

Anexos a

La cultura animal sí existe. Respuesta a Sergio Morales.

Enviado a CdS, 20 de diciembre de 2025.

Anexo 1. ¿Realmente existe *una* definición antropológica de *cultura*?

Por Antonio Chávez y José Miguel Vipond.

Morales (2025) empieza diciendo: «aunque hoy el término cultura posee muchos significados, **el debate sobre la existencia de cultura en animales empezó con la definición de la antropología**» (resaltado original). Esto es bastante impreciso. Por un lado, suponer que cultura tiene una definición antropológica unitaria y antigua frente a una reciente multiplicidad semántica, es una distorsión histórica. Es más bien al revés: la actual pluralidad de significados es un reflejo de un origen histórico difuso no exento de connotaciones controvertidas según su uso en diferentes épocas.

Hemos mencionado en el cuerpo central del texto esas connotaciones a propósito de la definición de Tylor (citada en Kahn, 1975) que adopta Morales (2025) cuando enarbola la defensa de la definición antropológica de cultura para desprender de ella una postura de negación categórica de la cultura animal. En efecto, el punto de partida conceptual de Morales es claramente antropocéntrico (el humano es primario y central) y especista (el animal es inferior al humano), en el sentido mecanicista de Descartes, y, por lo tanto, anticipadamente excluyente de la cultura animal (véase Steiner 2005 para un análisis de la trayectoria del antropocentrismo y el *animal-máquina* de Descartes hasta el pensamiento actual).

Otro autor al que apela Morales (2025) y hemos referido en el cuerpo central es Malinowski (1935). En este caso, lo cita con el propósito de entroncar en la tradición de la antropología el planteamiento que hace en el sentido de incorporar la característica de *acumulación* dentro del concepto de cultura, secundando a los principales representantes de la moderna escuela de la *Evolución Cultural*.

Ahora bien, Malinowski no parece representar a una corriente que esté en la raíz del enfoque evolucionista de la cultura. Si consultamos un texto de este autor de 1944, vemos que la palabra «cumulative» aparece una única vez, en el contexto de su crítica al evolucionismo cultural de Frazer (ver Malinowski, 2014, p. 185), y no asociada a definir las propiedades de lo que es *cultura*.

Malinowski aboga por dar una definición del concepto de cultura en términos funcionales, entendiéndola como un todo integral «compuesto por herramientas y bienes de consumo, por normas constitucionales para los diversos grupos sociales, por ideas y oficios humanos, creencias y costumbres» (Malinowski, 2014, p. 36). Precisa que «nos encontramos ante un vasto aparato, en parte material, en parte humano y en parte espiritual, mediante el cual el individuo es capaz de hacer frente a los problemas concretos y específicos a los que se enfrenta» (*Ibid.*). Y añade que esto es así «...tanto si consideramos una cultura muy simple o primitiva como una extremadamente compleja y desarrollada» (*Ibid.*). Un poco más adelante Malinowski reitera esta idea al caracterizar la cultura como «obra del hombre y (...) medio a través del cual alcanza sus fines, (...) que le permite vivir (...); que le da poder y le permite crear bienes y valores más allá de su dotación animal y orgánica»; y enfatiza que «debe entenderse como un medio para un fin, es decir, de manera instrumental o funcional» (*Op. Cit.*, pp. 67-68).

La calificación de «exacta» que Morales (2015) otorga a la *definición antropológica* de cultura no casa con la noción que maneja Malinowski, notablemente «laxa», a la vez que profundamente problemática por reflejar, aun bien entrado el siglo XX, la genealogía más controvertida del término —por ejemplo, al remitir a las ideas de *cultura primitiva*, o de superación del lado animal del *hombre*—.

En definitiva, Malinowski no puede ser un referente del concepto *cultura acumulativa*, que se hizo relevante muy recientemente, en la década de 1990, mediante los trabajos de Boyd y Richerson (1996), y la metáfora del trinquete de Tomasello (1999). Ese concepto surge con posterioridad a las primeras formulaciones científicas de cultura en animales, que datan de mediados del siglo XX, precisamente para distinguir la cultura humana como excepcional/singular, frente a la cultura animal (o bien para afirmar que solo el ser humano posee cultura).

Además de Tylor (1871) y Malinowski (1935), hemos mencionado en el cuerpo central de este texto a Steward (1956) y a Scupin (2016) como referentes de Morales (2025), así como la definición de Kluckhohn (1942, citada en Kroeber & Kluckhohn, 1952), omitida por él. Buceando un poco más en la historia de la antropología, encontramos otras definiciones como las de Sapir (1921): [«...conjunto de prácticas y creencias socialmente heredadas» (citado en Viciana, 2021, p. 211)] o Kroeber (1917) [«Actividades exclusivamente humanas que se concretan en una civilización» (citado en Kahn, 1975, pp. 47-86)]. Morales omite a Sapir y de Kroeber dice que señaló que solo los humanos tenían cultura, pero no alude a su definición.

Cabe preguntarse por qué, cuando se trata de mostrar el alcance de una tradición disciplinar, Morales nos remite a autores de hasta un siglo y medio atrás, pero no considera pertinente ofrecernos una definición claramente enunciada que sea plenamente coherente con el concepto de cultura que él propugna, incluyendo el rasgo de *acumulación*, y que fuera acuñada en tiempos más recientes. Todo parece indicar, en cualquier caso, que el panorama de la disciplina no se caracteriza precisamente por tener una definición de *cultura* exacta, bien establecida, con sello y denominación de origen.

Es más bien todo lo contrario: tal como se constata en un artículo de Cristoph Brumann publicado en *Current Anthropology* en 1999, el concepto entró en crisis entre los años 80 y 90, y había que defender su vigencia frente a no pocos autores que criticaban su uso o hasta lo consideraban obsoleto; entre otros motivos, por su ambigüedad. Se daba la paradoja de que, mientras varias corrientes de la antropología negaban el poder teórico del término *cultura* como herramienta exploratoria, ese mismo término no dejaba de expandirse hacia otros campos, el estudio del comportamiento animal entre ellos (ver Viciana, 2021).

Críticas similares hubo por parte de filósofos como Mario Bunge que deploraba el uso peculiar que hacían los antropólogos del término cultura como sinónimo de sociedad, entre otras razones porque «erige una barrera innecesaria entre la antropología y las demás ciencias» (Bunge, 1981, p. 156), y también por ser «un obstáculo a la formulación de la cuestión de si ciertas sociedades prehumanas, tales como las formadas por babuinos o por chimpancés, poseen una cultura o al menos los rudimentos de una cultura» (*Ibid.*). Bunge abogaba por adoptar «un sentido estricto de cultura (...) como un

subsistema de la sociedad» (*Op. Cit.*, p. 157), que caracterizaba como «un sistema de comunicaciones, una tradición y la facultad de descubrir e inventar» (*Ibid.*).

Una conclusión se impone: en contra de lo sostenido por Morales (2025), la *definición antropológica* no es unívoca, sino imprecisa; y arrastra problemas de bastante calado, que son internos a su propio marco disciplinar, al margen de que otras disciplinas pretendan supuestamente apropiarse del término para extrapolarlo hacia terrenos pantanosos.

Referencias.

- Boyd, R., & Richerson, P. (1996). Why culture is common, but cultural evolution is rare. *Proceedings of the British Academy*, 88, 77-93.
- Brumann, C. (1999). Writing for culture: Why a successful concept should not Be discarded. *Current Anthropology*, 40(S1), S1–S27.
- Bunge, M. (1981). *Materialismo y ciencia*. Akal.
- Kahn, J. S. (1975). *El concepto de cultura*. Textos fundamentales. Ed Anagrama, Barcelona.
- Kluckhohn, C. (1942). *Report to the sub-sub-committee on definitions of culture*. Marietta, OH. Mimeographed: Committee on Conceptual Integration.
- Kroeber, A. L., & Kluckhohn, C. (1952). Culture: A critical review of concepts and definitions. In *Papers*. Peabody museum of archaeology & ethnology. Harvard University.
- Malinowski, B. (1935). Culture. En E. Seligman & A. Johnson (Eds.), *Encyclopaedia of the social sciences Volume IV* (pp. 621-646). Macmillan Company.
- Malinowski, B. (2014). *A scientific theory of culture and other essays:[1944]*. Routledge.
- Morales, S. (2025). ¿Los animales tienen cultura? *Ciencia del Sur* (setiembre 12, 2025).
- Scupin, R. (2016). *Cultural anthropology*. Pearson.
- Steiner, G. (2005). *Anthropocentrism and Its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*. University of Pittsburgh Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt6wrcwf>
- Steward, J. (1956). Cultural evolution. *Scientific American*, 194(5), 69-83.
- Tomasello, M. (1999). *Los orígenes culturales de la cognición humana*. Amorrortu Ed., Buenos Aires 2007.
- Viciano, H. (2021). *Animal culture: But of which kind?* *Stud Hist Philos Sci*. 2021 Dec;90:208-218. doi: 10.1016/j.shpsa.2021.10.012. Epub 2021 Nov 1. PMID: 34735960.

Anexo 2. Objetivos epistémicos en los usos del término *cultura*.

Por **Diego Evers Riquelme**.

Los conceptos científicos como herramientas para entender y explicar el mundo presentan una evolución en sus usos y definiciones específicas en la ciencia. Diferentes comunidades de investigadores pueden y de hecho emplean muchas veces el mismo término para estudiar fenómenos relacionados pero distintos, o para estudiar el mismo fenómeno, pero desde perspectivas diferentes. Esto es ampliamente ilustrado en el presente debate, tanto en Morales (2025), como en los argumentos desarrollados en el presente texto. Sin embargo, la asunción de que lo mejor en pos del avance de la investigación científica pasa siempre por eliminar la variación de significados de los conceptos entre investigadores ha sido cuestionada a varios niveles (Brigandt, 2009).

Son ilustrativos de esto trabajos como el de Griffiths and Neumann-Held (1999) para un caso concreto dentro de las ciencias biológicas. En dicho artículo, se hace un recuento de las diferentes propuestas alrededor del concepto de *Gen* en genética clásica, biología molecular y biología evolutiva. Mediando el juego de cintura entre definiciones y evidencia empírica, los autores identifican que las diferentes posturas responden a ambiciones distintas en su empresa por conocer. Es posible que tomar en cuenta esta dimensión intencional nos ayude a entender las tensiones sobre el concepto *Cultura* también.

Con la misión de explicar ese tipo de influencias en la evolución racional, primero del concepto de gen (Brigandt, 2009) y luego expandido a los de Novedad evolutiva y Homología, Brigandt (2012) propone la existencia de tres componentes en la formulación de un concepto; su referente (el conjunto de la evidencia empírica), su **rol inferencial** (que incluye ideas acerca del mismo, su definición formal y la conexión del concepto con la red conceptual que conforma el marco teórico en el que se enmarca), y la **intención** u **objetivo epistémico** "*epistemic aim*" (lo que estamos tratando de averiguar en particular).

Mientras otros estudios conceptuales se centran en analizar el conjunto de creencias en relación a un referente, Brigandt (2012) propone que «otra pregunta crucial es qué intentan lograr al formar esas creencias, usar un término de cierta manera y proponer (y revisar) tentativamente su definición», cuya respuesta puede ser fundamental para abordar los cambios semánticos de un término. Consecuentemente, esos objetivos epistémicos, específicos de disciplinas particulares, marcan estándares de cuándo una redefinición es pertinente (Brigandt, 2012).

Para el caso que atañe al presente artículo, es posible señalar en varios momentos de la discusión una diferencia no sólo en las definiciones e ideas asociadas a las propuestas analizadas, sino también los objetivos epistémicos divergentes:

Morales (2025) empieza el recuento del debate señalando que «A fines del siglo XIX, Edward Burnett Tylor acuñó la primera definición científica del concepto de cultura con la intención de **explicar por qué el humano era tan peculiar**» (resaltado añadido), donde el objetivo epistémico se explicita.

Seguidamente, a modo de definición genérica contemporánea se cita (resaltado añadido): «Actualmente, la definición más genérica de cultura la define como el conjunto de hábitos, tradiciones, conductas, costumbres, quehaceres o patrones de conducta **que los humanos** transmiten y aprenden en sociedad (Scupin, 2016, p. 42)», definición que se circunscribe notablemente al objetivo antes mencionado, incorporándolo al focalizar al ser humano.

A continuación, Morales repasa las tensiones disciplinares iniciales provocadas por **la intención de explicar más que el comportamiento humano** con el uso del concepto de cultura, lo que describe de manera adecuada como una salida del mismo de su “zona de confort”.

Más adelante, en otra declaración explícita del **objetivo epistémico** se comenta que «cultura **no es un término antropocéntrico, sino antropológico**, acuñado para estudiar a los humanos» (resaltado añadido).

Desde esta perspectiva antropológica clásica en el uso del concepto subrayada por Morales es consistente la evolución de los estándares de evidencia empírica en la dirección favorecida por su artículo. Si lo que se busca es dar cuenta de la singularidad de la formación, transmisión y evolución del comportamiento humano y sus productos, es entendible que aquellas características que producen esa singularidad (sea el nivel de complejidad o los mecanismos específicos en acción) pasen a integrar el estándar de formulación del rol inferencial.

Por otro lado, si el interés se expande al estudio de la formación, transmisión y evolución del comportamiento animal, que corresponde al caso de los biólogos y antropólogos con perspectivas diferentes, entonces el objetivo epistémico cambia, y asimismo da cuenta del cambio en el **rol inferencial**, incluyendo un cambio en los estándares de la evidencia empírica.

Morales (2025) insinúa, sin embargo, que dado el objetivo epistémico bajo el cual se concibió el término, es preferible enfatizar en la **consistencia** sobre la **conveniencia**, aludiendo a que la productividad del concepto (cuán fructífero resulta) «no prueba nada», que el cambio genera una definición catalogable como «menos exacta» y que el mismo «implica perderse mucho de lo que es [la cultura]» y su tradición teórica.

No queda claro qué es lo que la productividad de un concepto no prueba, puesto que este es en realidad un marcador importante para el desarrollo de las disciplinas científicas. Un concepto productivo es un concepto útil para incentivar la investigación, generar hipótesis y explicar evidencia empírica. Por otra parte, una definición menos exacta no necesariamente implica una peor definición, pues eso depende del objetivo epistémico que se trata de alcanzar. Brigandt (2012) lo ejemplifica en el análisis de sus casos de estudio. Similarmente, dado un cambio en los objetivos epistémicos, no ceñirse a la profundidad del concepto antropológico clásico y la tradición que le dio forma no necesariamente es perder, pues no se pierde aquello que no se está buscando.

En contraste, Laland and Hoppitt (2003) celebran y denotan la fertilidad del concepto, apreciando un aumento en la producción científica de estudios concretos de comportamiento animal y evolución gracias a su expansión:

Esta comunidad [de biólogos y estudiantes del comportamiento animal] ha presenciado una explosión de interés en el aprendizaje social animal y la supuesta cultura animal ejemplificada por una proliferación de libros, conferencias y artículos dedicados al tema. Independientemente de si el concepto de cultura tiene utilidad para nuestra propia especie, un número cada vez mayor de investigadores lo están utilizando para explicar tanto la diversidad como la continuidad transgeneracional del comportamiento en los animales. (Laland and Hoppitt, 2003).

Morales (2025) apunta correctamente a que el cambio de las definiciones antropológicas clásicas a las concepciones más abiertas es condición necesaria para aplicar el término a los nuevos intereses: «Una definición amplia de cultura no es un recurso opcional sino la condición *sine qua non* de la existencia de cultura en animales».

Un punto similar es hecho por Laland and Hoppitt (2003) cuando dicen que cultura en su acepción cerrada resulta de poca utilidad para estudiar más que al ser humano, puesto que «la respuesta a la pregunta de si los animales tienen cultura es un hecho consumado; por definición, no la tienen» y que un concepto así actuaría una barrera ante los nuevos intereses despertados con la variación del uso del término.

Siguiendo a Brigandt (2012), «el objetivo epistémico perseguido por el uso de un concepto proporciona el estándar requerido: un cambio en el rol inferencial del concepto (definición) está racionalmente justificado si el nuevo rol inferencial cumple con el objetivo epistémico del concepto en mayor grado que el rol inferencial anterior».

Bajo esta perspectiva, podemos entender la postura de Laland and Hoppitt (2003) y otros como ese intento de ajustar mejor el rol inferencial a los objetivos epistémicos perseguidos por quienes se interesan en investigar más allá del ser humano. Al mismo tiempo, podemos dar cuenta de las tensiones plasmadas en este texto, nacidas de incorporar una perspectiva darwinista a la investigación cultural sin cambiar la definición alineada al objetivo de enfatizar la singularidad humana sobre la continuidad de los procesos evolutivos entre los diferentes taxones.

Una preocupación legítima es la de la capacidad de comunicación entre distintas disciplinas y la delimitación de los diferentes usos. Es importante poder aprovechar la profundidad del término Cultura en el estudio de la singularidad humana sin pasar desapercibido que su uso tiene implicaciones diferentes aplicado a otras especies y viceversa. Para los casos que estudian, Griffiths and Neumann-Held (1999) describen esas diferencias de alcance y exhortan prestarles atención para evitar extrapolaciones ilegítimas, sin dejar de reconocer, como lo hace Brigandt (2012) que «un uso de un término sensible al contexto puede ser beneficioso para la práctica científica».

Ante ese tipo de preocupaciones, el escrutinio de los usos de los términos es posible y deseable, pero hacerlo estableciendo un sólo uso legítimo que en su definición ya contiene la respuesta a las preguntas que se intentan formular implica renunciar al desarrollo que la adopción del concepto puede ofrecer a las disciplinas involucradas.

Referencias.

- Brigandt, I. (2009). The epistemic goal of a concept: accounting for the rationality of semantic change and variation. SpringerLink. <https://doi.org/10.1007/s11229-009-9623-8>
- Brigandt, I. (2012). The dynamics of scientific concepts: the relevance of epistemic aims and values. Philpapers.org rec BRITDO-6. <https://philpapers.org/rec/BRITDO-6>
- Griffiths, P. E., & Neumann-Held, E. M. (1999). The many faces of the gene. BioScience, 49(8), 656–662.
- Laland, K. N., & Hoppitt, W. (2003). Do animals have culture? Evolutionary Anthropology Issues News and Reviews, 12(3), 150–159. <https://doi.org/10.1002/evan.10111>
- Morales, S. (2025). ¿*Los animales tienen cultura?* Ciencia del Sur (setiembre 12, 2025).
- Scupin, R. (2016). *Cultural anthropology*. Pearson.

Anexo 3. Perspectivas a futuro de la investigación en cultura animal.

Por José Miguel Vipond y Antonio Chávez.

Varias son las direcciones hacia las que apunta la investigación en cultura animal si atendemos a las percepciones de las personas más directamente involucradas en la misma. Los diversos aspectos en los que unos y otros ponen el acento reflejan en gran medida la pluralidad de objetivos epistémicos con que las distintas áreas afrontan el debate teórico y también las diferencias en materia de metodología y de interpretación de la evidencia.

El rol que juega el aprendizaje social en la emergencia de la diversidad cultural primate seguirá ocupando a los investigadores. Pese al fracaso de algunos modelos teóricos y propuestas metodológicas a la hora de imponerse en el campo, seguirá habiendo expertos que trabajen desde presupuestos de *economía cognitiva*, que aconsejan no atribuir capacidades complejas a los animales hasta tanto no se descarten por completo otras explicaciones más simples basadas en respuestas automáticas o rasgos innatos. Los antagonistas a esos modelos invocarán un principio de *economía evolutiva* para otorgar a la filogenia compartida la importancia que merece y entenderán que es razonable suponer que los procesos cognitivos subyacentes a un comportamiento observado en nuestros parientes animales no difieren en esencia de los que subyacen a un comportamiento análogo del humano (ver Caicedo & Diéguez, 2021, p. 197).

A día de hoy, y pese a las diferencias de criterio, nadie niega que el fenómeno cultural se extienda por el reino animal. Con independencia de la posición que se mantenga respecto a cuáles son las especies que presentan rasgos culturales y el grado de desarrollo que alcanza en cada una de ellas su proceso de evolución cultural acumulativa, muchos científicos seguirán buscando una explicación racional de la brecha que existe entre nosotros, como seres culturales complejos, y las tradiciones culturales mucho más simples que observamos en los más cercanos a nuestro linaje evolutivo, que son los chimpancés y los bonobos. Como bien apunta Whiten (2022), el debate ya no está en si la cultura animal evoluciona, sino en cómo la evolución cultural humana y la no humana pueden diferir. Las incógnitas a despejar, desde ese punto de vista, apuntan a averiguar cuáles son las capacidades socio-cognitivas que respaldan el grado de desarrollo cultural alcanzado por el humano, en línea con Tomasello (2009), o con la investigación sobre los factores que subyacen al enorme éxito ecológico humano en relación a los no-humanos, en línea con Mesoudi & Thornton (2018).

Desde el paradigma de la *Evolución Cultural* señalan, asimismo, como uno de los retos principales, determinar qué antecesor de nuestro linaje fue el primero en poseer ciertos rasgos exclusivos de la cultura simbólica humana, y en qué momento de nuestra historia evolutiva se produjo hecho tan excepcional, para explicar cómo se hizo la transición que marca la diferencia cualitativa entre el *regular primate* y el *cultural primate* completamente adicto a la adaptación cultural (ver entrevista a Boyd en Pomerantz, 2024). En línea con Gunasekaram *et al.* (2024), podemos también apuntar como un interés compartido entre distintas áreas el de potenciar la investigación genética y

arqueológica, tanto para robustecer las evidencias observacionales y experimentales que ya tenemos sobre el manejo de herramientas por simios, en tanto indicios de CCE.

Adonde apuntan los más recientes hallazgos es a atemperar, si no descartar, la presunción de que el carácter acumulativo de las innovaciones marca el *Rubión* que separa al humano de las otras especies, una vez que se han puesto de manifiesto las limitaciones de ese enfoque. En opinión de cada vez más expertos, la clave del asunto habría que buscarla en factores como la diversificación de aquellas en múltiples líneas, la recombinación de las mismas, y el rol que juegan en la construcción de nicho.

En un futuro inmediato, seguramente se hable cada vez más del *alcance abierto* (*open-ended scope*) como característica específica de la evolución cultural humana frente a la de otras especies. Es el caso de Morgan & Feldman (2025) que articula una hipótesis sobre la base cognitiva de esta *apertura*. El antropólogo Eli Elster, refiriéndose a esta propuesta, sitúa el debate en saber, más allá de la capacidad de aprendizaje social, «cómo interactúan nuestras mentes para producir tal grado de amplitud cultural» (Elster, 2025). Y menciona conexiones entre psicología y antropología para «explorar por qué ciertos comportamientos —como cantar canciones de cuna, la sangría curativa y la narración de historias— se repiten en las culturas humanas» (*Op. Cit.*).

Muy relacionado con lo anterior, y enlazando con la idea de que las innovaciones culturales de los animales contribuyen a la adaptación y construcción de nicho, está el creciente interés de no pocos expertos en hacer una lectura de ciertas tradiciones culturales animales fundamentada en la *evo-devo*. En lugar de entender la evolución como el proceso pasivo de selección de variación fenotípica dictaminada por diferencias genéticas, se enfatiza el rol activo del *desarrollo* en la adaptación al nicho (por vía de una plasticidad fenotípica inicial), el rol de la cultura en el *desarrollo*, y el rol de ambos en procesos de divergencia genética, en el aislamiento reproductivo en poblaciones y en las diferencias en los patrones de selección natural a los que se somete cada población (véase Laland, 2017).

Se trata de una línea de investigación que este y otros autores confían en que irá dando cada vez más frutos. En Lala *et al.* (2024) se lee: «En el caso de las ballenas jorobadas, las *adaptaciones* necesarias para cazar presas localmente abundantes no surgieron a través de mutaciones genéticas y selección natural, sino mediante innovaciones conductuales difundidas a través de la transmisión cultural» (p. 8). En ese mismo estudio leemos que la postura que reconoce la coevolución gen-cultura como algo especialmente central en la evolución humana exclusivamente ya no es sostenible, puesto que «cada vez se documentan más casos de coevolución gen-cultura en animales» (*Op. Cit.*, pp. 40-41). Lala pone en tela de juicio la idea de que la única causa de la adaptación sea la selección natural, concluyendo que «la adaptación cultural y la herencia transgeneracional son propiedades generales de muchas culturas animales» (*Ibid.*).

Se trata de un planteamiento sobre el que ya se está trabajando dentro del nuevo marco de la *Extended Evolutionary Synthesis* (Síntesis Evolutiva Extendida). La investigación en cultura animal puede resultar especialmente fértil abriéndose a las nuevas perspectivas tendentes a repensar la teoría evolutiva, en línea con los planteamientos de Jablonka y Lamb (2005), que contribuyeron, en los albores del nuevo siglo, a alumbrar la idea de

que la cultura podría entenderse como una propiedad emergente del desarrollo ontogénico común a todos los animales, que surgiría en especies sociales que alcanzasen un determinado nivel de complejidad. Esta perspectiva, que incorpora la cultura a la naturaleza y es compatible con la teoría de sistemas dinámicos, no asumiría como presupuesto la existencia de un hecho singular en nuestra historia evolutiva que nos convirtió en un ser excepcional, en tanto ser cultural. Por el contrario, estaría abierta a la idea de que en el reino animal se pueden desarrollar, en uno u otro grado, rasgos culturales surgidos en múltiples ramas del árbol evolutivo (véase también Jablonka & Lamb, 2025, en *section IV Evolution* del libro *The Heredity Hoax* de Lerner & Greenberg, 2025).

Otra dirección hacia la que apuntan ya numerosos estudios, y que puede conferir valor añadido a la investigación de las culturas animales en un marco de colaboración interdisciplinar, es su contribución al impulso de la conservación de las especies. Significativo a este respecto es Brakes *et al.* (2021), que resalta las resoluciones relativas a la cultura de especies migratorias en el marco del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, y hace una síntesis de la evidencia que demuestra la interacción entre cultura animal y procesos importantes para la gestión de la conservación. En la misma línea, Brakes *et al.* (2025) estudia la influencia de la cultura animal en los resultados de conservación de las especies en aspectos como facilitar la resiliencia (o generar vulnerabilidad) o afectar a la aptitud reproductiva de supervivencia.

En este marco, la investigación se orienta al fomento de políticas guiadas no únicamente por criterios utilitaristas, sino por el valor que cada especie tiene en sí misma y como parte del ecosistema global, incluyendo su capacidad cultural. Elocuente en este sentido es el llamamiento de Emma Carroll, coautora de Brakes *et al.* (2025), a que la cultura animal se coloque «en el corazón de la conservación [lo cual] implica invertir en investigación conductual a largo plazo, en que los ecólogos trabajen con antropólogos y en desarrollar políticas que reconozcan el valor de la diversidad cultural en especies no humanas» (Carroll, 2025); destacando asimismo el importante papel que juegan los Pueblos Indígenas y las comunidades locales en la consecución de esas metas.

Todas las cuestiones aquí esbozadas pueden conducir a la investigación en cultura animal por direcciones prometedoras y contribuir a tender nuevos puentes interdisciplinares entre las ciencias sociales y las ciencias de la naturaleza. Mas no debemos olvidar la genealogía antropocentrista de algunos planteamientos que se desprenden de cosmovisiones encapsuladas en una idea de excepcionalidad humana excluyente del *otro* (ver Scheffer, 2009).

Ahí es donde se ubica la postura de Morales (2025), al negar la evidencia de que los animales tienen cultura porque percibe en ese hecho una amenaza para el ser humano: una postura estéril científicamente y retrógrada ideológicamente, que se sustenta en concepciones históricamente vinculadas a prejuicios racistas y eurocéntricos. Se trata de las mismas concepciones que se proyectan hoy en planteamientos filosóficos y éticos renuentes al reconocimiento de los animales como seres que pueden estar dotados de consciencia, sentir dolor, tener facultades cognitivas, presentar comportamientos morales y culturales.

Adoptar perspectivas alternativas que contrarresten estos planteamientos, no solo ha de contribuir al desarrollo de una mayor sensibilidad moral frente a prácticas de maltrato animal, sino que resulta imperativo si verdaderamente aspiramos a conocer el lugar del hombre en el mundo que le rodea, que es el fin último de las ciencias y las humanidades.

Referencias.

- Brakes, P., Carroll, E. L., Dall, S. R. X., Keith, S. A., McGregor, P. K., Mesnick, S. L., Noad, M. J., Rendell, L., Robbins, M. M., Rutz, C., Thornton, A., Whiten, A., Whiting, M. J., Aplin, L. M., Bearhop, S., Ciucci, P., Fishlock, V., Ford, J. K. B., Notarbartolo Di Sciara, G., ... Garland, E. C. (2021). A deepening understanding of animal culture suggests lessons for conservation. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, 288(1949), Article 20202718. <https://doi.org/10.1098/rspb.2020.2718>
- Brakes, P., Aplin, L. M., Carroll, E. L., Greggor, A. L., Whiten, A., & Garland, E. (2025). Animal culture: conservation in a changing world. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 380.
- Caicedo, O. D., Diéguez, A. (2021). El problema de la cognición animal como un problema de la filosofía de la mente. *Ludus Vitalis* / vol. XXIX / num. 56.
- Carroll, E. (2025). *Animals have culture too, and it's in our interests to embrace it*. Waipapa Taumata Rau University of Auckland. 5 June 2025.
- Elster, E. (2025). *Humans aren't the only animals with complex culture – but researchers point to one feature that makes ours unique*. The Conversation, 19 march 2025.
- Gunasekaram, C., Battiston, F., Sadekar, O., Padilla-Iglesias, C., Van Noordwijk, M., Furrer, R., ... Migliano, A. (2024). Population connectivity shapes the distribution and complexity of chimpanzee cumulative culture. *Science*, 386(6724), 920-925.
- Jablonka, E., & Lamb, M. (2005). *Evolution in Four Dimensions: Genetic, epigenetic, behavioral, and symbolic variation in the history of life*. The MIT Press.: Cambridge, Massachusetts, USA.472.
- Jablonka, E., & Lamb, M. (2025). Précis of evolution in four dimensions. En *The heredity hoax* (Lerner & Greenberg 2025).
- Lala, K. N., Uller, T., Feiner, N., Feldman, M., & Gilbert, S. F. (2024). Evolution evolving: The developmental origins of adaptation and biodiversity. In *Evolution Evolving*. Princeton University Press.
- Laland, K. (2017). *Darwin's unfinished symphony: How culture made the human mind*. NJ: Princeton University Press.
- Mesoudi, A., & Thornton, A. (2018). What is cumulative cultural evolution? *Proc. R. Soc. B* 285: 20180712.
- Morgan, T. J. H., Feldman, M. W. (2025). Human culture is uniquely open-ended rather than uniquely cumulative. *Nat Hum Behav* 9, 28–42 (2025). <https://doi.org/10.1038/s41562-024-02035-y>
- Pomerantz, N. (2024). *Pioneering professor of cultural evolution perns essays for leading academic journal*. ASU News, 2024/11/22.
- Scheffer, J-M. (2009). *El fin de la excepción humana*. Marbot Ed. Barcelona.
- Tomasello, M. (2009). The question of chimpanzee culture, en K. Laland & B. Galef (Eds.), *The question of animal culture* (pp. 198-221). Harvard University Press.
- Whiten, A. (2022). *Blind alleys and fruitful pathways in the comparative study of cultural cognition*. *Physics of Life Reviews*, Volume 43, December 2022, Pages 211-238.