
NATURALIZACIÓN EVOLUTIVA DE LA CULTURA. TRADICIÓN Y RESISTENCIAS DE UN CONCEPTO ESTRUCTURANTE

JORGE H. FLORES TREJO

ABSTRACT. This text examines some classic supposition on the much-publicized “ontological autonomy” of the human cultural condition, as well as its relationship with the epistemic autonomy of anthropology as a science. Attributions of *Homo sapiens*’ culturality, such as its holistic character, its extrasomaticism, its informational, ideational and symbolic self-transcendence, even its implication in the evolutionary phenomenon of ethnogenesis, reveal part of the theoretical singularity of anthropological thinking, particularly expressed through the capital symbol of its disciplinary, discursive and intellectual identity: that of the concept *culture*.

KEY WORDS. Culture, ontology, symbol, anthropological heuristics, epistemic anthropology, extrasomatic, ethnogenesis, human evolution.

Culture is a thing sui generis which can be explained only in terms of itself.

Robert Lowie

But the human cultural world is not thereby free of the biological world, and indeed human culture is a very recent evolutionary product. The fact that culture is a product of evolution does not mean that each one of its specific features has its own dedicated genetic underpinnings; there has not been enough time for that.

Michael Tomasello

ACERCA DE UNA ONTOLOGÍA EVOLUTIVA DE LA CULTURA

¿Qué tipo de cosas son las cosas culturales?, ¿cómo se ajustan o encajan en un mundo donde, con mayor facilidad, asimilamos la existencia de moléculas, estrellas, ríos, bacterias, poblaciones animales, corazones o cerebros?, o bien, ¿cómo se localizan en el tiempo o el espacio?, ¿a qué leyes causales obedecen? Tales son exactamente el tipo de preguntas *ontológicas*

Programa de Posgrado, Instituto de Investigaciones Antropológicas - Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México. / erato_07@hotmail.com

con las que Dan Sperber emprende su examen naturalista de la cultura (1996, pp. 9-12). Cuestiones tan abstractas y filosóficas como son las ontológicas, nos dice, tienen implicaciones prácticas para la investigación antropológica, sobre todo ante problemas como los de su autonomía, de su materialidad y constitución; más aún, implicaciones sobre las perspectivas paleoantropológicas de su origen y de su naturaleza específicas, me atrevería a pensar.

Amén de las diversas realidades que ha podido llegar a situar y dimensionar, a referir, o al menos evocar, “cultura” es, y seguirá siendo, una idea cuyo elevado (quizá incluso excesivo) poder sugestivo en la antropología se ha hecho directamente proporcional a su dificultad para delimitaciones teóricas suficientemente estables, a la vez que heurísticamente ¹ flexibles. Se trata del concepto ejemplar de la afirmación de que, especialmente en la antropología, prácticamente ninguna definición es compartida —a diferencia de otras disciplinas— por todos sus practicantes (cf. Sperber op. cit. pp. 10-16). Situación que obviamente no puede ser ni accidental ni inocua puesto que, de hecho, los momentos iniciales de su formalización, digamos que como un concepto propiamente científico, coincidirían con una inmediata e incontrolada proliferación de las acepciones más heterogéneas y hasta excluyentes entre sí; para algunos esta es la principal “paradoja epistemológica” de la antropología en general (París 1998).

Por supuesto que lo comprometedor de la presencia del concepto en cualquier discurso, objetivación estratégica o posicionamiento teórico, se debe en buena medida a la preminencia aún vigente de sus primeras atribuciones o nociones fundadoras (Pyysiäinen 2002); una especie de tradición heredada desde donde —explícita o implícitamente— habrá de partir todo replanteo de las visiones especialmente antropológicas sobre la condición humana: “in explanatory importance and in generality of application it [culture] is comparable to such categories as gravity in physics, disease in medicine, evolution in biology” (ibid. p. 170), declaraban ya en 1952 A. Kroeber y C. Kluckhohn.

Suponiendo que damos por bueno que, en efecto, “cultura” es a la antropología lo que “evolución” es para la biología (como realidades a explicar, sí, pero sobre todo *como representaciones explicativas por vía de su categorización*), hablar entonces de una “evolución de la cultura” supondría, al menos en principio, una transcendencia disciplinaria mutua entre aquellas dos ciencias (y otras más inevitablemente), es decir, no menos que la transcendencia necesaria para poder situar a la cultura dentro del orden general de las cosas. Aunque más bien deberíamos decir de las cosas vivas, sobre todo porque desde hace ya mucho tiempo que estamos convencidos de que la totalidad de los seres vivos poseen un principio supremo de unidad y comprensión, es decir: *la evolución*. Exactamente la razón para poder aceptar sin mayores reservas ese famoso *dictum* de T. Dobzhansky,

de que “nada tiene sentido en biología si no es a la luz de la evolución”. Nada tendría, pues, sentido —ni explicación— de frente a la condición cultural humana, si no es a la luz de la evolución; asunción, empero, tan necesaria como problemática.

En efecto, es justamente ante esa doble trascendencia, más que en ninguna otra parte, donde la llamada “paradoja epistemológica” se renueva y amplifica. Veamos un ejemplo.

Resultan por demás reveladores los presupuestos, tendencias, asunciones y prioridades subyacentes a las diversas críticas confrontadas a cierta propuesta —de algún modo representativa— por naturalizar el concepto de cultura; me refiero a la perspectiva evolutiva de cultura debida a C. Boesch y M. Tomasello (1998, pp. 603-611). Para ellos, la cultura humana no sería sino una variante de la cultura primate; una “estrategia adaptativa” basada predominantemente en un conjunto variado y complejo de procesos de transmisión social desde un tipo de aprendizaje fundamentalmente imitativo, mismo que posibilita, de forma singular en nuestra especie, la acumulación de modificaciones a través del tiempo (en forma o al menos en grado inédito en cualquier otra especie viva), como condición del principio llamado “efecto trinquete” (*ratchet effect*), a saber: “indeed, the most distinctive characteristic of human culture evolution as a process is the way that modifications to an artifact or a social practice made by one individual or group of individuals often spread within the group, and then stay in place until some future [...] make further modifications—and these then stay in place until still further modifications are made” (Tomasello 1999a, p. 512).

Por lo mismo, según ambos autores, las diferencias entre la cultura humana y la del chimpancé no deberán ser soslayadas. Se trata de diferencias que, a juicio de ambos, iluminan nuestra comprensión de las nuevas trayectorias y potencialidades de la evolución cultural basada en el supuesto trinquete acumulativo. Si bien la cognición humana no es sino una forma específica de la cognición primate —reconocen por su parte— diferencias tan grandes como las determinadas por el lenguaje humano, sus alcances temporales y su poder para transmitir “diferentes tipos de información”, pero fundamentalmente una capacidad incomparable de “metacognición”² —como principalmente lo enfatiza Tomasello (1999b, p. 201)— hacen de la condición cultural humana una tendencia u opción evolutiva especial por derecho propio.

Ahora bien, será justamente desde una concepción como la anterior que resultarán inducidas las más inconciliables críticas y atribuciones. (Se diría que no puede ni debe ser de otro modo, aunque dar por existentes o incluso inevitables determinados hechos o realidades no supone comprender sus condiciones y, mucho menos, sus posibles implicaciones.)

En efecto, a partir de tal concepción, un psicólogo —Bennet Galef— considera que atribuir cultura a los chimpancés resulta demasiado generoso, pues basándose en evidencias halladas principalmente por J. Goodall, se encuentra convencido de que todavía no sabemos de nada realizado por los chimpancés en la vida silvestre que no pueda ser hecho por medios y capacidades puramente individuales (o sea, independientes de la transmisión social y la cultura acumulativa), motivo por el que puede concluirse sin reservas que, en millones de años de existencia, la especie *Pan troglodytes* “have not ratcheted any behavior to a level where the cumulative effects of culture are obvious” (Boesch y Tomasello 1998, p. 606). Como contraparte: para un influyente primatólogo —W. C. McGrew— la definición de donde se ha partido en realidad subestima las habilidades culturales, no sólo de chimpancés sino incluso de los macacos, especies para las cuales resulta verosímil una búsqueda más sistemática de culturalidad justo en los términos de “accumulation of modifications over generations in the direction of greater complexity” (ibid. p. 608).

Desde otro lado, y ante la misma definición, el antropólogo Tim Ingold sostiene que hablar de cultura como un mero proceso de “transmisión” es limitarla a un enfoque tan simplificador como reduccionista, tanto en un sentido biológico como uno psicológico: ni los organismos vivos son vehículos para la propagación de la información que configura los comportamientos, ni los mecanismos psicológicos de transmisión son debidamente representados por vía del “modelo xerox” del comportamiento (o sea, el dudoso supuesto de que cada componente ejemplar de una práctica tradicional, nos dice Ingold, resulte derivado de una plantilla o copia maestra dentro de la mente de los individuos): “To my mind [...] culture is not about the transmission but about *generation* of knowledge”, y puesto que toda imitación supone el proceso generativo de la improvisación, “there is no difference between learning culture and creating culture” (pp. 606-607). Más aún, su iniciativa antirreduccionista le lleva a una visión de la cultura en términos de algo así como un universo de facultades y habilidades encarnadas, como un conjunto de acción y de percepción, y no como fragmentos transferibles de información en abstracto. Con todo, la probadamente fértil concepción de Boesch y Tomasello parece poder inducir, en cierto modo, críticas opuestas; es el caso de Richard Byrne (otro psicólogo) quien considera que distinguir analíticamente los procesos cognitivos de los culturales tan solo complica más la comprensión de una unidad funcional y estructural de ambas dimensiones, puesto que, comprender cómo es el aprendizaje social de los animales al tratar con los problemas físicos de su medio, no puede ni debe diferenciarse de comprender cómo los animales “entienden y representan el mundo”. Como si no bastara —comentan los autores de cuya definición hemos partido— tampoco faltan quienes llegan a sugerir la existencia de “cultura” en

insectos y aves, o bien todo lo contrario, los que de plano la restringen a especies poseedoras de lenguaje (en su acepción antropológica, claro).

Tan evocadora, pues, como conceptualmente irreductible, no es difícil entender por qué hoy y siempre la noción de “cultura” no sólo haya acabado por convertirse en un viciado y hasta promiscuo lugar de significados (quizás incluso un tipo de “presencia ausente” cuando de operativizar se trata), sino que también, con seguridad, constituye el contenido cuyo poder estructurante, *nos enseña la verdadera naturaleza gnoseológica del saber antropológico*: sus potenciales de atribución, de relación y representación; sus presupuestos ontológicos y recíprocamente sus condiciones y obstáculos epistemológicos: la dialéctica misma de todo su conocimiento.

Por eso mismo es que no podría haber intento alguno de reformulación de su contenido que no acabara *consecuentemente* (en el mejor de los casos) por comprometer la totalidad de las relaciones conceptuales de cualquier teoría sustantiva y por ende de toda posición teórica. Dicho sea de paso, podríamos considerar que, por ejemplo, si se está a favor de una causación estructural e inteligible y en contra una reificación idealista de cultura, o bien contra el mero supuesto de la diversificación de la vida social humana *per se*, las premisas expresamente materialistas de la arqueología social iberoamericana harían *consecuentemente* de la noción “cultura” una dimensión relativa, no una entidad holística ni autónoma; esto es, una noción en plano emergente de síntesis dialéctica de las formaciones sociales, más que esa seductora trivialidad pastelera de equipararla con una totalidad omniabarcadora de los actos, conductas o productos físicos e “inmateriales” adquiridos por el hombre en sociedad (cf. Bate 1978; Terrazas 2001).

Puesto que no todos los conceptos pueden tener esa misma dimensión sintética, incluso autológica, respecto de su origen (cualidad secundaria o “colateral” de su función representacional primaria), ni acaso todas las disciplinas científicas esa autoexpresividad en sus representaciones, es así que la idea de una marca de factura *sui generis* resulta más que mera verdad de Perogrullo: “Por sus significados les conoceréis”, diríase de cada ciencia en particular.

En efecto, aunque resulta innegable que nunca acabaremos de ser lo suficientemente conscientes del origen de muchas de nuestras ideas ⁴, a menudo, algunas de ellas y especialmente determinadas figuras de la ciencia pueden llegar a revelarnos, a decirnos tanto (incluso más) sobre el pensamiento o el contexto desde el que han sido concebidas o manipuladas, como sobre el (más o menos remoto) referente del que buscan ser su *función representacional* —o sea, ese universo, dimensión o realidad humana que pretende definir y hacer comprender en el caso de la idea de cultura; dicho de otro modo, dicen no menos sobre el tipo pensamiento representador que sobre la realidad representada.

“POR SUS OBSTÁCULOS (EPISTEMOLÓGICOS) LE CONOCERÉIS”

Con todo, resulta interesante suponer que la enrarecida semántica del término pueda revelarnos, sintomáticamente, susceptibilidades antropológicas muy importantes. Es claro que el propio carácter, por demás debatible, de nuestra ideas de singularidad o, más grave aún, de “exclusividad” como especie *sapiens*, encierra una buena fertilidad interrogativa y de significados subyacentes; una que inevitablemente potencializa cierta “recursividad epistémica” de manera notable (potencial altamente variable entre los diferentes problemas de la investigación científica) y que, principalmente en este caso, dimensiona ese supuesto objeto de exclusividad (el factor-cultura) hasta el espacio íntimo de sus manipulaciones representacionales. Asimismo, “por sus obstáculos (epistemológicos) le conoceréis”, pues es un hecho que el *potencial recursivo* de ciertos objetos en ciencia es tan variable como (o quizá directamente proporcional a) *la resistencia de los significados a las propiedades intrínsecas de sus referentes*.

Más fácil de entender que de aceptar, puede decirse desde muy diversas perspectivas que siguen y seguirán existiendo motivos para suponer que la cultura —refiriéndome a su *faceta humana*— no deja de revelarnos importantes características que por sí mismas o como totalidad hacen de plano insoslayable el problema paleoantropológico de la naturaleza y génesis de la “singularidad” de nuestra especie. Características únicas que acarreamos serios problemas para prácticamente todos los modelos de interpretación evolutiva actuales. Recientemente, el primatólogo de Leipzig, Ch. Boesch, por ejemplo, ha buscado deshumanizar —por decirlo de algún modo— tres “requisitos mínimos” estrechamente interrelacionados y necesarios para *dar por humano* un nivel dado de culturalidad, a saber: transmisión social; distintividad entre grupos, y contenidos simbólicos compartidos (véase Janson y Smith 2003). En general, presunciones de singularidad que, aunque ya no debería hacernos pensar siquiera en algún tipo de “incommensurabilidad ontológica”, sí empero, en cualidades o características tan condicionantes o “espinosas”, como las reconoce M. V. Flinn⁵ (1997), que podrían ser:

1. Su condición de “omnipresencia” dentro de la existencia biosocial humana.

Ante las diversas manifestaciones concretas y singulares de esa dimensión fenoménica humana que es la cultura, se ha llamado la atención (v. gr., París 1998) acerca de su carácter globalizador o totalizante realmente exclusivo de nuestra especie; esto es, un “holismo cultural” que, como dimensión de la vida humana, atraviesa o involucra virtualmente *todos* los niveles de las vivencias corporales, de las adecuaciones conductuales, de los contenidos cognitivos y de las prácticas sociales humanas. Se trata de una culturalidad omnipresente que discurre o abarca desde las necesida-

des que conciernen a nuestra pura corporeidad, hasta la meta-fáctica cognitiva más abstracta y autorreferencial (Flores 2002), necesidades todas ellas que pueden originarse —dijera Marx— “tanto en el estómago como en la fantasía”.

Quizás el aspecto de esta naturaleza o condición omnipresente de la cultura que más ha atraído recientemente la atención sea el relativo al *holismo cultural de la cognición humana*, es decir, el reconocimiento de cómo la consabida variedad cultural entre los pueblos, posibilitada por una debatida “unidad psíquica” humana, a su vez condiciona la totalidad de los aspectos del pensamiento y virtualmente de todos sus productos representacionales posibles (véase, e. gr., Sperber y Hirschfeld 1999).

2. Su naturaleza “informativa” y de transmisión autónomas.

De una u otra forma, muy diversos y complejos estudios (v. gr. Boyd y Richerson 1985; Durham 1991; Dawkins o Blackmore 2000; Rindos 1985; Sperber 1996; Tomasello 1999b, por sólo mencionar los más conocidos) han venido insistiendo desde hace ya tiempo que la cognición humana alcanzó, evolutivamente, potenciales estratégicos y/o predisposiciones para el aprendizaje que facilitarían la adquisición de conocimientos, prácticas, creencias, comportamientos y representaciones “adaptativas” o ambientalmente útiles (cf. Henrich y McElreath 2003). Incluso, y a raíz de las críticas contra la sociobiología y su reduccionismo genético del comportamiento cultural, los esfuerzos por relacionar evolutivamente el cambio genético con el cambio cultural, aparecen realmente esfuerzos por divorciarlos, por explicar la forma y las condiciones en que los genes y el comportamiento cultural han venido a desacoplarse en la historia evolutiva propia de nuestra especie; un “desacoplamiento” que esencialmente ha sido identificable como la expresión *par excellence* del surgimiento de la cultura y sus condiciones de autonomía (véase Alexander 1979). Una autonomía basada, esencialmente, en el *aprendizaje social*: patrones de comportamiento, y sus manifestaciones en calidad de información o bien de artefactos, son así socialmente transmitidos y no genéticamente determinados o meramente supeditados a condiciones ambientales particulares (Janson y Smith op. cit.).

Lo verdaderamente decisivo de tales potencialidades de transmisión de rasgos y características culturales se debe a los niveles y condiciones —evolutivamente inéditos— de *autonomía* alcanzados respecto de esos “primeros replicantes” (como diría Dawkins) que llegarían originalmente a constituir los genes en la historia general de la evolución.

3. Su condición y sus alcances esencialmente “extrasomáticos”.

Desde su primera “puesta en perspectiva”, explícita con L. White hacia el año de 1959, la idea de una extrasomaticidad fundamental o constitutiva

de la cultura ha tendido a asumir que tanto ideas y actitudes, como actos públicos y cualesquiera tipos de herramientas o artefactos son materializaciones del trabajo humano que constituyen de modo necesario cosas y eventos primeramente dependientes de la simbolización y, asimismo, deberán ser comprendidos dentro una realidad extrasomática, esto es, como *una clase distinta de fenómenos en el reino de la naturaleza*. En palabras de White: “real things and events in the external world which are distinguishable as a class by being dependent upon symboling, and which may be treated in a extrasomatic context, and I have called these things and events culture” (1959, p. 239).

4. Su condición “ideacional” y su fundamento en la arbitrariedad y autotranscendencia del simbolismo.

Diversos autores (v. gr. Noble y Davidson 1991; Durham 1991; Deacon 1997; Chase 1991; Byers 1994) coinciden en dirección a concepciones fundamentalmente “ideacionales” y simbólicas de la cultura para efectos de su comprensión evolutiva. Mediante una apelación explícita a Marshall Sahlins (según el cual en todos los asuntos humanos existe una arbitrariedad motivacional del signo social que es paralela o más bien debida a la famosa arbitrariedad referencial del signo lingüístico saussureano), William Durham, por ejemplo, puntualizará que la mayor insuficiencia explicativa de la sociobiología clásica ante el asunto de la evolución de la cultura sería el soslayo de su más básica y exclusiva propiedad, o sea su condición como fenómeno ideacional compartido, o *realidad conceptual* dentro de la mente humana en tanto que cuerpo de información pública y prescriptiva del comportamiento.

Asunciones semejantes (sobre algo que me atrevería a llamar “*metabolismo simbólico de la cultura*”) forman parte de toda una tradición de influentes atribuciones inspiradas, de hecho (al menos en el caso de Durham), en la idea —típicamente geertziana— de la cultura como la “fábrica de sentidos y significados”, o bien en las asunciones como la del mismo Sahlins, de que “arbitrariness of the symbol is the indicative condition of human culture [...] the creation of meaning is the distinguishing and constituting quality of men” (en Durham op. cit. p. 6). Trascendiendo nuestros cerebros animales, los bordes de los procesos cognitivos se expandirían en entidades externas, en niveles almacenables de sentido, de representacionalidad culturalmente asumidos y posibilitados, o como apunta Dan Dennett: “la circulación en el mundo abstracto multidimensional de las ideas es sencillamente imposible sin una inmensa reserva de marcas móviles y memorizables que puedan compartirse” (1996, p. 174).

Más aún, ante el virulento problema de los orígenes del *comportamiento humano moderno*, una influyente tendencia paleoantropológica asume que el “criterio clave” para el reconocimiento de aquellas capacidades compor-

tamentales inéditas no sólo consiste en la atribución de “pensamiento simbólico”, si es que éste se entiende como mero producto o un efecto evolutivo, “but the use of symbolism to organize behavior [...] that allow for material and information exchange and cultural continuity between and across generations and contemporaneous communities [...] *the most significant bio-behavioral evolutionary event in the history of our species*” (Henshilwood y Marean 2003, pp. 635, 644; cursivas mías). Más allá de una transición evolutiva representada por una especie “plenamente cultural”, advierten los autores, se trata más específicamente de una condición evolutiva entendida como “comportamiento *sapiens* plenamente simbólico”. Como apunta también el arqueólogo sudafricano Lyn Wadley (2001), definir evolutivamente algo como el comportamiento moderno depende no tanto de entender la capacidad para pensar por medio de símbolos, sino de cómo exactamente son éstos usados, *sine qua non*, para organizar el comportamiento: “Once behavior became symbolically organized, modern traits probably progressed rapidly because the concept of using symbolism to organize behavior can quickly be adopted in all forms of culture” (pp. 206-207).

Desde estas perspectivas, la atribución del factor-símbolo habrá de resultar taxonómicamente específica, es decir, que sólo la especie homínida *sapiens* ha sido inequívocamente capaz de crear algo que es llamado “culturas simbólico-ideacionales” soportadas necesariamente por un lenguaje oral plenamente articulado (véase, v. gr., d’Errico et. al. 2003).

5. Su asociación y/o identificación con la emergencia de propiedades “diacríticas” intergrupales o de “etnogénesis”.

Desde diferentes premisas, perspectivas u objetivos, se ha llegado a vincular el potencial de la culturalidad humana con el fenómeno de la evolución de los “marcadores étnicos”. A manera de ejemplos: a) en términos de cómo la etnicidad provee evidencias de la manera en que la adaptación orgánica funcional y procesos simbólicos particulares en ciertas poblaciones se han entrelazado profusamente en la evolución de ciertos linajes homínidos, algo que permite suponer que la selección natural habría venido favoreciendo mecanismos de transmisión cultural que darían origen a diferencias interétnicas susceptibles de maximizar un ajuste adaptativo en ambientes variables (véase, Boyd y Richerson 1987); b) en términos de cómo la cultura resulta de la “singularización fenoménica” necesaria de la dialéctica histórica de las formaciones sociales (Bate 1978); c) asimismo, de cómo la organización modular de las habilidades cognitivas humanas ha favorecido la recurrencia, variabilidad y estabilidad transcultural de un amplio rango de representaciones culturales o, en otras palabras, cómo la existencia y permanente diversificación de las culturas humanas es resultado de nuestras capacidades cognitivas “espe-

cie-específicas" (Sperber y Hirschfeld 2004). También, d) se ha buscado identificar el momento evolutivo de la "etnogénesis", específicamente, relacionando sus referentes o indicadores operacionales con la llamada "revolución del Paleolítico Superior", manifestándose arqueológicamente como la autocreación cultural dependiente de sentidos diacríticos de las identidades intergrupales mediante comunidades simbólicas definidas y autorreferenciales, es decir, mediante diferentes materializaciones entre un grupo y otro: variantes intrínsecamente significativas en prácticas funerarias explícitas, en objetos para el rito y la magia, en formas estilísticas con funciones o contenidos equivalentes o en expresiones plásticas y figurativas sobre composiciones y temas comunes —como en los casos del "arte rupestre" o el de las "venus gravetienses", por ejemplo:

One of the most striking and unusual features of the human species is that it is subdivided into ethnic groups [...] people identify themselves, and are identified by others, as members of an ethnic group based on a set of culturally transmitted characters. Some of these traits, such as language, dress, style, ritual and cuisine, appear to be arbitrary symbolic markers of ethnic affiliation [...] in way that could not be predicted from fitness maximization alone (Boyd y Richerson 1987, p. 66).

¿AUTONOMÍA ONTOLÓGICA O EPISTÉMICA DE LA CULTURA? UN DOBLE CONDICIONAMIENTO

Presupuestos como los anteriores estimulan la recompreensión de una persistente y significativa tradición antirreduccionista de la antropología (ante esa especie de patrimonio epistémico que es el objeto-cultura); más concretamente, debería quizá de decir que se trata de un tipo de antirreduccionismo *biopsicológico* ⁶. Por ejemplo, Jean Gayon (2005, pp. 147-148) al examinar ciertas condiciones de resistencia contrapuestas a los programas de coevolución biológico-culturales (para los cuales, según él, la idea de "evolución cultural" es realmente tomada en sentido literal), atribuye a Lévi-Strauss la denuncia de que la evolución biológica y la evolución cultural constituyen realmente una nueva dualidad que ha venido a suplantarse, esta vez desde las ciencias evolutivas modernas, al viejo problema filosófico mente-cuerpo.

Según el ya citado antropólogo evolutivo de la Universidad de Missouri, Mark V. Flinn (op. cit.), ha sido desde los enfoques tradicionales de orden semiótico, funcionalista o estructuralista de la antropología clásica (entre lo que incluye a autores como Boas, Durkheim, Kroeber o White), que la "cultura programa a la mente" y evoluciona en términos *sui generis*, en buena y "misteriosa" medida, independiente de niveles biológicos y psicológicos.

Resulta muy importante constatar que la “cultura” —dentro de los más modernos enfoques evolutivos— constituye hoy más que nunca un principio de unidad clave para pensar sobre los procesos mentales y de información involucrados en la adecuación de la conducta a requerimientos adaptativos; no obstante, *sigue siendo necesario* (y por motivos que siempre merecerá la pena aclarar) dejar bien claro, tal como lo hace el propio Flinn, que puesto que la cultura se halla finalmente enraizada en la neurobiología, no puede ni debe haber bases para tratar a los fenómenos mentales, por ende culturales, de forma diferente a otros aspectos de la vida (op. cit. p. 38). Tal es la necesidad, asimismo, para la naturaleza cuasi retórica de preguntas como: “Does the fact that culture is at least partly mental to remove it from the realm of organic evolution?”, o bien, “Is there a fundamental difference between mental phenomena that are based on ‘information’ and phenomena that are based on some physical form or structure?” (ibid.).

Esta condición retórica en realidad sólo es aplicable a la primera de las preguntas; nos permite —o mejor dicho, nos obliga a— inferir una respuesta necesariamente antidualista, es decir, que *no*: que cualesquiera que parezcan ser sus resistencias ontológicas (tales como las arriba esbozadas), la cultura no puede y no debe ser removible del reino de la evolución orgánica; una respuesta que (justo por ser negativa e innegociable) abrirá muy interesantes posibilidades para salvar alternativamente (esto es, *evolutivamente*) la respuesta a la segunda de las interrogantes, es decir, la diferencia entre los fenómenos de la información, por un lado, y de las formas físicas de la cultura, por el otro (ambos igualmente materiales); donde sólo los primeros pueden ser comunicados, dice Flinn. Así, la transmisión y replicación de las ideas con independencia de una reproducción física sería la base tanto para las teorías tradicionales de la cultura, apunta el autor, como para los modelos basados en la herencia dual (genes-cultura) o de un tipo de seleccionismo cultural darwiniano, a pesar de que las primeras teorías no llegasen explícitamente a especificar los mecanismos exactos por los que los rasgos y características culturales cambian en frecuencia y llegan por ende a evolucionar.

Tan sutil y resistente, como antigua y multiforme en cada pliegue, textura y relieve, en cada accidente y estrato de la “geografía intelectual” de la antropología, la cultura humana, y sus formas y condiciones de resistencia a la reducción naturalista, se mantiene reverberante aquella comprometedora atribución que Robert Lowie hiciera en el ya lejano 1917, según la cual, “culture is a thing *sui generis* which can be explained only in terms of itself” (citado por White op. cit. p. 239). No es difícil entender que, en cierto modo, negar toda forma de autonomía ontológica a la cultura quizás supondría arriesgar la *autonomía epistemológica* de la antropología.

Me parece que una crítica referencial a la pretensión de “biologizar” los dominios socioculturales encontraría precedentes ejemplares —y en buena parte vigentes o actualizables— en aquella impugnación antropológica que Marshall Sahlins hiciera en 1976 a los usos y abusos de la biología o, mejor dicho, a un verdadero reduccionismo chauvinista culminante en la Nueva Síntesis de E. O. Wilson. Para Sahlins, “el razonamiento sociobiológico que va de la filogenia evolutiva a la morfología social se ve interrumpido por la cultura” (1982, p. 22). Dimensión crítica de una irreducible indeterminación (situa entre los impulsos naturales básicos y las estructuras socioculturales), de liberación simbólica y, sobre todo, de *poder causal sobre toda base biológica*, la cultura como “cosa-en-sí” es ante todo una creación humana distintiva y una constitución social autónoma de significados, opina Sahlins.

El principal abuso, según él, era claro: *Deus ex machina*, o sea, la selección natural en la sociobiología, pasó de ser una idea relativa a la reproducción diferencial que opera necesariamente sobre cambios genético y ambientales al azar, a convertirse en el recurso clave para sostener una idea francamente metafórica, como es la de una optimización y automaximización egoísta de fenotipos individuales por sí, para sí y desde sí mismos (la metáfora económica, dice Sahlins, del individualismo emprendedor). Lo que en efecto nunca perdonó a esta cadena de causación biológica —originada en el imperio del gen— fue relegar a la cultura a mera materialización pasiva de predisposiciones naturales. “Como la astucia de la razón de Hegel [comenta al final de su breve aunque lúcida crítica], la sabiduría del proceso cultural consiste en poner al servicio de sus propias intenciones sistemas naturales que tienen sus propias razones” (ibid. p. 93).

Al defender la autonomía de lo cultural, visiones antirreduccionistas —como la de Sahlins— en realidad podrían estar argumentando a favor la autonomía intelectual de la antropología: una ciencia autónoma para un “reino” autónomo; iniciativa tan actual, como intransparente aún en sus condiciones y obstáculos, en sus resistencias y motivaciones históricas y filosóficas más profundas.

NOTAS

- 1 Me refiero a la parte de las estrategias problematizadoras de la ciencia, es decir, *al conjunto de condiciones racionales para la postulación de objetos pertinentes de reexaminación a la luz de una posición teórica definida*. Desde su identificación socrática, la heurística (un útil concepto a menudo trivializado en un socorrido y “sonoro” cliché) constituye el ejercicio inventivo, pero controlado de preguntas, de objetivación y/o tematización como vías de posicionamiento táctico ante determinados estados del conocimiento previamente alcanzado y susceptible de avance, reorientación y crítica.
- 2 Al menos este autor la concibe básicamente como la facultad, no necesariamente de carácter *modular* especializado, según la cual somos capaces de comprender a nuestros conespecíficos como seres, o mejor dicho como *agentes mentales e intencionales* comparables al propio *self*. Es decir, seres poseedores de representaciones o estados mentales y disposicionales más o menos influibles que condicionan la totalidad de la conducta; presunciones meta-cognitivas (o sea, cognición de la cognición) que nos permitirían (en principio sólo a la especie *sapiens* inequívocamente, reconoce el autor) comprender, predecir e influir sobre la intencionalidad de cada conespecífico (Cf. Tomasello 1999b, pp. 205-206).
- 3 Esto es: lo que sea que logra definir, en cierto modo, expresa una forma de su propia realización en el acto mismo de ser definido. Esta recursividad resulta interesante para el programa que el filósofo Chistophe Heintz (2004) llama “antropología cognitiva de la ciencia”, la cual se propondría estudiar la forma en la cual los “aparatos mentales” de la ciencia permiten la producción de “fenómenos culturales” específicos hallados en la historia de las ciencias, y recíprocamente, entender cómo el “ambiente cultural” específico generado por la ciencia misma constriñe o da forma a los procesos mentales (exactamente como los de definir).
- 4 Era J. Fodor quien argumentaba que, para el pensamiento y razón científicos, prácticamente cualquier imagen o intuición pueden llegar a hacerse relevantes para sus tópicos de investigación y, más aún, casi cualquier proposición puede llegar a compatibilizarse con sus razonamientos. Se trata de niveles de flexibilidad y contingencia en virtud de los cuales, reconocía “renders the cognitive processes involved [en la génesis de las representaciones científicas] untraceable” (en: Heintz op. cit, p. 399).
- 5 He utilizado, a manera de guía o referente, la identificación que hace este autor de ciertas cualidades excepcionales de la cultura humana, sobre todo, con el propósito de poder ofrecer una delimitación básica y preliminar propia en lo relativo a tales supuestos atributos de excepcionalidad; una delimitación basada en diversos autores que considero esenciales de relacionar para poder dar precedente y contenido a tales presunciones sobre la “culturalidad *sapiens*”.
- 6 En cierto modo, una convicción expresable bajo la forma de “asunciones silenciosas” de niveles ontológicos autónomos. Una situación delicada que, por lo general, ni siquiera ha hecho necesario llegar a metafísicas dualistas (*ergo* idealistas) declaradas, o siquiera filosófica e históricamente conscientes (pensando sobre todo en la persistencia —sutil, multiforme o insospechada— del pasado prácticamente en cualesquiera de nuestras ideas actuales). Mucho antes de la aparición de cualquier actitud antropológica *sensu lato*, ya en el siglo XVII el jurista alemán Samuel von Pufendorf no sólo hacía atribuciones

valorativas sobre la cultura (como la oposición *status naturalis vs. cultura*), sino que contribuía a consolidar la seductora imagen de la cultura como una esencia activa, como el reino humano por definición: “En suma [decía el barón Pufendorf] todo lo que no nos es dado por la naturaleza, sino que se añade por el esfuerzo humano —del individuo y de la humanidad— a la naturaleza, es cultura” (citado en Sobrerilla 1998, p. 17). Más aún, según el teórico de la cultura C. París (op. cit. p. 245) los problema de ontología científica de algo como la cultura podrían ir a parar hasta una mismísima tradición filosófica idealista que no ha dejado de traslucirse desde los orígenes de su planteamiento en el pensamiento germánico del siglo XIX y principios del XX.

BIBLIOGRAFÍA

- Alexander, Richard D. (1979), "Evolution and culture", in *Evolutionary Biology and Human Social Behavior. An anthropological perspective*. Chagnon, Napoleón & Williams Irons (eds.). Boston: Duxbury Press.
- Bate, Luis Felipe (1978), *Sociedad, formación económico social y cultura*. México: Ediciones de Cultura Popular. Colección Pensamiento Social.
- Blackmore, Susan (2000), *La Fábrica de los Memes*. Barcelona: Paidós.
- Boesch, Christophe & Michael Tomasello (1998), "Chimpanzee and human cultures", *Current Anthropology* 39/5.
- Boyd, Robert y Peter J. Richerson (1985), *Culture and the Evolutionary Process*. Chicago: University of Chicago Press.
- Boyd, Robert y Peter J. Richerson (1987), "The evolution of ethnic markers", *Cultural Anthropology* 2/1.
- Byers, Martin A. (1994), "Symboling and the Middle-Upper Paleolithic transition: a theoretical and methodological critique", *Current Anthropology* 35/4.
- Chase, Philip G. (1991), "Symbolism and Paleolithic artifacts: style, standardization, and the imposition of arbitrary form", *Journal of Anthropological Archaeology* 10/3.
- Deacon, Terrence W. (1997), *The Symbolic Species. The Co-evolution of Language and the Brain*. Nueva York: Norton.
- Dennett, Daniel (1996), *Tipos de Mentes*. Madrid: Debate.
- d'Errico, Francesco, et. al. (2003), "Archaeological evidence for the emergence of language, symbolism, and music—an alternative multidisciplinary perspective", *Journal of World Prehistory* 17/1.
- Durham, William H. (1991), *Coevolution. Genes, Culture and Human Diversity*. Stanford: Stanford University Press.
- Flinn, Mark V. (1997), "Culture and the evolution of social learning", *Evolution and Human Behavior* 18.
- Flores, Jorge H. (2002), "Problemas antropológicos del conocimiento. Entre la apodíctica y la negación contrafáctica de la realidad", *Boletín de Antropología Americana* 38. México.
- Flores, Jorge H. (2005), "Cultura, singularidad fenoménica e identidad. Consideraciones sobre su génesis en el Paleolítico Superior". *Alteridades*. 15/30. Universidad Autónoma Metropolitana. México.
- Gayon, Jean (2005), "Cultural evolution: a general appraisal", *Ludus Vitalis* XIII/23.
- Heintz, Christophe (2004), "Why there should be a cognitive anthropology of science", *Journal of Cognition and Culture* 4/3.
- Henrich, Joseph & Richard McElreath (2003), "The evolution of cultural evolution", *Evolutionary Anthropology* 12/3.
- Henshilwood, Christopher S. & Curtis Marean (2003), "The origin of modern human behaviour: critique of the models and their test implications", *Current Anthropology* 44/5.
- Janson, Charles H. & Eric A. Smith (2003), "The evolution of culture: new perspectives and evidence" *Evolutionary Anthropology* 12/2.
- Noble, William; Ian Davidson (1991), "The evolutionary emergence of modern human behavior: language and its archaeology", *Man* 26/2.
- París, Carlos (1998), "Cultura y biología. Génesis de la cultura a través de la evolución biológica", en: *Filosofía de la Cultura*, David Sobrerilla (ed.). Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Madrid: Trotta.

- Pyysiäinen, Ilkka (2002), "Ontology of culture and the study of human behavior", *Journal of Cognition and Culture* 2/3.
- Rindos, David (1985), "Darwinian selection, symbolic variation, and the evolution of culture", *Current Anthropology* 26/1.
- Sahlins, Marshall (1982 [1976]), *Uso y abuso de la biología: una crítica antropológica de la sociobiología*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- Sobrerilla, David (1998), "Idea e historia de la filosofía de la cultura", en: *Filosofía de la Cultura*, David Sobrerilla (ed.). Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Madrid: Trotta.
- Sperber, Dan (1996), *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Sperber, Dan & Lawrence Hirschfeld (1999), "Culture, cognition and evolution", *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, Robert A. Wilson & Frank C. Keil (eds.). Massachusetts: The MIT Press.
- Sperber, Dan & Lawrence Hirschfeld (2004), "The cognitive foundations of cultural stability and diversity", *Trends in Cognitive Sciences* 8/1.
- Terrazas M., Alejandro (2001), *Teoría de coevolución humana. Una posición teórica en antropología física*. Tesis de maestría F.F.L./ I.I.A. UNAM. México.
- Tomasello, Michael (1999a), "The human adaptation for culture", *Annual Review of Anthropology* 28.
- Tomasello, Michael (1999b), *The Cultural Origins of Human Cognition*. Harvard: Harvard University Press.
- Wadley, Lyn (2001), "What is cultural modernity? A general view and a South African perspective from Rose Cottage Cave", *Cambridge Archaeological Journal* 11/2.
- White, Leslie A. (1959), "The concept of culture", *American Anthropologist* 61.