
TARZÁN Y CHITA DESDE MIRADAS DISTINTAS

FERNANDO LÓPEZ AGUILAR

El trabajo de Adrián Medina Liberty busca polemizar en torno a la afirmación de algunos primatólogos acerca de que el uso y la manufactura de instrumentos y artefactos entre los primates son vistos como una expresión de cultura, y sugiere que sólo deben ser considerados como producto de una "conducta social". La postura que defiende el autor, desde una mirada que entremezcla una perspectiva psicológica y antropológica, se encuentra apoyada en la interpretación simbólica que sustentan autores como Geertz, Giddens o Bordieu. Su intención, doble, es retomar un criterio de demarcación entre conducta social y cultura para así construir también una clara demarcación entre ser humano y simio. Reconoce que ambos términos son ambiguos pero que, al haberse aplicado en el estudio de los chimpancés, se han generado situaciones problemáticas ya que "cualquier comportamiento podría ser considerado como cultural". Para combatir esta ambigüedad, el autor se apoya en una sola propiedad, el manejo de herramientas entre los chimpancés, su proceso de aprendizaje y su comparación con lo que ocurre en la especie humana.

El autor está en lo cierto cuando afirma que hasta los años cuarenta se consideraba que sólo los humanos eran capaces de interponer instrumentos entre su cuerpo y su entorno, pero hay que reconocer que esto fue así para una corriente que tenía una definición particular de "cultura", la escuela neoevolucionista, que derivó en el materialismo cultural. Durante la mitad del siglo pasado, Leslie White propuso reducir las ambigüedades del término introduciendo uno que se apoyara en una visión materialista y que permitiera observar la evolución cultural como un sistema adaptativo y termodinámico. White pensaba que desde esa perspectiva se podrían construir generalidades, pues se apoyaba en un determinismo tecnológico en donde el subsistema tecnoeconómico determinaba el cambio en los subsistemas sociales e ideológicos. Desde esa perspectiva se definió la cultura como los "medios extrasomáticos de adaptación del hombre al medio ambiente". La idea central de esta definición de cultura

División de Posgrado. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México. / fernandoLagUILAR@aol.com

Este texto comenta el artículo de Adrián Medina Liberty (2002), "El manejo de instrumentos entre los primates: ¿conducta social o rasgo cultural?" *Ludus Vitalis* 10(18): 53-75. Disponible en www.ludusvitalis.org.mx/debates.

implicaba considerarla como un mecanismo para almacenar energía y hacerla trabajar al servicio del hombre. Con variantes en los enfoques, investigadores como Steward, Sahlins y Service intentaron matizar esta postura con visiones ecológicas menos estrechas y reductoras a lo tecnológico, y Marvin Harris amplió la mirada neoevolucionista hacia un determinismo económico (para descripciones generales de estas posturas, vease Trigger 1992; Harris 1979 y 1982).

El impacto de estas posiciones, al menos para el caso de la arqueología, fue amplio, pues fueron los puntos de apoyo de la nueva arqueología norteamericana que durante los años sesenta y setenta, con Binford a la cabeza, retomó no sólo la definición de cultura de White, sino también su idea sistémica y sus componentes subsistémicos para construir una nueva forma de aproximación al pasado arqueológico con un énfasis explícito en la meta de construir explicaciones de la diversidad cultural, es decir, reconocer las leyes a las que se subsumirían los procesos de variación y covariación (Binford 1964: 425–441).

En un sentido muy estricto, es bajo esta concepción que puede afirmarse que las variaciones en el comportamiento de simios del occidente de África (con lluvias frecuentes y ambiente húmedo) y los del oriente (con clima seco y caluroso) son resultado de dinámicas análogas a las culturales, es decir, como el mismo autor reconoce “son factores ambientales o ecológicos los que han determinado la forma singular de actuar de cada grupo de chimpancés” (Medina Liberty, p. 55). Los modos en que se transmite ese aprendizaje de generación en generación, sea por ensayo y error o por emulación, o que los individuos sean buenos o malos aprendices, no son relevantes para el resultado final, que es una acumulación energética manifiesta en herramientas, instrumentos y artefactos. Más aún, el aprendizaje mismo de alguna innovación, transmitido al resto de la banda y heredado a las siguientes generaciones, es parte de estos medios extrasomáticos de adaptación, que también permite la conservación de la energía. El hecho de que “el propio ambiente proporciona estímulos que *seleccionan* ciertas respuestas en el chimpancé” y que éstas sean reforzadas, lejos de ser un planteamiento skinneriano, resulta consistente con los planteamientos del neoevolucionismo, en tanto que se trata de conductas sociales y no individuales.

De cualquier manera, resulta más que obvio que no existe una relación bicondicional lógica entre cultura y producción de instrumentos. Es decir, la cultura implica la elaboración de artefactos, pero la implicación inversa no es verdadera, pues se cae en una falacia, la de afirmación del consecuente. Esto quiere decir que, desde esta postura, no se está diciendo que si y sólo si existe la cultura, entonces se dará la fabricación de herramientas, pues aquélla no es una condición, a la vez, suficiente y necesaria para la presencia de éstas.

La reflexión de Medina Liberty transita por un conjunto de experimentos que “demuestra” que los simios tienen una limitada capacidad de aprendizaje en el ambiente natural y una sorprendente capacidad cuando las crías se relacionan con niños en un ambiente culturizado, pero, a la larga, los niños rebasan a los chimpancés en las manifestaciones simbólicas. Esto, por supuesto, no debe sorprender, sino más bien posibilitar reflexiones sobre las perspectivas desde donde se elaboran los experimentos y se formulan las conclusiones. Resalta de entrada una perspectiva antropocéntrica, porque el punto de comparación sobre la capacidad de aprendizaje se ubica en el ser humano, colocado en su contexto societario y en sus modos de transmisión de la experiencia, al cual se hacen insertar los especímenes no humanos, mientras que no se hace observación alguna sobre la facultad de aprendizaje del niño humano en contextos no humanos y la ventaja que supondría tener una desarrollada capacidad de construcción simbólica en otros ambientes societarios. ¿Podría desarrollar ese niño innovaciones en las herramientas y dominar hasta llegar a ser el rey de los simios? De ser afirmativa esta respuesta, recuerda la historia de Tarzán.

Es innegable la diferencia evolutiva entre el ser humano y los simios, y que sólo aquél es capaz de producción de significados “complejos”. De hecho, no hace falta adscribirse a la antropología simbólica para llegar a la conclusión que la hominización supuso la emergencia de propiedades nuevas que alejó la trayectoria humana de las otras especies de simios y que ésta implicó, entre otras, producción simbólica. Sin embargo, es difícil suponer que ésta se dio de manera abrupta, que apareció repentinamente a manera de “soplo divino” y que, cuando emergió, lo hizo con todas las propiedades y características que hoy observamos en la humanidad hipercompleja. Los modos en que pudo haberse dado son materia de estudio de la arqueología cognitiva, que se enfrenta con un dilema peculiar: pareciera ser que durante más de treinta mil años, pocas expresiones innovadoras, a nivel simbólico, se dieron desde la aparición de dos prácticas fundamentales: los enterramientos y el arte rupestre. Más aún, pocas innovaciones ocurrieron al nivel de la manufactura de herramientas desde que se tienen testimonios arqueológicos de los primeros “artefactos” en piedra, con unos cuantos golpes en una sola de las caras, hasta el “descubrimiento” del filo producido por el golpeo alterno en dos caras de la piedra, y de ahí hasta la piedra pulida (muelas, morteros) transcurrieron otra buena cantidad de años. La evidencia arqueológica parece señalar que no existe linealidad entre el proceso de fabricación de herramientas, la innovación tecnológica, la adopción grupal de esa nueva conducta productiva y la producción simbólica, si bien estuvieron imbricados en una mutua construcción de propiedades y situaciones emergentes, muchas de ellas insospechadas.

Desde esta perspectiva *historicista*, y subrayo el término porque se asume en el texto de Medina Liberty que los objetos humanos tienen historicidad y los de los simios carecen de ella, también existe una historicidad en ese extraño proceso que derivó en la clara distinción que existe hoy entre el ser humano y los primates más desarrollados. En los extremos, desde la mirada actual, es difícil aseverar que la simple “conducta” aprendida pueda significar cultura, puesto que hoy la cultura implica, como dice el autor, un ambiente, tareas cognitivas, e imposiciones de significados convencionales a los artefactos, ya por instrucción precisa, ya por innovación. En el presente, y desde hace bastantes siglos, las comparaciones entre primates y humanos resultan desmesuradas, pues en ambas tendencias evolutivas existieron condiciones y respuestas que derivaron en esa clara distinción. Sin embargo, habría que averiguar qué tanto estos procesos estaban de igual manera diferenciados en la humanidad primitiva, pues hasta ahora no existe un recurso metodológico que permita distinguir el modo de aprendizaje que se dio en la herencia cultural de los primeros seres humanos ni hasta dónde la fuerza de la repetición (tal vez por mecanismos de ensayo y error, o por otros equivalentes) generación tras generación implicaba la construcción de una tradición y de una visión histórica, porque tal vez nos enfrentaríamos a una situación de matices, que tendrían que ver, por ejemplo, con la “profundidad” histórica de la tradición y la conciencia que se tiene de ella.

Hacer ciencia es crear distinciones, pero al principio éstas se observan tajantes y abruptas. La investigación científica demuestra que a mayor precisión, a mayor detalle en el conocimiento, mayor borrosidad de las diferencias; los límites entre las situaciones se matizan, de manera que el mundo no se distingue mediante cortes abruptos sino por un conjunto de tonalidades que no son evidentes cuando se observan los extremos. Una precondition para el desarrollo de los elaborados mecanismos de aprendizaje del ser humano (por instrucción directa y con capacidades simbólicas, de acuerdo con el autor) es la existencia de un ambiente societario donde se ejerza también un aprendizaje por intuición, por emulación o reforzamiento, y por ensayo y error, es decir, los comportamientos emergentes de una situación societaria que Medina Liberty describe como conducta grupal. De igual manera, diversos estudiosos del comportamiento de los chimpancés, incluso aquellos que han buscado definir sus posibilidades comunicativas, se han sorprendido de las extraordinarias facultades *intelectuales* que poseen, incluida la capacidad de construir oraciones complejas, generar voces interrogativas, responder preguntas por afirmación o negación e, incluso, de ordenar su mundo en conjuntos lógicos (Watzlawick 1992, p. 166), es decir, los componentes previos necesarios para la producción simbólica.

La asignación de significados y la historicidad simbólica de los objetos y las herramientas podrían encontrarse en los primates superiores de una manera incipiente, actuando para el reforzamiento de los lazos del grupo, pues pueden implicar elaboradas maneras de construir eslabones de confianza (base necesaria para la reciprocidad) y creación de vínculos particulares de lealtad. Es decir, la conducta grupal permite la emergencia de esos lazos fundamentales que, a su vez, reaccionan sobre la conducta grupal. Ahí, una de las consecuencias es la fabricación de herramientas y la transmisión de lo aprendido por diversos métodos de enseñanza. El medio natural no exige de los antropoides la utilización de todos los recursos que tiene disponibles en cuanto a sus facultades intelectuales y, como señala Watzlawick (1992, p. 167), más allá de nuestro chauvinismo humano, debemos de reconocer que no hemos sido nosotros los primeros en aprender una lengua de otra especie, sino que han sido los antropoides.

Medina Liberty lo reconoce: "Este carácter simbólico del comportamiento típicamente humano se manifiesta muy exigüamente entre los primates". ¡Lo sorprendente sería que se manifestara de manera equivalente! Es la sociedad humana la que dio una nueva vuelta de recursividad que derivó en una intensificación de la producción simbólica. Sin embargo, el argumento del autor resulta un tanto confuso, pues pareciera ser que la producción simbólica se realiza como un acto de un sujeto y de ahí se generan "acuerdos intersubjetivos", "acordados compartidamente", más allá de contactos fortuitos entre los sujetos. ¿No es, justamente, la producción simbólica un producto de lo societario, que es mucho más que la suma de las interacciones sistemáticas entre los individuos? En ese sentido ¿qué tanto los cambios de escala en lo social hacen ver al sujeto ya no tanto como un agente productor de sentido y conductor de sus destinos, sino como un "autómata" que se aleja de la producción simbólica y acota sus grados de libertad en función del colectivo social? ¿Dónde se encuentra, en esta visión cartesiana, el lugar de la mediación simbólica?

Estas y otra preguntas quedan sin respuesta en el texto de Medina Liberty. Aplaudo el esfuerzo del autor para introducirnos en el reto de comparar lo humano con lo no humano, en especial con nuestros parientes antropoides. Queda por resolver la manera en que estos estudios dejen de lado nuestra sistemática perspectiva antropocéntrica y fundamenten con ello nuevas miradas a nuestro entorno.

BIBLIOGRAFÍA

- Binford, Lewis (1964), "An archaeological research design," *American Antiquity* 29(4): 425-441.
- Harris, Marvin (1982), *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Harris, Marvin (1982), *El materialismo cultural*. Madrid: Alianza Universidad.
- Trigger, Bruce (1992), *Historia del pensamiento arqueológico*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Watzlawick, Paul (1992), *¿Es real la realidad? Confusión, desinformación, comunicación*. Barcelona: Editorial Herder.