

---

ANTROPOIDES HACIENDO COSAS  
SIN PALABRAS.  
LAS DISTINCIONES EN CUESTIÓN

ANA CRISTINA RAMÍREZ BARRETO<sup>1</sup>

El artículo de Adrián Medina aborda un problema de suma relevancia y actualidad. Se trata de la discusión sobre los conceptos de cultura y sociedad: qué contenido y extensión es adecuado conferirles; cuáles son sus proyecciones prácticas; cómo cambian de contenidos según la disciplina científica que los emplea; el marco teórico de la investigación y aun de la época y la sociedad que los reconoce. Con otras palabras, qué cuenta como cultura y qué como sociedad; quién hace cultura y quién vive en sociedad.

Como muestra la bibliografía de referencia de Medina, este problema no ha tenido reposo a pesar de ser tan viejo que ha servido como factor de definición de varias ciencias del comportamiento, ciencias sociales y humanidades. La situación señalada en el título del artículo le ha dado una nueva perspectiva al problema: ¿cuenta como cultural que los (otros) animales utilicen herramientas para conseguir determinados fines?

Además, se trata de un problema complejo, que involucra no sólo aspectos teóricos y metodológicos, sino académicos, históricos, éticos, políticos, religiosos. El artículo de Medina aborda este problema tan difícil de una manera muy clara y propositiva. Hace una propuesta de distinción conceptual que ubica al comportamiento social y al comportamiento cultural como extremos de un *continuum*: iniciando en lo más elemental de lo complejo, los primates en general serían sujetos de conocimiento, aprendizaje y comportamiento propios del dominio sólo social; en el otro extremo, los humanos lo serían para un dominio que es además cultural, es decir, intencional o simbólico —según Medina. Entre estos dos polos del *continuum* se hallarían los chimpancés en su hábitat y los chimpancés criados en ambientes humanos, en esa secuencia (Medina, 2002:64). Con-

---

Facultad de Filosofía, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México.  
anacrb@zeus.umich.mx

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

cluye apoyando la definición de cultura como red de significaciones asignadas convencionalmente; entiende por cultura toda mediación simbólica realizada por humanos (2002:70).

En el camino, Medina va comentando críticamente los trabajos que a su juicio distienden demasiado el concepto de cultura, incluyendo en él lo que sería solamente de índole social. En esos momentos nos permite ver otros rasgos del concepto de cultura que él apoya y que no incluye explícitamente en la definición final: la relativa durabilidad, la perpetuación de un patrón; el comportamiento no determinado por factores ambientales o ecológicos (2002:55-56); el carácter intencional y antieconómico del comportamiento cultural, no vinculado explicativamente con la sobrevivencia del grupo (2002:59, 62, 66); y el que todos los objetos hechos por humanos “poseen historia” (2002:60). En general, destaca como central la idea de que no basta con desplegar un comportamiento instrumental para que al sujeto de dicho comportamiento y a su grupo social se les considere clara y activamente implicados en el “dominio de lo simbólico”, es decir, en la cultura.

Me temo que esta síntesis de la trayectoria del artículo no hace justicia a la dedicación que el autor muestra en el desarrollo de sus argumentos, pero era necesario hacer una abstracción con miras, más que a comentar el artículo puntualmente, a abordar algunos de los problemas que aparecen en su horizonte y que me han ocupado por algún tiempo. Finalmente, retomaré el punto de diálogo con el artículo de Medina, concluyendo que me parece más interesante trabajar pragmáticamente con un núcleo conceptual difuso y defectuoso donde lo social y lo cultural, lo animal y lo humano no se distinguen con claridad que depurar los conceptos para que convengan sólo a un tipo de cosas.

El más inmediato de los problemas que me evoca el artículo de Medina tiene que ver con la circularidad de la definición de cultura y humanidad. Resulta innecesario refutar las conjeturas que extienden el comportamiento cultural más allá de la humanidad, si el punto de partida para definir a la cultura es que es una propiedad única y exclusiva de toda la humanidad. Este es el caso cuando se caracteriza a la cultura como el producto de capacidades cognitivas y psicosociales desarrolladas en el género *Homo* desde el Paleolítico inferior —según una perspectiva litocéntrica. También es el caso de caracterizaciones más restringidas que la anterior, las cuales no extenderían la aplicabilidad del concepto de cultura más allá del Neolítico y de *Homo sapiens* ya enseñoreado de su ambiente por medios técnicos. En ambos casos, la cultura complementaría las facultades orgánicas que lógica y cronológicamente son anteriores a ella, es decir, el humano anatómicamente “terminado”, el animal deficiente en sentido adaptativo, habría subsistido y finalmente dominado su ambiente natural gracias a sus capacidades culturales. Ningún otro animal apare-

cería malogrado biológicamente ni, en consecuencia, dotado culturalmente. Así, se perfilaría una identidad, una coincidencia total y exclusiva entre humanidad y cultura. El tema de las culturas animales sería un error terminológico y no habría siquiera que iniciar el trabajo de refutación o matización.

Pero la tarea se complica si se rompe, aunque sea parcialmente, la coincidencia total entre "cultura" y "lo que distingue a los humanos del resto de los animales". Habrá quien sostenga que romper esta coincidencia sólo oscurece la relación entre las palabras y las cosas. Yo pienso, por el contrario, que esta relación nunca ha sido clara; su claridad es un efecto visual de la legitimidad de la ciencia como empresa cultural, dada la debilidad o inexistencia de otras categorizaciones posibles hasta la segunda mitad del siglo veinte. Esto no va en detrimento del rigor ni de la pertinencia del discurso científico.

Buena parte de los rasgos del concepto de cultura antes mencionados habían ya cristalizado en nociones fundamentales de la antropología: lo "superorgánico" (Kroeber) y la "simbolización extrasomática" (White). Fue precisamente Clifford Geertz (1962:64; 1966:46 y ss.), hace más de tres décadas, quien cuestionó la construcción del concepto de cultura como un listado de *items* universales en el hombre arquetípico, correspondientes al último de una serie de estratos o niveles (biológico, psicológico, social y cultural), ordenados jerárquicamente según una lógica que va de lo simple a lo complejo y de ahí a lo sublime. Este logro de Geertz se dio a pesar de que él mismo suscribía la visión tripartita de la teoría de sistemas (biológicos, sociales y culturales) de su maestro Talcott Parsons.

Actualmente, en el campo antropológico se debate si es posible y vale la pena continuar rescatando de sus múltiples crisis por polisemias y abusos al concepto de cultura (*Current Anthropology*, 1999 (40); Hannerz, 1993). El daño más reconocido hacia el venerable concepto no viene precisamente de los etólogos que anuncian haber registrado la suficiente intencionalidad, interacción duradera, transmisión social, convencionalidad y variabilidad en los comportamientos de sus sujetos como para hablar de culturas no humanas. El abuso más preocupante proviene de las esferas políticas y administrativas, que enfatizan la función distintiva y excluyente del concepto de 'cultura' para convertirlo en un sucedáneo del concepto de 'raza' (Stolcke, 1995; Wright, 1998) o en un cosmético que le da una apariencia respetable y convincente al interés económico, pues para algunos destacados funcionarios la cultura es el factor que vuelve a una mercancía corriente un producto diferenciado con valor agregado <sup>2</sup>.

Este es un sentido de "cultura" sumamente extendido, pero completamente ajeno al que está considerando Medina en su artículo. Sin embargo, es también el que utiliza Bourdieu en su obra: "cultura" es la desigualdad social legitimada como distinción, refinamiento y buen gusto. Es inheren-

te a este sentido del concepto de cultura que no sólo los otros simios antropoides, sino la mayor parte de la población humana esté excluida de su práctica y disfrute. Bourdieu emplea *habitus*, una noción perfilada desde la antigüedad por varias tendencias filosóficas, para referirse a la encarnación de los esquemas sociales en la corporalidad y subjetividad individual, haciendo posible una lectura inmanentista y pragmática de la relación entre cuerpo, ánimo, dominación y significación, facetas que generalmente se abordan desde una perspectiva trascendentalista e intelectualista, centrada en la realización consciente de las intenciones y en la verbalización de los motivos y las narrativas. *Habitus* se correspondería con el sentido lato y universalizable del concepto de cultura, pero Bourdieu advertidamente eligió no utilizar el término "cultura" en este sentido. Ahora bien, que sólo los miembros de la especie *Homo sapiens* puedan ser desde el momento mismo de la concepción y hasta la muerte, de manera homogénea y constante, *personas*, desplegando sus acciones, intereses, estrategias y limitaciones desde *habitus* particulares, me parece una clara petición de principio. No se la atribuyo a Bourdieu pero sí flota en el aire. Hemos aceptado con relativa conformidad que los simios en cuestión son anatómicamente antropoides, esto es, análogos a *anthropos* ¿por qué nos extrañaría que fuesen análogos en algo más que su anatomía, es decir, culturoides?

Me parece que ya está en marcha una importante doble tarea: a) desbrozar las razones históricas y epistemológicas que hicieron de esta petición de principio una evidencia, mostrando otras perspectivas sobre lo que son y hacen los animales, y b) al mismo tiempo, cuestionar críticamente las posiciones sociobiológicas que abordan toda acción social y cultural humana como automatismo instintivo, siguiendo el modelo del comportamiento animal construido desde sus propias concepciones de lo natural y lo cultural, lo innato y lo aprendido, etcétera, pero que pretenden hacer pasar como objetividad pura. Menciono brevemente algunos nombres que se han destacado en esta doble tarea, pensando en aportar no una lista exhaustiva sino sólo algunas referencias: el filósofo español Gustavo Bueno (1991, 1996) ha mostrado cómo el concepto moderno de cultura refuncionaliza el de Gracia medieval; desde la antropología Tim Ingold (1999) ha cuestionado la distinción entre historia y evolución; el último libro de Frans de Waal (2001) está dedicado al comportamiento de los primates y la noción de cultura; en la línea del interaccionismo simbólico también se está abordando el tema (Alger y Alger, 1997; Irvine, en prensa; Sanders, en prensa) e incluso la filosofía está venciendo la barrera de la estricta lingüística humana adulta y sana para considerar de interés a quienes de algún modo se dan a entender (Ferraris, 1998:15-23, 62 y ss. MacIntyre, 1999).

Por muy pertinentes que sean las complicaciones y largas las listas de requisitos tecno-espirituales para ser considerado un agente cultural en plenitud, hay sin embargo un carácter elemental y llano en la naturaleza de la mediación simbólica que la hace mucho más extensa e interesante que el limitado círculo de lo distintivamente humano y cultural. Consideremos lo que Hans-Georg Gadamer, el gran teórico de la hermenéutica contemporánea, presenta como meollo de la lingüisticidad y del juego del entendimiento:

Jean Grondin: Pero el puesto central que ocupa la expresión “lingüisticidad” suena a algo misterioso, si es que no se trata de ningún lenguaje concreto. ¿Puede usted explicarlo?

*Hans-Georg Gadamer*: Dimos ya una explicación cuando yo recordaba el lenguaje de los gestos. Es evidentemente lo ordinario que incluso los animales domésticos, que no tienen la facultad del habla, apenas puedan recibir de nosotros los hombres indicación alguna. ¿Por qué sucede esto? ¿Qué es lo universal que lo caracteriza? Evidentemente, a los animales les falta la capacidad para entender lo simbólico, a saber, que en algo que no es lo que se quiere dar a entender, se reconozca otra cosa distinta, que es lo que se quiere dar a entender, sea lo que sea.

(...)

*JG*: Por tanto, ¿la lingüisticidad sería la capacidad universalísima de servirse de algo para dar a entender algo y comunicarlo?

*HGG*: Sí, para entender algo como una indicación para entender, y no como hace el perro cuando se le extiende un dedo, que lo que quiere es atraparlo para apoderarse de él, sino para entender que eso significa algo (*Gadamer, 1997:377*).

En cuanto “el entender lo simbólico” está en el núcleo mismo del concepto de cultura que nos parece defendible, resulta importante reconocer los supuestos implicados en estas líneas de Gadamer, quien se formó profesionalmente en la primera mitad del siglo veinte. En este pasaje Gadamer se muestra, por una parte, demasiado distante de las relaciones efectivas entre humanos y animales, y por otra, demasiado dispuesto a obviar la opacidad irreductible de todo sujeto, incluso de un animal no humano. Sobre mi primera observación: el perro de la respuesta de Gadamer sirve de paradigma para representar un “reino” todavía inmenso y diverso —el animal. ¿Afectaría siquiera la representación del género *Canis* como “incapaz para entender lo simbólico” la existencia de al menos un perro que no se quiera apoderar del dedo indicador, sino que se dirija hacia donde apunta el cuerpo así instrumentado?, ¿o al menos un perro que, teniendo a demasiada distancia el instrumento del darse a entender, que en este caso es el dedo extendido, atiende a un silbido significativo, sin querer apoderarse del mismo? Respecto a mi segunda observación: ¿Por qué interpretar que lo que quiere el perro (ése, todos y cualesquiera) es

apoderarse del dedo cuando éste adopta la postura de indicar? Habría otras posibles maneras de entender esta pregunta limitación: quizá al perro no se le ha mostrado el sentido de hacer algo distinto con el dedo, o quizá reproduciendo esa conducta el perro percibe la satisfacción de quien está pegado al dedo índice (que no es para menos, pues está confirmando el lugar de cada tipo de cosa en el mundo) y simplemente no ha querido contrariarlo.

No podríamos decir en definitiva qué quiere ese perro en particular y el resto de los animales en general, pero tampoco podemos sostener que sus intenciones y maneras de categorizar el mundo —de tenerlas— nos son completamente incomprensibles. No es el lugar para extenderme sobre este tema, pero de hecho hay un ámbito de acción y tradición que interesaría considerar por cuanto no hace de la intencionalidad y aprendizaje animal por *insight* una conclusión a demostrar, sino que es su punto de partida y el elemento que centra el interés de gran cantidad de personas humanas, quienes acuden y hasta pagan dinero por ver cómo se desarrolla el drama de saberes y poderes en el mixto que forman humanos y otros animales en combate. El tercer supuesto presente en las líneas de la respuesta de Gadamer, y que encuentro de la mayor relevancia, es que la mediación simbólica puede ser corporal; el cuerpo mismo puede instrumentalizarse para significar y darse a entender. Con esta base atenuaríamos ligeramente la excesiva atención que reciben las herramientas de piedra como pruebas de la intencionalidad cuasihumana en el paleolítico y entre los actuales chimpancés.

Observemos los contextos en que se investiga si hay o no “facultades” para la cultura en animales no humanos. Generalmente se presentan dos escenarios de investigación: el laboratorio-hogar, donde el simio investigado será habilitado en los rudimentos para la comunicación “civilizada” con humanos, y la selva, donde los investigadores humanos observan a una comunidad “salvaje” desde una pequeña ventana. Resulta muy problemático buscar en estas condiciones algo parecido a la “cultura humana”, porque nociones no explícitas de ésta permean subrepticamente la elección del escenario y el tipo de pruebas exigidas para confirmar o refutar las conjeturas. Tomasello ha señalado que cuando el escenario es el cautiverio la observación “se contamina” porque hay enculturación artificial del simio no humano (1999a:524-526). Para el caso de los primates “salvajes” se ha destacado la proyección de los prejuicios de la comunidad científica que los estudia (Haraway, 1991:133-181; Sperling, 1991). Los simios del primer escenario han devenido mascotas o humanos honorarios (si bien les va, pues al terminar el experimento generalmente regresan a su condición de “material de pruebas”, propiedad del gobierno o de laboratorios privados); los segundos son recordados como “nuestros primitivos contemporáneos”, proyecciones al pasado de “nuestro” presente.

Pero si afinamos la pregunta y nos interesamos menos por *depurar* el concepto de cultura y más por comprender su confuso núcleo elemental en aquello que dicho concepto defectuosamente insinúa, creo que nos preguntaremos cómo se hace inteligible y actuable el mundo para humanos y animales, en diversas condiciones y escenarios, incluso donde hay "contaminación" porque hay interacción. Cómo son posibles las relaciones entre humanos y otros animales; cómo unos y otros aprenden hasta lo que no se quiso que aprendieran; cómo unos y otros se ocupan de darse a entender mutuamente y de actuar según lo que parece que el otro quiere hacerle a uno o hacer con uno. Desde esta perspectiva, cuestionaríamos algunas de las condiciones generalmente aceptadas para el análisis cultural: que el aprendizaje sea entre individuos de la misma especie y que sea evidente la expresión de una subjetividad "como la nuestra" (cfr. Tomasello, 1999b:5-6).

Si el confuso y defectuoso núcleo del concepto de cultura es algo parecido a *vivir con atención al sentido*, entonces estudiar aquello a él referido se vislumbra como una enorme tarea que no se detendría en los límites de lo que se ha postulado como natural, no humano, en todo caso, no cultural. Esta tarea no nos entregaría la última palabra sobre las facultades de los otros para hacer cultura "como la nuestra", ni siquiera un concepto de cultura que fuese claro e inequívoco. Pero bien valdría la pena, pues estaríamos concediéndole primacía a lo que accede al entendimiento y orienta la acción, al mundo como lugar común también para la "llamada especie humana".

## NOTAS

- 1 Agradezco a Jaime Vieyra sus comentarios a una versión preliminar de este texto.
- 2 Sobre la utilización política de la diferencia cultural, ver también la Declaración Final suscrita por los asistentes al IX Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español (Barcelona, 7/09/2002).

## BIBLIOGRAFÍA

- Alger, Janet M. y Steven F. Alger (1997), "Beyond Mead: symbolic interaction between humans and felines," *Society and Animals* 5(1):65-81.
- Bueno, Gustavo (1991), "La etología como ciencia de la cultura", *El Basilisco* (9):3-37.
- (1996), *El mito de la cultura: ensayo de una filosofía materialista de la cultura*. Barcelona: Editorial Prensa Ibérica.
- Current Anthropology* (1999) (40). Número especial: "Culture —a second chance?"
- Ferraris, Mauricio ([1999] 2000), *La hermenéutica*. (Bernal, trad.) México: Taurus.
- Gadamer, Hans-Georg y Jean Grondin (1997), "Diálogo donde se pasa revista a toda la obra de Gadamer y se da fe de su recepción histórica", en Gadamer, *Antología*. Salamanca: Sígueme, pp. 363-382.
- Geertz, Clifford ([1962] 1973/1987), "El desarrollo de la cultura y la evolución de la mente", en Geertz, *La interpretación de las culturas*. (Alberto Bixio, trad.) Barcelona: Gedisa, pp. 60-83.
- ([1966] 1973/1987), "El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre", en Geertz, *La interpretación de las culturas*. (Alberto Bixio, trad.) Barcelona: Gedisa, pp. 43-59.
- Hannerz, Ulf (1993), "When culture is everywhere: reflections on a favorite concept," *Ethnos* 58(1-3):95-111.
- Haraway, Donna Jeanne (1991), *Simians, cyborgs, and women: The reinvention of nature*. New York: Reutledge.
- Ingold, Tim (1999), "Sur la distinction entre évolution et histoire", en *La production du social*. Descola, P. (ed.). Paris: Fayard, pp. 131-145.
- Irvine, Leslie (en prensa) "A model of animal selfhood: expanding interactionist possibilities," *Symbolic Interaction*.
- MacIntyre, Alasdair C. ([1999] 2001), *Animales racionales y dependientes. Por qué los humanos necesitamos las virtudes*. (Martínez de Murguía, trad.) Barcelona: Paidós.
- Medina, Adrián (2002), "El manejo de instrumentos entre los primates: ¿conducta social o un rasgo cultural?" *Ludus Vitalis. Revista de Filosofía de las Ciencias de la Vida*. 10(18):53-75.
- Tomasello, Michael (1999a), "The human adaptation for culture," *Annual Review of Anthropology* (28):509-529.
- (1999b), *The Cultural Origins of Human Cognition*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Sanders, Clinton R. (en prensa), "Actions speak louder than words: close relationships between humans and nonhuman animals," *Symbolic Interaction*.
- Sperling, Susan (1991), "Baboons with briefcase vs. langurs in lipstick: feminism and functionalism in primate studies," in di Leonardo (ed.), *Gender at the Crossroads of Knowledge. Feminist Anthropology in the Postmodern Era*. Berkeley: University of California Press, pp. 204-234.
- Stolcke, Verena (1995), "Talking culture: new boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe," *Current Anthropology* 36(1):1-24.
- Waal, Frans B.M. de ([2001] 2002) *El simio y el aprendiz de sushi. Reflexiones de un primatólogo sobre la cultura*. (Teixidor trad.) Barcelona: Paidós.
- Wright, Susan (1998), "The politization of 'culture'," *Anthropology Today* 14(1):7-15.