

Naturaleza y sociedad. Respuesta a Luis Castro

Nature and society. Reply to Luis Castro

JUAN MANUEL IRANZO AMATRIAÍN
Universidad Complutense de Madrid
Universidad Pública de Navarra
jmia1706@hotmail.es

RESUMEN

El texto responde a objeciones de Luis Castro al artículo “Los rituales de interacción en el origen evolutivo de la cultura” (RES, 20). Tras revisar algunas obras importantes de biología evolutiva de la cultura no citadas en ese artículo, concluye que la relevancia explicativa de las ciencias de la vida, la psicología y las ciencias sociales varía en cada caso, si bien los niveles ontológicos más próximos al fenómeno bajo estudio suelen ser explicativamente más fecundos. Al rechazo completo de los rituales de interacción como variable explicativa, responde aclarando el significado de sus principales componentes, su alcance, la naturaleza de la energía emocional y el peso explicativo de las emociones en la realidad social. Por último, considera que la cultura puede ser autónoma cuando evoluciona exclusivamente de forma autoreferente; pero este mismo hecho, y sus alternativas, son realidades sociales que pueden y deben explicarse principalmente mediante causas sociales.

Palabras clave: rituales de interacción, biología, cultura.

ABSTRACT

This text answers to Luis Castro's objections to “Los rituales de interacción en el origen evolutivo de la cultura” (RES, 20). After considering several relevant works in evolutionary biology (not referred to in my former article) I conclude that the explanatory weight of life sciences psychology, and social sciences differs among cases, although the closer an ontological level is to that of the phenomenon to be explained more likely is that is more explanatory than others further away. Against Castro's full-blown rejection of interaction rituals as social ‘explanans’ the text offers clearer description of their key components, with

especial emphasis on emotional energy and social emotions. Finally, the text asserts that cultures can be self-causing in so far as they are exclusively self-referent –although this very fact, as much as other alternative possibilities, are social realities that can be and should be as far as possible explained mainly by social causes.

Keywords: *interaction rituals, biology, culture.*

INTRODUCCIÓN

Tres objeciones principales opone Luis Castro a mi artículo “Los rituales de interacción en el origen evolutivo de la cultura simbólica” (*RES*, 20): no contempla importantes obras de biología evolutiva de la cultura; peca de sociologismo al sugerir los rituales de interacción social como mecanismo básico de estabilidad y cambio cultural, y, contradictoriamente, defiende la autonomía ontológica de las culturas. Le agradezco —también a *RES*— la oportunidad de aprender de sus comentarios, y de aclarar aquí estos puntos.

BIOLOGÍA EVOLUTIVA Y CULTURA

La mirada sociológica necesita de la biología evolutiva porque muchas de las conductas individuales y colectivas que conforman los sistemas sociales son, en todo o en parte, directa o indirectamente, adaptaciones ecológicas (Diamond, 2013). No obstante, el alcance explicativo en materia social de la biología (genética, neurología, ecología) o la psicología es cuestión a dilucidar empíricamente en cada caso de estudio porque difiere de uno a otro¹. La comparación de distintos enfoques evolutivos muestra su diverso rango explicativo. La sociobiología discriminaría bien las diferencias entre humanos y otras especies; la ecología conductual humana explicaría ciertas pautas de obtención de alimentos, nupcialidad y natalidad en sociedades tradicionales y modernas; la psicología evolutiva ofrecería algunas explicaciones sobre el origen de emociones básicas; la evolución cultural iluminaría la evolución de las lenguas y algunos derivados culturales más complejos; y la coevolución genes-cultura explicaría la tolerancia a la lactosa y quizá la sociabilidad humana. Pero sus respectivas limitaciones muestran la necesidad integrarlos:

“aunque distintos investigadores ponen más o menos énfasis en [unos u otros] mecanismos [...], virtualmente todos [...] concordarían en que una explicación completa de una conducta incluiría (1) información heredable que ayuda a construir (2) mecanismos psicológicos, que producen (3) respuestas comportamentales a (4) estímulos ambientales, que redundan en (5) un efecto de adaptatividad” (Leland y Brown, 2011: 210).

Estos estudios siguen el programa que estableció el etólogo Niko Tinbergen: describir completamente una conducta exige dilucidar su historia evolutiva y su valor para la reproductividad, los factores que condicionan su desarrollo en *un individuo* y las causas proximales de su expresión. Estas escuelas comparten aquí un punto ciego disciplinar: ignoran lo

¹ Por ejemplo, la existencia o no de territorios de titularidad exclusiva delimitados por fronteras definidas y defendidas entre sociedades de bandas o tribus depende claramente de sus condiciones ecológicas y demográficas. En cambio, nadie ha sabido dar una explicación biológica, psicológica o social (estructural, funcional o racional) a que las mujeres kaulong, al enviudar, pidiesen a su pariente varón más próximo que las estrangulase, deseo que este cumplía —una situación ritual de interacción de la intensidad imaginable—. (El contacto y la presión exterior acabaron con esa costumbre en 1957) (Diamond, 2013).

social como “estímulo ambiental” y “causa proximal” del comportamiento y su evolución. En este sentido, Gintis *et al.* (2005) muestran que *cualquier* rasgo cultural producto de la configuración social de un grupo puede pervivir si no perjudica *decisivamente* la competencia intergrupal en un medio ecológico dado. Basta que el grupo posea una proporción suficiente de *cooperadores condicionales*².

Del “todo cósmico” al caos determinista de entes subatómicos, la realidad se autoorganiza en estructuras dinámicas a varios niveles que se condicionan causalmente entre sí. No obstante, cuando se busca dar cuenta con parsimonia de la estabilidad y el cambio de formas intermedias suele hacerse en términos de entidades y procesos del mismo nivel, o del superior o inferior contiguos, pues en ellos suelen encontrarse las variables que más varianza explican; e identificar y documentar estas causas proximales suele ser la estrategia científica más fecunda (Collins, 2012). El cambio cultural deriva del social, y este del psicológico cuya base neural varía por efectos ambientales (epigenéticos³, bioquímicos, informativos, etc.); pero, por ejemplo, las variaciones en la presencia y persecución de herejías probablemente tengan menos causas próximas diferenciales psicobiológicas que macrosociales, o que meso/microsociales la elección de palabras para redactar un artículo (Collins, 1986, 2009). Así como las variaciones aleatorias cuánticas se compensan mutuamente (ley de los grandes números) y pocas trascienden a nivel macroscópico (efecto mariposa del azar), las psicobiológicas se compensan por “efecto Buridán”: la causalidad biológica requerida por dos conductas alternativas puede ser cuantitativamente idéntica y, *decisivamente*, no necesariamente *sentirse* idéntica —y eso depende de la educación sentimental en rituales de interacción social—.

REDUCCIONISMO SOCIOLOGISTA

Castro rechaza que los rituales de interacción como fuente de sentido simbólico por al menos cuatro motivos:

1. A su entender, los rituales de interacción se basarían en “interacciones *mecánicas* y *puntuales* del grupo”, mientras que él ve el cambio cultural como fruto de un *hacerse* individual; sus ejemplos hablan de integración en *militancias*. —Pero la teoría de rituales no atribuye agencia (menos aún libertad o responsabilidad) individual, pues el asunto varía entre culturas (Collins, 2011); solo analiza dinámicas situacionales donde “ocurren” o “devienen” sucesos/acciones individuales o grupales.
2. Por otra parte, la *solidez* relativa de un ritual derivaría de *antropotécnicas* que despliegan *comunas amnióticas* en microescenografías locales donde implementan dispositivos

² Un grupo de altruistas es presa fácil de invasores egoístas que los explotan; uno de egoístas logra un equilibrio subóptimo al que obtendría si colaborasen; pero donde las condiciones de entorno son idóneas y hay una proporción suficiente de cooperadores condicionales (ayudan a quienes les ayudan, y castigan a quienes no colaboran y a quienes no castigan a estos: las técnicas de imagen cerebral muestran el placer subjetivo de la acción cooperativa y el castigo moralista), el grupo es más adaptativo que los otros.

³ Cambios bioquímicos en la estructura de soporte del ADN codificante que condiciona su expresión. El desconocimiento sobre los nexos entre esos cambios y conductas complejas es casi total (Carey, 2012) —una oportuna “caja negra”.

psicobiológicos de autotransformación de un sujeto (*metanoias*) en el ámbito de un riguroso *training* colectivo. —No sé si esta terminología aporta algún refinamiento conceptual respecto a una descripción en términos de situación, foco común, coordinación conductual, consonancia emocional, efervescencia colectiva e identificación afectiva con símbolos de pertenencia a un grupo moralmente cargados (nociones empíricamente contrastadas).

3. Objeta también que la energía emocional no puede ser una “batería recargable”. —Es un tono emocional duradero *continuamente* modulado en las cadenas de rituales de interacción donde se participa, producto del “capital cultural” y las “pericias de oficio” de generación y articulación emocional y cognitiva que se adquieren y cultivan en ellos.
4. Por último, el motivo individual de la acción social no sería buscar energía emocional —confianza en la propia capacidad de intervención social y deseo de esta—, sino “la experiencia *psicobiológica* de ser aceptado como miembro *valioso* de un grupo [...] el *deseo del deseo del Otro*, el *deseo psicobiológico* de reconocimiento”, que sería la pulsión definitoria del *Homo sapiens/suadens* y el fundamento afectivo de su “*socialidad originaria*”. —Pero ese deseo homogéneo no parece explicar cómo se origina la diversidad colectiva (cómo se elige entre grupos, se innova o se crean otros nuevos). Además, no sería primario, sino que derivaría de la gratificante tendencia (virtualmente mecánica, casi previa al inicial desarrollo emocional) a coordinarnos con otros seres humanos, modulada en la socialización y guiada por la búsqueda de energía emocional y sentido simbólico. Por último, simplifica nuestra complejidad afectiva: junto al deseo de ser objeto de deseo de otro (¿narcisismo?), estarían los de subordinar el propio deseo al de otro (¿dependencia?), subordinar el deseo del otro al propio (¿voluntad de poder?), frustrar o aniquilar el deseo del otro (¿sadismo?), vivir libre de la necesidad del deseo de otro (¿emancipación?), conocerse dialógicamente para coordinar e incluso reelaborar los respectivos deseos del modo más constructivo (¿humanismo, benevolencia smithiana?), cultivarse y darse en beneficio de otro (¿amor?), etc. Es más, rasgos innatos, medio social y biografía interaccional capacitan para *emocionar diversamente* la acción según lo sugiera la *situación*: con frecuencia las emociones en situaciones sociales son menos sucesos psicobiológicos espontáneos que acciones sociales, intuitivos y automáticos *movimientos* estratégicos situados (Goffman, 1967). No puede fundarse la socialidad en los sentimientos porque estos, en nuestra especie, son construcciones culturales (Wierzbicka, 1999).

Para terminar, en suma, discrepo de su descripción de los “auténticos” rituales como una narrativa emancipatoria donde “la agencia” resiste y subvierte la “estructura” —siendo aquella el pueblo, la clase trabajadora, pequeños grupos e individuos (sobre todo, su intimidad erótico-afectiva y los activismos que solidarizan correligionarios, liberadoras metanoias biopsicosociales) y esta la cultura y la ideología hegemónicas, y las organizaciones e instituciones que las crearían mediante opresivos rituales de interacción. Por su parte, la teoría de rituales no jerarquiza sus actores ni es un proyecto emancipatorio; pero al estar relativamente bien validada empíricamente puede servir a ese noble propósito analizando con rigor

las dinámicas macrohistóricas y los micromecanismos rituales que median la cooperación y el conflicto entre grupos que intentan tramar redes de poder efectivas, sean hegemónicas o rebeldes (Collins, 2012b, 2013).

LA AUTONOMÍA DE LA CULTURA

El rechazo de Castro a la idea de autonomía *causal* de la cultura simbólica es correcto, y mía la culpa de no especificar lo bastante que hablaba de autonomía “política”. Los participantes individuales en la concurrencia colectiva por afectar un proceso cultural pueden juzgar más o menos prudente/práctico tomar en cuenta/ignorar el conocimiento disponible de hechos biológicos, psicológicos o sociales potencialmente relevantes en su caso —el pintor, sentipensar solo en pintura, por ejemplo. En este sentido, sus decisiones “culturales” están libres de esas bases —o más bien de su interpretación ideológica presentada como *natural*—. Eso explica que una teoría puramente estética del arte, o intelectual de las ideas (o psicobiológica de todo) sea tan posible como insuficiente⁴. Parece sociológicamente más interesante explorar qué grado de complejidad y detalle de la acción cultural pueden explicar los procesos micro-meso-macro sociales antes de recurrir a otros *explanantia* —por ejemplo, qué grado y aspectos de la creatividad que emerge en ciertas circunstancias en determinadas posiciones de las redes que entran un colectivo pueden ser explicados por la teoría de la mente como conversación internalizada del interaccionismo simbólico y la teoría de los niveles de energía emocional de los rituales de interacción⁵.

Concluyo con una ilustración: ante los términos semánticos principales de Wierzbicka, Collins⁶ adopta una postura *durkheimiana* fuerte: estos surgirían obviamente en la pragmática de situaciones comunicativas, que son rituales de interacción, donde los significantes son simultáneamente símbolos de su significado y/o referente (en los que los participantes enfocan conjuntamente su atención y su expresión) y del propio grupo (pues reflejan los tipos de acciones que este desarrolla conjuntamente y crean la intersubjetividad que es la experiencia primaria de membresía). No evidenciarían capacidades cognitivas

⁴ Esta es una variante del argumento clásico contra la falacia naturalista: la naturaleza, incluida la social, impone límites relativamente flexibles; pero raramente especifica solo una opción para comportamientos complejos, y menos colectivos. Por eso, por ejemplo, puede hacerse prognosis a grandes rasgos y a medio plazo de las circunstancias estructurales de grandes configuraciones macrohistóricas como la economía mundo capitalista o un sistema geoestratégico, pero es imposible predecir con detalle la forma que tomará su desarrollo a nivel meso o microsocioal porque estos están sujetos a numerosas contingencias, incluso puramente fortuitas (Wallerstein *et al.*, 2013)

⁵ El alcance relativo de las explicaciones biopsicológicas y socioculturales varía de un caso a otro. Por ejemplo, Eagleman (2013) considera la genética concurrente en la esquizofrenia, el desempeño escolar y otras condiciones sociobiológicas solo como una causa variablemente posibilitante, mientras que Huston (2013) sugiere que para entender las diferencias de género no basta considerar el dimorfismo anatómico y la agresividad diferencial derivada de la testosterona, sino que debe tomarse en consideración toda la diferencia biológica entre varones y mujeres —y especialmente sus diferencias erótico-reproductivas—.

⁶ Comunicación personal.

prelingüísticas⁷, por ende, pues el efecto de esos rituales de interacción es lo que configura la percepción de los fenómenos y los marcos de relaciones de tiempo, espacio, ontológico-agenciales y lógicas con que los encuadramos. Este argumento sería paradigmático: incluso en investigaciones científicas que persiguen una comprensión interdisciplinar de algún fenómeno, el reto del sociólogo es interpretar y explicar los hechos sociales por otros hechos sociales hasta donde pueda —es su oficio—.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Carey, N. (2012), *The Epigenetics Revolution*, Nueva York, Columbia University Press.
- Collins, R. (1986), *Weberian Sociological Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (2009), *Cadenas de rituales de interacción*, Madrid, Anthropos.
- (2011), “Emotional energy and the cult of free-will”, *The Sociological-Eye*, 08.01.2011. <http://sociological-eye.blogspot.com.es/2011/01/emotional-energy-and-cult-of-free-will.html>.
- (2012), “Clues to mass-rampage killers: deep backstage, hidden arsenal, clandestine excitement”, *The Sociological-Eye*, 01.09.2012. <http://sociological-eye.blogspot.com.es/2012/09/clues-to-mass-rampage-killers-deep.html>.
- (2012b), “Material interests are ambiguous motives; interaction ritual focus is better predictor of political behavior”, *The Sociological-Eye*, 01.10.2012. http://sociological-eye.blogspot.com.es/2012/10/material-interests-are-ambiguous_770.html.
- (2013), “Tipping-point revolutions and state breakdown revolutions: why revolutions succeed or fail”, *The Sociological-Eye*, 20.06.13. <http://sociological-eye.blogspot.com.es/2013/06/tipping-point-revolutions-and-state.html>.
- Diamond, J. (2013), *El mundo hasta ayer*, Barcelona, Debate.
- Dunbar, R. (2007), *La odisea de la Humanidad*, Barcelona, Crítica.
- Eagleman, D. (2013), *Incógnito, Las vidas secretas del cerebro*, Barcelona, Anagrama.
- Gintis, H., Bowles, S., Boyd, R. y Feher, E. (eds.) (2005), *Moral Sentiments and Material Interests, The Foundations of Cooperation in Economic Life*, Cambridge (Mass.), The MIT Press.
- Goffman, E. (1967), *Interaction Ritual*, Nueva York, Pantheon.
- Huston, N. (2013), *Reflejos en el ojo de un hombre*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- Laland, K. N. y Brown, G. R. (2002/2011), *Sense and Nonsense: Evolutionary Perspectives on Human Behavior*, Oxford, Oxford University Press.
- Polanyi, M. y Prosch, H. (1975), *Meaning*, Chicago, The University of Chicago Press.

⁷ No estoy seguro de esto. Wittgenstein (2008) y Dunbar (2007) sugieren que el lenguaje simula *vivencias* y *acciones* —singularmente en espacios imaginarios o abstractos—, de modo que la experiencia primaria de membresía sería la intimidad *física* cargada *afectivamente* —la cópula, la crianza, el acicalamiento, el juego, el trabajo, etc.—. Los términos de Wierzbicka —y sus derivados— tienen junto a los dos focos semánticos que indica Collins (referente y/o significado, y grupo), un tercero: el tácito acto somático-cognitivo subsidiario personal de cada actor, que es su participación individual en esa intersubjetividad (Polanyi, 1975) —y que este suele considerar, erróneamente, universal—. Ese acto se basa en capacidades *prelingüísticas* comunes a la especie —por más que los rituales las modulen desde el comienzo—, cuyo valor “epistemológico evolutivo”, adaptativo para la supervivencia, explicaría su ulterior semantización colectiva y modulación social como vehículo comunicativo con el desarrollo de rituales lingüísticos.

- Richerson, P. J. y Boyd, R. (2005), *Not by Genes Alone*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Wallerstein, I., Collins R., Mann M., Derluigian G. y Calhoun C. (2013), *Does Capitalism Have a Future?* Nueva York, Oxford University Press.
- Wierzbicka, A. (1999), *Emotions across Languages and Cultures*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Wittgenstein, L. (2008), *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica.

Juan Manuel Iranzo ha sido profesor de la Universidad Complutense de Madrid y la Universidad Pública de Navarra. Ha publicado como coautor *Sociología del conocimiento científico* y como coeditor *Sociología de la ciencia y la tecnología y sobre las identidades*. Además, ha publicado casi un centenar de trabajos entre capítulos de libros, artículos y reseñas en las principales revistas españolas de sociología. Sus áreas de mayor interés son los estudios sociales del conocimiento científico y la teoría de los rituales de interacción.