

BIOFILIA Y BIOFOBIA ANTES Y DESPUÉS DEL *RINOCERONTE DE DURERO*

José Miguel Esteban Cloquell
Universidad de Quintana Roo

Resumen/*Abstract*

En este trabajo intentaremos mostrar que la dimensión *epigenética* de la hipótesis de la biofilia es más pertinente para la conservación de la biodiversidad que la dimensión exclusivamente *genética* que Wilson y Kellert (1993) le adscriben, y que el medio ambiente cultural proporciona muchas veces condiciones epigenéticas para la biofobia, considerada como una mala expresión fenotípica de la disposición biofílica. La adhesión de estos autores a la tesis del gen egoísta y a la teoría económica de la decisión racional parece legitimar una cultura mercantilista que favorece tales expresiones biofóbicas. El estudio del simbolismo animal representado por el *Rinoceronte de Durero* nos indica que la biofobia ya estaba presente en los inicios renacentistas y colonialistas de esa cultura mercantil. En la última parte del trabajo argumentaremos que las condiciones epigenéticas proporcionadas por la cultura capitalista del siglo XXI posibilitan acciones biofóbicas aparentemente guidas por la biofilia y el interés conservacionista, como la muerte de 63 rinocerontes a manos de tres elefantes en Pilanesberg, Sudáfrica, en un solo mes de 2003.

Palabras clave: Biofilia, biofobia, epigenética, gen egoísta y simbolismo animal.

Biophilia and Biophobia before and after Durero's Rhinoceroses

The objective of this essay is to demonstrate that the epigenetic dimension of the hypothesis of biophilia is more pertinent to biodiversity conservation than the exclusively genetic dimension that Wilson and Kellert ascribe to it, by arguing that the cultural environment may often present epigenetic conditions for biophobia, understood as a poor phenotypical expression of a biophilic disposition. Those authors' adherence to the theory of the selfish gene and the economic theory of rational choice seems to legitimate a market culture that fosters this distorted expression. But an analysis of the animal symbolism presented in Durero's rhinoceros suggests that biophobia was already present in the Renaissance and colonial origins of this culture. Finally, we argue that the epigenetic conditions provided by the capitalist culture of the 21st century enable biophobic actions apparently guided by biophilia and conservationist interests, such as the killing of 63 rhinoceroses by 3 elephants in one month in 2003.

Keywords: biophilia, biophobia, epigenetics, selfish gene, animal symbolism

José Miguel Esteban Cloquell

Doctor en Filosofía por la Universidad de Valencia (1990).

Postdoctorado en la Universidad de Birmingham (1991-1993).

Profesor en el el Departamento de Filosofía de la UAEM (Cuernavaca) (1998-2009).

Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel 2.

Autor de cinco libros y más de 40 artículos.

1. La dimensión epigenética de la hipótesis de la biofilia

La hipótesis de la biofilia fue fraguada en un marco disciplinar que debilita considerablemente su potencial fertilidad en numerosas áreas culturales a las que también compete la conservación de la biodiversidad, además de la ecología, la biología evolutiva y la genética de poblaciones. Wilson y Kellert (1993) caracterizaban la biofilia como la *disposición genética a afiliarnos* con la naturaleza y los seres vivos, combinando un vocabulario típicamente determinista con otro más *rortiano*, no exento de connotaciones *autopoiéticas*, relativas a elección del tipo de personas que queremos ser a partir de nuestra afinidad electiva o *afiliación* a ciertos seres, a ciertas tradiciones o a ciertos personajes. Dicha mezcla tiene unas repercusiones que no se limitan a una desafortunada elección de términos.

Wilson y Kellert describen la biofilia como una tendencia filogenética resultante de la selección natural de aquellas combinaciones genéticas responsables de rasgos fenotípicos y conductuales de la especie humana que han ido favoreciendo nuestra afinidad y nuestro interés hacia los seres vivos. Según esta formulación de la hipótesis, la afinidad y el interés por la vida se incorporan genéticamente a partir de la selección natural de las reglas biológicas de aprendizaje más aptas para habérselas con el mundo natural y medrar en él. De ahí que, según los autores, la afinidad hacia la naturaleza se manifieste conspicuamente desde etapas tempranas o infantiles de la propia ontogénesis. Y sin duda tienen parte de razón. Tras muchos conservacionistas hay un pasado de niños inquietos y curiosos, buenos observadores y en sintonía con la conducta de los seres vivos. Pero también deberíamos admitir que la ontogénesis de muchas personas está repleta de conductas biofóbicas, de expresiones perversas o deformadas del *interés por la vida* —niños que prenden fuego a hormigueros o torturan perros y gatos, o adultos que disfrutaban de peleas de gallos, de

corridas de toros o de cacerías de especímenes muy valiosos precisamente por pertenecer a especies en peligro de extinción—. Probablemente, Kellert y Wilson explicarían también la afición por nuestras mascotas o por los parques zoológicos como manifestaciones o expresiones malogradas de los genes biofílicos. Pero en cuanto profundizamos en la analogía de la biofobia como mala expresión de los genes biofílicos, nos encontramos con que, en términos de conservación de la biodiversidad, la epigenética de la biofilia es bastante más relevante que su propia condición genética.

C.H. Waddington acuñó el término “epigenética” en 1953 para describir el conjunto de cambios fenotípicos ocasionados en ciertos individuos por el entorno o ambiente. El medio ambiente obra pequeñas modificaciones en ciertas bases moleculares distintas del ADN que, a modo de interruptores, regulan la expresión fenotípica, la activación o el silenciamiento de algunos genes. De hecho, la disciplina de la Epigenética ha convertido al ambiente en un factor de gran peso para las alteraciones de la expresión genética que no obedecen a una permutación de la secuencia del ADN y *que aun así son heredables*. Aunque el tono lamarckiano del término “epigénesis” probablemente enfurezca a muchos neodarwinistas, hoy sabemos que el factor ambiental puede afectar la activación de uno o varios genes que a la vez son responsables de múltiples funciones en la fisiología general del organismo. El epigenoma es pues la clave de la plasticidad del genoma y resulta crucial para la adaptación fenotípica del organismo al medio ambiente y, por lo tanto, para la selección natural y la filogénesis. Las alteraciones epigenéticas son muy estables y, siendo heredables, pueden mantenerse durante muchas generaciones en un linaje celular. Los ejemplos clásicos son el color de las alas de algunas mariposas, el sexo de los cocodrilos o la longitud de los cuernos de ciertos escarabajos. Pero la suma de ambiente y conducta (la hambruna y la dieta, por ejemplo) resulta también clave para la expresión fenotípica del genoma.

Siendo esto así, y siguiendo a Wilson y Kellert en la elección de un vocabulario genético para la hipótesis de la biofilia, el medio social y su cultura han de tener consecuencias para la expresión de los genes de la

biofilia tan importantes como las que ciertamente tienen el ambiente natural y su ecología. Si el epigenoma es una especie de interfaz entre ambiente, conducta y dotación genética que actualiza o realiza algunas de las variantes fenotípicas posibilitadas por la plasticidad del genoma, podemos ciertamente pensar que algunas prácticas del ambiente social pueden favorecer una expresión malograda de la biofilia como *biofobia*. El maltrato animal en las fases iniciales de la ontogénesis puede entonces ser concebido como una expresión conductual disfuncional de una secuencia genética ecológicamente benigna, propiciada por un conjunto de condiciones y prácticas culturales que la filosofía ambiental está obligada a explorar. Y entre estas prácticas, como veremos, la representación simbólica de los animales tiene un peso que tampoco puede ser ignorado.

Si la mala expresión fenotípica y conductual de los genes de la biofilia son preocupantes en términos ontogenéticos, nuestra biofobia filogenética, nuestra destructividad ambiental como especie, asusta aún más. En muy poco tiempo, en apenas 12 de las 60 mil generaciones de seres humanos que han existido sobre el planeta, hemos multiplicado entre mil y 10 mil veces la tasa media de extinción de especies vigente desde millones de años antes de que nos asentáramos en ciudades y abandonáramos nuestras prácticas culturales entre animales salvajes como cazadores recolectores, predadores al tiempo que presas. Por mucho que nuestro pasado evolutivo entre animales pueda seguir contando, no es posible minimizar la importancia de los procesos de epigénesis que han favorecido la expresión defectuosa de la biofilia como biofobia en las culturas humanas.

Restablecer las condiciones culturales adecuadas para la correcta expresión de nuestra biofilia es un asunto mucho más complejo que elevar o disminuir la temperatura ambiental para favorecer que nazcan machos o hembras de cocodrilo, claro. Wilson es consciente de la dificultad, pero aun así se considera optimista:

Defenderé que explorar la vida y afiliarse con ella es un proceso complicado en el desarrollo mental. Aunque aún infravaluada por la filosofía y la religión, nuestra existencia depende de esta propensión, nuestro espíritu está tejido con ésta, la

esperanza fluye de ella. Y aún hay más. La biología moderna ha producido una manera nueva y genuina de contemplar el mundo que congenia con la dirección interna de la biofilia. En otras palabras, este es uno de esos raros casos en que instinto y razón están aliados. La conclusión que extraigo es optimista: en la medida en que lleguemos a entender otros organismos, les otorgaremos mayor valor, y también nos valoraremos más a nosotros mismos (Wilson, 1983: 1-2).

No puedo compartir el optimismo de Wilson, el padre de la moderna sociobiología, con respecto a la capacidad de afiliación con los seres vivos que pueda derivarse *exclusivamente* del entendimiento biológico de su naturaleza y de su conducta. El conocimiento de los seres vivos puede proveer algunas condiciones epigenéticas para la correcta expresión de la biofilia, sin duda. Pero para una educación ambiental que propicie la biofilia necesitamos algo más que estudiar ciencias naturales. Entender la naturaleza no es sinónimo de amarla. Tiene toda la razón Kellert cuando afirma que “es *probable* que el hecho de adentrarse en las funciones y estructuras de la naturaleza despierte en una persona *prudente* una mayor inclinación a cuidar que se mantengan los sistemas naturales y a negarse a sobreexplotar las especies y su hábitat” (Kellert, 2003: 66, subrayado nuestro). Pero está claro que se equivocaría si diese por sentado que *probablemente* todos quienes nos adentramos en la ecología somos *prudentes*. Como veremos, tampoco lo fueron todos los naturalistas que en el pasado estudiaron y “entendieron” las especies salvajes y sus conductas. La biofobia ha estado entre nosotros largo tiempo y, según la epigenética, podría seguir estándolo mucho más.

2. Afiliación a la vida, genes egoístas y racionalidad económica

En este punto de la discusión, la cuestión de la afiliación a los seres vivos en el sentido formativo o rortiano reemerge con más urgencia que nunca. La afiliación de algunos partidarios de la hipótesis biofílica al paradigma explicativo del gen egoísta popularizado por Richard Dawkins tiene conse-

cuencias cuando menos disonantes. Wilson apela a Garrett Hardin, el autor que dio su célebre nombre a “La tragedia de los comunes”, al tiempo que la formulaba en términos de elección racional y racionalidad económica.

Necesitamos una dosis mayor de realismo biológico. Tenemos que aplicar la primera regla del altruismo, como bien establecía Garrett Hardin: nunca pidas a la gente algo que consideren contrario a sus propios intereses egoístas. La única manera de que funcione una ética de la conservación es fundamentarla en última instancia en un razonamiento egoísta (Wilson, 1984: 131).

Con la publicación del artículo “La tragedia de los comunes” en la conocida revista *Science* (1968), Hardin declaraba estar cumpliendo una obligación moral y cívica que la biología hasta aquel momento había incumplido: promover entre científicos y ciudadanos una ética de la supervivencia como consecuencia de la evolución de las especies por selección natural (Hardin, 1986). Tras descubrir “La tragedia de los comunes”, Hardin dice haberse sentido obligado a difundir las implicaciones éticas del realismo biológico del que habla Wilson, esto es, de la finitud de la naturaleza concebida como el conjunto de nichos ecológicos en los que se desarrolla la lucha intra e interespecífica por los recursos. Hardin se empeñó en demostrar que la fragilidad de ese escenario de escasez ecológica es incompatible con la libertad, la justicia y la fraternidad, residuos en su opinión de una obsoleta moral judeocristiana.

Creo que Wilson ha elegido para la hipótesis de la biofilia compañeros de viaje muy peligrosos. No es el primero, claro. James Lovelock, el coautor de la hipótesis de la Tierra como un organismo único, bautizado como Gaia, aboga por suspender los derechos y las libertades cívicas para proteger la biodiversidad. Y la primera legislación ecológica fue propiciada por el nacional-socialismo.

Pero pese al tono de necesidad que Hardin le confiere, esa inferencia de la biología a la ética no es más que una entre las muchas inferencias científicamente informadas que uno puede hacer. Y aquí también podemos decir sin exagerar que el tipo de inferencia que uno haga depende igualmente

del tipo de persona que uno quiere ser, es decir, del tipo de afiliación que uno elija. Hardin parte de una formulación de la tesis del gen egoísta en términos de la teoría económica de la elección racional. En su opinión, dado el legítimo deseo que todo ser humano (como todo ser vivo) tiene de maximizar ganancias, la ética de la conservación ha de abandonar la imagen idílica de la Nave Tierra en la que viajamos todas las especies por la del Bote Salvavidas en el que sólo caben algunos de la nuestra.

Cada nación poderosa puede verse como un bote salvavidas con tripulantes y pasajeros comparativamente ricos. En el mar abierto, nadando entre los botes salvavidas, se hallan los pobres del mundo (unos 2/3 de la población mundial) quienes luchan por un lugar, por modesto que sea, en algún bote salvavidas... Nuestra supervivencia es entonces posible dentro del bote sólo si montamos guardia constantemente contra abordajes inoportunos (Hardin, 1974).

A los intelectuales del “primer mundo” con mala conciencia, a aquellos que en su opinión son simplemente incapaces de soportar con entereza el sufrimiento ajeno, admitiendo que éste es condición necesaria de su propia felicidad, Hardin les aconseja intercambiar su lugar por el de algún náufrago, saltando del bote salvavidas.

Vistas estas opiniones de Hardin, no hace falta ser un izquierdista radical para sentirse decepcionado con la *afiliación* que Wilson elige para su propio producto cultural, la hipótesis de la biofilia. Si la Ética del Bote Salvavidas encarna las condiciones culturales epigenéticas para la expresión de la biofilia, lo único que cabría hacer para propiciar el advenimiento de la cultura biofílica es esperar a que venzan los más aptos, es decir, los que tiene los mejores genes para competir en la actual economía de mercado. Sorprendentemente, Wilson acabaría sentando en el trono biofílico a muchas de las empresas que han arruinado la diversidad de las especies. También convendría recordar que Hardin profesaba abiertamente la eugenesia, entroncando con una tradición intelectual anglosajona que se remonta al menos a los primos Charles Darwin y Francis Galton, quienes decidieron practicar la endogamia entre sus res-

pectivos núcleos de una misma familia. Hoy sabemos que la eugenesia liberal, regulada exclusivamente por el gen egoísta y la mano invisible del mercado, produciría una estandarización de los genomas que reduciría la variabilidad genética y la resiliencia de la especie. Una idéntica consideración valdría para la eugenesia biotecnológica de todas las especies con valor de cambio. Llegado este punto, uno no sabe muy bien qué pensar del origen y el destino de la hipótesis de la biofilia.

La defensa de la biofilia mediante la hipótesis del gen egoísta produce como mínimo una disonancia cognitiva que, por desgracia, podemos reconocer entre muchos intelectuales y científicos occidentales u occidentalizados. Por suerte, como ha demostrado Holmes Rolston, la hipótesis de la biofilia puede ser explorada desde puntos de vista menos dependientes del determinismo del gen egoísta y de la teoría económica de la elección racional, y más sensibles a aspectos culturales y valorativos.

3. Biofilia cognitiva y disponibilidad global

Elizabeth Lawrence acuñó la expresión *biofilia cognitiva* para extender la hipótesis de la biofilia al área de los estudios culturales y simbólicos de manera que, según creo, resultara algo más proactiva en términos ecológicos que la formulada por Wilson. Su estudio de la amplia variedad de simbolismos animales en las culturas humanas pretende precisamente encontrar condiciones culturales epigenéticas que no malogren la expresión de la biofilia:

Una de las cosas más urgentes en tiempos de crisis ecológica es analizar la relación hostil que demasiado a menudo confronta a la humanidad con el reino animal, cuya consecuencia es la destrucción de tantísimas especies. Analizando las maneras en que las culturas adscriben atributos simbólicos a los animales podemos empezar a comprender por qué en ciertas circunstancias las personas quieren y protegen a los animales, mientras que en otras quedan devaluados y destruidos. Entender la simbolización de los animales como parte de la hipótesis de la biofilia supone concebir modos de pensamiento *alternativos* a la ciencia,

y puede ser de gran ayuda para establecer una relación más armoniosa con toda la vida terrestre (Lawrence, 1993: 326, subrayado nuestro).

Una parte nada despreciable del estudio de los simbolismos culturales de los animales tiene que girar necesariamente en torno al concepto de domesticación. Vivimos como cazadores recolectores durante la mayor parte de nuestro recorrido evolutivo, más de 95% de nuestra vida como especie. Durante el largo periodo previo a la domesticación, los animales salvajes nos proporcionaron elementos clave para la ordenación categorial de nuestra mente y, por lo tanto, han debido tener más importancia en términos filogenéticos que las prácticas simbólicas devenidas tras la domesticación. Como afirmaba Lévi-Strauss, los animales no sólo son buenos para comer, sino también para pensar. Pero podemos preguntarnos con Lawrence si conforme hemos expandido la esfera domesticada y artificial que hemos creado para nosotros mismos a expensas de la vida salvaje, van a persistir los símbolos de animales salvajes en nuestras prácticas culturales y lingüísticas. Nuestra actual cultura global ¿favorece o entorpece la correcta expresión de la biofilia cognitiva?

Mi propia respuesta a la pregunta de Lawrence es bastante pesimista. En tiempos de la aldea global de MacLuhan, el imaginario de un niño urbanita de nueve o diez años puede albergar de mil a dos mil logotipos de distintas compañías comerciales, pero apenas sabe distinguir un par de especies de su propia localidad. La proporción apenas cambia para la mayoría de los adultos de las grandes concentraciones urbanas. Esa desnaturalización de nuestra vida mental se traduce habitualmente en una percepción ilusoria y peligrosa de nuestra situación ecológica y cultural. Vivimos la ilusión de la absoluta disponibilidad. Nuestro yo digital puede acceder a los más variados servicios sin salir de la cama o levantarnos de la silla: bancos, ayuntamientos, universidades, supermercados, agencias jurídicas, librerías. La calidad de las búsquedas de información se computa en décimas de segundo. Hay que reconocer que resulta más cómodo buscar un texto en línea que buscarlo en nuestra vieja biblioteca personal. Pero algo

debe andar mal cuando el tiempo que nos ahorra la tecnología lo empleamos en correr aventuras en selvas virtuales, o cuando preferimos regar el jardín digital de nuestros I-Phones a plantar un árbol, a recorrer senderos de bosque o a observar las aves. Parece que sólo las sequías, los incendios, las inundaciones y los huracanes nos traen de vuelta, incrédulos, a una naturaleza de la que en realidad jamás nos fuimos.

Mi pesimismo con respecto a la biofilia cognitiva no se limita a la aldea global contemporánea. De hecho, ciertos simbolismos animales han sido expresión abierta de *biofobia* desde mucho antes. Por seguir con la descripción de MacLuhan, la Galaxia Gutenberg, la era de la imprenta y de los “descubrimientos”, los inicios del mercantilismo y del colonialismo, los tiempos que Heidegger incluía en su *Época de la Imagen del Mundo* y que quizá quepa llamar La Era del Gen Egoísta y de la Mano Invisible, proporcionaron algunas condiciones culturales para la expresión de una biofobia que se escurría inopinadamente hasta en el arte y en la ciencias de la vida del Renacimiento y el Barroco. El primer *best-seller* de la historia no fue un libro, sino un grabado impreso con un simbolismo animal. Se trata del célebre grabado del *Rinoceronte de Dürero* (ver Imagen 2).

4. El Rinoceronte del Papa

El verdadero origen del animal representado por Dürero fue un rinoceronte que el pintor jamás pudo contemplar, pero que causó sensación en la Europa del Renacimiento, tan ávida de exotismos. El animal había sido capturado en las Indias portuguesas, embarcado en Goa y desembarcado en Lisboa el 20 de mayo de 1515, tras largos meses de travesía oceánica que debieron ser una auténtica pesadilla para el desdichado rinoceronte. El rey de Portugal decidió más tarde regalarlo también para el zoológico particular del Papa León X –ya le había regalado un elefante blanco, Hanno, para quien el Papa compuso un panegírico y levantó un

mausoleo en Roma— con la mala suerte de que el barco que lo transportaba naufragó en las costas de Liguria el 24 de enero de 1516, antes de llegar a Roma. El rinoceronte fue el único ser vivo que pereció en el naufragio. Pero el cadáver se recuperó, se disecó y fue exhibido por varias ciudades europeas antes de fijar su residencia en Roma y desaparecer tras el saqueo del Emperador Carlos V en 1527. Ése era el rinoceronte que Durero no tuvo delante y que representó a modo de caballo de combate, con armadura y todo (ver Imágenes 2 y 5). En la parte superior del grabado, Durero reprodujo un texto tomado de la *Historia Natural* de Plinio:

En el primero de mayo del año 1513 [sic] [en realidad 1515], el poderoso Rey de Portugal, Manuel de Lisboa, trajo vivo desde la India un animal llamado Rinoceronte. Esta es una representación fiel. Tiene el color de una tortuga moteada, y está casi completamente cubierto de gruesas escamas. Es del tamaño de un elefante, pero tiene las patas más cortas y es casi invulnerable. Tiene un poderoso y puntiagudo cuerno en la punta de su nariz, que afila en las rocas. El estúpido animal es el enemigo mortal del elefante. El elefante se asusta del rinoceronte, pues, cuando se encuentran, el rinoceronte carga con la cabeza entre sus patas delanteras y desgarrar el estómago del elefante, contra lo que el elefante es incapaz de defenderse. El rinoceronte está tan bien acorazado que el elefante no puede herirle. Se dice que el rinoceronte es rápido, impetuoso y astuto.

Durero tomó esta descripción del rinoceronte como enemigo brutal del elefante del capítulo xx del libro VIII de la *Historia Naturalis* de Plinio el Viejo. Y Plinio no siempre contempló personalmente los animales sobre los que escribía. Muchas veces confiaba en los relatos de los legionarios del ejército romano, y como resultado también incluyó en su zoología al unicornio. El caso es que el Viejo Plinio dedica los once primeros capítulos del libro VIII a los elefantes y a su conducta. Plinio pone énfasis en las propiedades más antropomorfas del elefante: es dócil, entiende lo que le mandan, guarda memoria de los oficios que aprende, puede ser uncido y montado, es bueno, prudente, ecuánime e incluso piadoso, pues los elefantes reverencian al Sol, la Luna y los astros [sic]. Los rinocerontes y su cuerno fálico, claro, encarnaban para Plinio todo lo opuesto: la bestia que no se deja domeñar. ¡Y ay de aquél que con la bestia se encontrare!

Da qué pensar que la *Historia Naturalis* de Plinio fuera la mayor fuente de información sobre la fauna del mundo conocido durante tantos siglos. En 1624, Gerónimo de Huerta, “médico y familiar de la Inquisición”, realiza una traducción al español de la *Historia Naturalis* con un índice gráfico bastante original. El dibujo que ilustra el capítulo xx no podía ser otro que el *Rinoceronte de Durero* (ver Imagen 3). La versión de De Huerta incluye escolios bíblicos y anotaciones “que aclaran lo dudoso y lo que no se sabía hasta estos tiempos” (1624). La anotación de Huerta al capítulo xx de Plinio tiene su interés. Más de un siglo después de ahogarse en el mar Mediterráneo, el rinoceronte del Papa reaparece. La anotación de De Huerta remite a las hazañas del celebrado animal de Manuel I en la Lisboa de 1515. Al parecer, en cuanto el rinoceronte arribó a Lisboa, el buen rey quiso comprobar con sus propios ojos el combate del que hablaba Plinio, organizando un duelo real entre un elefante y un rinoceronte en los jardines del palacio lisboeta da Ribeira. Otra expresión de biofobia propia de las casas reales. Ambos animales decepcionaron al rey por no embestir. Además, según De Huerta, el elefante huyó despavorido. El inquisidor corrobora lo que dice Plinio y añade que sólo el fiel caballo es capaz de ahuyentar al rinoceronte. El rinoceronte afila el cuerno contra las piedras antes del combate (¡!) y siempre vence al elefante, “a no ser que sea un rinoceronte pequeño o esté enfermo”.

Algunas de las propiedades que añade de Huerta dibujan mejor lo que hemos llamado *symbolismos biofóbicos*. Sus citas bíblicas remiten al libro de los Números, 24, equiparando así la fuerza del rinoceronte con la ira y la furia de una divinidad descontrolada del oráculo de Balaán. Para acentuar su carácter indómito e indomable, su absoluta indisponibilidad para empeños humanos que tan bien desempeñan el caballo y el elefante, Huerta apela a Job, 39. El paciente Job contrapone la buena disposición de los caballos a trotar con armaduras y soldados a cuestas y a embestir en las batallas humanas, a la estupidez de las bestias como el avestruz, a quien Dios “negó sabiduría y no repartió inteligencia” (Job

39, 17). Recordemos que para Durero el rinoceronte era estúpido a la vez que taimado. Basándose en Durero, Francis Barlow (1684) ilustró la batalla que nunca existió y ese mismo año Jan Griffier reprodujo a su vez la batalla de Barlow (Ver: Lucha entre elefante y rinoceronte, de Jan Griffier (1684). Disponible en: <http://2.bp.blogspot.com/-nIhT-GlXol4c/U57DXoA2MvI/AAAAAAAAAHFY/4ksXeFcEOG8/s1600/grabado+rino+elefante.jpg>). Nótese el detalle con el que ambos pintores ilustran la *malvada* conducta del rinoceronte, con el cuerno perforando fácilmente la “frágil” piel del elefante. Los colmillos de éste, claro está, ni siquiera se aproximan a la armadura del victorioso rinoceronte. Quizá por ello Alejandro de Medici eligiera el *Rinoceronte de Durero* como emblema, con la leyenda “No vuelvo sin vencer”.

Hoy sabemos que el simbolismo del rinoceronte invicto frente al elefante es una patraña biofóbica. Los indígenas africanos lo han sabido desde siempre, tras decenas de miles de años conviviendo entre rinocerontes y elefantes. Es el rinoceronte quien siempre resulta derrotado por el elefante. Es más, en el siglo XXI, la invasión humana del hábitat del elefante ha fracturado la cohesión social de sus manadas, ocasionando en los machos muchas conductas patológicas. Sin razón aparente, en julio de 2003, tres grandes elefantes macho habían violado y asesinado a 63 rinocerontes en el parque de Pilanesberg, Sudáfrica (Siebert, 2006). En este y otros sucesos parecidos podemos observar también los efectos de la expresión cultural de nuestras tendencias biofílicas y biofóbicas.

4. La expresión mercantil de la biofilia

Durero no fue el único artista que realizara un grabado del rinoceronte del Papa. El rinoceronte de Hans Burgkmair tiene aproximadamente las mismas proporciones, pero su representación de la piel del rinoceronte indio es mucho más fiel (ver Imagen 5). Carece del imaginario cuerno de más que Durero incrustó entre los hombros de su rinoceronte. Ade-

más, aparece atado y mucho más manso. No sabemos si Burgkmair vio realmente al rinoceronte del Papa o si algún artista se inspiró en el otro, pero el grabado del rinoceronte que triunfó en el mercado y prevaleció en el imaginario público fue, obviamente, el del rinoceronte acorazado de Dürero (Bartrum, 2012: 283). Y creemos saber por qué.

De hecho, la obra de Dürero fue reproducida por doquier desde el principio y más aún después de la muerte del autor. Figuraba en la *Cosmographiae* de Sebastian Münster (1544), en la *Historiae Animalium* de Conrad Gessner (1551) y en la *Histoire of Foure-footed Beastes* de Edward Topsell (1607), entre otros tratados, por lo que fue la representación simbólica del rinoceronte prevalente en la Zoología hasta mediados del siglo XVIII. La conservación de las matrices de impresión empleadas por Dürero favoreció la venta y la amplia distribución del grabado entre la burguesía de la época. También perduró la descripción de la perversidad intrínseca que Plinio, Dürero y De Huerta atribuían a los rinocerontes. Su simbolismo biofóbico logró penetrar tanto el conocimiento científico como el conocimiento del sentido común, convenciendo a todos de su carácter ruin –capaz como era el bicho de afilarse el cuerno contra las piedras para destripar más eficazmente a sus enemigos los elefantes, preparando sus armas para el combate, como en uno de los duelos medievales de caballeros con armadura y lanza de los grabados de Dürero, quien también realizó varios diseños de armadura para el gremio de los armeros de Nüremberg.

El *Rinoceronte de Dürero* es ciertamente un simbolismo animal típico de la historia de Occidente, al menos desde la Roma Imperial y la Roma Papal del Renacimiento: el acorazado rinoceronte, siempre victorioso frente al domesticable elefante, residuo exótico de una naturaleza antes salvaje y para entonces en pleno proceso de domesticación. Pero el *Rinoceronte de Dürero* también es un constructo cultural de una época colonialista en la que ciertos seres humanos también habían empezado a domesticar a otros seres humanos supuestamente salvajes, fueran negros, indios o asiáticos. El *Rinoceronte de Dürero* ejemplificaba las ambigüe-

dades del proceso de domesticación total de la naturaleza, en el que la construcción de lo salvaje cuenta con elementos culturales extraídos de las formas bélicas de la violencia humana —el aspecto que, junto con el sexo, ha sido atribuido siempre al lado más oscuro y salvaje de nuestra naturaleza—. De modo que este constructo no sólo falseaba la naturaleza del rinoceronte, sino también la nuestra. Creo que podemos concluir que estamos ante una expresión simbólica clásica de la *biofobia cognitiva*.

Pero hay expresiones culturales más difíciles de deconstruir en términos de biofobia, como la traumática matanza de poblaciones enteras de rinocerontes, violados y asesinados en Pilanesberg por sólo unos cuantos elefantes machos jóvenes, con patrones conductuales alterados por los efectos de ciertas prácticas culturales sobre su hábitat y su vida social. Nos hallamos ante una consecuencia de tendencias supuestamente biofílicas en un ambiente sociocultural regulado por la racionalidad económica.

En el subcontinente índico, la caza furtiva y el tráfico de marfil, la matanza selectiva de elementos de las manadas que irrumpen en las granjas y, sobre todo, la fragmentación del hábitat de los elefantes a causa de los asentamientos agropecuarios, ha tenido consecuencias ecológicamente identificables. La tasa de mortalidad de elefantes macho a manos de otros machos de su especie ha pasado en pocas décadas de 6% a 90% de todas las muertes. La reducción de la longevidad de los machos tiene a su vez consecuencias para la vida social de los elefantes. Menos machos adultos significa menos liderazgo y menor protección para los jóvenes machos en la adolescencia y, significativamente, menor preparación para la madurez sexual, mayor alteración hormonal y menor control de los flujos de testosterona, mayor incidencia de conductas enloquecidas y muy agresivas, en las que la violencia se mezcla con el sexo, como la matanza de otros machos y... vuelta a empezar, menos machos de elefante adultos, menor liderazgo y protección...

Tras casi ocho largos años de dependencia de la madre elefante, los elefantes macho adolescentes dejan la manada en la que han nacido para

incorporarse a otra en la que los machos más viejos los tutelan, los cuidan, hacen de guías y les enseñan a controlar sus impulsos sexuales y su agresividad. Sin la protección de los adultos, la cultura de los elefantes ha pasado a estar estructurada por el trauma. Las manadas se ven sujetas a conductas que en condiciones normales de la vida de los elefantes serían *contra natura*: respuestas acaloradas, conductas sociales impredecibles y violentas, frecuentes depresiones. Como en el caso de algunos seres humanos, los elefantes índicos están desarrollando síndromes de estrés post-traumático (Siebert, 2006). Los traumas trastornan tanto la experiencia individual de cada elefante como su memoria y su vida colectiva, llegando a quebrantar la transmisión social de su cultura y el aprendizaje de hábitos y tradiciones por parte de los elementos más jóvenes. Se quiebran así procesos de vinculación y apego emocional entre los individuos más jóvenes y las generaciones más viejas y experimentadas que, tanto para los humanos como para los elefantes, refuerzan lazos personales cruciales para reducir la vulnerabilidad de los más jóvenes, previniendo y desactivando los efectos de la exposición a situaciones traumáticas.

El pasado mes de enero de 2014 murieron en Sudáfrica más de 83 rinocerontes a manos de cazadores furtivos. El precio del cuerno de rinoceronte en el mercado negro se calcula ahora en gramos y equivale al de la cocaína, cuyo volumen de negocio también igualan. Ello explica que en 2013 la caza furtiva de rinocerontes abatiera a más de mil rinocerontes gracias a consumidores asiáticos que adoran a estos animales, pues creen en los poderes mágicos y afrodisíacos de sus cuernos. Lamentablemente, la violación y la matanza de los rinocerontes en Pilanesberg pudieron obedecer a prácticas humanas sobre manadas de elefantes que, *prima facie*, emplazaríamos en el lado opuesto al tráfico de sus cuernos, la fragmentación del hábitat o el asedio humano. Prácticas que muchos estaríamos tentados a llamar biofílicas. Aparentemente, los tres elefantes que violaron y mataron a los 63 rinocerontes formaban parte de un gran grupo de jóvenes machos y hembras transportado al Parque Nacional de Pilanesberg *para mejorar sus condiciones de vida*. Ese fue el discurso oficial,

claro. Nadie dijo abiertamente que su traslado aumentaba el potencial turístico del parque como escenario de encuentros con elefantes en la era de los safaris fotográficos. Todos habían sido separados de sus familiares más viejos, cuyo transporte resultaba enormemente más caro. Pero los manejadores de estos valiosos recursos turísticos sobreestimaron este ahorro económico. Como ya adelantábamos al principio, biofilia y maximización de ganancias conforme a las leyes del egoísmo y del mercado son como el aceite y el agua. Etológicamente ignorantes y mal aconsejados, esos gestores no supieron ver que esta separación traumática iba a alterar la experiencia individual y la vida colectiva de los elefantes. Un resultado biofóbico como consecuencia de una expresión cultural de la biofilia en el contexto general del mercado global. La precoz madurez sexual y la ausencia de machos adultos condujeron a resultados aún peores que en la India. Además, cada uno de los tres elefantes macho que participaron en la violación y la matanza de los 63 rinocerontes de Pilanesberg habían sido también testigos directos de la muerte violenta de familiares próximos de su manada. Traumas que generan atrocidades y otros traumas.

5. El rinoceronte surrealista de Dalí

Los surrealistas del siglo XX supieron ver cómo nuestro supuesto orden *civilizado* generaba incontables sucesos que podían conducir al trauma, al hastío, la locura, la transgresión y la destrucción. Supieron verlo y se permitieron nadar libremente en esas aguas. Pasados ya muchos años de su irreverente entrada en escena, podemos pensar la experiencia surrealista menos como una *gamberrada* de jóvenes pudientes y ociosos que como una seria advertencia ante el advenimiento de un mundo tan *sobrehumanizado* que exacerbe sin medida nuestras conductas más destructivas. Un mundo tan *sobrehumanizado* que, como anunciaba Heidegger, allá donde vaya el hombre no se encuentre más que a sí mismo. La simplificación de la otredad animal para hacer conspicuos algunos de sus rasgos anatómicos

para realzar las prácticas de determinado grupo social, ocultando los demás, equivale a un abuso intelectual de la naturaleza del animal, una expresión más de la biofobia cognitiva.

Demos ahora un nuevo vistazo a la historia del rinoceronte del Papa que se hundió en el mar. Aun encarnando una bestialidad inconquistable, el estilo renacentista de Durero lo que hizo en realidad fue sobrehumanizar a toda la especie, y sin haber visto uno solo de sus especímenes, imponiendo a la desordenada naturaleza del animal el particular orden bélico del Renacimiento, sintetizando la descripción verbal y el boceto pictórico de un comerciante en un prototipo bio-mecánico: un monstruo de los sueños de la razón, con los gruesos pliegues de piel fragmentados en forma de escudos o corazas, remachados o claveteados en sus juntas, articulados *a la manera* de las armaduras que protegían a los caballos de las recurrentes guerras religiosas entre imperios de la época. Nuestra supuesta agresividad natural y hereditaria volcada pictóricamente sobre el cuerno y los lomos del animal. Cuenta De Huerta, el traductor de la obra de Plinio, que los compatriotas de Durero llamaban por entonces al rinoceronte “*Elefant Meyfler*, que es tanto como decir vencedor, o señor del elefante”. Aun hoy el término alemán para rinoceronte indio es *Panzernashorn* (rinoceronte armado). Y el grabado de Durero seguía figurando en los libros escolares en la Alemania de los años 30, incluso con su mítico cuerno de más, aprovechado por los surrealistas para sus particulares exacerbaciones.

En 1956, el artista burlón que Salvador Dalí llevaba dentro añadió a las interpretaciones occidentales de la naturaleza del rinoceronte su propia distorsión surrealista, levantando una escultura a partir del *Rinoceronte de Durero* (ver Imagen 6). Una interpretación crítica típicamente surrealista de la autorreferencialidad de las obras humanas, aunque versen sobre especies distintas a la nuestra. Dalí nos asombra otra vez. Su *Rinoceronte vestido de puntillas* está acompañado por unos exoesqueletos de erizo que son algo más que un seguro recordatorio del naufragio que sufrió el “modelo” de Durero.

El rinoceronte es un importante elemento iconográfico dentro de la pintura surrealista. René Magritte pintó la escena final del Dios-Rinoceronte de la saga *Los Cantos de Maldoror* (1868), del escritor francófono Isidore Ducasse, Conde de Lautréamont. Dalí adoptó un cuerno de rinoceronte como objeto talismán e icono de su poseedor, que representa para él la diosa animal de la irracionalidad, la condición animal irredimible e irrenunciable de la humanidad. La animalidad es, pese a su ubicuidad, la gran desconocida, cuyo parentesco corporal con la humanidad era para Heidegger *abisal*. Ante el animal de un solo cuerno, el ser humano-Dalí confiesa:

Yo, Dalí, que me hallo sumergido en una ininterrumpida introspección y en un análisis meticuloso de mis propios pensamientos, acabo de descubrir de pronto que, sin siquiera darme cuenta, durante toda mi vida no he pintado otra cosa que cuernos de rinocerontes. A los diez años, niño-saltamontes, estuve ya a punto de rezar a gatas ante una mesa en forma de cuerno de rinoceronte. ¡Sí, para mí, ya era un rinoceronte! Así veo yo ahora todas mis pinturas y quedo estupefacto ante la cantidad de rinocerontes que contiene mi obra. Incluso mi famoso pan era ya un cuerno de rinoceronte, delicadamente depositado en una cesta. Ahora me explico mi entusiasmo el día en que Arturo López Wilshaw me obsequió con mi célebre bastón de cuerno de rinoceronte. Me procuró, desde que pasó a mis manos, una ilusión totalmente irracional. Me he apegado a él con inusitado fetichismo, diría casi obsesivo, hasta el extremo de que un día, en Nueva York, llegué a golpear a un peluquero que, por poco, y a causa de un descuido suyo, me lo rompe al hacer bajar demasiado rápidamente el sillón basculante en el que lo había yo delicadamente depositado. Furioso, le golpeé brutalmente en la espalda con mi bastón para castigarle, pero, enseguida, por supuesto, le di una buena propina para que no se lo tomara a mal. Rinoceronte, rinoceronte, ¿quién eres tú? (Dalí, 2003: 979, citado por Moure, 2011).

Un episodio típico de la agenda surrealista oculta tras la biografía iconográfica de Dalí.

Los erizos de mar, con púas o sin ellas, también son un elemento importante en la iconografía de Dalí. Con púas, aparecen numerosas veces en su obra como icono de partes naturales enmarañadas o desordenadas de la anatomía femenina, como el pelo de las axilas o del triángulo pú-

bico. Cuando aparecen sin ellas, el exoesqueleto del erizo parece encarnar la idea de orden subyacente, una figura cóncava ordenada en líneas convergentes de puntos: la naturaleza matematizada y reducida a una fórmula algebraica, una proporción áurea o un genotipo (Moure, 2011). La vinculación de exoesqueletos de erizo con el *Rinoceronte de Durer* en la escultura *Rinoceronte vestido con puntillas* (1956) puede leerse en el contexto de la relación dualista naturaleza-cultura. La hipótesis de que la escultura también remitía al rinoceronte papal es de nuestra cosecha: el rinoceronte (la divina irracionalidad) hundido por los afanes de la cultura renacentista, un ser enigmático que reemerge del mar después de muerto, disecado y sin esqueleto, arrastrando tras de sí a otros cohabitantes muertos en el mismo lecho marino de Liguria: exoesqueletos de erizo, de cuyas púas sólo quedan unos puntos de origen que, alineados en una serie de sucesiones convergentes, condensan su naturaleza en una *ratio* o una precisa fórmula matemática. Los tejidos hechos con puntillas también requieren de patrones con pasos ordenados, numerables y recurrentes, como los algoritmos y las combinaciones matemáticas.

El *Rinoceronte vestido con puntillas* de Dalí es pues un complejo de metáforas interdependientes. Vestir es cubrir de cultura la desnudez de la naturaleza. En mi opinión, y sobre este pintor surrealista nada es seguro, Dalí se permitía así un ejercicio crítico e irónico de inversión y reinversión de las relaciones binarias entre racional-irracional, doméstico-salvaje, humanidad-animalidad, cultura-naturaleza, orden-desorden, muerte-vida, desnudo-vestido, crudo-cocido, primitivo-civilizado. Lévi-Strauss nos ha enseñado que estas relaciones de oposición binaria son dinámicas, reversibles y permeables. Pertenecen a una lógica de lo concreto y, en las formas de pensamiento precientíficas, son inconcebibles sin la mediación:

La naturaleza y la cultura, la animalidad y la humanidad se vuelven en ellas mutuamente permeables. Se pasa de un reino al otro reino libremente y sin obstáculo. En vez de que exista un foso entre los dos, se mezclan hasta el punto de que cada término de uno de los reinos evoca en el acto un término correspondiente en el otro, propio para significarlo como él lo significa a su vez (Lévi-Strauss: 2013, 273).

La historia de las hipóstasis de estas relaciones binarias en estructuras inmutables de la realidad, incomunicadas y expresadas vertical y jerárquicamente en relaciones de poder, es también la historia de la domesticación de la naturaleza, de las culturas escritas y de su justificación filosófica: la existencia de las sociedades humanas se ha justificado mediante la oposición irreductible entre cultura y naturaleza; la religión institucionalizada exigía el dualismo excluyente entre lo sacro y lo profano; la historia se levanta sobre el dualismo entre la escritura y la mera oralidad; las bellas artes, sobre el dualismo entre belleza y utilidad; en el derecho se justifica la exclusión de las costumbres bárbaras de la vida civilizada; la ciencia se fundamenta en el dualismo entre apariencia y realidad; la moral, la oposición excluyente entre la vida de la acción racional y la vida de las pasiones y emociones; la guerra, la incompatible oposición entre el nosotros y el ellos; la producción económica, la división entre amos y esclavos, jefes y operarios...

Esta historia cultural es el tejido que ha hecho posible la coexistencia entre expresiones logradas y malogradas de la biofilia. Los acontecimientos que rodean al rinoceronte del Papa antes y después de muerto pertenecen también a este tejido de instituciones culturales y de legitimaciones filosóficas. En cierto modo, como veíamos, también Durero vistió o revistió culturalmente al rinoceronte. Y, en cierto sentido, también lo hizo de puntillas, imaginando su geometría al modo matemático y bélico del Renacimiento europeo, con puntos, placas, mallas uniformes y círculos concéntricos.

El *Rinoceronte de Durero* contradice el optimismo de Wilson: ese entendimiento matemático de la naturaleza no corre parejo con expresiones benignas de la biofilia. Su simbolismo no es la expresión de un pensamiento afín a la naturaleza salvaje del animal, sino, como diría Lévi-Strauss, al de un “pensamiento cultivado o domesticado con vistas a obtener un rendimiento” (Lévi-Strauss, 2012: 317).

Resulta necesario seguir explorando nuevas posibilidades culturales para la expresión de la biofilia que sean complementarias a la reducción científica y que eviten los dualismos filosóficos, separaciones ontológicas

y la partición de la cultura en compartimentos estancos, cuya jerarquía e incomunicación condujo al traumático final de los elefantes y rinocerontes de Pilanesberg. Además de cultivar el pensamiento científico, cultivar la biofilia puede ser cultivar prácticas y experiencias de empatía y sensibilización emocional con especies aún silvestres, como parte de lo que Rousseau y Lévi-Strauss llamaban identificación primitiva u originaria con el resto de los seres vivos:

Se empezó por cortar al hombre de la naturaleza, y por constituirlo en reino soberano; se creyó así borrar su carácter más irrecusable, a saber, que es ante todo un ser vivo. Y, manifestando ceguera hacia esa propiedad común, se ha dejado campo libre a todos los abusos. Nunca mejor que al término de los últimos cuatro siglos de su historia pudo el hombre occidental comprender que arrogándose el derecho de separar la humanidad de la animalidad, otorgando a la una todo lo que quitaba a la otra, abría un círculo maldito, y que la misma frontera, constantemente alejada, serviría para apartar a los hombres de otros hombres y a reivindicar, en beneficio de minorías cada vez más restringidas, el privilegio de un humanismo, corrompido no bien nacido por haber tomado del amor propio su principio y su noción [...]. La identificación con otras formas de vida propone a la humanidad de hoy, por la voz de Rousseau, el principio de toda sabiduría y toda acción colectiva; [Rousseau] no solamente ha descubierto, con la identificación primitiva, el verdadero principio de las ciencias humanas y el solo fundamento posible de la moral: también nos ha restituido su ardor, desde hace dos siglos y para siempre ferviente en ese crisol donde se unen seres que el amor propio de los políticos y los filósofos se encarniza, por doquier alrededor, en hacer incompatibles: el yo y el otro, mi sociedad y las otras sociedades, la naturaleza y la cultura, lo sensible y lo racional, la humanidad y la vida (Lévi-Strauss, 1979: 44-45).

Bibliografía

- BARTRUM, G., *Alfred Dürer and his legacy*, Londres, British Museum Publications, 2002.
- CECIL, S., "Have elephants begun raping rhinos in the wild? (en línea), disponible en: <http://www.straightdope.com/columns/read/2775/are-elephants-in-the-wild-showing-newly-aggressive-behavior-including-rape> (consultado el 21 de diciembre de 2011).

- DALÍ, S., “Diario de un genio”, en *Obra Completa de Salvador Dalí*, Vol. I, Barcelona, Destino/Fundación Gala-Salvador Dalí/Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, pp. 925-1185 (en línea), disponible en Moure, 2011.
- HARDIN, G., “The Tragedy of the Commons”, en *Science*, 162, 1968, pp. 1243-48.
- _____, “Lifeboat Ethics: the Case Against Helping the Poor” (en línea), disponible en: http://www.garretthardinsociety.org/articles/art_lifeboat_ethics_case_against_helping_poor.html (consultado el 11 de mayo de 2011).
- KELLERT, S., “Valores de la naturaleza”, en T. Kwiatkowska, y J. Issa (Comps.), *Los caminos de la ética ambiental*, Vol. II, México, Plaza y Valdés Editores, 2003, pp. 61-84.
- LAWRENCE, E., “The sacred bee, the filthy pig, and the bat out of ell: Animal Symbolism as Cognitive Biophilia”, en E.O. Wilson y S. Kellert, 1993, pp. 301-341.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Antropología estructural*, México, Siglo XXI, 1979.
- _____, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 2012.
- _____, *Mitológicas. Lo Crudo y lo Cocido*, México, FCE, 2013.
- MOURE, I., “Apunte paranoico-crítico sobre Dalí y el rinoceronte” (en línea), disponible en: <http://www.aacadigital.com/contenido.php?idarticulo=495> (consultado el 2 DE ABRIL DE 2014).
- PLINIO el Viejo, *Historia Naturalis*, edición de Gerónimo de Huerta, Madrid, Luis Sánchez impresor, 1624.
- ROLSTON III, H., “Biophilia, Selfish genes and Shared Values”, en E.O. Wilson y S. Kellert, 1993, pp. 381-414.
- SIEBERT, Ch., “An Elephant Crack Up?”, *New York Times*, 8 de octubre de 2006, (en línea), disponible en: http://www.nytimes.com/2006/10/08/magazine/08elephant.html?pagewanted=all&_r=0 2003?? (Consultado el 20 de diciembre de 2013).
- VV. AA. (Studiolum), *Rhinoceroology*, (en línea), disponible en: <http://riowang.blogspot.mx/2008/10/rhinoceroology-1-rhinoceros-of-pope.html> (consultado el 20 de marzo de 2014).
- WILSON, E.O., *The biophilia hypothesis*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1984.
- WILSON, E.O., y S. Kellert (eds.), *The biophilia hypothesis*, Washington, Island Press, 1993.

Imagen 1: Boceto del rinoceronte del Papa debido a Giacomo Penni parecido al que sirvió de modelo a Dürero. El bosquejo de Penni fue realizado antes de que el rinoceronte partiera de Lisboa hacia Italia y estaba destinado a la impresión, preparando a la curia papal de Roma para los fastos de su llegada, como las fieras transportadas desde todos los confines del imperio romano para celebrar los triunfos de sus emperadores. Arriba, Penni había escrito en verso “Forma, naturaleza y costumbres del rinoceronte llevado a Portugal por el capitán de la flota del Rey junto con otras cosas dignas de admiración procedentes de estas islas recién halladas”. Tras la muerte del animal el boceto no se imprimió, pero quedó una copia en la Biblioteca Colombina de Sevilla, cuya imagen digitalizada presentamos, tomada de VV.AA. (Studiolum, 2008).

Forma e natura e costumi de lo Rinocero-
tpe stato condotto impoortogallo dal Capita-
nio de la Armata del Re e altre belle cose con-
dutte dalle infule nouamente trouate.

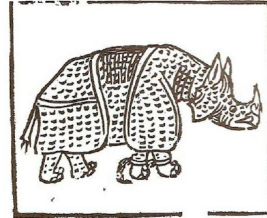


Imagen de libre uso. Descargada de: <http://riowang.blogspot.mx/2008/10/rhinocerology-1-rhinoceros-of-pope.html>

Imagen 2: *Rinoceronte de Dürero* (1515).

Imagen de libre uso. Descargada de: http://www.wga.hu/html/d/durer/2/12/6_1520/06rhino.html a partir de http://es.wikipedia.org/wiki/Wikipedia:Im%C3%A1genes_de_dominio_p%C3%BAblico

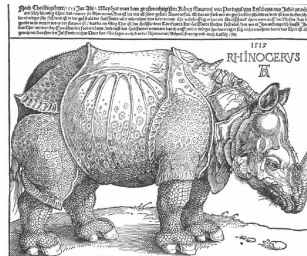


Imagen 3: Índice gráfico de la *Historia Naturalis* de Plinio el Viejo, del traductor y anotador Gerónimo de Huerta (1624). Obsérvese el capítulo xx, con el dibujo del rinoceronte de Dürero.

Imagen de libre uso. Descargada de: http://www.wga.hu/html/d/durer/2/12/6_1520/06rhino.html a partir de http://es.wikipedia.org/wiki/Wikipedia:Im%C3%A1genes_de_dominio_p%C3%BAblico

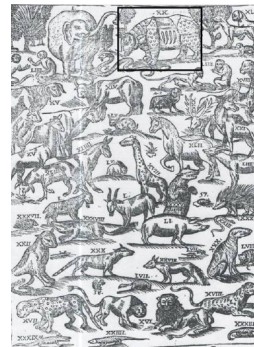




Imagen 4: Armadura de caballo expuesta en el Kunsthistorisches Museum de Viena. Imagen de libre uso. Archivo Wiki Commons: DSCO2189.jpg

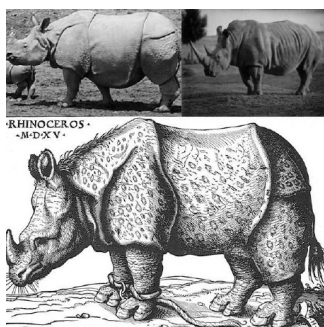


Imagen 5: Fotomontaje del autor comparando el rinoceronte de Hans Burgkmair (1515). Imagen de libre uso, Archivo Wiki Commons Burgkmair.png con imágenes del actual rinoceronte indio. Imagen de libre uso, Archivo Wiki Commons: Indian Rhinoceros cropped mirrored.jpg



Imagen 6: Salvador Dalí, *Rinoceronte vestido con puntillas* (1956), escultura reubicada en Puerto Banús (Marbella, España) en 2004. © Manuel González Olaechea y Franco. Licensed under Creative Commons Attribution 3.0 via Wikimedia Commons - <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Dal%C3%AD.Rinoceronte.JPG#mediaviewer/File:Dal%C3%AD.Rinoceronte.JPG>

Recepción: 10 de abril de 2014
Aceptación: 10 de octubre de 2014