

# **Reflexiones sobre el concepto de cultura y su extensión a otros animales. Un viejo debate en homenaje a Elías Zamora Acosta.**

*José Gómez-Melara y Lucía Andújar Rodríguez*

*Ninguna pregunta es una pregunta estúpida, y ninguna opinión es tan torpe como para que no merezca la pena ser expuesta, escuchada y discutida. Elías Zamora Acosta*

## *Introducción*

Todo el mundo sabe, y además es redundante, que el objeto de estudio de Antropología cultural es Cultura. Sin embargo, no está tan claro qué significa este concepto y si es un rasgo exclusivo de *Homo sapiens* o si por el contrario es extensible a otros animales. Debates de este tipo tenían cabida en las clases de Elías Zamora, quien destaca por haber hecho de ellas y de cualquier reunión un espacio de discusión y diálogo en el que todas las partes, independientemente del nivel académico, podían participar en la conversación. En este capítulo recreamos una de las discusiones que a título personal hemos tenido con él a lo largo de los años: la cuestión sobre si otras especies tienen Cultura o si por el contrario es algo exclusivo de nuestra especie. Para ello, exponemos algunas de las preguntas clásicas que aparecían en aquellas clases remotas y posteriormente hacemos una revisión bibliográfica sobre trabajos etológicos en los que se exponen casos de tradiciones culturales en otras especies, particularmente en primates no humanos. Esperamos con este texto rendir homenaje a Elías como docente, maestro y amigo, que siempre fomenta el pensamiento independiente y la interdisciplinariedad, esperando a su vez que el texto sirva como continuación del debate.

## *Clases de Simbolados*

Las clases de Teorías Antropológicas eran aquellas que enseñaban los fundamentos de la Antropología. Se comenzaba con ellas en el primer curso y continuaban en el segundo, mientras que en el plan ya extinto de licenciatura se concentraban durante el primero. En alguna ocasión fueron impartidas por diversos docentes y tras su jubilación es impartida por otros, sin embargo, hablar de Teorías Antropológicas era hacerlo de Elías Zamora Acosta. Convencido de que la Antropología es pensamiento y que los antropólogos no saben hacer nada: ni puentes, ni gestionar documentos, ni curar a nadie, ni hacer análisis químicos, ni carreteras. Sólo pensar, y en particular, pensar el pensamiento humano. De eso iban sus clases, de pensamiento. Armado únicamente con una tiza, con un esquema del tema y bibliografía que repartía a sus alumnos, se adentraba a desgarnar pacientemente conceptos teóricos y corrientes antropológicas.

*A muchos cuando digáis que estudiáis Antropología os dirán “¡Qué bonito! Y eso... ¿qué es?” y seguramente, todavía no podréis dar respuesta más allá de esa de “¿Y tú me lo preguntas? Antropología eres tú”. Pues Antropología no es otra cosa que pensamiento. Es el pensamiento sobre el pensamiento del pensamiento ajeno, por tanto, se trata de una ciencia de la conducta humana y de sus consecuencias. Trata de entender por qué la gente hace y dice cosas tan raras. Porque la verdad es que la gente es muy muy rara: que los franceses al pan le digan “pain”, vale; que al vino le digan “vin” tiene un pase, pero que al queso le digan “fromage” cuando todo el mundo sabe que es queso, es de ser raro. O que musulmanes y judíos no coman jamón, es de ser muy raro. Por no hablar que en México se comen los chapulines... Pues eso, que la gente es muy rara y la Antropología trata de entender y explicar todas estas cosas.*

Las recurrentes ironías entre explicaciones, siempre con deseos de provocar, arrancaban algunas sonrisas o enfados a los alumnos que veían reflejadas en las palabras de aquel profesor situaciones que les eran corrientes.

*Yo, como observador de la conducta humana, de lo que hacen los hombres, solo puedo conocer aquello que ellos convierten en símbolos, es decir, que reifican, lo que convierten en cosas, en algo realmente observable. Yo solo puedo predicar algo sobre otra cosa que yo puedo ver, oír, leer, sentir... solo puedo hacerlo así. Si no lo*

*veo, o lo oigo, o lo siento, no puedo decir de ello nada porque no lo conozco. En este contexto aparece uno de los conceptos clave de la disciplina: cultura. Algunos la definen como clase de cosas y acontecimientos, otros dicen que consiste en herramientas y saberes. Esta visión es próxima a la de Tylor quien veía cultura como “ese todo complejo que comprende...”.*

*Todo lo que el hombre hace que no depende de la herencia genética, de construcción puramente biológica, sino que depende de su capacidad de simbolizar, de dar sentido a las cosas, eso es cultura. La cultura es real, como las cosas, porque solo puedo entender aquello que realmente veo. Por ejemplo, la paternidad sabéis que es puramente cultural: un hombre nunca sabe si un hijo lo es o no lo es. Bueno, dicen ahora que haciendo las pruebas esas genéticas sí se sabe... Entonces la paternidad es un hecho simbolar. Pero, digamos, el sentimiento filial es algo que se produce en un individuo. Yo puedo considerar el matrimonio individualmente, es decir, aquello que a mí me hace llegar al matrimonio con una señora o aquello que a mí me hace querer a un niño pensando que es mi hijo. Eso es del mundo de los sentimientos, el mundo de las reacciones que se producen en un individuo constituye un modo de estudiar el simbolar. Él hace, además, una relación directa entre lengua y palabra. La paternidad puede estudiarse en relación con el sentimiento que a uno le produce, a él, individualmente. La relación paterno-filial es una clase de cosas y acontecimientos dependiente del simbolizar, pero es un contexto somático individual que afecta a una sola persona, eso lo estudia la psicología. Cuando yo miro la relaciones paterno filiales en tanto que afectan a más personas, que son relaciones sociales, entonces eso lo estoy mirando en un contexto extrasomático, ya no es solo en el caso del niño. Lo que me interesa no es lo que el niño siente sino cómo se relaciona. Entonces lo estoy mirando en un contexto extrasomático, y eso es lo que estudia la Antropología, las clases de cosas y acontecimientos dependientes del simbolizar en tanto que se consideran en un contexto extrasomático, en las relaciones con los demás.*

Toda aquella información, explicada de manera sencilla, pero no por ello menos compleja, golpeaba a los estudiantes y les hacía replantearse sus propias concepciones. Algunos estudiantes, amparados bajo aquella premisa del maestro de que nadie debía sentir vergüenza de lo que dudase y debían utilizar las clases para preguntar, lanzaban interrogantes, con la intención de que fueran resueltos por aquel docente que, con tanta pasión, exponía su discurso.

- Profesor... y los animales... ¿no tienen cultura entonces? He visto en un documental que hay animales que son monógamos y algunos usan herramientas.
- Los animales no humanos (que también hay animales en el último grupo) no tienen capacidad de simbolizar, y, por tanto, no tienen cul-

tura. Otro asunto diferente es que los chimpancés o los bonobos hagan ciertas cosas que a lo mejor hacen también los humanos. El pensamiento simbólico es lo que hace diferentes a unos grupos de otros. Todo el mundo come, que es una necesidad biológica, pero no todos comemos las mismas cosas ni lo hacemos por las mismas razones.

Una vez iniciado el diálogo, otros alumnos se sumaban al debate.

- Pero los chimpancés usan diferentes métodos para cazar hormigas según su grupo, ¿eso no es variedad? No todos se comportan igual.

- Claro. Hay variaciones de comportamiento. Tampoco todos los mastines se comportan igual, pero, ¿tienen religión? ¿sentido de lo que significa un color u otro? ¿capacidad para asignar sentido a sonidos arbitrarios?

- Sí! Algunos monos tienen diferentes alarmas para distintos tipos de depredador: “águila”, “guepardo”, “serpiente”. Además, ahora hay investigadores que piensan que los chimpancés puedan tener capacidad simbólica.

- Ajá. Esperaremos a que sean algo más que indicios. En los humanos está claro: no son sólo indicios, es evidente que hay gente muy rara: “Clases de cosas y acontecimientos dependientes del simbolizar”. Los animales aprenden por imitación, pero no es transmisión de valores. La comunicación entre los monos, como entre los delfines o entre los perros, es esencialmente una forma de avisarse, de coordinarse, pero igual que si utilizan lenguaje corporal. Cuando un perro baja la cola o cuando un perro sube el rabo. ¿Por qué un perro sube el rabo? Un perro sube el rabo para avisar de algo o para asustar al que tiene en frente, le ladra y lo asusta.

Aquel profesor siempre conseguía argumentar todo de manera coherente y volver a su explicación.

- Pero profesor, yo el otro día leí un artículo donde cogían dos perros, separaban a uno de ellos y le decían: “dame la patita”, y se la daba hasta 50 veces y en ninguna le premiaban. Luego lo juntaban con otro perro y a ese sí le dan recompensa y el que antes daba la pata, aunque no hubiera recompensa deja de dar la pata, digamos porque lo considera injusto. ¿Cómo puede ser si no tienen capacidad simbólica?

- Eso se ha hecho con monos también. Cogían dos monos, uno en una jaula y otro en otra. A uno, le pasabas una bolita de papel, la devolvía y

le daba como recompensa un pepino y lo aceptaba. De nuevo, bola de papel, pepino, se la comía sin ningún problema. Cuando lo hacía con el otro, le daba fruta en vez del pepino, mientras el primero lo veía todo. Entonces, volvía a darle la bola de papel al primero y cuando le daba el pepino, el mono se lo tiraba a la cara muy enfadado. Así que era capaz de percibir la diferencia de trato.

- Pero bueno, eso es posible que perciban diferencias, pero digo que, de ahí a aseverar que tiene un sentido de la justicia o justicia pues, es bastante serio. ¡Os voy a suspender! Estáis confundiendo acontecimientos dependientes del simbolizar con acontecimientos inmersos en un contexto extrasomático.

- Pues ha habido un par de casos, experimentos terribles, en los que a los chimpancés les han enseñado lengua de signos americana, y lo aprenden y lo producen.

- Y al perro le enseñas a que te de la pata y cuando le dices “dame la pata” lo entiende y te da la pata. Eso no es cultura, tampoco que usen palos o piedras como herramientas.

- ¿Pero reducir la cultura a lo simbólico no es un reduccionismo?

- ¿Y qué sentido tiene si no es lo simbólico? Leslie White también hace esa distinción entre lo que tiene significación y es transmitido simbólicamente y aquellas cosas que los animales hacen que son biológicas. Un instrumento o eso que llamáis cultura material no siempre es un símbolo. Un palo es sólo un palo y un trapo es sólo un trapo. Se convierten en hechos culturales cuando un palo es una vara de mando de un alcalde y cuando un trapo se convierte en una bandera

Quedaba claro: cultura era algo propio de los humanos. Los estudiantes podían seguir lanzando preguntas, pero aquel profesor se las ingeniaba para siempre para exponer su respuesta de manera lógica. Animaba a “*leer más*” para profundizar en todas estas ideas e ir armando un pensamiento sensato y preciso. Esas instrucciones calaban en los alumnos, terminaban convirtiéndose en mantras que guiarían sus futuros estudios y que eran repetidos a modo de broma y tributo en conversaciones posteriores.

¿Cultura más allá de *Homo Sapiens*?<sup>12</sup>

*“No uséis espejos retrovisores, solo sirven para mirar al pasado, usad telescopios para ver el futuro. No tengáis miedo de Medusa, comprad brújulas que os lleven a donde queráis”*. Elías Zamora Acosta

En los últimos años, haciendo uso de esas enseñanzas que repetía en clase una y otra vez “hay que leer más” o aquel consejo de “leer no es solo pasar páginas (...) o incorporar información, es hacer algo con ella” dedicamos gran parte de nuestra formación a profundizar en lecturas interdisciplinares. Es importante señalar que, aunque nuestra posición teórica respecto a la cuestión de si existe cultura más allá de la humana se decanta por una respuesta positiva, al menos en cierta medida, el objetivo no es el de convencer. Si así fuera caeríamos en uno de los grandes males de la Academia: la homogeneidad de pensamiento, y tal y como reza la frase de Walter Lippmann, “donde todos piensan igual, ninguno piensa mucho”. Por el contrario, pretendemos facilitar un diálogo entre puntos de vista, exponer los principales argumentos y contrargumentos en el seno de este debate y facilitar la confrontación de posiciones, un debate que no ha sido abordado en Antropología en términos adecuados. El propio Elías, en aquel famoso texto de “Notas para una lectura crítica y productiva” repartido en las primeras semanas de clase transmitía esta idea: “Asistir a una clase debe ser igualmente una actividad crítica, y los apuntes deben recoger no sólo las ideas del profesor, sino también las dudas o preguntas que al alumno le surgen durante la clase”

Los estudios culturales y la Antropología Social emergen intentando explicar el modo en que se comportan *los otros*, en otras palabras, comprender su cultura. Es bien sabida la complejidad y polisemia intrínseca de este concepto, hecho que suma complejidad a la pregunta de si los *anymales* la poseen o no. Por tanto, definirlo es un problema crucial. Si en el principio de la creación fue el verbo, en el principio de la Antropología cultural fue el “*todo complejo*”. Han pasado casi 150 años desde que Tylor propusiera aquella holística definición de

---

12. La mayoría de conceptos usados para referirnos a otras especies llevan implícita una demarcación óptica: el hecho de que no pertenecen a la especie humana. Términos binarios como “no humano”, “otros animales”, “alooanimales” aparecen frecuentemente en la literatura. Nuestra postura es la de realizar una Antropología más simétrica libre del sesgo antropocéntrico, si es que eso es posible. Por ello, y siguiendo el pensamiento de Lisa Kemmerer (2006), adoptamos el concepto de “*anymal*” en adelante.

cultura en la que el todo complejo, sea lo que sea, se caracteriza por ser “*acquired by man as a member of society*”. La definición continúa siendo el punto de partida de muchos trabajos que estudian el comportamiento humano y en particular las implicaciones de este concepto. (Humle y Newton-Fisher, 2013, p. 80; Kroeber y Kluckhohn, 1952, p. 43; McGrew 1998, p. 303, Mesoudi, Whiten y Lalaland, 2006, p. 330). Lo que se entiende por cultura depende enormemente del marco filosófico y epistemológico en el que la definición se encuadra. Como es fácil de imaginar, después de Tylor muchas otras definiciones emergen y casi se podría decir que cada autor propone una distinta, hasta el punto de que, a mediados del siglo XX, Kroeber y Kluckhohn (1952) compilaron una lista de más de cien ítems. Por lo que es fácil imaginar que, desde entonces, lejos de llegar a un consenso, el número no ha hecho más que aumentar. Al igual que los discursos de los griegos, las definiciones de cultura son múltiples y, algunas, risibles, variando enormemente entre tradiciones e incluso autores. No obstante, las definiciones que emergen en el seno de la Antropología cultural a pesar de sus diferencias tienden a compartir un rasgo de forma explícita, como es el caso de Tylor, o implícita: la creencia de que se trata de un fenómeno inherentemente humano (Geertz, 1973; Gomez-Pellon, n. d. ; Holloway, 1969; *Kant, 1786*, citado en Humle y Newton-Fisher 2013, p. 80; Kroeber y Kluckhohn, 1952, p. 43, 44, 47, 48, 50; Sahlins, 2013; Tylor 1871, p. 1).

La distinción óptica entre “nosotros, los seres culturales (o civilizados)” y “los otros, seres sin cultura (salvajes)” es vieja y bien conocida por los antropólogos, pues ha estado presente durante toda la historia de la disciplina (y de la humanidad). Esta concepción tiene sus raíces en elementos de la cosmovisión greco-romana y se consolida con el desarrollo del pensamiento de filósofos ilustrados (Corbey, 2013; Humle & Newton-Fisher, 2013; Criado, 2010). Sin embargo, si binomios como “civilizado” y “primitivo” parecen haber quedado obsoletos dentro de las Ciencias Sociales, la frontera entre el ellos y el nosotros, lejos de desaparecer, parece haberse desplazado. No hablamos más de “razas” sino de “especies”, tal y como indican Lupano y Moreau en su bella novela gráfica “*Lo esencial, se supone, es que la frontera sea bien defendida de los invasores. Son importantes las fronteras, si no, ya no sabríamos a quién odiar*”<sup>13</sup>. No es el objetivo de este artículo abordar esta cuestión, pero es importante señalar que la exclusión es el máximo exponente del antropocentrismo no solo de la disciplina antro-

---

13. Traducción propia del original: “L’essentiel, on le suppose, c’est que la frontière ait été bien défendue contre les envahisseurs. C’est important, les frontières. Sinon, on ne sait plus qui haïr...” (Lupano y Moreau, 2014, p. 95)

pológica (valga la redundancia) sino también de la sociedad occidental<sup>14</sup>. Se trata de un mecanismo de privación y marginación de algunas especies sobre el que se sustenta el sistema de explotación y apropiación (e. g. , Adams, 2010; Franklin, 1999; Safran-Foer, 2009; Sunstein y Nussbaum, 2004; Dunayer, 2011). Tal y como indica Giorgio Agamben “*si la fractura entre humano y animal pasa fundamentalmente al interior del hombre, es por tanto una cuestión propia del hombre y del humanismo*”<sup>15</sup>.

¿Por qué se priva a los anymales de capacidades culturales? Llama la atención que a pesar de que uno de los axiomas fundamentales de la disciplina, cultura como definición de lo humano, se sustente en una mera afirmación que aparece como una “verdad revelada”, pues los estudios etológicos están ausentes de la mayor parte de manuales introductorios a la Antropología o de los estudios clásicos que reflexionan en torno al concepto. La mayor parte de los trabajos interesados en analizar si los anymales (en particular los primates) exhiben o no manifestaciones culturales han sido realizados por biólogos, etólogos y primatólogos<sup>16</sup>. Por tanto, es importante que antropólogos culturales nos incorporemos a este debate que gira en torno a nuestro objeto de estudio y prestemos atención a aquellas realizadas en etología, puesto que los primeros trabajos que proponían la posibilidad de transmisiones culturales en anymales (e. g. , macacos) datan de los años cincuenta del pasado siglo

Antes de comenzar a cuestionarnos si los anymales pueden o no exhibir cultura, si la tienen, pero en cierto grado, o en caso de que así fuera, en qué se diferencia de las formas culturales humanas, es necesario abordar una cuestión aún más compleja: definir lo que entendemos por cultura. Tal y como señalaba Leslie White (1975 [1959]), existen antropólogos para los que la cultura no es más que una *conducta aprendida* (p. 129), mientras que para otros lo verdaderamente importante, es la *abstracción* (p. 129) que los seres humanos hacen de este conjunto de comportamientos transmitidos generacionalmente. El segundo grupo establecería una diferencia de las concepciones materialistas y las

---

14. En las últimas dos décadas, algunos antropólogos, frecuentemente pertenecientes a corrientes ecológicas como las Etnografías Multiespecie, señalan que los binomios cultura / naturaleza no son universales, existiendo percepciones del resto de actores alternativas a la dominante occidental (Kirksey & Helmreich 2010; Kohn, 2007; Ogden, Hall & Tanita 2013; Viveiros de Castro, 1998)

15. Traducción propia del original: “se la cesura fra l’umano e l’animale passa innanzi tutto all’interno dell’uomo, allora è la questione stessa dell’uomo e dell’umanesimo”

16. Si el lector quiere acceder a algunas revisiones: Biro et al. 2013; Boesch y Tomasello, 1998; Call et al. 2005; Cladiere et al. 2005 Humle y Newton-Fisher 2013; McGrew, 1998).

ideacionistas en las que lo que prima no es el saber hacer cosas y transmitir las, sino la capacidad para dotar de significado a esas producciones. Por ejemplo, tal y como establecía el antropólogo Clifford Geertz “(...) *consiste en estructuras socialmente establecidas de significación en términos de las cuales la gente hace cosas tales como guiños de conspiración...*” (1973, p. 12-13). Argumentaba Elías Zamora en un acto de graduación sobre el quehacer de los antropólogos y el significado de la Antropología “(...) *que el hombre es por encima de todo un animal simbólico, que nuestros imaginarios están formados de símbolos y signos, que están formados de representaciones e ideas, que lo que es bueno y bello tiene mucho que ver con nuestras conductas*”. Esto determina el modo en que se posiciona en el debate en cuestión estando próximo al excepcionalísimo del ser humano a consecuencia de estas tramas de significación. Redes de significación o significaciones que “*él mismo ha tejido*” haciendo a su vez patente una de las premisas básicas de los estudios sociales, y en esto sí encontramos consenso a pesar de las diferencias teóricas: cultura, sea lo que sea, es el producto de interacciones sociales y no es heredada por otros mecanismos de herencia como la genética, siendo incorporada a través de múltiples mecanismos de aprendizaje tales como la emulación o *la imitación* o procesos de enculturación directos o indirectos ampliamente estudiados en grandes primates (Call, Carpenter y Tomasello, 2005; Russon y Galdikas, 1993; Whiten, 2017). La cuestión sobre la enculturación es más compleja y continúa siendo uno de los puntos críticos en el debate, normalmente aparece reflejado en la literatura no antropológica como “procesos de enseñanza directa” (Lonsdorf, 2005) aunque, para ser justos, las causas de esta diferencia terminológica parece radicar más en una diferencia entre disciplinas que en una diatriba teórica, como si sucede con algunos etólogos que prefieren el uso del concepto “*tradición*”, aproximándose así más a la restricción antropocéntrica que a la eventual extensión simétrica a otras especies.

Por tanto, y para comenzar una exposición de datos, si la consideramos en términos generales, siguiendo la definición de Boyd y Richerson (1988) “*the transmission from one generation to the next, via teaching and imitation and others factors that influence behavior*” (p. 3), sin centrarnos en la dimensión simbólica, la evidencia etológica parece decantarse por una extensión de las capacidades culturales. En este contexto, cultura material suele referir al uso que se hace de diversos elementos tanto “naturales” (piedras, rocas, palos...) como manufacturados con diferentes propósitos.

De las especies de primates, el género *Pan* (chimpancés) es el que exhibe un mayor grado de complejidad en el uso y manipulación de herramientas

(Gruber, Clay y Zuberbuhler, 2010). Whiten y colaboradores (1999) recopilaron ciento cincuenta años (tiempo acumulado de investigación) de estudios de larga duración de chimpancés en Guinea, Costa de Marfil, Tanzania (Gombe y Mahale) y Uganda (Kibale y Budongo). Los resultados indicaban que había más de 39 comportamientos distinguibles en dichas comunidades, 18 de los cuales, relacionados con la alimentación, pero también con procesos de higiene, manufacturación de nuevas herramientas y otros usos sociales. Un caso de cultura material en primates es el uso de herramientas líticas que hacen los chimpancés en Bissau (Carvalho et al. 2009). Este comportamiento, identificado por su nombre en inglés *nut cracking* (apertura de nueces), es llevado a cabo mediante el uso combinado de distintas herramientas líticas. En primer lugar, una piedra plana es usada como yunque sobre el que se deposita la nuez, seguidamente, otra roca más pequeña es usada como martillo que abre el fruto (Bril et al. 2009).

La primera crítica que vendrá a la mente, y que cualquier estudiante de Antropología Social bien entrenado al final de su primer año podrá hacer, es la de que esos comportamientos son instintivos, innatos, en otras palabras: biológicos, y en consecuencia todo lo opuesto a lo cultural. Si continuamos analizando estudios recientes veremos que el supuesto innatismo de algunos comportamientos anymales podría no ser tal como pensamos en un primer momento. Tanto chimpancés como capuchinos (género *Cebus*) muestran preferencias por el tipo de rocas utilizadas como yunques y martillos, así como el modo de desempeñar la tarea, que parecen depender estrictamente de la comunidad en la que se desarrollan. Los chimpancés, como todo estudiante de primer año de etología sabe, es una especie con *filopatría masculina*. Un “*pala-bro*” de lo más extraño, y es que *los otros*, ya sean habitantes de una comunidad remota o estudiantes de una disciplina ajena, se comportan y hablan de forma muy rara. Tan es así, que los primatólogos, cuando una hembra va a vivir a la comunidad del macho, lo llaman “*filopatría masculina*”, cuando todo el mundo civilizado (los antropólogos) sabe que eso se llama *patrilocalidad*. Al ser *patrilocales*, las hembras chimpancés se desplazan a otras comunidades en la edad adulta para reproducirse. Se ha constatado que hembras migrantes que hasta la edad adulta habían aprendido y desempeñado la técnica de *nut-cracking* o pesca de termitas de su grupo local al migrar adquirieron la técnica dominante del nuevo (Koops et al. 2015, p. 2; Luncz y Boesch, 2014, p. 650). El *nut-cracking* también ha sido observado en monos capuchinos, quienes al ser de un tamaño muy inferior al de los chimpancés deben adquirir una posición

bípeda para golpear la nuez y conseguir abrirla con la roca-martillo (Fragasz y et al, 2004). Complementariamente, algunos estudios señalan la complejidad técnica de este comportamiento, pues el ejecutor no solo debe calibrar la fuerza con la que lanzar la roca (suficiente para romper la cascara, pero no aplastar el fruto), sino que además la piedra elegida como yunque varía en función del tipo y estado de maduración del fruto (Luncz et al. 2016). Se podría así sugerir que el comportamiento requiere de cierto conocimiento técnico.

Otro ejemplo es apreciable en los hábitos predadores de los chimpancés. Las termitas y hormigas forman parte de la dieta de estos primates, para cuya obtención se debe “pescar” a las termitas directamente del termitero. Dicha pesca, debido a las variaciones en su ejecución, ha sido clasificado como *tradición* (Humle, Snowdon y Matsuzawa, 2008; Möbius et al. , 2007; Yamamoto, Humle y Tanaka, 2013). Dos son las técnicas principales desarrolladas por chimpancés en Costa de Marfil, Tanzania y Guinea (Yamamoto, Humle & Tanaka, 2013). La primera es denominada “*direct mouthing*” (p. 1): el chimpancé introduce una rama en el nido y las hormigas suben, entonces pasa directamente la rama por la boca. La segunda, en palabras de los autores: “*requires the chimpanzee to swipe the length of or a portion of the wand with its free hand*” (p. 1). Sanz, Schöning y Morgan (2010) también documentaron cómo en el Congo usan varias herramientas en la “pesca” de hormigas: una es una rama larga y sólida para romper la superficie del hormiguero creando una abertura mayor, posteriormente con una fina y flexible recogen las hormigas. En otro estudio Koops et al. (2015) recogieron cómo dos comunidades vecinas de chimpancés (*Pan troglodytes schweinfurthii*), en Kalinzu (Uganda), usaban herramientas que variaban en longitud en más de 20 cm, sin que variables ecológicas (los hormigueros eran de la misma profundidad y la especie ocupante era la misma) diesen explicación a dicha variabilidad tecnológica. Como ya hemos dicho, la independencia ecológica suele ser un factor clave cuando se analiza la cuestión cultural en perspectiva etológica. En el ejemplo anterior, no hay diferencias en el tipo de presa o densidad demográfica de los hormigueros en ninguna de las comunidades estudiadas. Consecuentemente, las divergencias observadas se explican por variación cultural, aunque las razones de esta variación no hayan sido explicadas. Del mismo modo, las hembras de bonobo aparecen como más hábiles manipuladoras de herramientas que los machos, diferencia que algunos autores asocian al aprendizaje social por vía matrilineal (Gruber, Clay y Zuberbuhler, 2010). Esta diferencia entre especies es un buen ejemplo del rumbo que los estudios culturales interespecíficos deben tomar. La cuestión no debe

ser quién tiene o no cultura, el enfoque comparativo en términos de diferencia y similitud en los procesos es mucho más rico e interesante.

Cuando hablamos de cultura material en animales no humanos, el más común está relacionado con la obtención de alimento. La distinción entre “natural” y “artificial” en Antropología tampoco es gratuita y se relaciona con uno de los binomios más antiguos que enfrentan a Ciencias Naturales y Ciencias Sociales: la deriva entre *natura* y *nurtura*, o naturaleza y cultura. El *Homo sapiens* en términos taxonómicos, ser humano en términos sociales, es una criatura de la naturaleza que vive en ella, pero a diferencia de otros anymales su adaptación es cultural y no biológica, distinción que no satisface a muchos autores. El modo en que categorizamos a los otros anymales es similar al modo en que la Antropología evolucionista del XIX categorizaba a los otros humanos, otorgándoles adjetivos tales como “primitivo” o “salvaje”. Por ello, existe una tendencia a considerar que el uso de un hacha elaborada por una comunidad X en un lugar remoto y exótico Y sería una herramienta producto de la cultura material de esa sociedad, mientras que una roca o una rama usada por un chimpancé sería más que un elemento de la naturaleza.

Sin embargo, y tal y como aprendimos, todos estos comportamientos, aunque varíen y respondan a necesidades ecológicas, no están dotados de significado. Siguiendo a Mario Bunge, filósofo de la ciencia viejo conocido para todo alumno que haya cursado la asignatura de Teorías Antropológicas, “*Mientras los animales inferiores sólo están en el mundo, el hombre trata de entenderlo*” (1994, p. 1). Pero ¿podemos estar seguros de que los anymales no exhiben capacidad simbólica? Este es quizás el interrogante más complejo, y determinante, al interior del debate. A día de hoy, no hay una respuesta clara y la evidencia etológica ofrece ejemplos contradictorios que pueden ser interpretados de múltiples formas y que en algunos casos han sido puestos en duda por otros académicos. La mayoría de casos en los que se sugiere la posibilidad de que otros primates manifiesten capacidad simbólica refieren a procesos de comunicación. En lo que respecta a comportamientos en libertad destaca el caso de los monos capuchinos o los vervet (género *Chlorocebus*), que al igual que muchos otros primates exhiben llamadas de alarma para avisar de la presencia de depredadores. Sin embargo, el caso de los capuchinos es particular ya que se ha documentado que en determinadas ocasiones algunos individuos, cuando ven a otro miembro del grupo con comida de alto valor, producen la llamada del depredador, aunque este no esté presente (Wheeler, 2009), apropiándose así del recurso una vez que el anterior ha huido. Siguiendo la línea de la comunicación es

imposible no referir al archiconocido y criticado caso de Washoe, quizás uno de los ejemplos más relevantes<sup>17</sup>. El lenguaje<sup>18</sup> es uno de los más complejos fenómenos conocidos, en términos de capacidades cognitivas y aparentemente una de las grandes fronteras entre humanos y otros animales. En el siglo XX, diversos experimentos sociales fueron llevados a cabo con primates, teniendo en cuenta imposibilidades anatómicas para reproducir el lenguaje humano, se indagó a través de lenguajes transmitidos por otros canales, en concreto la Lengua de Signos Americana (ASL). Una hembra de chimpancé, la susodicha Washoe, aprendió más de 100 signos en un ambiente de cautividad, siendo además capaz de innovar, generando nuevos signos, y de comunicarse en ASL con investigadores, y aparentemente enseñando signos a su hijo (Gardner y Gardner, 1969; Fouts, Fouts y Van Cantfort, 1989). Además, debemos resaltar que, durante el proceso de aprendizaje, Washoe cometía errores similares al que los niños sordos hacen. Otros paralelismos fueron observados y así, al igual que los niños cuando aprenden a hablar, Washoe fue vista signando en solitario durante sus sesiones de juegos aun en contextos no supervisados, sin que la presencia de humanos pudiese ser un factor condicionante (Gardner & Gardner, 1969; NFLD Archive, 2015a; NFLD Archive, 2015b). La flexibilidad de lenguaje de Washoe parece indicar capacidad simbólica y una comprensión del significado de los signos más allá de la mera repetición sistemática. La primera vez que vio un cisne, al no conocer el signo para nombrarlo, ejecutó una combinación del signo “agua” y “pájaro” (Fouts, Fouts & Van Cantfort, 1989, p. 281). Resulta una obviedad decir que ningún chimpancé ha utilizado o aprendido ninguna lengua de signos en libertad, pero resultaría absurdo pensar que esto descartaría la posibilidad de capacidad simbólica, pues es precisamente la flexibilidad de las capacidades culturales la que permite incorporar formas de hacer y de pensar de los nuevos contextos (en el caso de Washoe una casa humana en la que se usaba ASL).

Dejando a un lado (aunque no totalmente) la comunicación, un estudio reciente mostró un comportamiento hasta entonces no reportado en chimpancés. Kühl et al. , (2016), través de un sistema de cámara-trampa, identificaron

---

17. No dedicaremos aquí espacio a discutir la dimensión ética de los experimentos con crossfostere primates.

18. Algunos autores comienzan a señalar que, si bien es cierto que el lenguaje humano es un fenómeno de gran complejidad, se debe tener en consideración que otros sistemas de comunicación en diferentes especies son enormemente complejos, denunciando de este modo un criterio antropocéntrico de evaluar las capacidades de otros animales sobre base de las nuestras.

que algunos machos, pertenecientes a cuatro comunidades en África oriental, acumulaban gran cantidad de piedras en huecos de árboles. Dos explicaciones han sido propuestas para este comportamiento. La primera señala que podría ser una complejización de otro comportamiento observado en algunas comunidades: la acumulación de piedras para la producción de sonidos golpeándolas con manos y pies. Otra explicación considera que la acumulación de rocas podría indicar una ritualización del comportamiento mediante el cual los machos compiten exhibiendo su fuerza.

Volviendo a los monos capuchinos, Perry et al. , (2003), compararon muchos años de investigación acumulada en varias localizaciones y encontraron hallazgos de trascendencia: particularmente es el denominado “*handsniffing*”, una pauta social que varía en la frecuencia y en el modo en el que es ejecutada, hasta tal punto que desapareció (por el fallecimiento de los actores) y volvió a ser “inventada” por nuevos individuos (p. 247-248). Este ejemplo nos permite señalar cómo algunos comportamientos pueden tener una base social, lejos de ser instintivos o tener explicaciones genéticas, etiqueta frecuentemente usada por antropólogos sociales en lo referido a comportamiento animal. Si cultura es aquello que se transmite socialmente, ¿qué diferencia habría entre una tradición humana que se pierde por el fallecimiento de los últimos conocedores y el caso del uso ritualizado del *handsniffin*?

En las últimas décadas los antropólogos han profundizado en el debate de la reflexividad y sobre si verdaderamente es posible conocer el pensamiento del otro o si por el contrario la posición que ocupamos, todo nuestro bagaje cultural como miembros de una cultura específica, además de otros condicionantes experienciales como la clase, el género, la posición teórica de la que partimos etc..., nos impedirán tener un acceso aséptico al mundo que nuestros informantes nos transmiten. Consideramos que esta reflexión debe ser extendida al debate sobre la existencia de cultura en otras especies, en especial cuando hablamos de la capacidad simbólica. La etología demuestra que distintas especies, en este texto nos hemos centrado en primates, pero se podría hablar de otras especies, muestran comportamientos que lejos de ser instintivos se transmiten a través de relaciones intersubjetivas muy variopintas. Revisando apuntes, grabaciones y recordando conversaciones con Elías, es cierto que hemos reconsiderado y reevaluado nuestro pensamiento en torno al debate. Indudablemente, la capacidad del ser humano para otorgar significación adquiere una dimensión y profundidad sin parangón en otras especies hasta donde sabemos. Sin embargo, esta idea debe ser cuestionada y puesta en contexto antes de

negar a otras especies la capacidad, ya que la diferencia podría ser de grado y no de cualidad, como se ha comprobado en otros ámbitos, como la capacidad de imitar/emular. En primer lugar, hay comportamientos documentados en distintas especies que, si bien no puede afirmarse de forma rotunda que supongan una manifestación simbólica, al menos abren la puerta al debate. Además, los experimentos en chimpancés criados en cautividad permiten cuestionarnos si la capacidad simbólica está presente a pesar de que no aparezca (se haya documentado) en libertad. En segundo término, debemos cuestionarnos si tenemos capacidad para ver el símbolo en otras especies. ¿Cómo podemos saber que el uso de un método u otro para pescar hormigas en chimpancés o para abrir nueces en el capuchino no están relacionados con razones identitarias del grupo? Posiblemente esta reflexión sea aventurada, pero en términos teóricos no podemos estar seguros, del mismo modo que viendo un trapo en una ventana no podemos saber si se trata de una bandera ondeando al viento o de una sábana tendida. La etnografía y el trabajo de campo nos permitirían acceder al pensamiento humano y otorgar respuesta a estos interrogantes, sin embargo, la situación con anymales es más compleja puesto que no podemos comunicarnos al mismo nivel. Por lo tanto, la negación de cultura, entendida como capacidad simbólica, debe someterse al menos a ciertos interrogantes.

### *Conclusiones*

Han pasado cuatro años desde que finalizamos el Grado de Antropología y casi siete de las últimas clases con Elías. Sin embargo, aquellas discusiones han marcado la actitud que tenemos hacia la Antropología, Pedagogía y la ciencia en general. Una de sus virtudes como docente es el haber hecho suya aquella famosa frase de Ortega y Gasset de “*Cada vez que enseñes, enseña también a dudar de aquello que enseñas*”, fomentando un clima de debate y discusión tanto en el aula, como en el *Sanfer* o en un jardín de Sanlúcar la Mayor en el que tantos buenos momentos hemos pasado y seguimos pasando.

Aunque ya no está en su despacho del departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla, sabemos que siempre podemos encontrarlo en otro nuevo, infinitamente mejor acondicionado, en la Plaza de San Lorenzo, porque, “*como todo el mundo sabe, es una de las plazas más bonitas del mundo*”. Y no es “*porque los sevillanos seamos muy chovinistas, sino porque es la pura realidad*”. Y sigue siendo un referente al que acudir cada vez que hay una duda sobre teoría, aunque a veces la ignorancia del que pregunta conlleve que la respuesta del

profesor venga acompañada de una amenaza de suspenso retroactivo. Elías nos animaba a aprender cosas nuevas, a mantener siempre comunicación entre disciplinas “*mantened un ojo en el futuro*”, “*mantened la vista en lo que hacen otros*”. Estos consejos condicionaron notablemente nuestros intereses, el modo en que proseguimos nuestros estudios después del Grado.

Hemos tratado de recrear una de las tantas discusiones que surgían en clase de Teorías, realizada a través del recuerdo, conversaciones que se han prolongado durante todo este tiempo. No obstante, creemos que respeta el contenido y tono de nuestras conversaciones. Esperamos, por tanto, no haber pervertido su mensaje y, en cualquier caso, que este texto permita prolongar nuestro debate, o al menos sirva como tributo al afecto que despertó en sus estudiantes.

### Referencias

- Agamben G (2002) *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Torino. Bollati Boringhieri.
- Adams CJ (2010). *The sexual politics of meat: A feminist-vegetarian critical theory*. NewYork- London. Continuum International Publishing Group Ltd.
- Boyd R, y Richerson, PJ (1988). *Culture and the evolutionary process*. Chicago. University of Chicago Press
- Bril B, Dietrich G, Foucart J, Fuwa K y Hirata S (2009). Tool use as a way to assess cognition: how do captive chimpanzees handle the weight of the hammer when cracking a nut? *Animal cognition*, 12(2), 217-235.
- Bunge, M (1994) *La ciencia: su método y filosofía*. DeBolsillo
- Call J, Carpenter M and Tomasello M (2004). Copying results and copying actions in the process of social learning: chimpanzees (*Pan troglodytes*) and human children (*Homo sapiens*). *Animal cognition*, 8(3), 151-163.
- Carvalho S, Biro D, McGrew WC y Matsuzawa T (2009). Tool-composite reuse in wild chimpanzees (*Pan troglodytes*): archaeologically invisible steps in the technological evolution of early hominins? *Animal Cognition*, 12(1), 103-114.
- Corbey, R (2013) “Race” and species in the post-World War II United Nations discourse on human rights. En Corbey, R. y Lanjouw, A. eds. *The Politics of Species: Reshaping our Relationships with other Animals*. Cambridge. Cambridge University Press
- Dunayer, J. (2013) The rights of sentient beings: moving beyond old and new speciesism. En Corbey R and Lanjouw A eds. *The Politics of Species: Res-*

- aping our Relationships with other Animals*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Fouts RS, Fouts DH y Van Cantfort TE (1989). The infant Loulis learns signs from cross-fostered chimpanzees. *Teaching sign language to chimpanzees*, 280-292
- Franklin A (1999) *Animals and modern cultures: A sociology of human-animal relation in modernity*. London. SAGE
- Gardner RA y Gardner BT (1969). Teaching sign language to a chimpanzee. *Science*, 165(3894), 664-672.
- Geertz, C (1973) *The interpretation of Cultures*. Basic Books.
- Gomez-Pellon, E (n. d. ) Tema 2. El concepto de cultura. Introducción a la Antropología Social y Cultural. Recuperado de:<http://ocw.unican.es/humanidades/introduccion-a-antropologia-social-y-cultural/material-de-clase-1/pdf/Tema2-antropologia.pdf>
- Gruber T, Clay Z y Zuberbühler, K (2010). A comparison of bonobo and chimpanzee tool use: evidence for a female bias in the Pan lineage. *Animal Behaviour*, 80(6), 1023-1033.
- Holloway Jr, RL (1969). Culture: a human domain. *Current Anthropology*, 10(4, 2), 394-412.
- Humle T, Snowdon CT y Matsuzawa, T (2009). Social influences on ant-dipping acquisition in the wild chimpanzees (Pan troglodytes verus) of Bossou, Guinea, West Africa. *Animal Cognition*, 12(1), 37-48.
- Humle, T y Newton-Fisher, N. E (2013). Culture in Non-human Primates: Definitions and Evidence. En Ellen, R. , Lycett, S. J. , & Johns, S. E. (Eds. ), *Understanding cultural transmission in anthropology: a critical synthesis* (Vol. 26). Berghahn Books.
- Kant, I (1786) Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte. *Berlinisch Monatschrift* 176: 1–27.
- Koops K, Schöning C, Isaji M y Hashimoto C (2015). Cultural differences in ant dipping tool length between neighbouring chimpanzee communities at Kalinzu Uganda. *Scientific reports*, 5, 12456.
- Kroeber, AL y Kluckhohn, C (1952). Culture: A critical review of concepts and definitions. *Papers. Peabody Museum of Archaeology & Ethnology, Harvard University*.
- Lonsdorf, EV (2005). What is the role of mothers in the acquisition of termite-fishing behaviors in wild chimpanzees (Pan troglodytes schweinfurthii)? *Animal cognition*, 9(1), 36-46.

- Luncz LV y Boesch C (2014). Tradition over trend: Neighboring chimpanzee communities maintain differences in cultural behavior despite frequent immigration of adult females. *American journal of primatology*, 76(7), 649-657
- Luncz LV, Falótico T, Pascual-Garrido A, Corat C, Mosley H y Haslam M (2016). Wild capuchin monkeys adjust stone tools according to changing nut properties. *Scientific Reports*, 6. 1-9
- Martin-Criado, E (2010). *La escuela sin funciones: crítica de la sociología de la educación crítica*. Madrid. Bellaterra.
- McGrew, WC (1998). Culture in Nonhuman primates? *Annual Review of Anthropology*, 27(1),301-328.
- Mesoudi, A. , Whiten, A y Laland, KN (2006). Towards a unified science of cultural evolution. *Behavioral and Brain Sciences*, 29(04), 329-347.
- Möbius Y, Boesch C, Koops K, Matsuzawa T y Humle T (2008). Cultural differences in army ant predation by West African chimpanzees? A comparative study of microecological variables. *Animal Behaviour*, 76(1), 37-45.
- NFLD Archive (a) (2015, October, 24) First signs of Washoe Part 1 of 2.  
Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=fxCOphC7kXw&t=915s>
- NFLD Archive (b) (2015, October, 24) First signs of Washoe Part 1 of 2.  
Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=fxCOphC7kXw&t=915s>
- Perry, S (2011). Social traditions and social learning in capuchin monkeys (*Cebus*). *Philosophical Transactions of the Royal Society of London B: Biological Sciences*, 366(1567), 988-996.
- Perry S, Baker M, Fedigan L, GrosLouis J, Jack K, MacKinnon K y Day RL (2003). Social Conventions in Wild White-faced Capuchin Monkeys: Evidence for Traditions in a Neotropical Primate 1. *Current Anthropology*, 44(2), 241-268.
- Russon AE y Galdikas BM (1993). Imitation in free-ranging rehabilitant orangutans (*Pongo pygmaeus*). *Journal of Comparative Psychology*, 107, 147-147
- Sahlins, M (2013). *Culture and practical reason*. Chicago University of Chicago Press.
- Safran-Foer, J (2010). *Eating animals*. London. Penguin
- Sanz CM, Schöning C y Morgan DB (2010). Chimpanzees prey on army ants with specialized tool set. *American Journal of Primatology*, 72(1), 17-24.

- Sunstein CR y Nussbaum MC (Eds. ) (2004) *Animal rights: Current debates and new directions*. Oxford. Oxford University Press.
- Tylor, E. B. (1871). *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*. London. Murray.
- Recuperado: <https://archive.org/details/primitiveculture01tylouoft>
- Wheeler BC (2009). Monkeys crying wolf? Tufted capuchin monkeys use anti-predator calls to usurp resources from conspecifics. *Proceedings of the Royal Society of London B: Biological Sciences*. 276, 3013–3018
- Whiten, A (2017). Social learning and culture in child and chimpanzee. *Annual Review of Psychology*, 68, 129-154.
- Whiten A, Goodall J, McGrew WC, Nishida T, Reynolds V, Sugiyama Y y Boesch C (1999). Cultures in chimpanzees. *Nature*, 399(6737), 682-685.
- Yamamoto S, Humle T y Tanaka M (2013). Basis for cumulative cultural evolution in chimpanzees: social learning of a more efficient tool-use technique. *PLoS One*, 8(1), e55768.

