Sexual Differences*, Nueva York, Yale University Press, pp. 74-85.

Kelly, Raymond C., 1976, "Witchcraft and Sexual Relations: An Exploration in the Social and Semantic Implications of the Structure of Belief", en Paula Brown y Georgeda Buchbinder (comps.), *Man and Woman in the New Guinea Highlands*, Washington, D. C., American Anthropological Association (American Anthropological Association Special Publication, 8), pp. 36-53.

Kirsch, A. Thomas, 1975, "Economy, Polity, and Religion in Thailand", en G. William Skinner y A. Thomas Kirsch (comps.), *Change and Persistence in Thai Society*, Ithaca, Cornell University Press, pp. 172-196.

Koslowski, Peter (comp.), 1999, *Sociobiology and Bioeconomics: The Theory of Evolution in Biological and Economic Theory*, Berlín, Springer.

Krementsov, Nikolai L., y Daniel P. Todes, 1991, "On Metaphors, Animals, and Us", *Journal of Social Issues* 47(3): 67-81.

Kummer, Bernhard, 1931, "Gevatter". *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens*, vol. 3, Berlín, Walter de Gruyter.

Leacock, Eleanor, 1980, "Social Behavior, Biology and the Double Standard", en George W. Barlow y James Silverberg, *Sociobiology: Beyond Nature/Nurture? Reports, Definitions and Debate*, Boulder, Westview Press (American Association for the Advancement of Science Selected Symposium, 35), pp. 465-488.

Lee, Richard B., 1965, *Subsistence Ecology of !Kung Bushmen*, tesis doctoral, University of California, Berkeley.

—, 1979, *The !Kung San: Men, Women, and Work in a Foraging Society*, Cambridge, Cambridge University Press.

Lévi-Strauss, Claude, 1969 [1949], *The Elementary Structures of Kinship*, Boston, Beacon Press. [Edición en español: *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós, 1969.]

Lewontin, Richard C., 1991, *Biology as Ideology: The Doctrine of DNA*, Nueva York, Harper Perennial.

Lewontin, Richard C., Steven Rose y Leon J. Kamin, 1984, *Not in Our Genes: Biology, Ideology, and Human Nature*, Nueva York, Pantheon Books. [Edición en español: *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Grijalbo, 1999.]

Lock, Margaret, 1998, "Perfecting Society: Reproductive Technologies, Genetic Testing, and the Planned Family in Japan", en Margaret Lock y Patricia A. Kaufert (comps.), *Pragmatic Women and Body Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 206-239.

MacFarquhar, Larissa, 2001, "The Bench Burner", *The New Yorker*, 10 de diciembre: 78-89.

Malinowski, Bronislaw, 1929, *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, Nueva York, Halcyon House. [Edición en español: *La vida sexual de los salvajes del noroeste de la Melanesia*, Madrid, Morata, 1971.]

Marks, Jonathan, 1995, *Human Biodiversity: Genes, Race, and History*, Nueva York, Aldine de Gruyter.

Marshall, Lorna, 1976, *The !Kung of Nyae Nyae*, Cambridge, Harvard University Press.

Martin, Emily, 1991, "The Egg and the Sperm: How Science Has Constructed a Romance based on Stereotypical Male-Female Roles", *Signs* 16(3): 485-501.

McKinnon, Susan, 1991, *From a Shattered Sun: Hierarchy, Gender, and Alliance in the Tanimbar*

- Islands*, Madison, University of Wisconsin Press.
- , 2000, “Domestic Exceptions: Evans-Pritchard and the Creation of Nuer Patrilineality and Equality”, *Cultural Anthropology* 15(1): 35-83.
- , 2002, “A obliteração da cultura e a naturalização da escolha nas confabulações da psicologia evolucionista”, *Horizontes Antropológicos* 16: 53-83.
- , 2005, “On Kinship and Marriage: A Critique of the Genetic and Gender Calculus of Evolutionary Psychology”, en Susan McKinnon y Sydel Silverman (comps.), *Complexities: Beyond Nature and Nurture*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 106-131.
- McKinnon, Susan, y Sydel Silverman (comps.), 2005, *Complexities: Beyond Nature and Nurture*, Chicago, University of Chicago Press.
- Mintz, Sidney W., y Eric R. Wolf, 1968 [1950], “An Analysis of Ritual Co-parenthood (*compadrazgo*)”, en Paul Bohannan y John Middleton (comps.), *Marriage, Family, and Residence*, Garden City, The Natural History Press, pp. 327-354.
- Mintz, Steven, y Susan Kellogg, 1988, *Domestic Revolutions: A Social History of American Family Life*, Nueva York, Free Press.
- Modell, Judith S., 1994, *Kinship with Strangers: Adoption and Interpretations of Kinship in American Culture*, Berkeley, University of California Press.
- , 1998, “Rights to Children: Foster Care and Social Reproduction in Hawai’i”, en Sarah Franklin y Helena Ragoné, *Reproducing Reproduction: Kinship, Power, and Technological Innovation*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, pp. 156-172.
- Nelkin, Dorothy, 2000, “Less Selfish than Sacred?: Genes and the Religious Impulse in Evolutionary Psychology”, en Hilary Rose y Steven Rose (comps.), *Alas, Poor Darwin: Arguments against Evolutionary Psychology*, Nueva York, Harmony Books, pp. 17-32.
- Nelkin, Dorothy, y Susan M. Lindee, 1995, *The DNA Mystique: The Gene as a Cultural Icon*, Nueva York, W. H. Freeman and Company.
- Orr, H. Allen, 2003, “Darwinian Story Telling”, *The New York Review of Books* 50(3), 27 de febrero, <http://www.nybooks.com/articles/16074>.
- Pinker, Steven, 1997, *How the Mind Works*, Nueva York, W. W. Norton. [Edición en español: *Cómo funciona la mente*, Barcelona, Destino, 2007.]
- , 2002, *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*, Nueva York, Viking. [Edición en español: *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós, 2005.]
- Posner, Richard A., 1981, *The Economics of Justice*, Cambridge, Harvard University Press.
- , 1992, *Sex and Reason*, Cambridge, Harvard University Press.
- Posner, Richard A., y Eric A. Posner, 1998, “The Demand for Cloning”, en Martha C. Nussbaum y Cass R. Sunstein, *Clones and Clones: Facts and Fantasies about Human Cloning*, Nueva York, W. W. Norton, pp. 233-261. [Edición en español: *Clones y clones. Hechos y fantasías sobre la clonación humana*, Madrid, Cátedra, 2000.]
- Potts, Richard, 1996, *Humanity’s Descent. The Consequences of Ecological Instability*, Nueva York, William Morrow and Co.
- , 1998, “Variability Selection in Hominid Evolution”, *Evolutionary Anthropology* 7: 81-96.
- Powdermaker, Hortense, 1971 [1933], *Life in Lesu: The Study of a Melanesian Society in New Ireland*, Nueva York, W. W. Norton.
- Ragoné, Helena, 1994, *Surrogate Motherhood. Conception in the Heart*, Boulder, Westview Press.
- Rose, Hilary, 2000, “Colonizing the Social Sciences?”, en Hilary Rose y Steven Rose (comps.),

Alas, Poor Darwin: Arguments against Evolutionary Psychology, Nueva York, Harmony Books, pp. 127-154.

Rose, Hilary, y Steven Rose (comps.), 2000, *Alas, Poor Darwin: Arguments against Evolutionary Psychology*, Nueva York, Harmony Books.

Rose, Steven, 2000a, "Escaping Evolutionary Psychology", en Hilary, Rose y Steven Rose (comps.), *Alas, Poor Darwin: Arguments against Evolutionary Psychology*, Nueva York, Harmony Books, pp. 299-320.

—, 2000b, "The New Just So Stories: Sexual Selection and the Fallacies of Evolutionary Psychology", *Times Literary Supplement*, 14 de julio: 3-4.

Sacks, Karen, 1974, "Engels Revisited: Women, The Organization of Production, and Private Property", en Michelle Zimbalist Rosaldo y Louise Lamphere (comps.), *Women, Culture, and Society*, Stanford, Stanford University Press, pp. 207-222.

Sahlins, Marshall D., 1976, *The Use and Abuse of Biology*, Ann Arbor, University of Michigan Press. [Edición en español: *Uso y abuso de la biología: una crítica antropológica de la sociobiología*, Madrid, Siglo XXI, 1990.]

Sanday, Peggy Reeves, 1974, "Female Status in the Public Domain", en Michelle Zimbalist Rosaldo y Louise Lamphere (comps.), *Women, Culture, and Society*, Stanford, Stanford University Press, pp. 189-206.

—, 1981, *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality*, Cambridge, Cambridge University Press.

Sanday, Peggy Reeves, 1990, *Fraternity Gang Rape: Sex, Brotherhood, and Privilege on Campus*, Nueva York, New York University Press.

Sapir, Edward, 1949 [1921], *Language: An Introduction to the Study of Speech*, Nueva York, Harcourt, Brace, and World. [Edición en español: *El lenguaje: introducción al estudio del habla*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.]

Schiebinger, Londa, 1993, *Nature's Body: Gender in the Making of Modern Science*, Boston, Beacon Press.

Schlegel, Alice (comp.), 1977, *Sexual Stratification: A Cross-Cultural View*, Nueva York, Columbia University Press.

Schneider, David M., 1980 [1968], *American Kinship: A Cultural Account*, Chicago, University of Chicago Press.

Shostak, Marjorie, 1981, *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman*, Nueva York, Vintage Books.

Singh, Devendra, Walter Meyer, Robert J. Zambarano y David Farley Hurlbert, 1998, "Frequency and Timing of Coital Orgasm in Women Desirous of Becoming Pregnant", *Archives of Sexual Behavior* 27(1): 15-29.

Slocum, Sally, 1975, "Woman the Gatherer: Male Bias in Anthropology", en Rayna R. Reiter, *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press, pp. 36-50.

Spencer, Robert F., 1968, "Spouse-Exchange among the North Alaskan Eskimo", en Paul Bohannan y John Middleton, *Marriage, Family, and Residence*, Garden City, The Natural History Press, pp. 131-144.

Stocking, George W., Jr. (comp.), 1974, *The Shaping of American Anthropology 1883-1911: A Franz Boas Reader*, introducción de George W. Stocking, Jr., Nueva York, Basic Books.

Strathern, Marilyn, 1992, *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies*, Nueva York, Routledge.

Strathern, Marilyn, y Carol P. MacCormack (comps.), 1980, *Nature, Culture, and Gender*,

Cambridge, Cambridge University Press.

- Symons, Donald, 1989, "The Psychology of Human Mate Preferences (Commentary on Buss 1989)", *Behavioral and Brain Sciences* 12: 34-35.
- Tanner, Nancy, y Adrienne Zihlman, 1976, "Women in Evolution, parte I, Innovation and Selection in Human Origins", *Signs* 1(3): 585-608.
- Tew, Mary, 1951, "A Form of Polyandry among the Lele of the Kasai", *Afric* 21(1): 1-12.
- Thomson, J. Anderson, 2004, "Why They Kill: Male Bonding + Religion = Disaster", *The Hook* 339, 30 de septiembre: 26-29, 30.
- Thornhill, Randy, y Craig T. Palmer, 2000, *A Natural History of Rape: Biological Bases of Sexual Coercion*, Cambridge, MIT Press.
- Todes, Daniel P., 1989, *Darwin without Malthus: The Struggle for Existence in Russian Evolutionary Thought*, Nueva York, Oxford University Press.
- Tooby, John, y Leda Cosmides, 1989, "The Innate Versus the Manifest: How Universal Does Universal Have to Be? (Commentary on Buss 1989)", *Behavioral and Brain Sciences* 12: 36-37.
- , 1992, "The Psychological Foundations of Culture", en Jerome H. Barkow, Leda Cosmides y John Tooby, *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Nueva York, Oxford University Press, pp. 19-136.
- Travis, Carol, 1992, *The Mismeasure of Woman*, Nueva York, Simon and Schuster.
- Trivers, Robert L., 1971, "The Evolution of Reciprocal Altruism", *Quarterly Review of Biology* 46: 35-57.
- Tylor, Edward Burnett, 1861, *Anahuac. Or Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern*, Londres, Longman, Green, Longman and Roberts. [Edición en español: *Anáhuac o México y los mexicanos antiguos y modernos*, México, Juan Pablos, 2009.]
- Vayda, Andrew P., 1995, "Failures of Explanation in Darwinian Ecological Anthropology", partes I y II, *Philosophy of the Social Sciences* 25(2): 219-249; 25(3): 360-377.
- Weiss, Rick, 2005, "Twin Data Highlights Genetic Changes", *The Washington Post*, 5 de julio: A2.
- Weston, Kath, 1991, *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship*, Nueva York, Columbia University Press. [Edición en español: *Las familias que elegimos: lesbianas, gays y parentesco*, Barcelona, Bellaterra, 2003.]
- , 1995, "Forever Is a Long Time: Romancing the Real in Gay Kinship Ideologies", en Sylvia Yanagisako y Carol Delaney, *Naturalizing Power. Essays in Feminist Cultural Analysis*, Nueva York, Routledge, pp. 87-110.
- Wheeler, David, 1996, "Evolutionary Economics", *The Chronicle of Higher Education*, 5 de julio: A8, A12.
- Whyte, M. K., 1978, "Cross-Cultural Codes Dealing with the Relative Status of Women", *Ethnology* 17: 211-237.
- Wilson, Margo, y Martin Daly, 1992, "The Man Who Mistook His Wife for a Chattel", en Jerome H. Barkow, Leda Cosmides y John Tooby (comps.), *The Adapted Mind. Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Nueva York, Oxford University Press, pp. 289-326.
- Wright, Robert, 1994, *The Moral Animal. The New Science of Evolutionary Psychology*, Nueva York, Vintage Books.
- Yanagisako, Sylvia, y Carol Delaney (comps.), 1995, *Naturalizing Power. Essays in Feminist Cultural Analysis*, Nueva York, Routledge.
- Zihlman, Adrienne L., 1978, "Women in Evolution, parte II, Subsistence and Social Organization among Early Hominids", *Signs* 4(1): 4-20.

Con diversos enfoques, numerosas disciplinas han formulado teorías para explicar las diferencias en el comportamiento de hombres y mujeres. Una de estas disciplinas es la psicología evolucionista, cuya teoría sostiene que tales diferencias tienen un carácter inmutable y están determinadas por los genes. En estas páginas, la autora cuestiona este enfoque; con base en investigaciones antropológicas, demuestra la imposibilidad de explicar todos los procesos psíquicos, culturales y sociales humanos mediante la determinación genética relacionada con la selección natural, la competencia o el aseguramiento de la reproducción.

En este ágil y sólido trabajo de McKinnon subyace una afirmación contundente: las mujeres y los hombres no somos un reflejo de una realidad biológica, sino [...] el resultado de una producción histórica y cultural basada en el proceso de simbolización. Ella ofrece una interpretación sobre el género como un entramado cultural donde la relación del ser humano con el orden simbólico de su cultura está estructurada más por las representaciones sociales e imaginarias que por los genes.

MARTA LAMAS

Susan McKinnon (Estados Unidos, 1949) es una destacada antropóloga cultural cuyos intereses se enfocan en el género, el parentesco y la teoría antropológica. Entre sus obras se cuentan *Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies* (en coautoría con Sarah Franklin; 2001) y *From a Shattered Sun: Hierarchy, Gender, and Alliance in the Tanimbar Islands* (1991); asimismo, junto con Sydel Silverman, es editora de *Complexities: Beyond Nature and Nurture* (2005). Es profesora del Departamento de Antropología en la Universidad de Virginia.