

Cultura, singularidad fenoménica e identidad

Consideraciones sobre su génesis en el Paleolítico superior*

JORGE H. FLORES TREJO**

Resumen

Más allá de una identificación funcionalista de cultura con la eficacia técnico-adaptativa de los primeros homínidos, se postula que los orígenes evolutivos de la culturalidad supone pensar en el surgimiento de la singularización fenoménica de la vida social y de la identidad como universo de eficacia y autorreferencialidad simbólica, expresiones que, en la evolución humana, sólo parecen vinculables con los humanos anatómicamente modernos del Paleolítico superior.

Palabras clave: cultura, cognición, símbolo, culturalidad, autorreferencialidad, Paleolítico superior

Abstract

Beyond the functionalistic identification of culture with the adaptative and technical efficacy of early hominids, this article puts forward the notion that the evolutive origins of culturality implies to think of the arising of phenomonic singularity of social life and the identity as universe of symbolic efficacy and self referentiality, expressions that, in human evolution, only seem linkable entail with anatomically modern humans of the Upper Paleolithic.

Key words: culture, cognition, symbol, culturality, self referentiality, Upper Paleolithic

* Artículo recibido el 21/07/05 y aceptado el 11/11/05.

** Programa de Posgrado en Antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Circuito Exterior s/n, Ciudad Universitaria, México, D.F. erato_07@hotmail.com

...el arte paleolítico comienza [...] no como la huella desordenada de hordas errantes, sino como telón de fondo de territorios étnicos coherentes.

Andre Leroi-Gourhan

Símbolos, artes y creencias en la Prehistoria

Las formas que adopta cada cultura particular [...] pueden revestir apariencias distintas, elegir símbolos diferentes, expresarse a través de códigos particulares. En esto consiste la riqueza de la diversidad cultural: cuáles son las pautas generales de construcción de la identidad, qué rasgos adoptará en situaciones estructuralmente similares.

Almudena Hernando

Arqueología de la identidad

Se ha dicho que hay aspectos en los cuales el hombre es como todo hombre y otros en los cuales es diferente de los demás. Un truismo similar puede ser aplicado a las sociedades de la humanidad. Son todas iguales en algunos aspectos; no obstante, hay algunas diferencias extraordinarias.

Elman Service, Los cazadores

Introducción

Se ha dicho que ningún relato sobre los orígenes humanos –ergo, sobre los orígenes de la cultura–, sea cual fuere su naturaleza, calidad o estatus gnoseológico, puede evitar diversos compromisos o tomas de posición ontológicas, diversos “paradigmas metafísicos” (cf. Clark y Willermet, 1997: 1-8) que, si bien pueden estar implícitos, son siempre significativos e incluso determinantes para los productos o versiones alcanzados y vigentes. Así, las respuestas posibles acerca de cómo llegamos a formar parte de la historia

del mundo y la naturaleza siempre implicarán ideas sobre ese ser de la condición humana, y cuya aparición precisa se buscará evidenciar en algún momento inequívoco a partir de determinado estado de complejidad alcanzado. Dicho de otra manera: *solamente partiendo de ciertos sistemas de ideas acerca de lo que somos* –ideas de las más diversas procedencias, alcances ontológicos o aun implícitos axiológicos sobre la *humanidad*–, *podemos suponer cuándo y cómo empezamos a serlo*. Este *empezar a serlo* implica los orígenes de la complejidad como diversificación, *la cultura*, en todas las dimensiones cognitivas y representacionales con que hoy la conocemos –i.e., las dimensiones definitorias del *metabolismo simbólico* de la mente humana–; implica la génesis de un potencial para la creación de bordes identitarios, de (auto)significación radical de las colectividades humanas en sus formas fenoménicas singulares.

Frente a la idea de cultura que suele fungir como trasfondo cuando se pretende ubicar, arqueológica y paleontológicamente,¹ el momento de su aparición, se postulará que una ontología de la cultura en su sentido evolutivo nos traslada, desde el análisis de una eficacia técnica adaptativa, hacia las consideraciones de una *eficacia simbólica*.² Cuando se reexamina el origen o la *filogénesis* de la cultura desde esa versión científica sui géneris que es la paleoantropología, pueden encontrarse atribuciones tan provocadoras y ricas en implicaciones como la siguiente. Pongamos por caso: “...la categoría de cultura refleja propiedades objetivas de la realidad biosocial [...] en cuanto expresa propiedades y relaciones comunes a cualquier sociedad homínida,³ en cualquier momento histórico de su evolución” (Terrazas, 2001: 56). No obstante, y tal como he de argumentar en este desarrollo, relacionar la condición propiamente cultural con “cualquier sociedad homínida” es una idea tan interesante que valdría la pena revisarla y eventualmente replantearla. Veamos cómo.

En las consideraciones que siguen propongo recuperar o replantear, así como interrelacionar de manera alternativa, las siguientes atribuciones estratégicas acerca del fenómeno de la cultura, entendida como:

- a) singularización fenoménica⁴ *emergente de la evolución biosocial*

¹ La paleoantropología constituye el campo de unificación disciplinaria entre la paleontología humana y la arqueología paleolítica.

² Esta afortunada expresión leivtraussiana será, en cierto modo, reutilizada alternativamente aquí; como se verá, su sentido original no tiene que ser forzado, sino antes bien recuperado y extendido.

³ Se entiende como familia de los homínidos (*Hominidae*) a aquellos primates que incluyen sólo a la especie humana y a sus ancestros directos o colaterales, esencialmente, a partir del momento evolutivo de la adquisición de la marcha bípeda hace unos 4.2 millones de años, con el *Australopithecus anamensis*, un rasgo evolutivo (caminar en dos patas) que definitivamente nos separaría de nuestros parientes más cercanos (como el gorila, el chimpancé o los grandes simios asiáticos).

⁴ Con base, esencialmente, en la conceptualización debida a Bate (1978) y a Terrazas (2001).

- b) *autorreferencialidad autopoietica*⁵
 c) *dimensión simbólico-representacional identitaria*⁶

Se trata de asunciones o presupuestos heurísticamente relacionables que ayudarían a repensar la naturaleza y el origen de la cultura. No pretendo realizar aquí una crítica profunda de cada una de estas perspectivas o posiciones teóricas; buena parte de las ideas que busco articular aquí madurarían o serían estimuladas por el seminario de posgrado Identidad, ideología y cultura.⁷

Sobre la reciprocidad origen-naturaleza para una ontología sobre la cultura

Es posible desarrollar el tema del origen de la cultura si se orienta relacional y reconstructivamente hacia realidades cruciales de los productos y procesos más recientes de la evolución humana u *hominización*; realidades como *la génesis de procesos representacionales y conductuales inéditos*, y *la diversificación definitiva de los grupos humanos*. Tal pretensión habrá de implicar, fundamentalmente y en principio, el examen de vías alternativas de conceptualización sobre lo que en realidad es la cultura. Una primera premisa, consecuente con este argumento, es que *origen y naturaleza* (para no usar “esencia” ni siquiera en el sentido aristotélico)⁸ de la cultura son realmente niveles de iluminación intelectual recíproca. Aunque parezca rayano en la perogrullada, es importante aclarar lo siguiente: cualquier cosa que asumamos que algo es (la cultura, en nuestro caso) *se halla en función de cómo suponemos que llegó a serlo*; en otras palabras: en virtud de lo que asumamos que las cosas son, supondremos consecuentemente *el cómo pudieron llegar a ser*. Me parece que éste no es un asunto epistemológico trivial. La cultura, la mente humana... el *Homo sapiens*, resultan en buena medida tan “misteriosos” en su naturaleza como recíprocamente en sus orígenes mismos.

Puesto que se trata de una de las nociones que ha provocado más disipación de ideas a la vez que lúcidos empeños e intuiciones, la empresa ya no digamos de conceptualizar, sino tan sólo de usar significativa y

operativamente la categoría de cultura como algún tipo de referente en los discursos, sigue siendo una pretensión sui generis en donde se corren diversos riesgos: desde restringir nuestras posibilidades cognitivas al acto mismo de la definición como delimitación estática y abstracta de una realidad vivida, concreta y siempre dinámica, hasta perdernos en sutiles ambigüedades estériles, como la de usar cultura a manera de tabla de salvación de enunciaciones basadas en ideas implícitas, en referentes abiertos y nocionalmente promiscuos, y para los que (supuestamente) “intentar definir conceptos tan complejos” es una acción ingenua que justificaría virtuales soslayos o, de plano, claudicaciones definitivas.

Así las cosas, ¿desde qué contextos alternativos de enunciación es replanteable la pregunta acerca de la “génesis de la cultura”? Comencemos por asomarnos a un antecedente muy significativo y de amplia aceptación, ya sea tácita o expresa, como supuesta vía o posibilidad de respuesta a esta cuestión.

El origen de la cultura y el incuestionado principio de parsimonia

Como es sabido, la famosa y a menudo trivializada metáfora de la Navaja de Occam plantea que “entre dos explicaciones igualmente satisfactorias, deberá prevalecer la más simple”. Este principio de parsimonia, casi convertido en axioma, puede no decir mucho por sí mismo, si es que tan sólo queda sobrentendida la condición de *satisfactoriedad* explicativa. De hecho, estamos ante una especie de hábito o vicio intelectual que suele dar por supuestas viejas afirmaciones sin examinar sus condiciones, alcances y consecuencias reales. Lo que en verdad es importante es que las mejores explicaciones quizá no sean las epistémicamente más simples ante las cosas ontológicamente más complejas. Como alguna vez dijera Edgar Morin, “lo que está demasiado claro no es interesante”.

La postura más común, y en cierto modo parsimoniosa, dentro de la investigación de la paleoantropología y la prehistoria (véase Schick y Toth, 2001), ubica los albores de la cultura hace entre 2.5 y 2.6 millones de

⁵ Retomada desde Maturana y Varela (1999) y Goujon (1999).

⁶ Perspectiva influida por Aguado y Portal (1991 y 1992).

⁷ Curso impartido por el doctor J. Carlos Aguado Vázquez para el programa de posgrado en Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras y el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.

⁸ Me refiero, sin poder extenderme demasiado, a su idea de *ousia*, a saber, el conjunto de atributos o cualidades no contingentes sino inherentes o inmanentes, y sin los cuales una cosa no podría ser lo que es. Por mor de comprensión, digamos que las rayas blanquinegras son parte de la *esencia* de una cebra. Desde Aristóteles podemos entender que la esencia de las cosas no constituye alguna entidad de tipo fantasmático que de manera misteriosa da su ser a las cosas. ¿Cuál podría ser la esencia –aristotélicamente hablando– de la cultura?

años. Su emergencia, sin más, se asocia (sí, parsimoniosamente) a la aparición de un tipo de homínido por demás singular, uno que posee una facultad inédita y que de manera flagrante le confiere una *culturalidad*: tal homínido hoy se acepta como el *Australopithecus garhi*,⁹ y la capacidad esencialmente cultural que posee es, taxonómicamente (*ergo caracterológicamente*), la evidencia paleontológica y arqueológica –indirecta, por cierto– del uso y quizá de la elaboración de herramientas de piedra.

Intento demostrar que la cultura es algo más que esta, ya de por sí, compleja conducta social y adaptativa primate, o mejor dicho, algo cualitativamente diferente, así en su naturaleza como en su génesis. De ahí que sus temporalidades, o con más exactitud, sus primeras manifestaciones y condiciones de posibilidad, deberán buscarse desde otro sentido menos sencillo o directo. Asimismo, y sólo puedo comentarlo de soslayo, debería ser replanteable desde este marco de comprensión, la idea –a menudo francamente trivializada– respecto de la *protocultura* de algunas especies animales. Tales podrían ser los conocidos casos del buitre egipcio, muy habilidoso para romper los huevos de avestruz lanzando con el pico piedrecillas con innegable precisión (e intención); otro caso es el de la nutria marina, que se vale de “yunques y martillos” para partir los erizos que atrapa entre los bosques de algas. Pero quizá el ejemplo más significativo y difícil de abordar por varias razones sea el de la aducida cultura utensiliar chimpancé, documentada, en la década de 1960, por la muy famosa Jane Goodall con sus chimpancés del Gombe.¹⁰ Lo que intentaré argumentar aquí es que, atribuir cultura es algo cuya complejidad emergente en la evolución resulta *cualitativamente diferente* (para no usar la problemática atribución de “superior”) del uso y eventualmente de la selección-elaboración de herramientas para fines de explotación ambiental. Una asociación o atribución de *culturalidad* como la que apela a un valor prácticamente caracterológico de adaptaciones instrumentales, parece haber sido el origen nada menos que de los modelos de periodización de la cultura de la

Prehistoria, unos tan simplistamente unívocos como perniciosos para la comprensión de las dimensiones comportamentales y adaptativas del Paleolítico. En efecto, esto va de la mano con las parsimoniosas y bonitas concepciones unilineales de la evolución humana, cuyos estadios mayores (*Australopithecus*, *Homo habilis*, *Homo erectus*, *Homo sapiens*) suelen hacerse coincidir, más o menos arbitrariamente, con complejos técnicos instrumentales como *Olduvaiense*, *Achelense*, *Musteriense*, etcétera. Hoy podemos afirmar que simplemente no es posible la utilización de repertorios instrumentales como tipos fósiles indicativos o propios de especies homínidas específicas (Kozłowski, 1995), con la sola excepción de los existentes a partir del Paleolítico superior y su relación *única* con el *Homo sapiens*, tal como veremos.

La postura académica (auténticamente paradigmática) que soporta la atribución de *culturalidad* como función más o menos directa de un cierto potencial utensiliar es nada menos que la así llamada *nueva antropología física* de las décadas de 1950 y 1960, y cuya genealogía intelectual, por decirlo de algún modo, bien podría rastrearse sin forzar relaciones hasta R. Dart y su *cultura osteodontoquerática*, e inclusive hasta el mismo *Descent of Man* de Darwin en 1871. Para la posición teórica de la nueva antropología física existiría una activa agencia evolutiva por parte de los desarrollos utensiliares, agencia que de hecho formaría parte de un *complejo adaptativo articulado mayor* representado por el modelo conceptual del hombre cazador (*Man the Hunter*),¹¹ modelo con el cual será posible enfatizar las explicaciones de tipo funcionalista y adaptacionista del empleo y elaboración de herramientas como auténtico factor catalizador en el tipo especial de evolución de los homínidos y sus tendencias esenciales interdeterminadas como las de reducción de caninos, gracilización y encefalización. El impacto teórico en la paleoantropología sería particularmente determinante bajo la influencia de Sh. Washburn, para quien la cultura rehace al animal: “*Tool use was not only the defining behavioral characteristic of humanity, it had driven human*

⁹ En efecto, es una “sorpresa” (justamente el significado de la palabra *garhi* en alguna lengua de Etiopía), puesto que hasta el momento de su hallazgo en 1999, se atribuía la primera manifestación de *culturalidad* (léase *elaboración de utensilios líticos*) al *Homo habilis* con al menos 2.2 millones de años. Es decir que lo que haría *Homo* a un homínido es, ni más ni menos, la cultura en tanto nivel cognitivo de una inteligencia técnica para la elaboración de herramientas (véase Mirazón Lahr, 2001).

¹⁰ Véase Relethford (2000: 225-232). Para lo que resulta ser una atribución taxativa de la muy discutible “cultura chimpancé”, véase McGrew (1992). El autor propone aquí un criterio de delimitación de *culturalidad* basado en acciones observables como, a saber: innovación, diseminación, estandarización, durabilidad, difusión, tradición y carácter adaptativo. Establece además que los animales culturales (sí es que hay más de uno, es decir, además de la especie del que escribe esto) deben poseer las “habilidades mentales” para crear y usar símbolos, así como una potencial “autoconciencia”; con todo, por supuesto que no es tan ingenuo como para responder categóricamente a su propia pregunta de si los chimpancés en realidad muestran autoconciencia y uso pleno de símbolos.

¹¹ No es casual el título del influyente libro de Lee y De Vore. Churchill (1997).

evolution, so much so that Washburn could assert that 'tools making man'." (Whashburn y Moore, 1974, en Churchill, 1997: 206). La evolución humana será vista desde entonces como (en palabras del célebre paleoantropólogo sudafricano Ph. Tobias) *autocatalítica* al alimentarse de sus propios productos –utensiliares en este caso: *el hombre se hace a sí mismo*, una pretensión original de disolver dialécticamente el persistente dualismo cultura-natura-. Para estos enfoques adaptacionistas, la carrera humana realmente tendría un primer principio o principio motor, de hecho, un tipo de ruptura explicativa con las leyes puramente biológicas mediante la idea de un cambio adaptativo inédito, el factor herramientas. Esta perspectiva indujo en la paleoantropología, para ser exactos, sus comprensibles empeños por *trascender los dominios explicativos de la biología*. Esta última situación es la que ha propiciado el énfasis –en cierto modo incongruente con la ciencia– en la exclusividad (*uniqueness*) de lo humano, y cuya evolución es igualmente singular en sus productos y en su carácter autorregulatorio, recursivo (realmente, la actualización paleoantropológica de la vieja intuición rousseauniana: “el hombre es obra de sí mismo”). Una evolución especial, una naturaleza especial... ¿una explicación especial? De hecho, sí. Por varias razones puede comprenderse la necesidad de generar explicaciones que sean únicas, no sólo para la familia *Hominidae* y para el género *Homo*, sino muy especialmente para la especie *Homo sapiens*. Es ocasión –comenta el paleoantropólogo S. Churchill– no sólo de examinar diferentes modelos filogenéticos en los orígenes de los humanos modernos, sino también de hacer explícito “el rol de la evolución comportamental en el proceso” (Churchill, 1997: 216-218). En otras palabras, significa que, diferente de otros momentos de la evolución humana, el de la aparición del tipo de variabilidad representacional y comportamental propio del Paleolítico superior en realidad requeriría de diferentes modelos de interpretación (Kozłowski, 1995). Todo esto supone trasladar nuestro examen de la eficacia técnica a la eficacia simbólica.

La idea de cultura que intento poner en perspectiva como forma de singularización de la vida social, como autorreferencialidad de tipo autopoietica y como fenómeno de representacionalidad, ubica esta dimensión de la vida humana como inseparable de la esfera constructiva de las *identidades colectivas*, al menos en principio. Conjeturo, por lo tanto, que el *origen de la cultura* como tal es un fenómeno de complejidad superior (o al menos de complejidad hartamente diferente) que la del Paleolítico inferior y la de los primeros homínidos. Postularía en consecuencia que la cultura surge, por lo menos respecto a sus manifestaciones arqueológicas

evidenciables, con el *Homo sapiens* no sólo anatómica sino *comportamentalmente* moderno, hace no más de 40 mil años, en un fenómeno llamado *la revolución humana* del Paleolítico superior.

¿En qué se basa con exactitud esta última distinción del antropólogo Ian Tattersall (1998) (la distinción humanos anatómicamente modernos vs. humanos *comportamentalmente* modernos)? Se basa justo en la clave que intento utilizar para la identificación más plausible del origen de la cultura. La clave de distinción a la que me refiero es aquella que Paul Mellars (1989) llamara la *revolución humana*, que John Pfeiffer (1982) designara como la *explosión creativa*, o que Chris Stringer y Clive Gamble (1996) –por sólo mencionar algunos teóricos de la evolución humana– visualizaran como la activación del *switch* de la conciencia y la mente humana moderna, un fenómeno de ruptura acaecido sólo en el Paleolítico superior. Con el propósito de ser consecuente con estas atribuciones, coincido plenamente con el psicólogo Merlin Donald (1998: 11) respecto a la idea de una estricta correlatividad teórica entre cultura y cognición, en muchos sentidos, imágenes especulares (*mirror-images*) donde la cultura pueda ser vista como un “dominio representacional público”. Una *enculturación emergente*, como él la llama, y que supone “*a realm of expression where knowledge and custom can be created through the interaction of individual minds, and thenceforth shared by all members of the culture*” (Donald, 1998: 11). Tal tipo de enculturación emergente sería la nueva forma (*autopoietica*, como veremos más abajo) en que cierto animal se completara –y creara– a sí mismo:

no existe una naturaleza humana [moderna] independiente de la cultura [...] al someterse al gobierno de programas simbólicamente mediados el hombre determinó sin darse cuenta de ello los *estadios culminantes* [*Homo sapiens sapiens*] de su propio destino biológico. Literalmente, de manera absolutamente inadvertida, el hombre se creó a sí mismo [...] somos animales incompletos que nos completamos por obra de la cultura [...] la cultura más que agregarse a un animal terminado, fue un *elemento constitutivo* y un elemento central en la producción [autoproducción] de ese animal mismo (Geertz, 1991: 54-55; las cursivas y los corchetes son míos).

La cultura es algo diferente a lo que ya hacían con enorme “originalidad” adaptativa el *Australopithecus gahri* o el *Homo habilis* hace varios eones. Supone la (auto)creación vital abstracta de sentidos sobre la realidad y sobre las propias identidades: “Desde la aparición del *Homo sapiens* y la Revolución del Paleolítico superior [...] desarrollamos un instrumento de

supervivencia extremadamente útil y versátil que no tiene otra especie animal: la capacidad de representación y utilización de símbolos.” (Hernando, 2002: 53). Lo cual supone la capacidad de crear cultura. Pero antes de profundizar en esto último examinemos aquella definición de cultura que nos permitiría pensarla genésicamente desde esta perspectiva.

Definir y relacionar: la ciencia y la categoría de cultura

En el pensamiento discursivo o argumentativo, toda pretensión de definir y conceptualizar entidades, procesos o dimensiones de la realidad trascenderá –o debería trascender– los niveles metodológicos y operativos de la investigación científica, puesto que, de manera inevitable, tales propósitos tienen *implicaciones ontológicas explícitas*. Así, conceptualizar la cultura, en especial desde la perspectiva de tiempo y cambio propia del pensamiento paleoantropológico, deberá involucrar al menos un tipo de teorización esencialmente *genésico* de esta dimensión de la realidad biosocial y evolutiva humana, esto es, una ontología o *teoría de la realidad* alternativa y explícita para la categoría de cultura en lo que corresponde a sus orígenes hipotéticos y a su naturaleza fundamental.

Por otro lado, no obstante los innumerables intentos de hallar una caracterología del saber científico, es decir, de aquello que “haría científico” *sine qua non* a un conocimiento, me atreveré a extender todavía más el ya de por sí enjundioso índice de atribuciones sobre la ciencia que se ha hecho desde Platón hasta Popper. Me parece que la ciencia es aquella forma de conocimiento que *define expresamente* lo que entiende acerca de esos segmentos, niveles o dimensiones de la realidad que se adjudica de manera cognitiva; por ende, es *ontológicamente delimitativa*. Asimismo, la ciencia *sensu lato* crea, inventa, postula o bien construye relaciones, *i.e.*, entidades esencialmente abstractas (no empíricas) entre los fenómenos como condición primaria de posibi-

lidad de su “explicar-comprender”. Supone, en consecuencia, la *invención teórica* de atribuciones (definir) y de procesos (relacionar).

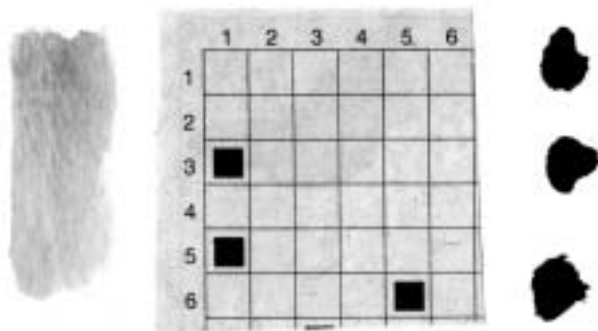
Se esperaría, por lo tanto, que una ciencia fundamentalmente interesada en algo tan “insondable” como lo es la cultura debería poseer al menos cierto tipo de medios o posibilidades para *definir* y para *relacionar* sus entidades y sus procesos, respectivamente. Qué es la cultura (como entidad, como producto) y cuáles son las relaciones postulables (los procesos, las emergencias) acerca de las condiciones de su existencia social y evolutiva, constituyen un primer imperativo de teorización. De otro modo puede estar dándose paso, en la forma de suspicacias hacia la acción misma del definir, a una sutil aunque inexorable parálisis de cierta área del conocimiento en la forma de alguna suerte de neoagnosticismo. Como bien ha advertido cierto teórico de otra expresión de lo insondable e hipercomplejo (en su caso, la mente):

negar la realidad o la importancia lógica de lo que nunca podremos describir o comprender es la forma más cruda de disonancia cognoscitiva [...] Sería muy bueno que alguien desarrollara conceptos y una teoría que nos permitieran pensar sobre esas cosas; pero quizá tal comprensión se nos niegue de manera permanente debido a las limitaciones de nuestra naturaleza (Nagel, 2003: 55; las cursivas son mías).

De hecho parece haber una claudicación implícita al tratar de definir algo tan multidimensional e inasible como la mente, la conciencia, la identidad o, en este caso, la cultura, concepto tan usado como sobre (o sub) entendido. En principio, debemos cobrar conciencia del efecto de la promiscua y frecuentísima identificación cultura-sociedad, y sustituir esa virtual ecuación (cultura = sociedad) por definiciones de relación, por intentos de teorizaciones más relevantes.

¿Cuál podría ser un concepto operativo de cultura que permitiera actualizar su potencial explicativo, en términos de un determinado *nivel autorreferencial de complejidad* expresable como *diversificación grupal identitaria* y *cognitivamente dimensionable* (principalmente, con base en la interrelación de los siguientes ejes de delimitación: complejidad autopoietica, diversificación-diferenciación y representacionalidad)?

Como dimensión social evolutivamente posibilitada de creciente *diversificación* y *multiplicación de formas de distinción* (singularizables fenoménicamente en la vida social humana), la cultura posee de manera inherente identidades representacionales (Aguado y Portal, 1991), en formas tan singularizadas como el lenguaje, los estilos, hábitos, tradiciones y costumbres,



como las formas (particulares) de la vida religiosa o las expresiones jurídicas, figurativas o representacionales, así como en sistemas valorativos formales (estéticos) y morales, todas ellas formas de autorrepresentación, de autocreación de las formas de vida social,¹² “...formas concretas de expresión de la conducta social [que] presentan una singularidad específica en cada grupo humano”, lo que sería tanto como decir que:

Si comprendemos a la identidad social básicamente como una construcción material de sentido social, es decir, como una construcción simbólica, en el sentido amplio del término, cultura es [...] *el cuerpo de la identidad* (Aguado y Portal, 1992: 44).

En efecto, la cultura –como una activa creación tanto de manifestaciones factuales como de sentidos-significados en tanto que *bordes* abstractos de diferenciación– es la *dimensión diferenciadora emergente de la existencia social humana*, un sistema autopoietico de fuerte o elevado grado de *autorreferencialidad* y, por lo tanto, autodelimitativo. En este sentido, la cultura constituye la diversificación “centrífuga” de los grupos humanos desde el eje universal del tipo de vida social de la especie *Homo sapiens sapiens*; una diferenciación perceptual, representacional, vivencial, desde la internalización de sistemas simbólicos de la realidad “...en la que habremos de vivir [y] que establece distintas percepciones de la realidad [...] Tenemos [al menos desde el Paleolítico superior] distintas identidades, lo que significa, básicamente, *que construimos cognitivamente mundos distintos en los que vivir*” (Hernando, 2002: 51; las cursivas y los corchetes son míos).

Y es que la diversificación del modo de vida de las sociedades humanas sólo es relevante, antropológicamente, como singularizaciones fenoménicas de un potencial basado en una unidad necesaria e irreductible de lo propiamente humano; esta diferenciación es soportada por fundamentos universales que posibilitan –quizá de forma paradójica– la multiplicación de las particularidades. Contra la idea de una diversidad *per se* en abstracto, podría decirse que las lenguas, por ejemplo, expresan una abrumadora diversidad que sólo es inteligible y significativa (para la ciencia en principio) en virtud de los fundamentos profundos y no evidentes que subyacen en todas ellas: *la unidad de lo diverso*. Entre el náhuatl y el ruso se antojan distancias inmensas, y en efecto las hay; sin embargo, las semejanzas acabarán siendo mayores que aquéllas cuan-

do se constata que ambas operan de acuerdo con el eje verbal primario del acto predicativo; asimismo, ambas lenguas poseen las mismas categorías funcionales o gramaticales básicas (sustantivos, verbos, adverbios, adjetivos, pronombres, etcétera), o bien tienen fundamentalmente dos tipos de predicación (verbal y nominal) por referencia a una de tres personas gramaticales en tres tiempos posibles. Las semejanzas no pueden ser casuales, aunque las formas de su *particularización cultural* sí puedan obedecer a espacios de contingencia sumamente variables. Como bien hace notar el filósofo y psicólogo Scott Atran:

Incluso los aspectos de diferentes grupos culturales que parecen ser los más inconmensurables no son concebibles sino sobre una gran y sólida base de *cognición universalmente commensurable*. Si tal no fuera el caso, la antropología sería impracticable, y la psicología no podría pretender más que meras ficciones etnocéntricas (Atran, 2003: 138; la traducción y las cursivas son mías).

A este potencial de diversificación de los modos de la vida social propiamente humana es a lo que llamo *culturalidad*, y cuya singularización fenoménica no sería sino las particularizaciones culturales concretas: un fenómeno que trasciende la eficacia instrumental y alcanza la creación de *bordes identitarios colectivos*, los que son de orden cognitivo, representacional, simbólico e intencional.

Aun para el “sentido común”, anotaba Robert Foley, la cultura supone una *creación de diferencias*, sin embargo, éste siempre será un aspecto sobre el que vale la pena conjeturar. Comenta este prehistoriador:

Inherentes a una comprensión de sentido común de cultura están aquellas características como el aprendizaje, transmisión no-genética de información entre y dentro de las generaciones, altos niveles de variabilidad comportamental intra y *especialmente interpoblacional*, uso y manufactura de herramientas, y el uso de *sistemas simbólicos* de comunicación. Más allá de esto hay alguna confusión respecto de si la cultura es aquel fenómeno observable o si ésta consiste en la estructura de la mente que hace las actividades culturales posibles (Foley, 1991: 26; la traducción y las cursivas son mías).

Ahora bien, siguiendo a Luis Felipe Bate, para quien cultura constituye un “*conjunto de formas fenoménicas singulares que corresponden al sistema de contenidos*”

¹² Ya en su momento Durkheim hacía ver que, por encima de todo, lo que creemos que constituye a una sociedad (formas de intercambio, derecho, parentesco, economía, creencias particulares, etcétera) tiene como principal elemento las ideas que llega a formarse acerca de sí misma.

fundamentales, generales que, respecto a esta relación, presenta la formación social” (cit. por Terrazas, 2001: 54; las cursivas son mías), Terrazas sostiene que todo grupo social concreto posee una existencia cultural singularmente distintiva, y afirma:

La cultura se define como el *conjunto de formas fenoménicas y singulares correspondientes al enfrentamiento de una organización biosocial concreta a condiciones específicas en la solución de sus problemas generales de desarrollo* a través del contacto con el medio ambiente, con otros grupos sociales o entre los individuos en el interior del grupo, por medio de un proceso, consciente o no, de enseñanza-aprendizaje, a través del uso de códigos no genéticos de transmisión de información [...] reflejo del funcionamiento de los sistemas sociales, lo cual resulta completamente correcto cuando estudiamos sociedades correspondientes a *seres humanos anatómicamente modernos...* (Terrazas, 2001: 54; las cursivas son mías).

Expresiones semejantes acerca de la complejidad humana trascienden de manera sustancial el nivel evolutivo de aquellas extensiones artificiales o recursos extrasomáticos de adaptación homínida al medio, como podrían ser la eficacia técnica (*no simbólica*) de la elaboración de utensilios, capacidad en la que tanto insistirían visiones adaptacionistas de la cultura, herederas en buena medida de la llamada ecología cultural, del determinismo tecnoeconómico del materialismo cultural, o bien de la perspectiva procesual de la llamada *nueva arqueología* (léase Lewis Binford), misma que tanto se empeñara en el propósito neopositivista de “...analizar la cultura no como una simple agrupación de rasgos compartidos que regulan la conducta dentro de un grupo o una sociedad,¹³ sino como una forma de adaptación humana al medio ambiente natural y social” (Eiroa, 2000: 33; las cursivas son mías). Si bien queda claro que los procesos adaptativos humanos siempre han ido más allá de la eficacia ambiental de extensiones artificiales basadas en una inteligencia técnica o utensiliar, la adaptación humana no equivale a la cultura, que trasciende el nivel funcional de la supervivencia ecosistémica y alcanza las esferas representacionales y creativas del significado y la simbolización, de la autogeneración de los bordes semánticos de las identidades humanas. Tal como muy atinadamente ejemplificara el arqueólogo Luis Felipe Bate:

Lo cultural podría ser el que un grupo de cazadores considere necesario hacer una ceremonia previa de magia simpática en torno a representaciones rupestres como algo indispensable para la efectividad de dicho proceso de trabajo [la caza]. O el que otro pueblo otorgue la misma efectividad a su acción pintando de rojo la punta de los proyectiles (Bate, 1978: 31).

El fenómeno de su emergencia no podría ubicarse plenamente antes de la aparición de los humanos modernos en el Paleolítico superior.

La importancia de la *revolución humana* del Paleolítico superior

Como lo señalé, mi presunción fundamental es que la delimitación de ese *empezar a ser humano* puede vincularse de manera significativa con perspectivas que podrían considerarse “mentalistas”, simbólico-cognitivas y de intencionalidad o conciencia representacional. Empero, la cultura no equivale unívocamente a las formas de la conciencia individual o colectiva pues, de hecho, la conducta social misma adquiere una singularización, una forma fenoménica cultural, una conducta que se está dando esencialmente “en la relación de transformación material del medio *en el proceso de producción de las condiciones materiales de vida*” (Bate, 1978: 31; las cursivas son mías).

La cultura es un *evento evolutivo*, un producto de los procesos de hominización, y como tal constituye un problema expreso y prioritario para la ciencia de nuestros orígenes. ¿Qué condiciones y expresiones serían constitutivos de su emergencia? La antropóloga Martha Mirazón Lahr señala:

Las causas de la evolución del hombre moderno son, quizás, las más difíciles de interpretar; [ante todo se trata de cambios que involucrarían principalmente una] mayor inteligencia, posiblemente incluyendo un desarrollo mayor del lenguaje –lo que se reflejó en la aparición de innovaciones tecnológicas y, posteriormente, de expresiones artísticas– (Mirazón Lahr, 2001: 144-145; las cursivas son mías).

Veamos otros casos ilustrativos. En su excelente tratado *Senderos de la evolución humana*, Camilo José Cela Conde y Francisco Javier Ayala, con una esforzada y honesta crítica de las ideas actuales sobre los

¹³ Sin duda Binford estaría refiriéndose (y rechazando) aquí a las visiones herederas de aquella definición fundadora de la conceptualización antropológica de la cultura, la que debemos a E. B. Tylor en *La cultura primitiva*, de 1871, en los términos inolvidables de: “cultura o civilización es ese todo complejo que comprende conocimientos, creencias, arte, moral, ley, costumbres y cualquiera otra facultad y hábito adquirido por el hombre como miembro de la sociedad”.

orígenes humanos, no obstante, reconocerán la realidad y relevancia teórica y heurística del problema que es interpretar esa revolución humana antropogénica, *culturogénica*, es decir, la manera en que vemos el origen de las diversidades identitarias, de la retroalimentación cognitiva de los símbolos desde sus condiciones culturales de posibilidad; por ejemplo:

En apariencia, *algo tuvo que suceder* en el entorno de los 40 000 años para que las expresiones estéticas, tan contenidas y aisladas hasta entonces, se manifestasen de pronto en abundancia y por todas partes. ¿Qué pudo ser ese fenómeno nuevo? *La hipótesis más razonable a aventurar si se cree que se produjo una explosión súbita es la de un cambio cognitivo*. La adquisición de unas capacidades cognitivas nuevas... (Cela Conde y Ayala, 2001: 471; las cursivas son mías).

Definitivamente, no carece de cierto poder evocador, incluso de dramatismo, la manera en que hemos llegado a creer que puede y debe ser situado, sin sombra de duda, el momento preciso de aparición de un nuevo ser sobre la Tierra, de un nuevo nivel y esfera de la realidad sin precedente ni parangón apelables, es decir, la aparición evolutiva de nosotros mismos (Flores, 2003: 130-136). De modo muy elocuente, el antropólogo Ian Tattersall comentará también: “Los seres humanos somos en verdad animales misteriosos. Estamos vinculados al mundo viviente, pero nos distinguen radicalmente nuestras capacidades cognitivas, y buena parte de nuestro comportamiento está condicionada por inquietudes abstractas y simbólicas”. Para él, con la aparición de los seres humanos modernos en verdad había *una nueva clase de ser sobre la Tierra*: “Los mecanismos que subyacen a estas propiedades emergentes continúan constituyendo uno de los más importantes misterios sin respuesta de la ciencia, si bien hay muchas líneas de investigación abiertas por neurobiólogos, psicólogos, filósofos y otros.” (Tattersall, 1998: 15-24; las cursivas son mías).

Por otra parte, el problema de nuestros orígenes es inseparable, según el antropólogo Donald Johanson, de lo que llama *the problem of consciousness*, uno que,

al parecer, sólo puede abordarse mediante preguntas (más que mediante respuestas):

We have looked at the evolutionary history of many parts of our bodies from the feet to the brain. But what about that apparently extrasomatic structure of the mind, or consciousness? Where does the brain and the mind begin, or are they one end the same? Is it consciousness –more than bipedalism, language, or evolved culture– that sets human apart? First, what is consciousness? [...] We need to close the gap between the physical and subjective realms of this topic before we can hope to reach an understanding of consciousness... (Johanson y Blake, 1996: 107).

Parece evidente que en todas estas versiones sui géneris sobre la antropogénesis subyace el problema de poder pensar (lo que a menudo parecen) verdaderas transiciones o hasta rupturas ontológicas, algo que conduce a lo que a menudo se ha declarado como el “mito de la singularidad humana” (Vera, 2001: 88 y ss.).

La gran transición del Paleolítico medio al Paleolítico superior, ca. 40-35 mil años, según la región del mundo de que se trate –como hace ver Antonio Gilman (1996: 231-232)–, no fue precisamente un proceso cuántico (cf. Klein, 2001: 109), una revolución súbita o ruptura de todo o nada, tal como han intentado demostrar algunos autores.¹⁴ Argumenta Gilman que, tratándose en efecto de la emergencia de la complejidad como diversificación intergrupar, no estamos sólo ante un mero epifenómeno reducible explicativamente a sus determinantes biológicos, pues, como también lo ha captado Terrazas, definir la cultura como mecanismo extrasomático de adaptación al entorno es una simplificación ecológica reduccionista: “...es mejor entenderla como la manifestación fenoménica del funcionamiento interno de los sistemas sociales en estrecho acoplamiento con los sistemas psíquicos y biológicos...” (Terrazas, 2001: 146).

La revolución, que yo llamaría estrictamente *cultural*, del Paleolítico superior, no puede reducirse, a juicio de Gilman, a efectos colaterales de una transformación en términos de desarrollos ecológico-adaptativos tecnoambientales, mecánicamente interpretables,

¹⁴ Pienso principalmente en el arqueólogo W. Noble y en el psicólogo evolutivo I. Davidson (1996), quienes sostienen una verdadera revolución simbólica y comunicativa (lingüística) como indisoluble y exclusiva de la aparición de los humanos modernos al afirmar que “*Our criterion for symbol-based communication is ‘all-or-none’; we have difficulty with notions of ‘protolanguage’, ‘rudimentary language’ or ‘language as we know it’.* Such ideas have been voiced to try to gradualise the development of symbol use. *We do not this can work*” (p. 8). La aparición de este *comportamiento guiado por símbolos* (esencialmente lingüísticos) sería “caracterológico” de lo humano, de acuerdo con el influyente pensamiento de Leslie White (Noble y Davidson, 1996: 82). A juicio de algunos, sería aquel comportamiento una expresión “fenotípica” *posterior* (coincidente, *grosso modo*, con el inicio del Paleolítico superior) al surgimiento de los humanos anatómicamente modernos hace alrededor de 200 mil años en África sudoriental.

haciéndonos ver una relación muy importante: el hecho de que las *culturas* (en la definición clásica de Childe) no se dejaron ver sino hasta el Paleolítico superior podría ser “...*interpreted as indicating that, before then, ‘ethnicity may not... have been a component of the cultural environment of man’*” (Gilman, 1996: 224).

Para Gilman, pues, se trata de un importante fenómeno para la teoría de las alianzas, vinculable a la regionalidad y no sólo a los perfeccionamientos técnicos de un nuevo homínido (el *Homo sapiens*) recientemente aparecido en África, frente a uno de los periodos glaciares más agudos del Pleistoceno superior en las latitudes más septentrionales (en particular la Europa centro occidental) de aquellas en las que se habría originado, o sea África. Más aún, la revolución humana del Paleolítico superior se deberá vincular a una *etnicidad* emergente, a la creación de autonomías y de dependencias grupales, de solidaridades simbólicamente mediatizadas y al desarrollo de nuevas y estrictas estructuras de parentesco que marcarían –como señalaba E. B. Tylor en 1889– “la simple y práctica alternativa entre cazarse afuera o ser asesinado afuera [del propio grupo]”. De hecho, los arqueólogos, nos dice Gilman, han tendido a interpretar la existencia de *zonas de estilos* como la expresión material de un verdadero equilibrio entre cooperación y autosuficiencia entre grupos locales cuyo mantenimiento se basaría en redes de relaciones sociales, en el balance de intereses contradictorios, lo cual requeriría el reforzamiento ritual de una reciprocidad necesaria. No está de más recordar que “el ordenamiento de la acción dentro de un ritual se da a partir de un tiempo y un espacio cultural particular, delimitado socialmente [...] un acto teleológico y propositivo” (Aguado y Portal, 1992: 77). En efecto, se trataría de un cambio crítico en el balance de la seguridad social, lo que implica la posibilidad de establecimiento simultáneo tanto de vínculos externos como de delimitaciones grupales identitarias:

the key feature which requires explanation in the Upper Paleolithic Revolution is the appearance of style in its various manifestations. The changes in artifact and subsistence technology [...] the development of art and tools worked with an elaboration far beyond functional requirements and the increased regional clustering of types of such objects reflect social changes whose causes are not so immediately explained in terms of Darwinian rationality (Gilman, 1996: 224).

En otras palabras, la cultura vista como una dimensión emergente de la evolución biosocial en tanto que conjunto de procesos de naturaleza autogenerativa y autorreferencial autopoiética de sus bordes simbólico-

representacionales, y no necesariamente inferibles de la organización de la vida social y de la adaptación extrasomática (no genéticamente codificada) de formas homínidas previas. Creo que, en su dimensión evolutiva, la cultura puede ser vinculada con el concepto de *complejidad emergente*, entendido como *autopoiésis*, concepto que recuperaré más adelante.

Con frecuencia se dice que a la notable *homogeneidad* de los repertorios tecnológicos del Paleolítico medio (conocido como Musteriense), tanto en el sentido funcional como por su distribución espacial, prácticamente desde Portugal hasta Asia occidental, así como por su asombrosa estabilidad en el tiempo –virtualmente estáticos desde su aparición, ca. 180 mil años, hasta su súbita desaparición en los registros arqueológicos hace alrededor de 30 mil años– constituye una expresión conductual que contrasta, incontestablemente, a partir del Auriñaciense o primera fase del Paleolítico superior, con la proliferación de formas, funciones, estilos, materiales, variaciones regionales y, lo que puede parecer más evocador aún, la aparición de las primeras expresiones figurativas, icónicas, representacionales o simbólicas (lo que sin mayor dificultad estamos dispuestos a aceptar como *arte*).

También se dice que *la ausencia de evidencia no es evidencia de ausencia*, sin embargo sigue siendo claro que el Musteriense, complejo utensiliario o tecnoeconómico asociado a la raza o más bien especie de Neanderthal, carece de evidencias –materialmente irrefutables al menos– de comportamientos basados en la trasposición de estados cognitivos o dimensiones mentales sustitutivas, digamos vicarias (esencialmente simbólicas), de las realidades objetivas del mundo físico: los ritos, la magia... la creación de mundos representacionales posibles; esos que “construimos socialmente a la medida de nuestra capacidad de controlarlos” (Hernando, 2002: 51).

Casi no hay variación de estilos –acaso puramente funcionales– en la expandida geografía de la famosa industria típica de los neandertales (como la llamada Levallois) de núcleos preparados, industria lítica de alta dificultad de elaboración, por cierto. Con el Auriñaciense, por otro lado, se inicia la sutil diversificación de estilos regionales consistente en variantes formales de repertorios instrumentales; a este periodo pertenece, de hecho, la primera materialización, hasta hoy conocido, de experiencias valorativas de formas plásticas (“arte”, *sensu lato*): se trata de una escultura de 33 mil años tallada en marfil que representa una ficción, una utopía prehistórica, una ideación de radical humanidad, un hombre con cabeza de león proveniente de la cueva de Stadel, Alemania. Es importante destacar que si bien industrias Musteroides llegaron a estar vinculadas

a humanos modernos y no sólo a neandertales, como es el caso de los sitios israelíes de Skhul y Qafzeh, no puede decirse algo semejante del Auriñaciense, es decir, sus características globales son exclusivas de los humanos anatómicamente modernos: sus cualidades técnicas, su diversificación estilística o la presencia de las primeras formas ornamentales, artísticas o simbólicas son del todo ajenas a la especie neandertal.

Recapitulemos. La emergencia de la cultura es el surgimiento de un tipo de complejidad creadora de nuevas necesidades: las construcción-asunción de identidades colectivas, dinámicas (cf. Hernando, 2002: 50), conscientes y abstractas de los grupos humanos del Pleistoceno terminal (entre 50 y 10 mil años, *grosso modo*), mediante formas culturales hoy materializadas para la arqueología prehistórica; inseparables, en efecto, del nacimiento de “lugares desde donde apropiarse y ordenar la experiencia vivida [tamizando] las experiencias colectivas e individuales” (Aguado y Portal, 1992: 47); asimismo de procesos de identificación, de permanencias, de separaciones y alteridades, y cuyas asunciones y apropiaciones “*confieren sentido a un grupo social y le dan estructura significativa para asumirse como unidad*” (Aguado y Portal, 1991: 32-33; cursivas de los autores). Como también comenta Ph. Goujon, si puede haber una *unidad cultural* es únicamente porque los hombres (el *Homo sapiens* moderno desde su aparición) portan el mismo patrón de organización, el mismo modo general de autopoiesis y la misma arquitectura de su sistema nervioso (Goujon, 1999: 71), y citando al biólogo chileno Humberto Maturana nos hace ver respecto a la complejidad de las *diferencias culturales*:

ellas no representan modos de tratamiento de la misma realidad cognitiva, sino constituyen legítimamente dominios cognitivos diferentes. Los hombres culturalmente diferentes viven en realidades cognitivas diferentes que son específicas de la manera recursiva por su manera de vivir en ellas (Goujon, 1999: 71).

Para no incurrir en clichés (como cuando se usa el término complejidad), yo optaría por esbozar una serie de referentes, básicos pero operativizables, respecto del concepto de *complejidad*, particularmente en función del de *emergencia*:

Emergencia se refiere a procesos de organización que producen estructuras macroscópicas las cuales, si bien son causalmente reductibles al nivel subyacente, manifiestan propiedades estructurales, invariables y autónomas, que son en gran medida independientes de la microestructura subyacente (Van de Vijver, 1994).

Sin que por el momento podamos ahondar demasiado, además de las nociones contiguas de recursividad, aleatoriedad, superación de estados previos por integración de las contradicciones, o bien multiplicación de relaciones, *complejidad* supone justamente la *emergencia* de propiedades no reducibles a la naturaleza de los componentes de los que parte su estructura: la mente, por ejemplo, no sería así reducible a las características biofísicas o bioquímicas de sus componentes neurológicos (neuronas como tales o bien neurotransmisores). Un nivel ejemplar de complejidad es la complejidad autopoética, una de cuyas expresiones sería la culturalidad.

Los biólogos chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela serán reconocidos por una de las teorías biológicas más originales y reveladoras de las últimas décadas (con alcances aún incalculables, en especial para las ciencias humanas): me refiero al modelo de la autopoiesis que presentaron originalmente en 1973, en la publicación seminal *De máquinas y seres vivos* (Goujon, 1999).

Los sistemas organizados de forma autopoética se producen continuamente a sí mismos. Esta característica los distingue de la organización de los sistemas mecánicos, que al operar no producen los componentes que los construya como unidad. Por otro lado, los sistemas autopoéticos sí son generadores de sus propios límites funcionales y organizativos, basados en la diferenciación creciente con los entornos mediante el fenómeno de la *clausura operacional*, vía la producción de “componentes que en su totalidad integran la red de transformaciones que lo produjo, y algunos de los cuales conforman un borde, un límite para esta red de transformaciones” (Maturana y Varela, 1999: 36-38). El misterio que constituye un sistema informacionalmente cerrado implica pensar cabalmente *la autonomía*.

	23.50	0.90	1.40		
34.00	0.20	0.30	-0.12	-1.20	0.25
114.00	114.00			112.15	110.40
35.31	35.10	0.21	1.30	15.12	10.30
100.00	100.00	-0.15	-0.14	100.30	100.50
82.30	82.00	0.30	0.33	80.20	82.50
45.70	45.00	0.10	0.22	45.00	45.00
26.00	26.10	-0.04	-0.15	26.00	26.70
27.00	27.30	-0.01	-0.04	27.00	27.00
7.00	8.11	-1.16	-1.07	7.00	8.10
10.00	10.74	-0.20	-0.30	10.00	10.70
10.00	10.00				
10.30	10.30			10.11	10.10
27.25	27.30	-0.20	-0.01	27.00	27.00
4.20	4.21	0.07	1.00	4.20	4.30
24.27	24.64	-0.37	-1.00	24.20	24.00
31.00	32.25	-0.40	-1.40	31.00	30.00
10.07	10.30	-0.33	-2.02	10.00	10.20
24.20	23.00	0.30	1.51	23.00	24.20



El tipo de autonomía autopoietica, en su especificidad organizativa, será de tal grado y naturaleza que siempre habrá de implicar la unidad sistémica *ser-hacer*, o en palabras menos crípticas, *la realización de su organización es el producto fundamental de sus propias operaciones*. El sistema autopoietico es el producto mismo de su propia operación, que especifica su propia legalidad, su lógica interna y su naturaleza constitutiva. Además, su relación con el entorno trasciende el cliché de “interacción”, pues tal relación resultará de la misma fenomenología de su clausura o cierre de su lógica operacional: es el sistema el que in-forma, el que genera y provee de sentido a toda aquella perturbación “en bruto” que proviene del medio ambiente: “*ces perturbations ainsi que les relations autopoietiques qui engendrent ces modifications se produisent, par constitution, en tant qu'états internes du système sans tenir compte de la nature de la perturbation*” (Goujon, 1999: 70).

Se trata, esencialmente, de un operar autogenerativo basado en la fenomenología de una *clausura operacional* (Goujon, 1999: 41-74). El sociólogo alemán Niklas Luhmann, quien actualiza el concepto en la teoría de los sistemas sociales, comenta en una de sus obras más reveladoras, *Teoría de la sociedad*:

Los sistemas autopoieticos son los que producen por sí mismos no sólo sus estructuras, sino también los elementos de que están compuestos [los cuales] no tienen una existencia independiente: no se encuentran simplemente [...] más bien son producidos por el sistema, y exactamente por el hecho de que (no importa cuál sea la base energética o material) son utilizados como distinciones. Los elementos son informaciones, son distinciones que producen la diferencia en el sistema (Luhmann, 1992: 39).

La cultura como sistema comunicativo, simbólico, al conformar bordes abstractos de *sentido-significación intragrupal*, límites de esta red de transformaciones representacionales, constituye un sistema autorreferencial autopoietico; emergió evolutivamente desde las potencialidades de la vida social humana creando nuevas propiedades, una de las cuales –quizá de las más importantes– sería la *creación de bordes semánticos, de identidades colectivas*. Se produce y reproduce a sí misma con un fuerte y decisivo sentido de autorreferencialidad, confiriendo a la especie humana una “plasticidad que se manifiesta en las múltiples alternativas de respuesta a las condiciones específicas del desarrollo de distintas sociedades, aunque se rigen por las mismas leyes fundamentales” (Bate, 1978: 32; las cursivas son mías).

Conclusiones

La paradoja parece ser la siguiente: la “esencia” de la cultura, de *lo cultural*, no es ninguna inmanencia o trascendencia caracterológica, sino lo contrario, a saber: la *singularización fenoménica*, particular y concreta, de las formas elementales de la vida humana en su evolución biosocial. No la inmanencia de lo absoluto, sino la contingencia de lo relativo, de la diversificación-diferenciación de la vida colectiva desde sus orígenes prehistóricos, inequívocamente, sólo con la última especie homínida en aparecer, el *Homo sapiens*.

Ahora bien, si como se dice a menudo, “grado hace esencia”, o cantidad acaba determinando cualidad, diríamos que la cultura acabaría por adquirir una dimensión definitoria diferente sobre lo *exclusivamente humano*:¹⁵ esfera emergente de la vida social *sapiens* cuya dimensionalidad le sitúa entre las *condiciones necesarias* (lo esencial) de los universales biosociales y cognitivos humanos, por un lado, y lo *contingente* (lo “accidental”, se diría en el lenguaje aristotélico) de las singularidades fenoménicas, por el otro. Sí, se trata de aquel “ropaje” (en palabras de E. Leach) que se diversifica inagotablemente en la vida de los grupos humanos, unificados por ese potencial universal que es la cultura: aquello que supone un estado o nivel evolutivo de potencialidad basado en condiciones precisas de complejidad biosocial, y por ende cognitiva; potencial que todos los grupos humanos poseerían (al menos a partir del Paleolítico superior), idéntico, en todos los grupos humanos vivos o desaparecidos de la especie *Homo sapiens sapiens*. Tal potencial no es reducible, desde una suerte de *retroducción* directa, a los componentes o condiciones de posibilidad del tipo constitutivo de *vida social generalizable a la especie humana*, pues se trata de un fenómeno emergente con propiedades inherentes e inéditas en la evolución humana hasta el momento de sus primeras manifestaciones arqueológicamente evidenciables, hace no más de 40 mil años o al inicio del Paleolítico superior. La cultura tampoco es reducible, repito, a un mero epifenómeno del determinismo tecnoambiental, pues se autorregula o determina autopoieticamente desde un cierre o clausura operacional de su propia lógica interna de (auto)significaciones:

At this extreme is the reductionism approach of evolutionary ecology, which attempts to accommodate new behavioural phenomena within an existing explanatory framework, without recourse to novel entities and processes (Foley, 1991: 25).

¹⁵ Pretensión que, al menos para muchos, no acaba de demostrar su auténtica o legítima relevancia científica: ¿qué es lo que nos hace *realmente* humanos?

La cultura es una emergencia en el orden jerárquico de la realidad social humana universal, como metafóricamente lo serían las mentes individuales superpuestas a la estructura neurológica base o universal propia del cerebro de la especie biológica *Homo sapiens sapiens*. Así pues, comenta de manera ilustrativa el arqueólogo Luis Felipe Bate:

El que los hombres comuniquemos nuestras ideas, reflejos del mundo objetivo, en forma material a través del lenguaje, es también el contenido de una forma de relación *esencialmente humana y universalmente presente en cualquier sociedad. Pero la forma fenoménica específica de cómo lo hacemos*, en español, en alemán o aymará, *es una forma cultural* (Bate, 1978: 31; las cursivas son mías).

Los albores de la culturalidad no serían ubicables tanto en el desarrollo de recursos extrasomáticos de adaptación al medio ambiente (como fabricar herramientas olduvaienses,¹⁶ por ejemplo) sino más bien en las manifestaciones –arqueológicas en nuestro caso de interés– de la diversificación identitaria intergrupala. Ésta sólo se deja ver no hace más de unos 40 mil milenios con la revolución humana. Para concluir, veamos cierta radicalización, no obstante, expresiva.

Si tomásemos como referente la influyente definición que Lumsden y Wilson hicieron alguna vez de cultura, esto es: “*the sum total of mental constructs and behaviours, including the construction and employment of artifacts, transmitted from one generation to the next by social learning*” (*Genes, mind and culture: the coevolutionary process*, cit. en Foley, 1991: 26), desde nuestra postura podríamos reconocer, en efecto, la existencia de niveles globales –y excepcionales– de complejidad evolutiva de la conducta adaptativa humana y socialmente posible, sin embargo (y enfatizo el sin embargo) no estaríamos propiamente ante cultura, ante la culturalidad, tal como me ha interesado replantearla aquí. Esto es, siempre que tal sustrato comportamental (cognitivo, colectivo y comunicativo, así como irreducible genéticamente) de la vida humana *no* inicie una nueva etapa de su evolución biosocial, no estaremos en presencia de cultura *sensu stricto*. Y tal etapa, inédita en sentido pleno hasta el Paleolítico superior, es la aparición de la diversificación cultural como dimensiones simbólicamente autorreferenciadas, las de las identidades intergrupales, “étnicas” me atrevería a decir.

Sí, una etnicidad que ya en sus albores prehistóricos nos ubica en la (auto)creación cultural de sentidos manifiestos, *sentidos diacríticos de las identidades sociales*; la cultura vista genésicamente como una comunidad

de significados, como una *comunidad simbólica*, con diferentes –significativamente diferentes– materializaciones de un grupo a otro: tipos de enterramientos, objetos mágicos y rituales, variantes estilísticas con funciones y contenidos equivalentes, variantes formales o figurativas sobre temas plásticos comunes, etcétera. Evidencias adicionales, todas ellas, de la enorme, opulenta, flexibilidad sui géneris de nuestra especie. Se trata ya entonces de la creación-asunción de sistemas de autorrepresentación social; diferencias creadas, vividas y transmitidas simbólicamente y representacionalmente; así, la reflexión de lo étnico, de su antigüedad y condiciones evolutivas de posibilidad, es la que “nos centra en las significaciones sociales que tienen esos rasgos sobre la identidad grupal, es decir, lo que es significativo para los actores en su proceso de identificación” (Aguado y Portal, 1992: 55).

La diversidad intergrupala humana es tan antigua como la especie humana misma, pero quizá no más que la especie *Homo sapiens*. No es epifenoménica ni adaptativamente reducible, pero se deja ver como un potencial a la vez que como una necesidad emergente, cuya imbricación o consustancialidad evolutiva en la naturaleza humana nos mueve a repensar las diferencias culturales entre los grupos humanos en su objetividad, en su significado, en sus implicaciones e incluso sus alcances actuales. Un producto relativamente reciente (no más allá del Paleolítico superior), aunque muy profundo en nuestra larga marcha evolutiva, una emergencia que debiera ser reinterpretada dadas esas inquietudes fundamentales por encontrar –decía A. Leroi-Gourhan en *Le Geste et le Parole*– “nuestro reflejo en las aguas profundas del pasado”.

Bibliografía

- AGUADO, J. CARLOS Y M. PORTAL
 1991 “Tiempo, espacio e identidad social”, en *Alteridades*, año 1, núm. 2, pp. 31-41 [México].
 1992 *Identidad, ideología y ritual*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.
- ATLAN, SCOTT
 2003 “Théorie cognitive de la culture. Une alternative évolutionniste à la sociobiologie et à la sélection collective”, en *L’Homme. Revue Française d’Anthropologie*, núm. 166.
- BATE, LUIS FELIPE
 1978 *Sociedad, formación económico-social y cultura*, Ediciones de Cultura Popular (Colección Pensamiento social), México.
- CHURCHILL, STEVEN
 1997 “Morphological Evolution, Behavior Change and the Origins of Modern Humans”, en G. A.

¹⁶ La industria asociada al *Homo habilis* hace unos 2.5 millones de años.

- Clark y C. M. Willermet (eds.), *Conceptual Issues in Modern Human Origins Research*, Aldine de Gruyter, Nueva York.
- CELA CONDE, CAMILO JOSÉ Y F. J. AYALA
2001 *Senderos de la evolución humana*, Alianza, Madrid.
- CLARK, G. A. Y C. M. WILLERMET (EDS.)
1997 *Conceptual Issues in Modern Human Origins Research*, Aldine de Gruyter, Nueva York.
- DONALD, MERLIN
1998 "Hominid enculturation and cognitive evolution", en Colin Renfrew y Chris Scarre, (eds.), *Cognition and material culture. The archaeology of symbolic storage*, McDonald Institute Monographs, Cambridge.
- EIROA, JORGE JUAN
2000 *Nociones de prehistoria general*, Ariel, Barcelona.
- FLORES, JORGE H.
2003 "De antropología cognitiva y analítica de la creencia. Hacia una crítica de la razón biocultural", en *Ludus Vitalis. Revista de Filosofía de las Ciencias de la Vida*, vol. XI, núm. 19 [México].
- FOLEY, ROBERT A.
1991 "How useful is the culture concept in early hominid studies", en R. A. Foley (ed.), *The Origins of Human Behaviour*, Unwin Hyman, Londres.
- GEERTZ, CLIFFORD
1991 *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona [1973].
- GILMAN, ANTONIO
1996 "Explaining the Upper Paleolithic Revolution", en R. Preucel e I. Hodder (eds.), *Contemporary Archaeology in Theory*, Blackwell, Cambridge, Mass.
- GOUJON, PHILIPPE
1999 "De la Biologie à la Cognition. La Nouvelle épistémologie de la cybernétique de second ordre", en *Ludus Vitalis. Revista de Filosofía de las Ciencias de la Vida*, vol. VII, núm. 11 [México].
- HERNANDO, ALMUDENA
2002 *Arqueología de la identidad*, Akal, Madrid.
- JOHANSON, DONALD Y EDGAR BLAKE
1996 *From Lucy to Language*, Weidenfeld & Nicolson, Nueva York.
- KLEIN, RICHARD G.
2001 "Fully modern humans", en Gary Feinman y T. Douglas Price, *Archaeology at the Millennium: a sourcebook*, Plenum Publishers, Nueva York.
- KOZLOWSKI, JANUSZ K.
1995 "The origins of cultural diversity", en Jean-Pierre Changeux y Jean Chavillon, (eds.), *Origins of the Human Brain*, Clarendon Press, Oxford.
- LUHMANN, NIKLAS Y RAFAELE DE GEORGI
1992 *Teoría de la sociedad*, Universidad de Guadalajara/Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México.
- MATURANA, HUMBERTO Y FRANCISCO J. VARELA
1999 *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del conocimiento humano*, Debate, Barcelona [1990].
- McGREW, W. C.
1992 *Chimpanzee Material Culture*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MELLARS, PAUL Y CHRIS STRINGER (EDS.)
1989 *The human revolution: behavioural and biological perspectives on the origins of modern humans*, Cornell University Press/Edinburgh University Press, Gran Bretaña.
- MIRAZÓN LAHR, MARTHA
2001 "Perspectivas teóricas en Paleontología", en Vivian Scheinsohn (comp.), *La evolución y las ciencias*, Emecé Editores, Buenos Aires.
- NAGEL, THOMAS
2003 "¿Cómo es ser un Murciélago?", en Maite Ezcurdia y Olbeth Hansberg (comps.), *La naturaleza de la experiencia*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- NOBLE, WILLIAM E IAIN DAVIDSON
1996 *Human evolution, language and mind. A psychological and archaeological inquiry*, Cambridge University Press, Hong Kong.
- PFEIFFER, JOHN
1982 *The creative explosion: an inquiry into the origins of art and religion*, Harper and Row, Nueva York.
- RELETFORD, J.
2000 *The human species. An introduction to biological anthropology*, Mayfield, Mountain View, Ca.
- SCHICK, KATHY Y NICHOLAS TOTH
2001 "Paleoanthropology at the Millenium", en Gary Feinman y T. Douglas Price (eds.), *Archaeology at the Millenium: a sourcebook*, Plenum Publishers, Nueva York.
- STRINGER, CHRIS Y CLIVE GAMBLE
1996 *En busca de los neandertales. La solución al rompecabezas de los orígenes humanos*, Crítica, Barcelona.
- TATTERSALL, IAN
1998 *Hacia el ser humano. La singularidad del hombre y la evolución*, Península, Barcelona.
- TERRAZAS M., ALEJANDRO
2001 "Teoría de coevolución humana. Una posición teórica en antropología física", tesis de maestría, Facultad de Filosofía y Letras/Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- VAN DE VIJVER, GERTRUDIS
1994 "Emergencia del sentido morfológico y semántico. Perspectivas y limitaciones de las teorías naturalistas y emergentistas del sentido en las ciencias cognoscitivas", en *Ludus Vitalis, Revista de Filosofía de las Ciencias de la Vida*, vol. VII, núm. 3.
- VERA, J. L.
2001 *El hombre escorzado*, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México.