

APROXIMACIÓN CRÍTICA A LA IDEA DE CULTURA ANIMAL

Juan Álvarez Cienfuegos-Fidalgo
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

En fin, se trata siempre de escamotear cuanto amenace hacernos caer en extrañeza, cuanto pueda mostrarse resistente a nuestros estatutos, y por ende invalidarlos o al menos socavarlos. Un atentado total contra estos estatutos, contra sus mismos fundamentos, es la experiencia crucial y temerosa, rara vez alcanzada, de que el cosmos se muestre de pronto de verdad como el dueño de sí mismo, de que, como la luz de un relámpago, se nos descubra por un instante otro de su imagen, de esa tupida red de predicados en la que, como en un tapiz ad usum Delphinis, lo pretendíamos ya tener bordado para siempre; esta experiencia de desidentificación —auténtico choc perceptivo y epistemológico— es la naturaleza la que puede ofrecerla especialmente.

Rafael Sánchez Ferlosio

El acercamiento a la peculiaridad del ser humano se ha hecho desde muy diferentes perspectivas. Una de ellas pone su énfasis en relacionarlo con el que se considera su género próximo, el animal, y se señala la diferencia específica considerada más representativa frente al mero ser biológico; nos encontramos, entonces, con un animal ciudadano, con un animal que habla, con un animal racional, con un animal simbólico, en fin, con un animal que utiliza y fabrica instrumentos. Siguiendo este mismo criterio, en la actualidad se tiende a denominarlo animal cultural. Ahora bien, como en las últimas décadas surge la idea de la cultura animal, aquella diferencia mencionada más arriba resulta ser menos específica de lo que se pretendía, de forma que los límites entre el ser

humano y el animal quedan desdibujados. No es cometido del presente artículo clarificar un término de tan proteica significación como el de cultura, sino el de hacer una aproximación crítica a la idea de cultura animal. Dicha aproximación nos permitiría considerar si es legítimo o no trazar una frontera, una línea divisoria, entre el ser humano y el animal.

Cultura en los animales

Con el fin de hacer más operativa la exposición del postulado de la existencia de cultura en los animales, se presentará, en primer lugar, la idea de cultura animal aplicada de una manera general al conjunto de los animales, tras ella vendrá la consideración concreta de la cultura en los grandes simios.

Según Bonner, “afortunadamente, las definiciones en ciencia son arbitrarias, por lo cual voy a definir la palabra en un sentido que queda a medio camino en esa gran laguna que hay entre los dos usos de la palabra antes mencionados [se refiere el autor al uso del término cultura en el departamento de agricultura y, en el otro extremo, a la idea de cultura como cultivo del espíritu]. Por cultura entiendo la transferencia de información por medios conductuales y, de un modo más particular, en virtud del proceso de enseñanza y aprendizaje. Lo utilizo en un sentido que contrasta con la transmisión de información genética, por herencia directa de los genes, de una generación a la siguiente. La información transmitida de forma cultural se acumula en forma de conocimientos y tradición, pero el acento de esta definición recae sobre el modo de transmisión de la información, no sobre su resultado”.¹ A partir de este presupuesto, de lo que se trata es de delimitar qué información y qué conductas animales son innatas, están inscritas en los genes, y cuáles adquiridas, bien por ensayo y error, por imitación o por aprendizaje; teniendo presente, no obstante, que habrá comportamientos fronterizos ante los que sea muy difícil establecer si son innatos o adquiridos. En todo caso, la cultura, entendida, al modo de Bonner, como la capacidad de transmisión de información no genética, aparece durante el curso de la evolución de los animales, está genéticamente determinada y supone una adaptación más ventajosa al medio.

Visto así, se hace necesario conocer cuáles son las estructuras biológicas responsables de ese tipo de procesamiento de información, de la genética lo es

el genoma, así como las condiciones exigidas para que se lleve a cabo dicho procesamiento. Un sistema nervioso centralizado por el cerebro, producto de la propia evolución genética y que mantiene una relación simbiótica con el genoma es el encargado de almacenar y transmitir esa información. Desde el momento en que aparece una estructura de esas características, se puede hablar de dos tipos de evolución: la genética y la cultural. Aquélla transmite la información de un individuo a otro a través del ADN y sólo una vez, mientras que la información cultural se trasmite por enseñanza y aprendizaje, de un individuo a muchos y se renueva de forma constante. Una vez que irrumpe en el transcurso de la evolución esta nueva estructura, se hacen evidentes sus ventajas adaptativas; entre otras: rapidez y flexibilidad de las respuestas a los cambios en el entorno, coordinación centralizada de los movimientos en función de la información proveniente del exterior por medio de los sentidos, información adquirida que se incorpora al individuo ante similares situaciones futuras. Ahora bien, gracias al sistema nervioso alcanzaron un desarrollo importante y novedoso la sociedad y la comunicación, imprescindibles para que pudiera surgir la cultura, pues “los animales sociales son animales que se comunican, y la capacidad de comunicación es el único aspecto de las sociedades animales que está directamente relacionado con la cultura. Hay otros muchos aspectos que guardan una relación más distante con nuestro tema central; pero la cultura resulta sencillamente imposible sin comunicación”.²

Si la vida de un animal transcurre en una sociedad comunicativa, además de la mínima sociabilidad y comunicación que implican las diferentes formas de conducta sexual, gracias a la coordinación del grupo, puede capturar más presas y de mayor tamaño, le es posible recolectar alimento en distintos espacios, se potencia su protección frente a los depredadores y está en mejores condiciones para modificar el medio. Todo ello, merced a distintos tipos de comunicación, desde la predominantemente química de los insectos, hasta la visual, táctil, auditiva, sin que aquélla esté ausente, de los vertebrados. En este sentido, conviene señalar la importancia, para la aparición de respuestas más flexibles y menos gravadas genéticamente, de la aparición de esas nuevas formas de comunicación, pues, si bien los vertebrados tienen una gran sensibilidad quimiorreceptiva, pueden oler a un depredador a una gran distancia, sin embargo, la vista desempeña un papel de primordial importancia en los usos

sociales de los vertebrados: reconocimiento de especies e individuos semejantes, formas vistosas de galanteo, relaciones con la prole, observación mutua de los individuos de la misma especie. Otro tanto ocurre con el oído: señales de peligro, atracción de compañeros sexuales o descubrimiento de comida se comunican entre sí, especialmente las aves, con la ventaja frente a las señales visuales de que pueden hacerlo en la noche o en las profundidades de los tupidos bosques tropicales. Las ventajas adaptativas del oído y la vista frente al olfato vienen dadas por su diversidad, su mayor velocidad de transmisión y por su dependencia del aprendizaje social.³ Claro está, todo este proceso es el resultado de millones de años de la evolución de los diferentes tipos de receptores y de las peculiaridades de cada uno de ellos, por ejemplo la evolución desde los primitivos estatocistos hasta el sentido del equilibrio en el ser humano.

Como también son resultado de la evolución los diferentes tipos de aprendizaje. Desde el simple ensayo y error, más bien de carácter individual: el mal sabor de un gusano hará que esa ave no vuelva a comerlo —este tipo de aprendizaje entraña evidentes peligros—; el de “troquelado”, pauta de conducta adquirida durante una etapa limitada en el período de maduración; la imitación, observando la conducta de sus congéneres adultos el animal adopta un determinado comportamiento, por ejemplo el canto en muchas especies de aves; hasta la enseñanza, amplia gama de aprendizaje que va del complejo lenguaje de las abejas a los comportamientos más elaborados de los vertebrados superiores.⁴ Esto nos conduce a la consideración de algunos rasgos de la cultura animal: destreza física en el uso de herramientas —el alimoche rompe el huevo de la avestruz con una piedra que deja caer sobre él al abrir el pico—, relaciones con otras especies, especialmente con los depredadores —el caso de los elefantes que aprendieron a huir de los cazadores y comenzaron a llevar una vida nocturna—, comunicación auditiva dentro de la propia especie —como el canto aprendido de las aves que les permite identificar el canto de su pareja—, conocimiento del espacio —como lo supone el comportamiento de las mariposas monarca que anualmente se trasladan de Canadá a México— y la posibilidad de crear o inventar nuevas conductas —tal ocurrió con los herrerillos que rompían con el pico el cierre de las botellas de leche y se tomaban la nata.

En suma, una compleja vida social animal favorecida por diversos sistemas de comunicación que va evolucionando en el tiempo y bajo la presión de

cambios en el entorno, que a su vez se ve modificado por la intervención de las distintas especies animales, y una amplia variedad de tipos de aprendizaje adquiridos en el proceso de interacción social hacen que sea muy difícil hablar de una naturaleza animal idéntica a sí misma y regida únicamente por el instinto, es decir, por conductas impresas en sus genes.

Quienes sostienen que estas conductas animales no sólo tienen el carácter de aprendidas, sino que constituyen auténtica cultura, acuden a un nuevo concepto proveniente de la sociobiología para denominar las unidades de transmisión cultural. De esa forma, si la información genética está almacenada en los genes, la cultural viene dada por los *memes*. Así, Dawkins afirma: “necesitamos un nombre para el nuevo replicador [el otro al que alude el autor es el gen], un sustantivo que conlleve la idea de una unidad de transmisión cultural, o una unidad de *imitación*. ‘Mimeme’ se deriva de una apropiada raíz griega, pero deseo un monosílabo que suene algo parecido a ‘gen’. Espero que mis amigos clasicistas me perdonen si abrevio mimeme y lo dejo en *meme* [...]. Ejemplos de *memes* son: tonadas o sonos, ideas, consignas, modas en cuanto a vestimenta, formas de fabricar vasijas o de construir arcos. Al igual que los genes se propagan en un acervo génico al saltar de un cuerpo a otro mediante los espermatozoides o los óvulos, así los memes se propagan en el acervo de memes al saltar de un cerebro a otro mediante un proceso que, considerado en su sentido más amplio, puede llamarse de imitación”.⁵ Un ejemplo de juego estable de memes que se ayudarían mutuamente lo constituiría una iglesia organizada donde nos encontramos con el meme dios, el meme fuego eterno, el meme fe.

En último término, tenemos establecido el paralelismo entre el ámbito biológico y el ámbito cultural: tienen unidades mínimas de información, se da cuenta de cómo se transmiten de un individuo a otro, están sujetos a las mismas leyes de la evolución y pueden ser estudiados por las ciencias de la naturaleza, puesto que, en definitiva, en ambos casos de lo que se trata es de transmitir información, y “el conocimiento, después de todo, no puede significar nada más que información”.⁶ Queda claro, además, que entendida de esta manera la cultura es algo que está dentro del cerebro de los individuos, puesto que a la postre viene dada por la serie de destrezas, respuestas y conductas que cada uno de ellos fue capaz de adquirir a lo largo de su vida.

Los chimpancés y la cultura

Cuando pasamos del concepto de cultura en los animales en general, al caso particular de los simios, sus comportamientos y hábitos adquiridos no hacen más que confirmar con creces, en opinión de numerosos biólogos y etólogos, su denominación como culturales. Sin entrar en polémicas, marginales para la cuestión que aquí nos atañe, se admite comúnmente que los chimpancés, los gorilas y los seres humanos formarían parte de una misma familia, la de los homínidos. Hace unos 5 millones de años se habrían separado de un tronco común los humanos de los chimpancés y gorilas. Además de las propias que se pueden comprobar a simple vista, otras evidencias, bioquímicas y genéticas, mostrarían claramente la escasa distancia que hay entre unos y otros; por ejemplo, las cadenas de hemoglobina del ser humano tienen las mismas secuencias que las del chimpancé y sus diferencias genéticas son del uno por ciento, de tal forma que el parentesco entre ambos sería más estrecho que el de los chimpancés con los gorilas.⁷

El estudio del comportamiento de los chimpancés, a los que limitaremos nuestras referencias, en las primeras décadas del siglo XX tuvo como escenario fundamentalmente el laboratorio, su pionero fue Kohler. A él se debe la introducción del término *Einsicht* para describir la resolución de problemas por parte de estos animales. Su experimento es muy sencillo, al animal enjaulado se le da un bastón, juega con él y al cabo del tiempo lo arroja lejos de sí; poco después se le coloca un plátano relativamente cerca de los barrotes, pero sin que pueda alcanzado directamente con las manos. Ante la imposibilidad de conseguir la fruta, observa una reacción violenta, se agarra con fuerza a los barrotes, emite gritos, hasta que finalmente queda postrado. Entonces, en un momento determinado, mira para el bastón abandonado hacía tiempo, mira para el plátano, corre hacia el palo y valiéndose de él alcanza la fruta. A esta resolución del problema es a lo que denominó Kohler *Einsicht*, que podría traducirse por “comprensión súbita” (en realidad sería algo así como “ver dentro”). Después se comprobó que la resolución no era tan súbita, que el papel de la experiencia era determinante para su consecución; sin embargo, el término quedó incorporado a la tópica de la etología. El trabajo de Kohler fue continuado, entre otros, por Yerkes, fundador del *Yerkes Regional Primate Research Center*, que dedicó sus estudios al análisis de los procesos simbólicos en

los chimpancés, y por Jroustov, que encaminó sus investigaciones hacia otro campo, hacia el uso y fabricación de herramientas por esos mismos animales. Es en la década de los 60's cuando, bajo la dirección de Leakey, Jane Goodall se interna en las tierras que rodean el lago Tanganika y comienza su estudio de los chimpancés sobre el terreno, mientras que Dian Fossey lo hace en las montañas de Ruanda. Otros investigadores se dirigen al Zaire, Uganda o Tanzania. Son los inicios del trabajo de campo en primatología.⁸

Del conjunto de estos y posteriores trabajos se configuró un mapa de tres áreas culturales de chimpancés: el área cultural de las piedras, África Occidental, el área cultural de los bastones, Camerún y Guinea Ecuatorial, y el área cultural de las hojas, África Oriental. Los chimpancés del primer grupo tienen como característica cultural el uso de piedras para romper el hueso de la palmera de aceite. Esas piedras pesan entre uno y nueve kilos y pueden ser transportadas desde 300 metros, en su manejo son más diestras las hembras, quienes enseñan a sus crías dicha técnica; la razón sería que los machos viven pendientes de la conducta de los componentes del grupo y son más torpes en sus movimientos debido a su mayor musculosidad. Curiosamente, esta cultura de las piedras no se encuentra entre los chimpancés que viven en África Central, donde también se dan ese tipo de frutos. En el área cultural de los bastones, los chimpancés fabrican unos bastones de una media de 50 centímetros, cortados por uno o los dos extremos, con los dientes o con las manos y la distancia que media entre el lugar de procedencia de los bastones y donde fueron usados va de uno a veinticuatro metros; clavándolos en los termiteros, consiguen comerse las termitas que se quedan prendidas en los bastones. En algunos casos un extremo del bastón fue machacado con una piedra, pues parece que esta operación facilitaría el logro de termitas. Por último, en el área cultural de las hojas los chimpancés usan ramitas o los nervios de las hojas para conseguir miel o termitas; en algunos casos llegan a utilizar ramas de árboles o pequeños troncos con el fin de intimidar a un intruso o a sus mismos congéneres. J. Goodall observó en esa zona que estos simios “usaban manojos de hojas para limpiar el barro de sus pies, piernas y muslos. En otra ocasión vio cómo un animal adolescente usaba unas hojas para limpiar restos de excrementos de su zona anal, y también a una hembra que para secar unas gotas de orina de su cuerpo empleaba hojas”.⁹

Una vez descritas las distintas culturas de los chimpancés en África es preciso añadir un par de breves apuntes, uno relativo al concepto de cultura en los chimpancés y el otro referido a los elementos integrantes de esas culturas. Respecto al primer punto, hay que añadir a lo ya dicho que se distingue entre una cultura material y otra social de los chimpancés, la primera hace referencia a la fabricación y uso de herramientas, la segunda a la conducta social. De esta última son clásicos varios casos, como el de la macaca japonesa que limpiaba en el agua del mar una patata llena de arena; con el tiempo, varios de sus congéneres y la propia madre “de la descubridora de esta ‘cultura’, lavaban regularmente estos tubérculos antes de comerlos”.¹⁰

Son siete los elementos tenidos por conductas culturales en la citada obra de Sabater Pi.¹¹ Enumerados brevemente: capacidad para el conocimiento del esquema corporal (se reconocen ante el espejo) e idea de la muerte (a juzgar por la conducta observada por un grupo de chimpancés al ver a un compañero joven muerto);¹² en segundo lugar, capacidad comunicativa a nivel emocional, proposicional y abstracta (relata las habilidades de la chimpancé Washoe en el uso del lenguaje gestual de los sordomudos del que aprendió más de cien signos, inventó alguno, como *para abrir*, *para comer*, *para beber=frigorífico*, generalizó el signo cepillo de dientes del suyo a todos los cepillos de dientes, cuando veía una foto de un gato hacía el signo del felino, le dijo al instructor *oye*, *perro ladra*, y ante una serpiente *vete*, *escapa rápido*, estos dos casos, por su carácter proposicional, mostrarían en opinión del lingüista Mounin lo aproximada que está la comunicación gestual al lenguaje humano. Sarah, una chimpancé de 6 años además de emplear verbos como dar, lavar, venir, fue capaz de definir manzana: redonda, roja, dulce, buena, la primera vez que vio un pato inventó el signo *pájaro de agua*. Lana, otra chimpancé, utiliza un sistema de comunicación, el “yerkish” (que consta de unos 1000 lexigramas) que le lleva a afirmar a G. W. Hewes que “el chimpancé tiene capacidad para utilizar un sistema de comunicación muy similar al de los humanos, toda vez que cumple los requisitos siguientes: tiene carácter simbólico y convencional, los signos tienen función directiva, es decir, unos influyen sobre los otros, tienen marcada intencionalidad en situaciones sociales, tienen capacidad de ordenación y reordenación en función del sentido esperado”;¹³ la tercera sería la capacidad, ya aludida más arriba, del uso y la fabricación de herramientas, incluso la

capacidad de utilizar una herramienta para fabricar otra herramienta; cuarta, capacidad para la actividad cooperativa, la caza y la distribución de alimentos, de manera que “la cacería cooperativa, la distribución de alimento y la división sexual del trabajo en este contexto configuran uno de los elementos constitutivos del ‘modelo hominoideo’ a que nos hemos referido y que estimamos es decisivo en futuros estudios referentes a los procesos de hominización y estatus actual del chimpancé. [...] El chimpancé es en todo igual al hombre, pero desconoce las trampas y la domesticación de los animales”.¹⁴

La quinta es la capacidad para mantener relaciones familiares estables y duraderas a nivel de madre-hijos-nietos; la lactancia dura cinco años y a los nueve, en la pubertad, los machos se separan y se incorporan a otra unidad social, las hembras permanecen en el grupo formando un *nursing group*, en fin, “en este tipo de sociedad donde la unidad nuclear es la formada por la madre-hijos-nietos y donde los demás integrantes de la banda tienen una permanencia temporal en la misma, la existencia de un líder sólo puede explicarse en función de una actividad determinada y en un momento concreto. Es necesario enfatizar, una vez más, la originalidad de la sociedad chimpancé, especialmente en lo que concierne a su carácter amistoso y cooperativo, donde las fricciones entre los individuos se suavizan mediante una sofisticada conducta de apaciguamiento que consiste en contactos manuales, abrazos, besos en la cara, espulgamientos, y, en el chimpancé pigmeo, en masturbaciones entre machos y frotamientos de los órganos sexuales entre hembras, *genital rubbing* (T. Kano). V. Reynolds estima que una sociedad tan permisiva, abierta y regulada como la de los chimpancés de sabana, sólo puede existir si sus componentes disponen de una gran cantidad de identificación y tienen mucha memoria. La pervivencia del vínculo madre-hijos-nietos durante toda la vida explica la continuidad cultural y relacional de que hacen gala los chimpancés, y también la liberación del imperativo que supone para sus componentes la estructura piramidal que no permite la independencia de sus individuos (Y. Sugiyama)”.¹⁵ La sexta es la capacidad para mantener relaciones sexuales no promiscuas evitando el incesto, especialmente madre-hijo, muy raro hermano-hermana, aunque no padre-hija; “la evitación del incesto parece tener pues un origen biológico que si bien se inicia en los primates tiene una expresión bastante definida en los chimpancés y se sublima, por la cultura, en el hom-

bre”.¹⁶ En fin, una capacidad estética, la séptima, cuyas características más señaladas son: “preferencia por las formas simétricas y rítmicas, tendencia a centralizar los grafismos o pinceladas, tendencia a buscar el equilibrio entre varias manchas alrededor de un eje central, preferencia por los colores primarios, capacidad para completar algunas figuras inacabadas muy simples”.¹⁷

Estas son, a grandes rasgos, las características que a juicio de etólogos y primatólogos tendría la cultura de los simios, en especial, la de los chimpancés. Como se puede comprobar constituye un mundo más complejo que el del resto de los animales. De todas formas, antes de entrar en las consideraciones que tales presupuestos e investigaciones nos sugieren, vamos a dedicar un espacio a unos seres muy particulares, cuya vida quizá pueda arrojar alguna luz sobre el asunto que nos ocupa: nos referimos a los niños ferinos.

Los niños ferinos

Los niños ferinos constituyen un caso muy especial dentro del capítulo de los seres vivos. Se entiende por tales a aquellos niños que por diversas circunstancias vivieron gran parte de su primera infancia alejados de todo trato humano. Se pueden distinguir tres grupos: los que sobrevivieron abandonados en el bosque, los que fueron “adoptados” por un animal —generalmente entre lobos, de ahí otra frecuente denominación, niños-lobo— y los que vivieron encerrados en un lugar apartado, cuyo trato con humanos quedaba restringido a la satisfacción de las necesidades mínimas para la supervivencia. Kaspar Hauser es el más famoso de los casos del último grupo —toda una leyenda, se especuló con la idea de que fuera el heredero de la corte de Baden—, apareció en una plaza de Nüremberg en 1828 con una carta en la mano; poco tiempo después de su aparición fue asesinado. Otros casos, menos espectaculares, pero más instructivos como se verá, son los de Edith de Ohio y Anna de Pennsylvania. La mitología da cuenta de cómo un niño, futuro héroe o dios, fue alimentado por un animal; aquí, sin embargo, cuando se haga referencia a alguno de estos casos será a las niñas-lobo Amala y Kamala de Midnapore, descubiertas juntas en 1920. Ejemplo del primer tipo es, por encima de todos, Víctor de L’Aveyron. A él, sobre todo, dedicaremos las siguientes líneas.

“Un niño de unos once o doce años, que tiempo atrás había sido avistado totalmente desnudo por los bosques de La Caune a la busca de bellotas o raíces, de que se alimentaba, fue en los mismos parajes descubierto hacia el final del año VII (1799), por unos cazadores, que consiguieron darle alcance y apoderarse de él, cuando intentaba, en las ansias de la fuga, ampararse entre las ramas de un árbol”.¹⁸ Así da comienzo su Memoria el doctor Itard, pasando a continuación a describir sus desvelos pedagógicos con Víctor y los resultados de los mismos. Debe tenerse en cuenta que el texto es deudor de la filosofía del siglo XVIII, más concretamente de las diversas discusiones habidas en esa centuria acerca de la naturaleza humana, de la influencia de la sociedad sobre el individuo y de la importancia de la educación en el desarrollo del ser humano, como persona y como ciudadano. En este sentido, el doctor Itard sigue muy de cerca tanto en sus presupuestos generales como en la aplicación de los mismos a la educación de Víctor las enseñanzas de Locke y Condillac.

Víctor, cuando Itard se hace cargo de él, presentaba la siguiente disposición: “los ojos, sin fijez ni expresión, sin cesar divagan de un objeto a otro, sin detenerse jamás en uno de ellos, hallándose tan poco ejercitados, tan poco coordinados con el tacto, que en modo alguno sabían distinguir entre un objeto de bulto o una simple pintura; el oído tan insensible a los ruidos más fuertes como a la más emotiva de las melodías; el órgano de la voz, en el estado de mudez más absoluto, no emitía sino un sonido uniforme y gutural; el del olfato parecía igualmente indiferente a la exhalación de los perfumes como al hedor de las basuras de que estaba impregnado su cubil; el tacto, en fin, se limitaba a la función, mecánica y no perceptiva, de la pura prensión de los objetos”.¹⁹ Si del plano sensitivo se pasa al intelectual, Víctor es incapaz de atención, carece de discernimiento, de memoria, de capacidad imitativa, de posibilidad de comunicación y de afección moral; en fin, “ni acertaba a valerse de una silla para atrapar algún manjar que se hurtase a sus alcances”.²⁰

Los esfuerzos del doctor Itard, dada esa situación de partida, de un lado, y siguiendo la concepción filosófica de la unicidad de los sentidos de Condillac, de otro, se encaminan a ir despertando la capacidad de los aletargados sentidos de Víctor dentro de un vasto programa pedagógico. Despierta su sensibilidad con baños de agua muy caliente, intenta iniciarlo en distintos juegos, señala

cómo ante un fuerte golpe no reacciona, pero cuando se parte una nuez a sus espaldas vuelve la cabeza, observa su especial sensibilidad a la “o” (por eso le pone de nombre Víctor), mediante dibujos pretende hacerle ver la relación entre ellos y los objetos, cree que Víctor no es capaz de relacionar la palabra escrita con la cosa que designa, piensa que cuando murmura “lait” lo hace más por satisfacción que porque tenga la idea de que eso significa “lait”, ve cómo distingue los colores y las formas, advierte que llora, tiene memoria, tiene capacidad inventiva, en fin, hace su aparición la vida afectiva, pues se alegra y se entristece.

En el Informe que el doctor Itard dirige al Ministro del Interior, en 1806, que se interesaba por la educación de Víctor, hace un balance de lo conseguido hasta entonces. Sostiene la dualidad de los resultados, pues, por un lado, la educación de Víctor es incompleta debido a la torpeza de su oído y de su palabra, sus facultades intelectuales se desarrollan con extremada lentitud y sus facultades afectivas se hallan sometidas a un sentimiento egoísta, así como el despertar de la sensualidad le provoca irrefrenables estallidos de cambios de humor de cuyo origen no es consciente; pero, por otro, llega a las siguientes conclusiones: “1°, que el perfeccionamiento de la vista y del tacto, así como los nuevos placeres del gusto, al multiplicar las sensaciones y las ideas de nuestro ‘sauvage’ han contribuido poderosamente al desarrollo de sus facultades intelectuales; 2°, que al considerar tal desarrollo en toda su amplitud, encontramos, entre otros cambios favorables, el conocimiento del valor convencional de los signos del pensamiento, la aplicación de tal conocimiento a la designación de los objetos y al enunciado de sus cualidades y de sus acciones, de donde resulta la ampliación de las relaciones del educando con cuantos le rodean, la facultad de manifestar sus necesidades, de recibir órdenes y de establecer con ellos un libre y continuo intercambio de pensamientos; 3°, que a pesar de su desmedida querencia por la libertad de los campos y de su indiferencia ante los placeres de la vida social, Víctor se muestra agradecido por los cuidados que se le prodigan, capaz de una afectuosa amistad, sensible al placer de hacer las cosas bien, vergonzoso de sus errores y arrepentido de sus arrebatos; y 4°, que, finalmente, señor, cualquiera que sea el punto de vista bajo el que se mire tan larga experiencia —sea que se la considere como la educación sistemática de un niño bravío, sea que nos limitemos a mirarla como el trata-

miento físico y moral de una de esas criaturas malheridas por la naturaleza, rechazadas por la sociedad y abandonadas por la medicina—, los cuidados que se le han prodigado, los que se le han de prodigar, los cambios ocurridos, los que todavía pueden ocurrir, la llamada de la humanidad, el interés que puede inspirar tan absoluto abandono y tan extraño sino, todo, en fin, recomienda este joven extraordinario a la atención de los sabios, a las solicitudes de la administración y a la protección del gobierno”.²¹

Desde luego, es preciso admitir que en el Informe de Jean Itard hay las suficientes e importantes lagunas como para no poder esgrimirlo como prueba definitiva de nada: no se sabe a qué edad había sido abandonado o se había perdido en el bosque, por tanto, no sabemos si había llegado a hablar ni cuál era su grado de socialización antes de su vida agreste, por otra parte, el relato se interrumpe en este punto, cuando también parece que termina su educación —de hecho, Víctor vivió pocos años más con una familia sin experimentar ningún cambio apreciable en sus capacidades sensitivas, intelectivas y afectivas—, por último, tampoco sabemos qué hubiera podido ocurrir si la educación de Víctor hubiera sido orientada desde presupuestos distintos al sensualismo de Condillac. A pesar de ello, sí podemos hacer alguna consideración, siempre de carácter provisional, pertinente a nuestro asunto a partir de este relato.

El primer hecho destacable es el de la supervivencia misma de Víctor. Sorprende, por ejemplo, al leer el Informe que tenga esa atrofia de los sentidos y que, sin embargo, haya sobrevivido varios años en el bosque, donde tendría que comer, dormir o defenderse de sus presuntos depredadores —de hecho, en la observación médica a la que es sometido se le descubren varias cicatrices. En último término, la existencia de Víctor probaría que el ser humano, si no como tal ser humano propiamente dicho, sí como un ser de características muy especiales puede sobrevivir en un estado de aislamiento absoluto, que ni pertenece al mundo animal ni tampoco se puede decir que sea plenamente humano. Una segunda consideración estaría relacionada con las diferencias que se pueden inferir a partir de este caso entre el ser humano y el animal. En un momento de su Informe nos dice Itard: “para mandarlo por agua, le basta a *madame* Guérin con enseñarle el cántaro invertido, de manera que entiende que está vacío, y por un expediente semejante consigo yo que me eche agua en

el vaso cuando comemos juntos, etc. Pero lo más sorprendente en la manera en que se muestra propicio a semejantes medios de comunicación es el hecho de que no haya necesidad de ningún aprendizaje previo ni de ninguna convención recíproca para hacerse entender”.²²

A este respecto hace la siguiente observación, muy atinada a nuestro juicio, Sánchez Ferlosio en sus notas: “habría que ver si un mono llega a ser capaz de entender, fuera de situación y por el mismo procedimiento, que el recipiente está vacío. Probablemente un mono antropoide sabe manejar un recipiente lleno, de manera que no se le vuelque, usando la relación de causa—efecto entre una determinada posición del recipiente y el comportamiento de su contenido; pero de esto a ser capaz de usar la visión del recipiente invertido por otro como *señal* de que está vacío va sin duda un gran trecho. Lo más importante no es que Víctor fuese por agua —como sin duda, más o menos torpemente, aprendería a hacerlo un chimpancé—, ni que coordinase semejante acción a cualquier seña convencional —como lo haría igualmente el chimpancé— sino que entendiese la inversión del recipiente como un “mira, está vacío y sólo la fuente es capaz de remediar semejante situación”; entender cualquier seña como “vete por agua” y querer o no querer ir es algo mucho más primario que entender “*el recipiente está vacío y si se lo quiere lleno hay que ir a la fuente*”. A juzgar por la observación siguiente, que excluye la convencionalidad, es realmente algo así como esto último lo que Víctor entendía. Es curioso que solamente las señales no arbitrarias —como ésta de invertir el recipiente— puedan servir de indicios, en una investigación behaviourística, de una no total inmediatez de la conducta, y por lo tanto de una cierta inteligencia del asunto en sí”.²³

Es decir, que el animal pueda ser condicionado a responder a señales arbitrarias está fuera de toda duda, desde el perro de Pavlov a la chimpancé Lana; ahora bien, lo que parece más difícil, si no imposible, es que sea capaz de dar respuestas adecuadas a señales previamente no convenidas, como es la de este caso. En él se requiere tener un conocimiento interno del asunto que no es necesario en aquéllas, dándose una cierta improvisación en la respuesta. ¿Puede un chimpancé, sin aprendizaje previo, “ver” unas tijeras en el gesto del movimiento de los dedos índice y medio?²⁴ Es evidente que estas consideraciones no pretenden tener un valor probatorio absoluto, pero a nuestro juicio,

sí son al menos indicativas de la diferencia, de la línea divisoria, entre la comprensión animal, incluso la de los chimpancés, y la de los humanos.

El caso de Víctor y de los niños ferinos en general nos sugiere, asimismo, un aspecto determinante del ser humano: su plasticidad y la necesidad de modelarla en una época determinada de la vida. Volveremos a ello más adelante, ahora una breve indicación. Víctor muestra una inteligencia mayor que los monos, sí, pero no puede dar el paso hacia el desarrollo pleno de sus capacidades, es como si fuese imposible recuperar el tiempo perdido en la primera infancia. Los otros casos de niños que vivieron en estas especiales circunstancias vendrían también a dar a este punto —asimismo, podría valer como prueba indirecta de este fenómeno el aprendizaje de un idioma; si es una la lengua materna, cuando se quiere aprender otra, si se sobrepasa cierta edad ya nunca se podrá adquirirla con la misma precisión que la propia. Esta plasticidad podemos comprobarla al contrastar los casos de Anna de Pennsylvania y el de Amala y Kamala. Mientras la primera tardó un año en dar los primeros pasos, se puede decir que vivió prolongadamente la indeterminación natal propia del ser humano, Amala y Kamala que fueron “adoptadas” por lobos tardaron cinco en acostumbrarse a la marcha bípeda, pues tuvieron que desembarazarse de su “naturaleza lobuna” para adquirir la humana —lo que en términos de psicología llamaríamos un Transfer Negativo, es decir, la adquisición de un aprendizaje entorpece la de uno nuevo.

Una vez vistos estos ejemplos de casos que podríamos llamar fronterizos, volvemos a la cuestión de la idea de cultura en los animales.

De la sociedad animal a la sociabilidad humana

En la actualidad, no cabe duda de que entre la postura de Darwin, para quien el origen de la mente humana había que rastrearlo en la evolución biológica, y la de Wallace, que a pesar de su evolucionismo consideraba que la mente era un regalo divino, la ciencia se inclina claramente por la primera postura. El problema que tienen planteado la biología, la arqueología o la paleoantropología, entre otras ciencias, se sitúa ahora en otro punto: ¿cómo surgió, a partir de la evolución, la mente humana?²⁵

Páginas atrás quedaba de manifiesto el papel desempeñado por la evolución en la aparición de un sistema nervioso, imprescindible para explicar el surgimiento de la cultura. En este sentido, el sistema nervioso del ser humano es un producto de esa misma evolución. Lo que todavía está sin explicar es cuándo y cómo, así lo planteaba la pregunta, surgió una peculiar forma de enfrentarse a la supervivencia del grupo y del individuo como lo es la del ser humano. Desde luego, no parece nada probable que ello tuviera lugar en un momento y en un lugar determinado, sino que, lejos de la visión tradicional para la que una vez constituidas las características biológicas del ser humano se daría el paso a la creación de la cultura, las conjeturas más plausibles señalarían que “por lo menos formas elementales de actividad cultural o protocultural (simple fabricación de herramientas, caza, etc.) parecen haberse registrado entre algunos de los australopitecos, y esto indica que hubo un traslado o superposición de un millón de años entre el comienzo de la cultura y la aparición del hombre tal como lo conocemos hoy”.²⁶

De otro lado, las evidencias de la evolución y la etología hacen que la imagen del animal como un mero autómatas, movido por la ciega fuerza del instinto, pasivo apéndice del medio en el que vive, está muy alejada de la realidad. El animal, en especial el que vive en sociedad con sus congéneres, aprende más de lo que hasta no hace mucho tiempo se creía, se comunica de muy diversas formas, utiliza y fabrica herramientas, crea, inventa y se enfrenta con éxito a los distintos cambios que tienen lugar en su entorno. Otro asunto es si esas conductas aprendidas, si esos sistemas de comunicación, si esa capacidad de inventiva, en fin, si esas variadas disposiciones que habíamos visto en el chimpancé podemos denominarlas cultura. En las primeras páginas de este escrito se decía que no se iba a ofrecer una definición, una más, de cultura, sino que se limitaría a hacer una aproximación crítica a la idea de cultura sostenida por quienes defienden la existencia de cultura en los animales y que se esbozaría un comentario final sobre las implicaciones que se derivan de esa idea. Dejaremos de lado, asimismo, la cuestión relativa a la idea de “gen egoísta” y de los fundamentos en los que se basa la sociobiología, cuestiones que van más allá de la cuestión planteada en este artículo.²⁷

La piedra angular de la idea de cultura aplicada al mundo animal es la información. En efecto, definido el término tal como lo hacía Bonner, por

ejemplo, todo el conjunto de información acumulada por un organismo que no dependa de la herencia genética entraría dentro de cultura. Esta forma de encarar el asunto venía a completarse con la introducción del *meme* como unidad mínima cultural. Extender la noción de cultura a todo ese vasto campo constituido por la información entraña, qué duda cabe, una visión sumamente estrecha de aquélla. De ese modo, el conocimiento, pongamos por caso, no sería otra cosa que un ámbito en el que se acumulaba información, aunque eso sí, de una potencia excepcional en el ser humano. Sin embargo, limitar el conocimiento al aspecto informativo no deja de ser un evidente reduccionismo. En primer lugar, no está claro que la diferencia naturaleza-cultura pueda ser establecida a partir de lo heredado-lo aprendido, puesto que tan natural es en un pájaro tener genéticamente la posibilidad de cantar como aprender a hacerlo, por tanto, “restringir, por convenio, el uso del concepto biológico de lo ‘natural’ a lo que es ‘innato’ es totalmente gratuito (en realidad, implica una metafísica monadista de tipo leibniziano), así como lo es llamar ‘cultural’, en cuanto que no es natural, a lo ‘aprendido’”. Hay procesos naturales que no son innatos, pues tan natural como un rasgo heredado genéticamente es, en las especies gonocóricas, la coexistencia de organismos heterosexuales (sin esta coexistencia no hay especie); pero esta coexistencia no puede darse en el interior de cada organismo no hermafrodita, puesto que sólo se da en la conjunción de organismos (que ya está dada y tampoco es aprendida o artificial)”.²⁸ En segundo lugar, un aprendizaje del tipo que sea, no sólo ha de considerarse como la adquisición de información de un organismo individual, sino también ha de verse inserto en un contexto más general dentro de las relaciones entre los individuos de una especie y de todos aquellos componentes a los que se denomina “cultura objetiva”, de lo contrario, quienes sostienen que lo aprendido, por sí mismo, ya es cultura, identifican cultura con la primitiva idea de “cultura subjetiva”.

En tercer lugar, mantener que la cultura no es otra cosa que información nos lleva a la paradoja de Ireneo Funes, aquel borgiano personaje de prodigiosa memoria, capaz de registrar hasta el último detalle de todo cuanto pueda ser percibido, leído o escuchado. Funes, entonces, siguiendo ese criterio sería el hombre más culto, pues “le molestaba que el perro de las tres y catorce (visto de perfil) tuviera el mismo nombre el perro de las tres y cuarto (visto de

frente). Su propia cara en el espejo, sus propias manos, lo sorprendían cada vez. Refiere Swift que el espectador de Lilliput discernía el movimiento del minuterero; Funes discernía continuamente los tranquilos avances de la corrupción, de las caries, de la fatiga. Notaba los progresos de la muerte, de la humedad. Era el solitario y lúcido espectador de un mundo multiforme, instantáneo y casi intolerablemente preciso [...]. Había aprendido sin esfuerzo el inglés, el francés, el portugués, el latín. Sospecho, sin embargo, que no era muy capaz de pensar. Pensar es olvidar diferencias, es generalizar-abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, inmediatos”.²⁹

Por otra parte, para quienes sostienen el punto de vista de que la cultura es lo aprendido, las unidades de información, es decir, de cultura, son los memes. Ahora bien, no está muy claro qué entienden por meme, pues según J. T. Bonner el meme es “cualquier bit o colección de bits de información transmitidos por medios conductuales de un individuo a otro”,³⁰ mientras que en opinión de J. Mosterín, “los memes no son unidades de información en el sentido técnico de bits (elecciones binarias). Los bits pueden sumarse, pero no los memes”,³¹ y para el creador del término, R. Dawkins, ya habíamos visto qué eran los memes. Además, establecer el paralelismo entre genes y memes, tal como lo hacen estos autores, entraña cierto confucionismo ya que “mientras los procesos genéticos tienen una base molecular, que puede ser realmente abstraída (extraída) de los organismos (ya sea en el laboratorio, ya sea en un campo preorgánico) —o, lo que es lo mismo: que los procesos institucionales están sometidos a un sistema de leyes bioquímicas determinadas a escala molecular— en los procesos institucionales no es posible determinar nada semejante a estas bases moleculares”.³²

Tampoco puede explicar esta hipótesis del meme los procesos de invención, puesto que “vista desde fuera, desde la actitud naturalista, queda reducida a una aparición, azarosa o sin sentido, de un nuevo comportamiento”.³³ Asimismo, se encuentran dificultades para explicar la transmisión de los memes en el ámbito humano, pues, o bien se transmiten por simple imitación, y entonces tenemos que no es mucho lo que se puede aprender por imitación, es decir, sin comprensión de lo que supone lo que se hace, o bien consideramos que el aprendizaje humano significa evaluación y comprensión, pero estas dos categorías no son posibles en la perspectiva naturalista en la que se colocan

dichos autores.³⁴ Por último, el concepto de meme nos remite a un atomismo mémico. El conjunto de lo que formaría parte de la cultura humana estaría constituido por distintos haces, diferentes unidades informativas yuxtapuestas entre sí al modo de ínsulas de información. Sin embargo, la complejidad de la cultura humana apunta en otra dirección, hacia un todo cuyos elementos más que una vida propia tienen sentido al ser integrados en el marco general de una época o de un pueblo.

Se habrá podido observar que en los últimos párrafos las referencias al ser humano son continuas. No debe sorprendernos, puesto que todos los autores que sostienen la existencia de cultura en los animales (Wilson, Dawkins, Bonner...) hacen continuas referencias al ser humano y a sus manifestaciones culturales en paralelo a las de los animales —cuando no restringen la cultura a mero epifenómeno de los genes. Incluso desde el punto de vista formal; valga el ejemplo de Sabater Pi en *El chimpancé y los orígenes de la cultura*, donde se nos muestra la cultura de los bastones como si de una cultura humana cualquiera se tratara —tamaño, forma del corte, diámetro de los palitos—, donde, al modo de los antropólogos, se da cuenta de las anotaciones en el cuaderno de campo, “a las 10,07 horas del 26 de septiembre de 1968, en una zona llana cubierta de vegetación densa y con muy escasa visibilidad, oigo ruidos flojos entre la vegetación, seguidamente vocalizaciones débiles; aparece un chimpancé subadulto de cara clara, me mira fijamente, luego viene una hembra adulta, a su lado se halla un animal pequeño cuya edad debe oscilar entre 1,5 y 2 años...”³⁵ Evidentemente, todos estos recursos retóricos están destinados a presentar las culturas de los chimpancés en un nivel muy cercano a las del ser humano, con ellos lo que se pretende destacar, así como ya se hace teóricamente, no es más que la continuidad de la cultura animal y la humana.

La cuestión que ahora se nos impone, por tanto, es bien clara, ¿qué es lo privativo del ser humano?, si es que algo de peculiar tiene frente al animal. Porque, en último término, quienes sostienen que los animales son poseedores de cultura parten de ese supuesto uniformista ya aludido.³⁶

Cuando se enumeran las características que constituyen el proceso de hominización, se considera que el bipedismo, la liberación de la mano con el pulgar opuesto al resto de los dedos, el desarrollo del encéfalo, el ecumenismo, el ser omnívoro, el nacimiento inmaduro y la palabra, entre otras cosas,³⁷ son

las más representativas del ser humano. No será aquí donde se rechacen estas particularidades del ser humano; sin embargo, siguiendo a Carrithers, haremos hincapié en otro aspecto: la sociabilidad. “Propongo aquí otra ontología, mutualista, que pone su acento en la ‘sociabilidad’, provisionalmente definida como la aptitud para el comportamiento social complejo. Muchas especies y, en particular los primates sociales, tienen su propia forma de sociabilidad, pero la sociabilidad humana es conspicua, puesto que participamos en formas de vida inmensamente variadas y complejas. No es mi intención, luego, sustituir la noción de cultura al igual que ésta sustituyó la justamente desacreditada noción de raza, sino más bien cambiar el énfasis. Sostengo que los individuos interrelacionándose y el carácter interactivo de la vida social, son ligeramente más importantes, más verdaderos, que esos objetos que denominamos cultura. Según la teoría de la sociabilidad las personas hacen cosas con, para, y en relación con los demás, utilizando medios que podemos describir, si lo deseamos, como culturales”.³⁸

Situándonos en esta perspectiva evitamos dos escollos tan constantes en el pensamiento antropológico: partir de un individuo abstracto, universal y racional, de un lado, reificar la cultura, haciendo de ella un objeto con el que se relacionan las personas, de otro. Ahora queda por ver en qué aspectos es especial o particular la sociabilidad humana, puesto que la animal está bien comprobada. Donde se puede observar una vida social compleja, aparte del ser humano, es en los chimpancés. Ahora la sociabilidad del ser humano está íntimamente relacionada con un sistema de comunicación tan complejo como lo es el lenguaje humano,³⁹ el cual favorece la formación de grupos de gran tamaño y una división del trabajo, pone en relación a personas de varias generaciones, establece vínculos con otros grupos sociales, acoge al individuo en su grupo social mediante un largo proceso de educación,⁴⁰ en fin, hace que ese mismo individuo adquiera conciencia de sí y adapte subjetivamente la forma de concebir el mundo propia del grupo en el que aparece.

Bien es cierto que algunos de esos caracteres los comparte el ser humano con el chimpancé, sin embargo, no acaba ahí el asunto. Puesto la sociabilidad humana, además, es intersubjetiva, “esa innata propensión humana al compromiso y a la comprensión recíproca. Parte de esta propensión es cognitiva o intelectual, parte emocional, pero, en cualquier caso, el carácter y la experien-

cia humanas existen únicamente en y a través de las relaciones de las personas entre sí”,⁴¹ en un grado mucho mayor que la intersubjetividad que se da entre los chimpancés. Como afirma Todorov, entre los dos y los cinco meses el niño no sólo mira, sino que busca la mirada de los otros; también el joven primate se mantiene cerca de su madre, “pero no busca su mirada y no hace nada para que *ella*, a su vez, lo vea. El niño, en cambio, quiere ser visto y no sólo ver (en el lenguaje de Sartre —que reconoció el papel constitutivo de la mirada— esto da: ‘mi vínculo esencial con el otro-sujeto debe poder referirse a mi posibilidad permanente de ser visto por el otro’). La mirada del padre o de la madre es el primer espejo en el cual el niño se ve”.⁴² Asimismo, la intencionalidad, “que ciertas situaciones son objeto de reflexión, de intención o representación”,⁴³ la comparten los primates y los humanos, pero en el segundo caso se pueden dar unos niveles de intencionalidad que nunca podrán alcanzar aquéllos; que pueden engañar, sin embargo, ¿podrían llegar a formularse: “*creo* que te *das cuenta* que *pienso* que *comprendes* que la intencionalidad de orden superior es un asunto bastante corriente entre los hombres”?⁴⁴ También es cierto que los chimpancés aprenden, tal como lo habíamos visto; no obstante, su aprendizaje es fundamentalmente imitativo, sería más adiestramiento que pedagogía. Ésta, en el ser humano, exige mucho tiempo, un determinado juicio estético —qué constituye una buena ejecución— y una intencionalidad de orden superior. En el caso del juicio estético, por ejemplo, es donde se muestra la flexibilidad del ser humano, pues, a diferencia de las normas sociales o de los diversos automatismos cotidianos —tejer, conducir, hacer flechas—, aquél requiere el concurso del juicio, de la imaginación y de la disposición propia del individuo que lleva a cabo determinada acción o se encuentra en una determinada situación —¿de cuántas maneras podemos interpretar una sonrisa, por ejemplo?

Un ejemplo final acerca de la peculiaridad de la sociabilidad del ser humano. Wilson considera que el rubor, entre otros estados de ánimo, constituye un verdadero paralenguaje, previo a la comunicación verbal. Sin embargo, como nos lo sugiere Rafael Sánchez Ferlosio, “la vergüenza es la comadrona o la nodriza de toda educación. El momento en que nace la pasión anímica de la vergüenza —inequívocamente señalado por la aparición del concomitante síntoma del rubor— debe ser considerado como el del surgimiento de la mera

condición de posibilidad de toda educación verdaderamente humana. En efecto, tan sólo en la pasión de vergüenza se funda un modo de constrictión educativa no física, no corporal”.⁴⁵ En efecto, mientras el aflujo de sangre a la cara provocado por la ira es orgánicamente funcional, el rubor carece de esa funcionalidad; más bien, al contrario, sería antifuncional en la medida en que quien padece esa afección intersubjetivamente expresiva desearía que no se manifestara ante quien la provoca. El rubor, antifuncional para quien la experimenta, expresivo socialmente, involuntario tanto para provocarlo como para evitarlo, señala al rostro como su campo de batalla. Y la cara, como reflejo de la persona, es lo que adquiere una especial, si una absoluta, relevancia en la comunicación entre los seres humanos y así como el infante busca la mirada de los seres queridos, hay bien un posterior momento en que la teme cuando presume que está en falta, entonces “este poder constrictivo de las relaciones cara a cara, por el que el niño teme siempre en la mirada y el ceño de sus padres las señales de la reprobación y busca siempre en esas caras el hablante risueño y complacido de la aprobación, se refiere, naturalmente, al primordial deseo de pertenencia, de ser reconocido, en un principio, por sus propios padres, como ‘uno de los suyos’, pues la declaración, implícita o explícita, ‘tú eres de los nuestros’ es la forma primaria y esencial del estatuto que confiere la condición humana de persona”.⁴⁶

Sería muy larga la lista de aspectos de la vida humana relacionados con su particular sociabilidad frente a la del chimpancé. Pensemos, por ejemplo, en la noción y la medida del tiempo que puede alcanzar hasta las dilatadas eras, frente a la efímera noción de temporalidad de los primates. Lo mismo podría decirse de su concepción del espacio, del juego o del sentido de la muerte; respecto a la situación descrita por Sabater Pi sobre la reacción de un grupo de chimpancés ante un congénere muerto, nos podemos preguntar ¿esa actitud indica que los chimpancés tienen la idea o la intuición de la muerte propia?, desde luego, me inclinaría por una respuesta negativa. En todo caso, esta peculiar sociabilidad se nos aparece como una forma de estar en el mundo de muy distinto signo que la del animal.

Indudablemente, el asunto que nos ocupa es de tal envergadura que todo lo que se afirme no puede tener un carácter más que provisional, pues, en realidad, lo que está sobre el tapete no es otra cosa que una reformulación de la

vieja cuestión naturaleza-cultura. Y en este artículo no se trazó el perfil de qué es la naturaleza ni qué la cultura. Simplemente se centraba en las contradicciones teóricas que conlleva el uso extensivo del término cultura a determinados comportamientos animales. Valgan estas líneas como una aportación a un debate abierto.

Notas

1. John Tyler Bonner, *La evolución de la cultura en los animales*, Madrid, Alianza, 1980, pp. 18-19. Esta definición da por buena, la transcribe literalmente, Jesús Mosterín en *Filosofía de la cultura*, Madrid, Alianza, 1993, p. 20. Sin que la defina con precisión Dawkins la presupone: “la transmisión cultural no es un fenómeno exclusivo del hombre. El mejor ejemplo, no humano, que conozco ha sido recientemente presentado por P. F. Jenkins al describir el canto de un pájaro del orden de los passeriformes que vive en unas islas frente a Nueva Zelanda”, Richard Dawkins, *El gen egoísta*, Barcelona, Salvat, 1994, pp. 247-248; a continuación, Dawkins describe cómo Jenkins registró la aparición de un nuevo tipo de canto, por tanto no de origen genético, en un pájaro joven.

2. J. T. Bonner, *op. cit.*, p. 121.

3. *Ibid.*, pp. 98-120.

4. J. Mosterín, *op. cit.*, pp. 27-30, J. T. Bonner, *op. cit.*, pp. 124-142.

5. Dawkins, *op. cit.*, p. 251.

6. J. T. Bonner, *op. cit.*, p. 177. En parecidos términos se expresa J. Mosterín: “la cultura está constituida exclusivamente por la información, y no por los productos u objetos o procesos materiales a los que su aplicación dé lugar, o por conductas que esa información induzca”, *op. cit.*, p. 81. A los memes se refiere Bonner en su obra citada, pp. 26, 203-206, J. Mosterín, *op. cit.*, pp. 76-82 y, claro está, el propio Dawkins, *op. cit.*, en especial, pp. 247-262. Por su parte, E. O. Wilson y C. Lumsden hablan de culturgenes.

7. Jordi Sabater Pi, *El chimpancé y los orígenes de la cultura*, Barcelona, Anthropos, 1992, pp. 82-84, E. O. Wilson, *Sobre la naturaleza humana*, México, F. C. E., 1980, pp. 44-45, J. Mosterín, *op. cit.*, pp. 45-49.

8. Es cierto que Henry Nissen permaneció seis meses en la Guinea Francesa en 1931 estudiando la conducta de los chimpancés, pero la Segunda Guerra Mundial interrumpió estas investigaciones. Sabater Pi. *op. cit.*, pp. 18-19, 22-23. Referencias a los trabajos de Kohler y Yerkes también se encuentran en Ernst Cassirer, *Antropología Filosófica*, México, F. C. E., 1945, en especial, pp. 61-110.

9. J. Sabater Pi, *op. cit.*, p. 54. También a este autor y a esa obra pertenecen las referencias acerca de las tres áreas culturales, pp. 37-65. El primatólogo Sugiyama propone que estas tres áreas se llamen: *Termite tunnel probing area*, sería la de las hojas, *Termite mound digging area*, la de los bastones, y *Hard nut cracking area*, el área cultural de las piedras, *op. cit.*, p. 64.

10. *Ibidem.*, p. 74.

11. Si sigo la obra de este primatólogo, es porque está considerado como uno de los investigadores más relevantes en este campo, de hecho es citado por los autores que se ocupan de la idea de cultura animal. Él fue quien investigó la cultura de los bastones vista más arriba. Por otra parte, el libro *El proyecto "Gran Simio"*, Madrid, Trotta, 1998, editado por P. Cavalieri y P. Singer no aporta elementos novedosos en lo que se refiere a la conducta de los chimpancés en su ambiente; otro asunto es el que se refiere al estudio sobre el gorila Koko y a sus avances en el uso y la comprensión del lenguaje de los sordomudos, sus muestras afectivas o su capacidad de enseñanza.

12. "El grupo (observado por el antropólogo Teleki, en 1973) se reunió cerca del cadáver profiriendo unos gritos ululantes que estos primates sólo emiten en momentos de extremo desasosiego. Posteriormente iniciaron una exploración minuciosa del mismo; algunos animales le levantaron la cabeza y observaron con detalle el cuello de la víctima que era donde se patentizaba una pequeña herida abierta. Esta actividad duró varias horas y era seguida, de forma intermitente, por secuencias de intenso griterío y agitación. Finalmente, al anochecer, el grupo abandonó lentamente los restos, que fueron recogidos por los investigadores del *Gombe Stream Research Center* al objeto de proceder a su autopsia. Observamos también esta conducta, ante una muerte repentina, en los chimpancés del Zoo de Barcelona". *Ibid.*, p. 91.

13. *Ibidem.*, p. 96.

14. *Ibidem.*, p. 102.

15. *Ibidem.*, pp. 105-106.

16. *Ibidem.*, p. 108.

17. *Ibidem.*, pp. 110-111. Véase, a su vez, la obra de]. Sabater Pi, *Etología de la vivienda humana. De los nidos de los gorilas y chimpancés a la vivienda humana*, Barcelona, Labor, 1985. También se encuentran numerosas referencias al comportamiento de los chimpancés en las obras citadas de Wilson, Dawkins, Bonner, Mosterín y Cavali y Singer. En su última obra, por ejemplo, E. O. Wilson afirma: "aunque los grandes simios carezcan de verdadero lenguaje, ¿es posible que posean cultura? A partir de los indicios de campo parece que la tienen, y muchos observadores expertos han llegado a tal conclusión. Los chimpancés salvajes inventan y utilizan utensilios de manera regular. Y el tipo particular de artefactos que inventan, tal como ocurre en la cultura humana, suele estar limitado a poblaciones locales. Si un grupo rompe las nueces con una piedra, otro las casca golpeándolas contra el tronco de un árbol. Mientras que algunos grupos utilizan palitos para 'pescar' hormigas y termes de sus nidos para comérselas,

otros no lo hacen. Entre los que capturan hormigas y termes, una minoría pela primero la corteza de los palitos. Se ha observado un grupo de chimpancés utilizando ramas largas y ganchudas para alcanzar las ramas altas de las higueras y obtener sus frutos". Consilience. *La unidad del conocimiento*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1999, p. 196. Asimismo, se encuentran consideraciones interesantes sobre su pensamiento y conducta social en la obra editada por J. G. Else y P.e. Lee, *Primate ontogeny, cognitio and social behavior*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

18. Jean Itard, *Memoria e Informe sobre Víctor de l'Aveyron*, traducción y comentarios Rafael Sánchez Ferlosio, Madrid, Alianza, 1982, p. 11. Esta Memoria consta de dos partes: "Memoria acerca de los primeros progresos de Víctor de l' Aveyron", de 1801 y el "Informe acerca de los nuevos progresos de Víctor de l' Aveyron" de 1806. Ambos documentos son el resultado de las investigaciones que el doctor Itard llevó a cabo en la educación del niño bravío del Aveyron, la Memoria corresponde a los primeros meses de la educación de Víctor, el Informe da cuenta de los progresos de Víctor transcurridos más de cinco años después de su integración a la vida social tutelado por el citado doctor. El asunto tiene su réplica cinematográfica. F. Truffaut llevó a la pantalla la experiencia del doctor Itard bajo el título en castellano "El pequeño salvaje". Sigue con bastante fidelidad el texto de Itard. También realizó una película W. Herzog sobre K. Hauser, "El enigma de Gaspar Hauser".

19. *Ibidem.*, pp. 13-14.

20. *Ibidem.*, p. 14.

21. *Ibidem.*, pp. 96-97.

22. *Ibidem.*, p. 41.

23. *Ibidem.*, p. 156.

24. *Ibidem.*, p. 156.

25. Remitimos para esta cuestión a Ian Tattersall, *Hacia el ser humano. La singularidad del hombre y la evolución*, Barcelona, Península, 1998, y Steven Mithen, *Arqueología de la mente. Orígenes del arte, de la religión y las ciencias*, Barcelona, Crítica, 1998.

26. Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1987, p. 53.

27. Desde la misma biología se han hecho críticas a esos fundamentos, especialmente a la obra de E. O. Wilson y R. Dawkins, así R. C. Lewontin, S. Rose y L. J. Kamin, *No está en los genes. Crítica del racismo biológico*, Barcelona, Grijalbo, 1996 o Stephen Jay Gould, *El pulgar del panda*, Barcelona, Crítica, 1994. También desde la antropología, M. Sahllins, *Uso de la biología*, México, Siglo XXI, 1990.

28. G. Bueno, *El mito de la cultura*, Barcelona, Editorial Prensa Ibérica, 1996, pp. 44-45.

29. Jorge Luis Borges, *Ficciones*, Madrid, Alianza, 1979, pp. 130-131.

30. Bonner, *op. cit.*, p. 26.

31. Mosterín, *op. cit.*, p. 79.

32. G. Bueno, *op. cit.*, p. 149. Continúa este autor: “Las unidades (memes o culturgegenes) son sólo unidades ‘postuladas’, abstractas, y las leyes de su composición han de estar dadas (lo que implica un dialelo antropológico) a escala de las configuraciones morfológicas, es decir, de las instituciones. Es posible construir, a partir de las moléculas de glucosa $C_6H_{12}O_6$, por medio de la zimasa y de una docena más de catalizadores que están dados a escala molecular, su fermentación en alcohol ($2NCH_3CH_2OH$) con desprendimiento de anhídrido carbónico ($2NC_2O_2$); pero no es posible construir a partir de ‘moléculas vocálicas’ como pudiera ser la /e/ cerrada, o bien la /o/ cerrada, ni siquiera procesos de diptongación /ie/ /ue/ tales como los que tuvieron lugar en las lenguas románicas derivadas del latín”.

33. J. San Martín Sala, *Teoría de la cultura*, Madrid, Editorial Síntesis, 1999, p. 61.

34. *Ibidem*, p. 61.

35. J. Sabater Pi, *op. cit.*, p. 47.

36. “No tardará en resultar evidente que no soy un catastrofista y que no creo que la cultura, como el diluvio universal, apareciera de repente, como caída del cielo, en un momento determinado de la historia remota del hombre. Soy más bien —por seguir utilizando la terminología de los geólogos del siglo XIX— un uniformista que cree que todos los cambios evolutivos fueron relativamente graduales y que podemos encontrar la simiente de la cultura humana en los primeros pasos de la evolución biológica”, Bonner, *op. cit.*, pp. 12-13.

37. Otras características propias del ser humano serían, por ejemplo, la carencia de pelo o la visión cromática, desde el plano biológico, el dominio del fuego o la cocción de los alimentos, desde el de su capacidad inventiva.

38. Michael Carrithers, *¿Por qué los humanos tenemos culturas?*, Madrid, Alianza, 1992.

39. No deja de sorprender que un autor tan erudito y prolijo como E. O. Wilson, afirme: “si se eliminara toda la comunicación verbal, todavía nos quedaría un rico paralenguaje que comunica la mayoría de nuestras necesidades básicas: los olores corporales, el rubor y otros reflejos reveladores, expresiones faciales, posturas, gesticulaciones y vocalizaciones no verbales, todos los cuales, en combinaciones variadas y a veces sin intención consciente, componen un verdadero diccionario de estados de ánimo e intenciones. Son nuestra herencia en tanto que primates, y es probable que hayan persistido con pocos cambios desde antes del origen del lenguaje. Aunque las señales difieren en detalle de una cultura a otra, contienen elementos invariables que revelan su origen genérico antiguo”. *Consilience, La unidad del conocimiento*, p. 233. Digo que sorprende, porque solamente desde un estrecho y romo “naturalismo” pueden considerarse anteriores e independientes del lenguaje y, por tanto, de la sociabilidad, cuestiones tales como los gestos, las expresiones de la cara o las vocalizaciones no verbales, como dice, y no digamos nada del rubor, al que más adelante me referiré. El problema es, en apariencia, muy sencillo, ¿todas esas manifestaciones deben ser consideradas de la

misma manera tanto si hay lenguaje, como si no? Desde luego, consideramos que de ninguna manera. El lenguaje no es una herramienta de comunicación, probablemente ahí está la mayor diferencia con los sistemas de comunicación animal, va más allá, pues al ser abstracto, al no nombrar de distinta forma al “perro de la tres catorce” que al “perro de las tres y cuarto” libera al ser humano de la sujeción presentativa característica de la percepción. Donde hay lenguaje, en definitiva, los gestos, las expresiones faciales, las vocalizaciones no verbales se interpretan lingüísticamente. E. O. Wilson tiende a despachar con este expediente la “facilidad” del lenguaje, pues ya en *Sobre la naturaleza humana*, México, F. C. E., 1980, pp. 43-44, se adhiere a la hipótesis de Robin Fox según la cual, si se dejara abandonados a unos niños, al poco tiempo hablarían —remito al caso de los niños ferinos.

40. Como afirma Rafael Sánchez Ferlosio, “toda educación es aculturación y socialización; y no basta decir que es una adaptación del niño al medio o una asimilación del medio por el niño, pues tales expresiones no reflejan fielmente lo fuerte que es la cosa; más propio sería decir que el medio natal se apropia socialmente del fruto de su seno, que la sociedad se apodera de sus hijos, los hace suyos, los hace de los suyos”. *El alma y la vergüenza*, Barcelona, Destino, 2000, p. 28. Teniendo en cuenta, no obstante, que “representarse la docilidad del niño —extremando la ya extremada mentecatez de la tristemente famosa *tabula rasa* de aquel mentecato de Condillac, cuya indigencia científica se ha pretendido recientemente subsanar con la no menos insostenible rehabilitación del innatismo— como una sumisión pasiva e indiferente, comportaría —a poco que paremos mientes en la cosa— simplemente la negación de una subjetividad (la pura receptividad, en el supuesto de que no fuese impropio —que lo es— hablar de una receptividad estrictamente pura, supone ya una subjetividad sumamente activa), y de una subjetividad que es necesario atribuir incluso al potro, ya como mera condición de posibilidad para su doma por el caballero; con que no digamos para la educación humana de un niño por sus padres”. *Ibidem*, p. 24. En cierto modo, el planteamiento de Tzvetan Todorov en *La vida en común. Ensayo de antropología general*, Madrid, Taurus, 1995, apunta en esa dirección: “yo quisiera ocuparme aquí de una sola de sus áreas (de la antropología) y hablar, no como se hace comúnmente, del lugar del hombre en la sociedad, sino a la inversa, del lugar de la sociedad en el hombre”, p. 10.

41. M. Carrithers, *op. cit.*, p. 85. Quizá el reparo que se le podría hacer al autor es el de calificar de “innata” a la intersubjetividad, máxime si tenemos presente el caso de los niños ferinos; sin embargo, entonces se decía que aun pudiendo sobrevivir, a estos niños les cuadraba mal el calificativo de humanos en el pleno sentido de la palabra.

42. T. Todorov, *op. cit.*, p. 102.

43. Carrithers, *op. cit.*, p. 89.

44. *Ibidem*, p. 90.

45. Rafael Sánchez Ferlosio, *op. cit.*, p. 29.

46. *Ibidem, op. cit.*, p. 40. Sería interesante relacionar la aparición del sentido de la vergüenza, y su correlato el rubor, en el niño, con las investigaciones de Piaget y Kohlberg sobre la aparición del sentido moral autónomo, es decir, el sentido del deber por el deber, no bajo la amenaza de un daño o castigo exterior, en el niño; véase, José Rubio Carracedo, *Educación moral, postmodernidad y democracia*, Madrid, Trotta, 1996, especialmente, pp. 17-86 y 111-135.