



Revista CS  
ISSN: 2011-0324  
cs@icesi.edu.co  
Universidad ICESI  
Colombia

Cagüañas Rozo, Diego  
Tras el animal: dos persecuciones ontológicas  
Revista CS, núm. 7, enero-junio, 2011, pp. 377-407  
Universidad ICESI  
Cali, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=476348370012>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica  
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Diego Cagüañas Rozo  
Universidad Icesi, Colombia  
dcaguenas@icesi.edu.co

## Tras el animal: dos persecuciones ontológicas<sup>1</sup>

*After the Animal: Two Ontological Pursuits*

*Atrás do animal: duas persecuções ontológicas*

**Artículo de reflexión** recibido el 31/01/2011 y aprobado el 27/04/2011

<sup>1</sup> Una primera versión de este texto fue leída en el marco de la conferencia “Animalities: Critical Approaches to the Question of the Animal in Anthropology”, que tuvo lugar en la Universidad Johns Hopkins en octubre de 2008. Por sus comentarios y hospitalidad, deseo agradecer a Veena Das, Deborah Poole, Maya Ratnam, Bican Polat y, muy en especial, a Gabika Bočkaj. Una versión mucho más cercana a la que el lector tiene ante sí fue leída meticulosa y generosamente por María del Rosario Acosta y Andrea Mejía, a quienes agradezco su gesto de amistad. Silvia Chaves me dio una mano con el abstract (que no el resumen).



### Resumen

Las historias de niños salvajes suelen ser vistas como poco más que ficciones. Este ensayo explora dos casos de niños supuestamente criados por animales desde el punto de vista de la etología, tal como la define Deleuze: “ciencia práctica de las maneras de ser”. Con ello se busca cuestionar el proyecto taxonómico que divide el mundo viviente en especies separadas, definidas en acuerdo con la noción de esencia. Al analizar las bases del escepticismo con que son recibidas estas historias, el ensayo propone que en ellas está en juego algo central al mundo moderno: el establecimiento de la distinción entre vida humana y vida animal.

**Palabras clave:** niños salvajes, animales, etología, taxonomía, vida humana

### Abstract

Stories of feral children are commonly regarded as little more than fiction. This paper explores two cases of children allegedly brought up by animals from the viewpoint of ethology as defined by Deleuze: “the practical science of ways of being”. In doing so, it questions the taxonomical project that divides the living world into separate species, defined in accordance with the notion of essence. By analyzing the basis for the skepticism with which these stories are received, this paper proposes that something central to the modern world is at stake in them, i.e., the distinction between human and animal life.

**Key words:** Feral children, Animals, Ethology, Taxonomy, Human life

### Resumo

As histórias de crianças selvagens costumam ser vistas como ficção. Este ensaio descreve, do ponto de vista da etologia tal como a define Deleuze (“ciência prática das formas de ser”), dois casos de crianças supostamente criadas por animais. Com isto se busca questionar o projeto taxonômico que divide o mundo dos seres vivos em espécies separadas, definidas conforme a noção de essência. Ao analisar o ceticismo com que são interpretadas as histórias, o ensaio propõe que nelas está em jogo algo central do mundo moderno: a definição da distinção entre vida humana e vida animal.

**Palavras-chave:** Crianças selvagens, Animais, Etologia, Taxonomia, Vida humana



Can't believe how strange it is to be anything at all  
Jeff Magnum

CS

## I

En sus propios confines el pensamiento se aguza. Entrevé lo que se le escapa —se agita y se pone en movimiento. Solicita eso otro con persistencia, con exasperación, con saña en ocasiones. Del pensar como perseguir para nombrar, para clasificar, para domesticar: de esto quisiéramos hablar. Porque no es la única forma del pensar, porque sus efectos suelen ser violentos. Llevamos unos años ya pensando al Otro, con mayúscula, para así querer abarcar todos esos otros que han asediado el pensamiento moderno: el nativo, el negro, la mujer, el niño, el loco, el judío, el musulmán, el extranjero, el inmigrante. Tantos otros. De un tiempo para acá uno de estos otros ha venido a irritarnos con especial asiduidad: el animal. En la idea de los derechos de los animales, en los movimientos veganos y vegetarianos, en los cada vez menos amigos de la tauromaquia, en la lucha contra la experimentación con sus cuerpos en nombre de la ciencia. En todos estos enfrentamientos ese confín del pensamiento, el animal, lo animal, nos acecha con insistencia. Habría una razón política y epistemológica de fondo: una vez el concepto de “vida” ha perdido una solidez que teníamos por incuestionable y fundamental, las fronteras entre lo humano y lo no humano, que creíamos sólidamente trazadas con la razón y la conciencia funcionando como parámetros de distribución, amenazan con derrumbarse (Agamben, 2006). Así ha sido: las nuevas tecnologías de la muerte y de sostenimiento artificial de la vida que ha inventado el mundo moderno han hecho que la pregunta por la vida humana tome nueva perentoriedad. ¿Qué es ser humano? ¿Qué vida es humana? Este humanismo reactivado no es inocente. Con matices de carácter histórico y cultural, las formas políticas de las que hemos venido siendo testigos desde hace unos cinco siglos delatan la pregunta de fondo tras esta preocupación por definir lo específicamente humano: ¿A quién matar para nosotros poder sobrevivir? Y la respuesta ha solido ser: a alguien menos humano.

Agazapada justo en el corazón de esta empresa humanística, la figura del animal no ha cesado de atizar al pensamiento. El animal, tal vez, es el confín por antonomasia. El animal: lo que no cesa de escapar, lo que no terminamos de pensar, lo que no podemos dejar de perseguir. Y, en esto reside todo, lo que podemos, o podríamos, matar con impunidad. La vida de la que podemos disponer. Sabido es que hace un tiempo ya no nos es posible seguir definiendo al hombre como “el animal racional”, lo que también quiere decir, aunque en ello se repare mucho menos, que del animal tampoco tenemos una idea clara. Y sin

embargo, al animal recurrimos. Ante la crisis de la definición de “lo humano”, “lo animal” vuelve a ser el lugar donde podemos, al menos, decidir qué *no* es ser humano. La operación ha probado ser más difícil de lo que aparenta a primera vista. El animal se ha resistido a ser reducido a pura animalidad, a pura vida sin más atributos que el del mero existir. Sin concepto que le permita retenerlo, el pensamiento atisba algo en el animal que le impide encontrar reposo: lo no humano hecho vida, pero, precisamente, vida no humana. ¿Qué hace que una vida sea humana y no animal? ¿Qué hace que una vida sea humana, y por ende, inviolable, y no animal, es decir, prescindible?

La larga y difícil historia de esta relación entre el pensar y el otro-animal excede con mucho los alcances de estas páginas. Nuestra intención es mucho más modesta: nos limitaremos a perfilar aquello que sucede en la persecución. Y esto también habría que acotarlo, pues nos interesa una forma muy particular de la persecución, que bien podría no ser más que mítica, imaginada, fabulada: la cacería del niño salvaje, es decir, del humano habitante del mundo animal. El movimiento llevado a su paroxismo, la persecución atañe a aquello que más nos inquieta. Las energías que requiere la cacería no acostumbramos a gastarlas en vano. Algo nos va en lo que perseguimos. Algo le va al pensamiento en aquello que persigue por no poderlo terminar de pensar. La figura del niño salvaje, oscilando entre las certezas del hecho y las verdades de la imaginación, ha azuzado al pensar humano con particular obstinación. Volveremos a contar dos de estas historias para pensar con ellas. Porque en ellas hay algo que aprender. Porque en ellas algo parece estar en juego. También, porque son divertidas.

Pero antes de lanzarnos en pos de estas historias debemos intentar perfilar el espacio en el que las líneas de fuga se intersecan con las líneas de persecución, o, en otras palabras, el espacio en el que se encuentran perseguidores y perseguidos, cazadores y presas, conocedores y objetos de conocimiento. Anticipemos sin embargo: los perseguidores, como veremos, son varios, pero a pesar de sus diferencias parecen compartir el fin de sus cacerías: “fijar por un momento la efímera verdad que se atisba en la vida, la mirada, el alma del niño salvaje” (Newton, 2000 : xiii). Antes de sopesar estas palabras, intentemos demarcar el campo de la persecución.

## Dos gatos

*El de Montaigne*: “Cuando juego con mi gata, ¿quién sabe si no me utiliza ella para pasar el rato más que yo a ella?”, se pregunta Montaigne en esa apasionada exploración de los límites de lo humano que es su *Apología de Raimundo Sabunde* (Montaigne, 1994 : 150). La pregunta permanece suspendida. Montaigne no

arriesga respuesta alguna. Sabe que no sería más que presunción, seña de “nuestra enfermedad natural y original” (Montaigne, 1994 : 149). Lo que obra esta pregunta es el abismo de la incertidumbre: no tenemos cómo saberlo. Podríamos, en principio, alcanzar alguna claridad con respecto a nuestras intenciones hacia la gata y hacia el juego con ella, mas en lo que a las intenciones felinas concierne, nos hallamos en irresoluble indecisión. No tenemos cómo saber. Pero vivimos como si lo supiéramos; como si tuviésemos completa certeza de cómo se da el mundo para un animal; como si pudiésemos acceder libremente a la interioridad de esos seres que bien podrían estar pasando el rato con nosotros. Como si. Y apoyados en esta presunción procedemos al reparto del mundo: lo no-humano, y con ello lo animal, será todo aquello que carece de, entre otras cosas, y citando una lista sin pretensiones de exhaustividad, “palabra, razón, experiencia de la muerte, duelo, cultura, institución, técnica, vestido, mentira, fingimiento de fingimiento, don, risa, llanto, respeto [...]” (Derrida, 2008 : 162). Montaigne diría que esta enumeración es impúdica.

La razón es simple: antes que un inventario de características, lo es de valores. El animal carece de vestido, de mentira, o de llanto porque carece de moral. El animal no se viste pues no puede estar desnudo. Se trata de otro mundo, al que Heidegger no duda en calificar de “pobre” ya que es vivido bajo el modo del “aturdimiento” (*Benommenheit*). Mientras que el ser humano tiene conducta, ordenada según valores propios de un mundo, el animal tan solo se comporta en un ambiente (Agamben, 2006). Así las cosas, la gata de Montaigne no podría estar pasando el rato con él: el animal también carece del juego. Responde a estímulos, nada más. En tanto que seres inmersos en un mundo, en un ambiente de comportamiento puro, los animales se nos tornan opacos. No hay lenguaje que nos aúne. En sus ojos no aparecemos como compañeros de diversión. En sentido estricto, con ellos no se puede jugar. Un ente absorto por completo en los estímulos que lo ponen en movimiento no es buen compañero de juego. No ríe. ¿O sí? Montaigne no se resigna a ver en su gata la “necedad” que nos gusta atribuirles a los animales. Su salida es un bello ejemplo de la antropomorfización del animal. “¿Qué suerte de valor nuestro no hallamos en los actos de los animales?”, vuelve a preguntarse (Montaigne, 1994 : 152). En la compleja conducta de las abejas verá constancia; en los nidos de las golondrinas, previsión; en las telas de araña, ingenio.

Montaigne es siempre un pensador interesante. Esta antropomorfización un tanto ingenua es desestabilizada a renglón seguido. Aparentemente quiere liberar a su gata de la tiranía del instinto, y por ello insiste en preguntarse y preguntarnos, “¿por qué atribuimos las obras que superan todo aquello de lo que nosotros



somos capaces tanto por naturaleza como por arte, a cierto instinto natural y servil?” (Montaigne, 1994 : 153). Esta soberbia es la que Montaigne trae entre ojos. Ese pretendido señorío del humano sobre el animal lo molesta; lo pone a pensar. La conclusión es admirable:

No hay motivo para considerar que los animales hagan por instinto natural y forzado, las mismas cosas que nosotros hacemos mediante nuestra elección y esfuerzo. Hemos de deducir de los mismos resultados las mismas facultades, y reconocer por consiguiente que ese mismo razonamiento, ese mismo camino que seguimos para obrar, es también el de los animales. ¿Por qué imaginamos en ellos esa coacción natural, nosotros que no sentimos nada igual? (Montaigne 1994 : 159).

Digo de estas palabras que son admirables no sólo por su agudeza, sino porque un lector asiduo de Montaigne sabe muy bien de su poca fe en el razonamiento de una creatura caracterizada por su variabilidad e inconstancia. Quizás no actuamos por coacción, pero tampoco parece ser el caso que actuemos en completo acuerdo con nuestras facultades. Vista en el contexto de los *Ensayos*, esta reivindicación del animal fácilmente puede revertir en una animalización del humano: seríamos mucho más necios de lo que nos gusta conceder; los animales serían mucho menos necios de lo que solemos creer. En algún punto podríamos encontrarnos, allí donde ni razón ni instinto sean soberanos. Difícil equilibrio el que ensaya Montaigne. Humanos más animalizados, animales más humanizados. Un camino que no hemos seguido. Las razones del desvío son complejas y merecen un estudio propio. De momento me importa señalar algo elemental: cualquiera de estos dos movimientos, sea el del humano acercándose al animal, sea el del animal acercándose al humano, cualquiera de estos movimientos, digo, pasa por la moral. Lo que quiere decir que, una vez planteado el problema en términos de especies más o menos separadas pero siempre diferentes, el acercamiento entre una y otra sólo puede ser planteado bajo la forma de una disyuntiva que, ya volveremos sobre esto, es falaz pues toma al mundo moral humano como piedra de toque de la distinción: o bien carecemos de valores y vivimos en un mundo más animalizado de lo que nos gusta creer, o bien los animales saben de valores y su mundo se parece más al nuestro de lo que nos gustaría aceptar.

*El de Buber*: Martin Buber mira a los ojos de un gato doméstico y en ellos descubre que “los ojos del animal tienen capacidad para un gran lenguaje” (Buber, 1998 : 85). No obstante, no es un lenguaje que podamos compartir. Mientras en la aurora del mundo moderno Montaigne se esforzaba por tender puentes de comunicación con el animal, aún a costa de lo que se tenía por propio y exclusivo del humano, Buber, escribiendo poco después de lo que ha venido

a conocerse como la Primera Guerra Mundial, tan solo atina a descubrir en la mirada felina “el balbuceo de la naturaleza”. Este balbuceo pertenece a un lenguaje que no comunica más que una “inquietud”. ¿Qué le dice a Buber la mirada del gato domesticado tras la antes llamada Gran Guerra? Poco y mucho. En ella vislumbra el “asombro e interrogación” de los que carece la mirada del animal salvaje. Su contacto con el hombre le ha abierto la “realidad del misterio”. Y sin embargo, a pesar de ser poseedor de tal verdad, el animal doméstico sólo puede un balbuceo. Su aturdimiento ya no es el que se deriva de ser preso de la coerción inescapable de sus automatismos; proviene, antes bien, de una suerte de revelación. Misterio, verdad, revelación. La mirada del animal domesticado no es desdeñable. Buber cree hallar en ella algo que no nos podría ser dado de otro modo. Por ello no duda en confesar: “En ningún otro lenguaje he reconocido tan profundamente lo efímero de la actualidad en todas las relaciones con el ser, la sublime melancolía de nuestro destino, el fatal convertirse en Ello de cada Tú individual” (Buber, 1998 : 86).

En otras palabras, el animal doméstico, al pasar a formar parte del mundo humano, aprehende el misterio de la naturaleza hecha hombre, de la vida desarrollada en algo más: un Tú individual. Es una idea extraña aunque más común de lo que pueda parecer a primera vista. En efecto, el balbuceo, nos dice Buber, no es más que “el lenguaje de la naturaleza bajo el primer toque del espíritu antes de que ella se le entregue a su aventura cósmica, que nosotros llamamos ser humano” (Buber, 1998 : 85). Es decir, en el hombre la naturaleza, por intercesión del espíritu, rompe con el estadio animal de la indiferenciación. Por esto la domesticación es condición necesaria para que en la mirada del animal el balbuceo pueda ocurrir. En su “dueño” al animal se le revela otro tipo de vida, y un amo atento vería en la mirada solícita de su “mascota” justo eso: que sólo el humano puede ser individuo. La comunicación se rompe casi tan pronto como las miradas se cruzan. La “inquietud” que Buber encuentra en esa mirada se extingue con celeridad y retorna al mundo de lo indiferenciado, en lo que Buber llama el Ello. En el humano que lo ha domesticado el animal entrevé un Tú, pero por no ser un verdadero individuo, no puede sostener la mirada y recae en el Ello, en lo indistinto. Y a pesar de, o mejor, precisamente en razón de esta condición medial, el animal domesticado posee la clave de un misterio que no puede comprender. Cuando encontramos inteligencia en nuestras mascotas no estamos haciendo algo muy distinto. Nos complace pensar que nuestras mascotas son inteligentes y que son capaces de emociones que les permiten simpatizar con nuestras alegrías y penas. Sin embargo, nunca se trata de una inteligencia exactamente humana, aunque sí puede tratarse de una inteligencia que sabe “algo

más”, algo otro que no nos es dado saber. Buber piensa que eso otro es el misterio de la vida humana; el principio que permite que nuestra vida sea individuada, y por tanto, un poco más vida que la meramente animal.

En los gatos de Montaigne y Buber, o mejor, en las palabras de sus “dueños”, encuentro dos posiciones más o menos comunes en lo que respecta al pensamiento acerca del animal. Si por un lado Montaigne busca reducir las diferencias entre humano y animal al punto de emborronar sus particularidades, Buber, por el otro, subraya el cisma. En estos pensadores encuentro, así mismo, que al animal no se lo roba de algo que de forma quizá imprecisa podríamos llamar “dignidad”. Esto es, ni Montaigne ni Buber reducen al animal a simple medio a disposición de las necesidades humanas. Ya sea que busquen disolver las diferencias o ahondarlas, tanto para uno como para el otro hay algo en el animal que permanece fuera de nuestros esquemas de pensamiento y regímenes morales. Hay una inconmensurabilidad que es respetada y que muy probablemente dice menos del animal que del ser humano que la observa con perplejidad. No son, claro está, las únicas formas de posicionarse ante el otro-animal, pero en su respeto por esa forma de vida nos ayudan a demarcar el campo en el que se darán las persecuciones que nos ocuparán en breve.<sup>2</sup> En efecto, el niño salvaje será perseguido pero no matado. A modo de reverso del gato de Buber, es como si, al entrar en contacto con el animal y así evitar la domesticación de la sociedad humana, este niño poseyera la clave que nos permitiera decidir, de una vez y para siempre, dónde están los márgenes entre lo humano y lo no humano.

## II

El espacio de la persecución, lindado por la humanización del animal y la animalización del humano, tiene su propia historia puesto que el perseguido, el niño salvaje, también tiene la suya. La reconstruiré parcial y apresuradamente. Lo haré a través de la cuestión del cuerpo. Como se verá, las capacidades adquiridas, atrofiadas, o perdidas por el cuerpo del niño criado entre animales serán centrales en el estudio de lo que acaece en los encuentros de los que hablaremos.

<sup>2</sup> Los amables comentarios de un evaluador anónimo llaman mi atención sobre el fuerte sesgo de esta forma de enmarcar el problema. Me recuerda, con justa razón, que el pensamiento filosófico lleva tres mil años cargando el lastre de su enemistad para con el mundo animal. A manera de ejemplos cita la teoría aristotélica de grados, el dualismo cartesiano, y ciertos post-estructuralismos que piensan, erradamente, que el animal no puede enloquecer, ni reír, ni distinguir lo feliz de lo infeliz. Así las cosas, el mejor análisis del problema de las relaciones humanos-animales, sugiere, no se encuentra en la obra de los filósofos, casi siempre escrita y pensada de espaldas a la experimentación empírica, sino en la de los antropobiólogos (para el caso de las relaciones entre humanos y animales) y la de los fonoaudiólogos (para el de los “niños salvajes”). No puedo sino suscribir el llamado de atención y dejar advertido al lector acerca de los innegables límites de este ensayo. No me parece desafortunado, sin embargo, que lo que sigue sea leído como un pequeño intento de ajuste de cuentas con el pensamiento lastrado que, a mí también, me ha tocado en suerte heredar.

La pregunta entonces será: ¿Qué puede un cuerpo? No se trata de una pregunta nueva. Baruch Spinoza (2006), por ejemplo, la formuló con penetrante claridad en el escolio a la segunda proposición del tercer libro de su *Ética*, libro que versa acerca del poder de la mente sobre las emociones “como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos”. Cerca de cuatrocientos años más tarde, Gilles Deleuze, al explorar el mundo animal y la posibilidad de pensar la ética como etología, gustaba de repetir la pregunta: ¿qué puede un cuerpo? (Deleuze, 2008; Deleuze, *et al.*, 2002; Deleuze, *et al.*, 2004). Tanto para Spinoza como para Deleuze la respuesta es la misma: aún no lo sabemos. No obstante, y acá retorna nuestro problema, actuamos como si lo supiésemos. Vivimos como si tuviésemos completa certeza de lo que un cuerpo humano puede hacer, y, por tanto, lo que otros cuerpos pueden y no pueden hacer. Como si nuestro cuerpo estuviese bajo el absoluto control de nuestras mentes. Como si. Como si. Y viviendo bajo el designio de esta suposición dejamos de reconocer que

[...] nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué es lo que no puede hacer salvo que el alma lo determine. Pues nadie hasta ahora ha conocido la fábrica del cuerpo de un modo lo suficientemente preciso como para poder explicar todas sus funciones, por no hablar ahora de que en los animales se observan muchas cosas que exceden con largueza la humana sagacidad (Spinoza, 2006 : E3p2s).<sup>3</sup>

La senda que seguiremos en pos del insólito mundo del niño salvaje y de sus persecutores tiene su punto de partida en estas palabras de cautela. Damos por buena la intuición compartida por Spinoza y Deleuze: aún no sabemos qué puede un cuerpo—la mente podría verse sorprendida por lo que el cuerpo puede. Permanezcamos abiertos a las sorpresas que el mundo animal puede deparar. Quizás la mayor sorpresa sea que tal mundo no existe en oposición al nuestro; quizás ese mundo no sea *otro* mundo. Sea como sea, no puede dejarse de lamentar el que esto sea algo que aprendemos no gracias a nuestros encuentros con el niño salvaje, sino a su pesar.

### Experimentos de la naturaleza

De acuerdo con Lucien Malson, los primeros casos registrados de niños salvajes datan de 1344, año en que son capturados los niños-lobo de Hesse y Weteravia (Malson, 1972). Sin embargo, no es arriesgado afirmar que historias

<sup>3</sup> Citaremos la *Ética* de Spinoza siguiendo el orden libro, proposición, escolio. Así, E3p2s vendría a ser tercer libro, segunda proposición, escolio.

de encuentros con “niños salvajes” han circulado desde los albores de la historia humana. No deja de ser elocuente el que Edgar Rice Burroughs, discutiendo las fuentes que inspiraron *Tarzán de los monos*, tenga esto que decir: “Claro, leí Kipling, así que es probable que junto a otras lecturas me haya sugerido la idea de Tarzán. La idea fundamental, evidentemente, es mucho más antigua que Mowgli, y probablemente es previa a Rómulo y Remo, de modo que después de todo no hay nada nuevo o de notable en ella” (Newton, 2002: 202). Es posible que en efecto no haya nada novedoso en la idea de Burroughs, pero no por ello deja de ser notable. De no ser así no habría capturado nuestra imaginación con tal fuerza –la misma fuerza que ha permitido que historias de niños criados lejos del mundo humano se repitan desde tiempos inmemoriales bajo la forma de mitos, leyendas, o titulares sensacionalistas. Y, aún más, bajo la forma de fenómenos merecedores de serio escrutinio por parte de pensadores y científicos.

Es necesario reconocer, no obstante, que muchos académicos han recibido estas historias con escepticismo, si no con desprecio. Ya que la mayoría de estos supuestos niños salvajes rara vez aprende a hablar competentemente, y que sus memorias de su “pasado salvaje” son vagas y contradictorias, muchos se han preguntado si no es mejor ver estas historias como simples fábulas locales. A esto se debe agregar que las circunstancias de su descubrimiento no pasan de ser anecdóticas, localizadas en lugares remotos, y usualmente reportadas por un sólo testigo, casi siempre nativo de la región. No sorprende entonces que el temperamento del pensamiento científico que surge en el siglo XVII y que encuentra su apogeo en el XIX, el cual privilegiaba la observación de primera mano por parte de observadores entrenados (Shapin, 1994), no podía sino desechar estas historias como parte del folclor de los menos ilustrados.

Y aún así, a pesar de esta hostilidad, a pesar de las muchas acusaciones de fraude, narraciones acerca de animales que adoptan infantes humanos han sido frecuentemente invocadas en el debate naturaleza/cultura, en teorías sobre el surgimiento de la sociedad humana, o en estudios sobre desarrollo y aprendizaje del lenguaje. Por centurias estos niños han sido considerados como objetos de conocimiento privilegiado, como “experimentos de la naturaleza”, que, en tanto que tales, guardan las claves de todas las preguntas fundamentales. Pero la historia se ha encargado de demostrar que cada uno de estos niños ha defraudado las esperanzas desmedidas de encontrar en ellos las respuestas ansiadas (Benzaquén, 2001: 60). Indefectiblemente, la persecución ha desembocado en frustración. La fascinación permanece, no obstante. Estas historias no dejan de atraernos. ¿Por qué? Muchas y variadas respuestas podrían aventurarse. Arriesguemos una que ya hemos insinuado en nuestra lectura de Montaigne y Buber: la recurrencia de

historias de niños salvajes en estas y otras líneas de investigación responde a la ansiedad que resulta de la momentánea borradura de la frontera entre humanos y animales, y la consiguiente erosión de nuestras seguridades acerca de lo que significa ser humano. En palabras de Agamben, “los *enfants sauvages*, que aparecen cada vez más frecuentemente en los límites de los pueblos de Europa, son los mensajeros de la inhumanidad del hombre, los testigos de su frágil identidad y de su falta de rostro propio” (Agamben, 2006 : 65).

Exploremos pues algunas manifestaciones de esta ansiedad volviendo la mirada a dos conocidos casos de crianza inter-especies (Kamala y Amala, las niñas-lobo de Midnapore, y el niño-gacela del Sahara), para así interrogar las formas frecuentemente violentas en que restablecemos y reafirmamos la distinción entre humanos y animales. Quisiera ilustrar cómo estos dos casos delatan la importancia de la noción de “esencia” en el establecimiento de la división entre humanos y animales, y en la subsecuente repartición del mundo viviente en especies diferentes y separadas, cada una compuesta de individuos que, se supone, comparten la misma esencia o substancia. Dicho de otro modo, pienso que estas historias de niños criados por animales desestabilizan el proyecto taxonómico de definir esencias inmutables, lo que suele desencadenar en la violenta reafirmación de definiciones previamente establecidas, por lo usual, fuera del sistema taxonómico como tal. En consecuencia, me permito proponer una interpretación alterna de dichas historias, en la que la idea de potencia reemplace a la de esencia, permitiendo así otra valoración de las relaciones, no ya entre humanos y animales, sino entre diferentes modos de ser.

### III

El doctor Wilton M. Krogman, haciendo buen uso de un cierto escepticismo al parecer connatural a su oficio, no podía dejar de plantear la pregunta: ¿había un oftalmólogo competente examinado sus ojos? El doctor, como se verá, estaba en su pleno derecho al exigir algún tipo de experticia. Después de todo, es lo que se acostumbra hacer cuando de separar hechos de ficciones se trata.

#### **Ojo lupino. (Oftalmoscopia)**

Amala y Kamala habían sido rescatadas en 1920, pero sólo fue hasta octubre 22 de 1926 que la historia pasó a ser de dominio público. En la parte baja de la primera plana del *New York Times* de esa fecha se podía leer este titular: “Dos pequeñas ‘niñas-lobo’ en guarida; rescatadas, una muere, otra es humanizada lentamente”. La historia arriba desde Bengala, India Británica, y está certificada por el reverendo Jal Singh de Midnapore y por el obispo Pakenham Walsh del

Bishops College de Calcuta. Hacia finales de agosto el obispo había visitado al reverendo y fue entonces cuando este último decidió contar los pormenores de cómo había descubierto y capturado dos “niñas-lobo”, para luego llevarlas a su orfanato. O por lo menos así va la historia.

En uno de sus viajes evangelizadores Singh fue advertido por los nativos de evitar cierto camino por ser frecuentado por demonios. “Mi curiosidad se despertó y quise ver el fantasma”, escribiría después en su diario (Singh, *et al.*, 1966 : 4). Su curiosidad lo llevó a una madriguera en la que descubrió varios lobatos y dos niñas, aproximadamente de ocho y dos años de edad, “fieras en extremo, corriendo en cuatro patas, emitiendo ladridos guturales, y viviendo como lobos”. Apparently habían sido abandonadas siendo aún bebés, y luego encontradas y adoptadas por la madre lobo. Cuando el séquito de Singh intentó sacar a las niñas de la madriguera, la loba corrió a protegerlas, amenazando con su dentadura a todo al que osara acercarse. Debió ser muerta con una descarga de flechas. La niña más joven (después bautizada Amala) murió poco después del rescate, mientras que Kamala estaba siendo “gradualmente separada de sus costumbres lobunas”. Singh reporta que Kamala era gentil y prefería la compañía de perros a la de otros niños.

Los lectores interesados en el caso debieron esperar hasta diciembre por más detalles. En el entretanto la cuestión de la veracidad de la historia había espoleado el debate, llevando incluso a riñas en bares de Londres (The New York Times, octubre 23 de 1926). Para cuando nuevos reportes llegaron de Midnapore, los destinos de Amala y Kamala ya habían sido inscritos en la imagería colonial de El libro de la selva: “Mowgli en la vida real en noticias desde India” (The New York Times, diciembre 26 de 1926).<sup>4</sup> A renglón seguido se ofrecía una explicación: no era inusual en esa parte del mundo que los niños fueran abandonados poco después de nacer, especialmente si se trata de niñas no deseadas. A pesar de que era imposible determinar con exactitud cuánto tiempo habían vivido con los lobos, había sido el suficiente para que las niñas adoptasen rasgos y comportamientos lobunos. Habían caminado tanto tiempo en cuatro patas que sus tendones y articulaciones se habían acortado a tal punto que les era imposible

<sup>4</sup> La mayoría de los cientos de reportes de niños-lobo en India salieron a la luz en el contexto de la ocupación británica. Aunque las relaciones entre estos reportes y las relaciones de poder coloniales se encuentran fuera de los alcances de este escrito, vale la pena anotar que muchas de las controversias alrededor de la veracidad del diario del reverendo Singh tenían que ver con la “falta de confiabilidad” de informantes nativos, y con la consiguiente necesidad de observadores debidamente cualificados para certificar la veracidad de los hechos. En otras palabras, se requería saber científico que despejara el aire exótico que estas historias traían consigo. Sin embargo, aquello que aparecía como “exótico” era conjurado por la misma imaginación colonial. A este respecto, Hotchkiss llega a sugerir que “el niño-lobo protagonista [de *El libro de la selva*] representa la subjetividad colonial, nacida entre dos mundos” (Hotchkiss, 2001 : 448). En tal interpretación, Amala y Kamala representarían todo aquello acerca del colonialismo que la metrópoli europea se esforzaba por reprimir.

enderezar sus piernas y caminar rectas. Sus mentes se encontraban igualmente atrofiadas: el rostro de Kamala tenía una “apariencia vacía”, y el único rastro tenue de emoción eran las pocas lágrimas que había derramado después de que Amala sucumbiera a la disentería.

¿Pero un oftalmólogo competente había examinado sus ojos?, preguntó el doctor Wilton M. Krogman. Cuando el reverendo Singh finalmente decidió dar el visto bueno a la publicación de su diario, éste fue puesto bajo meticuloso escrutinio por la comunidad científica.<sup>5</sup> La controversia que la historia había alentado en un principio ya no era materia de titulares periodísticos, pero aún así el relato de Singh encontró escepticismo rayano en la virulencia, (es fácil pasar de perseguidor a perseguido). Incluso haciendo a un lado la clara improbabilidad de que una loba adoptase, no ya uno, sino dos bebés humanos, había detalles simplemente inverosímiles. Supuestos hechos como que las niñas “pudieran sentarse en el piso en cuclillas o en otra posición, mas no pudieran erguirse”, o que sus mandíbulas se encontraran “salidas y elevadas”, o que con su aguda audición pudieran escuchar “los pasos más livianos” (Singh, *et al.*, 1966 : 18, 19, 24), podían atribuirse, sin necesidad de ejercitar demasiada benevolencia, al tiempo supuestamente pasado junto a los lobos. Los ceños se fruncían, no obstante, cuando Singh reportaba, por ejemplo, que “en noches muy oscuras, en las que la visión y actividad humanas fracasan sin remedio, ellas podían desplazarse sin problema sobre terreno difícil” (Singh, *et al.*, 1966: 22). Pero esto no es lo que capturó la atención del doctor Krogman. Fue el resplandor azul. Efectivamente, Singh reporta que los ojos de Amala y Kamala “eran casi redondos y durante el día su mirada era la de un somnoliento. Pero se abrían después de la medianoche. Tenían un peculiar resplandor azul, como el de un gato o un perro en la oscuridad”. En lo negro de la noche, aun allí donde se hacía dificultoso determinar de quién eran los ojos, se podían ver “dos luces azules enviando rayos en la oscuridad” (Singh, *et al.*, 1966 : 19).

El ojo humano carece de *tapetum lucidum*, por lo tanto no puede brillar, esto es, no puede refractar la luz, objetó el doctor Krogman. ¿Cómo explicaba el reverendo fenómeno tan peculiar? Singh, a su turno, reconocía que le era difícil esclarecer el asunto. Había consultado a un tal doctor Sarbadhicari sin resultados. Y no: no había consultado a un oftalmólogo por temor a no poder controlar a

<sup>5</sup> Singh explicaba su renuencia a publicar el diario con dos razones: “1) Se trataba de niñas, y si la historia del rescate se volvía pública, se nos haría muy difícil casarlas una vez llegadas a esa edad. 2) Nosotros [es decir, Singh y su esposa] temíamos que la publicación llevaría a innumerables visitas y preguntas, lo que sería una gran demanda a nuestro tiempo” (Singh, *et al.*, 1966 : xxxii-xxxiii). Sin importar lo que pueda pensarse de estas explicaciones, lo cierto es que el tiempo transcurrido entre el rescate de las niñas, la muerte de una de ellas, y la publicación del diario, no obró en beneficio de la verosimilitud de la historia.



los curiosos una vez la noticia de la existencia de las niñas se regara por la región. Además, “nunca se me ocurrió que tal pregunta fuera a serme planteada”. Pero lo fue. Y Singh hizo su mejor intento por describir las circunstancias en las que el fenómeno había sido observado. Según él, durante los primeros días de su estadía en el orfanatorio las niñas no soportaban la presencia de ningún tipo de luz en la habitación que les fue asignada. La luz se mantuvo en el pasillo, dejándolas en la sombra. En ocasiones las niñas se volvían hacia él o su esposa cuando se les acercaban, mostrando “únicamente dos tenues luces azules, en proporción con el brillo de la luz a su alrededor”. “No nos preocupamos”, prosigue Singh, “con los lobos habían adquirido este poder de ver objetos en la oscuridad como gatos y perros, y como animales salvajes en la selva” (Singh, *et al.*, 1966 : 19). Para Singh no había duda de que el ojo humano podía brillar, y así volverse un poco animal, lobuno. Ojo lupino.

Robert Zingg se vio en la necesidad de defender la prosaica explicación del reverendo Singh. Sabía que personas como el doctor Krogman no se iban a dejar convencer fácilmente. En eso llevaba razón. El ojo humano no tiene *tapetum*, después de todo. Por tanto, Zingg reconoce que el brillo en los ojos de las niñas es “el rasgo más asombroso de todo el reporte, y el más proclive a ser controversial”. Aun así, es categórico en sostener que “en ningún otro punto fue tan rigurosa la verificación del manuscrito por parte de los científicos que contribuyeron con los prefacios, y del firmante” (Singh, *et al.*, 1966 : 19). Anticipando el escepticismo con que sería recibido el diario, Zingg invitó a varias autoridades a escribir prefacios que certificaran su veracidad, en adición a su propia introducción. Así pues, el libro abre con prefacios firmados por el Profesor R. Ruggles del King's College, Universidad de Londres, Jefe del Departamento de Herencia Humana; Profesor Arnold Gessell de la Clínica de Desarrollo Infantil, Universidad de Yale; Profesor Francis N. Maxfield, Director de Psicología Clínica, Universidad Estatal de Ohio; Profesor Kingsley Davis, Profesor Asociado de Sociología, Universidad Estatal de Pennsylvania, y el obispo H. Pakenham-Walsh de Coimbatore, India. La lista no es gratuita y habla de las políticas de la verdad que están en juego. Por ejemplo, es conspicua la ausencia de científicos nativos –tan conspicua como la presencia de un obispo nativo. Sin la ayuda de tipos de saber científico muy específicos, la experiencia de primera mano de Singh permanece inconclusa a los ojos de científicos europeos y norteamericanos. En este contexto, la semblanza que McCrone (1993) hace de Singh adquiere pleno sentido: “Un hombre pobre pero relativamente educado, Singh hizo lo mejor que pudo para validar sus afirmaciones. Influenciado por el modelo horticultural del desarrollo infantil, teorizó que los hábitos lupinos adquiridos por Amala y Kamala habían de algún modo

bloqueado la libre expresión de sus características humanas innatas”. Singh, por añadidura, no sólo era un nativo, sino también un misionero, de modo que su educación religiosa podría haber tergiversado su relato. Sin algún tipo de apoyo científico la historia difícilmente podría valerse por sí sola.

Acatando estas políticas del conocimiento, Zingg busca hacerse cargo del misterio del resplandor azul citando artículos de *Nature* y del *Annual Report of the Smithsonian Institute* que reportan casos de ojos humanos resplandecientes en la oscuridad, “en todas las razas”. Una carta de un miembro de la Asociación Espeleológica Británica detallando cómo su experiencia en la exploración de cuevas le ha dado la oportunidad de atestiguar tres diferentes casos de ojos humanos que brillan en la oscuridad, es seguida por la teoría de J. Herbert Parsons, quien sostiene que “la retina y la coroides pueden actuar como un espejo. En el ojo emetrópico la luz reflejada por el fundus se proyecta en un rayo paralelo, por ende nada de ésta puede entrar en el ojo de un observador si éste no se encuentra ubicado en el rayo de luz, comparativamente estrecho: éste es el principio del oftalmoscopio” (Singh, *et al.*, 1966 : 20). Nos incumbe saber que, en los mamíferos inferiores, el brillo ocular no se debe tan solo a la presencia del *tape-tum*, sino también a sus ojos altamente hipermétropes. La rareza del fenómeno en humanos se debe a que “el ojo observado debe ser altamente hipermetrope (o, aún más raro, altamente miope), la luz incidente debe ser brillante, y el ojo observante debe estar ubicado de modo que algunos de los rayos reflejados entren en él” (Singh, *et al.*, 1966 : 20). ¿Podría ser entonces que Singh no estaba imaginando cosas, después de todo? ¿Podría ser que la visión de las niñas se hizo más y más hipermetrope debido a su infancia entre los lobos? ¿Tenemos total certeza acerca de la imposibilidad del ojo humano de proyectar rayos de luz en la oscuridad? ¿Son nuestros ojos tan diferentes de los de otros animales que un resplandor ocular azulado es totalmente impensable?

### La máquina taxonómica

De acuerdo con Zingg, el nombre y categoría de “hombre salvaje” u “hombre feral” (*homo ferens*) fue introducido en la ciencia académica por el gran taxónomo Carlos Linneo, en la décima edición de su *Systema naturae* en 1758, “basado en los casos pobremente documentados de los que se disponía en su tiempo” (Singh, *et al.*, 1966 : 131). Linneo usaba el término para referirse a casos de aislamiento humano extremo, tanto de infantes abandonados, adoptados y amamantados por animales, como de niños un poco mayores quienes, habiéndose extraviado en los bosques, habían sobrevivido por sus propios medios, lejos de toda ayuda humana, (Pedro, el niño salvaje de Hanover; Víctor, el niño salvaje de Aveyron,

y Kaspar Hauser de Núremberg son los casos más famosos de este segundo tipo). Entre las características atribuidas por Linneo al hombre salvaje, se cuentan el que suele ser cuadrúpedo (*tetrapus*) y mudo (*mutus*). Asimismo, los creía cubiertos de pelo (*hirsutus*). Existe algún consenso alrededor de las dos primeras características; la tercera ha sido desestimada como una simple “proyección” del pensador. A pesar de que se han registrado unos cuantos casos de niños cubiertos de vello (el segundo niño lituano, la niña de Kranenburg, y los niños de Husanpur, Shajampur y Krondstadt, son los ejemplos más notables), la inclusión de este rasgo es probablemente, de acuerdo con Malson, una “supervivencia literaria” cuyo origen se encontraría en “la descripción aristotélica del hombre primitivo”. También podría deberse a que “personas particularmente peludas eran presentadas en ferias y circos como animales humanos” (Malson, 1972 : 47). Zingg, por su parte, prefiere una explicación más pedestre: “ocasionalmente la exposición del cuerpo desnudo a los rayos del sol puede ser la causante de los casos de hombres salvajes cubiertos de pelo” (Singh, *et al.*, 1966 : 134).

Ni Malson ni Zingg parecen discrepar con el proyecto clasificatorio de Linneo. Algunas de las características por él propuestas pueden ser correctas, otras pueden ser erróneas; el hecho de que existe algo así como el “hombre salvaje” que ha de ser correctamente definido y meticulosamente descrito nunca es cuestionado (después de todo, prácticamente todos los casos reportados coinciden con la caracterización de Linneo). El poder de la taxonomía es dado por hecho. Pero cabría preguntarnos de dónde proviene tal poder. Para comenzar, es un método extremadamente eficiente de ordenar el mundo natural (y quizás el sobrenatural también). No existe un solo ser que pueda escapar al abrazo universalista de la nomenclatura binomial y jerárquica de esta taxonomía —excepto el *homo ferens*. Demos un rápido vistazo a su funcionamiento. En un libro editado en 1983 sobre la obra de Linneo encontramos un capítulo escrito por Gunnar Broberg con el título de “Homo Sapiens”. Allí aparece la siguiente definición de “hombre”:

El hombre es una “substancia”. Pero también lo son los ángeles. Debemos entonces dividir la substancia en corpórea e incorpórea. El hombre tiene “cuerpo”, mientras que los ángeles son incorpóreos. Pero la piedra también tiene “cuerpo”. De modo que “cuerpo” debe ser dividido en “viviente” e inerte [*dead*], esto es, con o sin alma. El hombre es una sustancia corpórea viviente, la piedra es una sustancia corpórea inerte. Pero las plantas también tienen vida. Por ende, las sustancias corpóreas vivientes han de ser divididas en sensibles e insensibles. El hombre puede sentir; la planta no. Pero un caballo también puede sentir. Así pues, las sustancias corpóreas, vivientes, y sensibles deben ser divididas en “racionales” e “irracionales”. Sólo el hombre es *rationalis* [...] La serie produce la definición de hombre como *substantia corporea, vivens, sentiens, rationalis*—o, de forma

más concisa, *animal rationale*. Se trata de una jerarquía con fronteras que no pueden ser cruzadas (Steeves, 2002: 236).

La lógica clasificatoria puesta en marcha por Broberg es una mecanización del sistema clasificatorio diseñado por Linneo dos siglos antes, cuyo punto de partida son tres Reinos y desciende hasta las Especies, pasando por Clases, Órdenes, y Géneros.<sup>6</sup> La conclusión es de sobra conocida: el hombre es el animal racional. Se podría objetar que no es claro qué entiende Broberg por “racional”, pero no nos aventuraremos en terreno tan traicionero. Nuestro interés es el cuerpo. De momento digamos que la importancia de este dispositivo clasificatorio para nuestros intereses radica en que nos ayuda a ilustrar la lógica del proyecto taxonómico al tiempo que pone de presente su fin último y su principio fundamental: re-construir un orden jerárquico de sustancias con fronteras infranqueables entre ellas.

Hoy apenas unas pocas de las agrupaciones de Linneo (basadas en características físicas compartidas) permanecen, aunque significativamente modificadas. Empero, la insistencia de la mayoría de aquellos que se han ocupado del “hombre salvaje” en retornar a la pregunta por la esencia humana demuestra la persistencia del modelo de pensamiento taxonómico. Incluso después de una rápida mirada sobre la literatura que aborda el tema persiste la impresión de que la verdad que los persecutores buscan afanosamente equivale a la respuesta a una única pregunta: ¿Dónde podemos trazar la barrera infranqueable que nos separa del resto de seres? De los niños salvajes, gracias a su equívoca posición con respecto a la barrera que separa la esencia humana de las demás esencias, se espera una respuesta definitiva a esta cuestión. Pero no ha sido así. En su ambigüedad ontológica se dificulta determinar qué en ellos es “puramente animal” o “puramente humano”, de allí que se requiera de una categoría especial, intermedia que pueda nombrarlos. Por no poder ser clasificados definitivamente en una categoría que no enuncie tal ambigüedad, los niños salvajes han de ser domesticados antes de poder ser incorporados en la especie humana. Mientras la domesticación llega a su término, permanecen en una suerte de limbo taxo-

<sup>6</sup> La lectura de Agamben en este respecto es sugestiva pues muestra que en Linneo el mecanismo taxonómico aún no funciona con total rigidez. Según él, *homo sapiens* no sería el culmen del sistema taxonómico, sino, por el contrario, su más conspicua anomalía. En la edición del *Systema naturae* de 1758, Linneo inscribe *Homo* en el orden de los *Anthropomorpha*, esto es, los “semejantes al hombre”. Ahora bien, en la interpretación de Agamben, “*sapiens*” no sería más que la síntesis del adagio filosófico *nosce te ipsum*: concóctete a ti mismo. Así pues, la única identidad específica de *homo sapiens* sería la de “poder conocerse”. Por ello se trata de una anomalía: la taxonomía no puede definirlo de forma definitiva: “Definir lo humano no a través de una *nota característica*, sino a través del conocimiento de sí, significa que es hombre el que se reconocerá como tal, que *el hombre es el animal que tiene que reconocerse humano para serlo*” (énfasis en el original, Agamben, 2006 : 57). Después de la clasificación taxonómica tentativa, aún resta que el hombre la valide en un ejercicio de reflexividad –*homo sapiens* debe descubrir su propio rostro.

nómico entre la humanidad y la animalidad. La ironía es que una vez pasan a ser “realmente humanos” pierden su estatuto privilegiado; dejan de encarnar la promesa de “una contribución fundamental a la ciencia del hombre”, se lamenta el profesor Davis en su prefacio (Singh, *et al.*, 1966 : xxiii).

Hay algo más que me parece enigmático. Ninguno de los autores que he consultado hasta el día de hoy contempla la posibilidad de clasificar a los niños salvajes como unos animales más. Aunque sus rasgos y comportamientos tengan una fuerte apariencia animal, siempre es posible encontrar algún rastro de “humanidad” en ellos. Todos parecen coincidir en que las dificultades experimentadas por estos niños para adaptarse al mundo humano se deben a las costumbres “animales” aprendidas, las cuales se han impuesto sobre sus naturales tendencias “humanas”. Si su humanización se hace lenta es porque primero “deben desaprender todo lo que han adquirido antes de poder comenzar a aprender de nuevo” (Malson, 1972 : 61). Dicho de otro modo, necesitan dejar de ser lo que son para poder llegar a ser lo que se supone han de ser. Sólo así podrán ser debidamente clasificados como humanos. Esto significa que lo que realmente son, y este punto es crucial, no es animales, sino humanos detenidos en su desarrollo. Arnold Gesell tiene esto que decir acerca de Kamala: “Ningún esfuerzo de la imaginación podría llevarnos a afirmar que ella se ha convertido en una criatura lupina. Debe ser vista como un infante humano que ha afrontado una situación monstruosamente excepcional, y que la ha resuelto dentro de sus capacidades como ser humano” (Singh, *et al.*, 1941 : 21). Kamala no se transformó en lobo; tan solo adquirió “costumbres de lobo” —su esencia no fue alterada. Las esencias no pueden ser alteradas; de otro modo no serían, bueno, esenciales. Pero aun así, ¿por qué llamar a la situación de Kamala “monstruosa”? No parecía estarle yendo muy mal antes de ser capturada. El mismo Singh reconoce que se encontraba bien alimentada, saludable, incluso contenta (aunque esta última es una afirmación antropomórfica). ¿Por qué necesitábamos perseguirla y capturarla? ¿Qué le hacía falta?<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Debido a nuestra preocupación por el cuerpo hemos hecho a un lado el punto de vista culturalista, es decir, esa forma de distinguir humanos de animales en razón de la supuesta falta de “cultura” de los segundos. La posición de Clifford Geertz ilustra muy bien esta estrategia argumentativa. Geertz sostiene que “[...] la cultura más que agregarse, por así decirlo, a un animal terminado o virtualmente terminado, fue un elemento constitutivo y un elemento central en la producción de ese animal mismo” (Geertz, 2005 : 54). En breve, sin cultura no hay humanidad: “[...] sin hombres no hay cultura por cierto, pero igualmente, y esto es más significativo, sin cultura no hay hombres (Geertz, 2005 : 55). Geertz, dicho sea de paso, también se interesa por el desarrollo mental, y por caminos más o menos convergentes con los de Gesell arriba igualmente a la figura de la excepcionalidad monstruosa: “Un ser humano sin cultura probablemente no sería un mono con talentos intrínsecos aunque no realizados, sino que sería una monstruosidad carente de todo espíritu y, en consecuencia, una monstruosidad nada viable” (Geertz, 2005 : 70). Vemos cómo acá también está en juego una idea de la falta, de la carencia: entretanto carezcamos de cultura no seremos más que “animales incompletos”. Si pensamos una forma de vida

¡Crecimiento mental!, habría sido la réplica de Gesell. Ya que para él la herencia determina el desarrollo, su conclusión sobre el caso de Kamala es que “desde el punto de vista de la genética y la psicología clínica, el fenómeno más significativo en su vida es la lenta pero ordenada y secuencial recuperación de su obstruido crecimiento mental” (Gesell, 1941 : 76). Podremos tener una esencia, pero ésta necesita ser cultivada para que pueda expresarse en pleno. Los animales no estarían en capacidad de proveer los cuidados necesarios. ¿O sí? Aunque Gesell es renuente a adscribir cualquier tipo de animalidad esencial a Kamala o a Amala, parece no haber tenido mayor problema adscribiendo cualidades “humanas” a algunos animales. En efecto, reconoce que no es del todo imposible que las niñas hayan sido realmente amamantadas por lobos ya que una loba “cuyo ser es inflamado por la química de hormonas maternas puede ser tan diestra y gentil como una mujer” (Gesell, 1941 : 13). En última instancia Gesell parece tener una mejor idea de lo que el cuerpo de un lobo puede, que de lo que un cuerpo humano es capaz. De algún modo la imagen de una loba amamantando infantes humanos es menos inverosímil que la de un niño comiendo carne cruda y departiendo con lobos. La razón, creo, es simple: el cuerpo no es importante; es el desarrollo de la mente humana lo que realmente está en juego en los casos de niños salvajes. La razón, en otras palabras, vendría a ser que, en lo que a nosotros respecta, los ojos de Kamala bien podrían brillar en las tinieblas; lo que realmente cuenta, sin embargo, es que deje de comer las entrañas de las gallinas de Singh, que use sus manos para llevar el alimento a su boca, y que no ataque más a los otros niños del orfanato. Sería magnífico, también, si dejara de quitarse la ropa. Entre tanto, podemos entrenarla para que emita algunos sonidos similares a palabras humanas. Pero quizás debiéramos darnos por bien servidos si tan solo dejara de intentar escapar.

#### IV.

A seguir, otra forma de persecución: el persecutor es quien huye. Así es: en el niño salvaje podría encontrar solaz. Se trataría de una cacería de otro tipo. Ya no sólo en busca de la verdad que quizás exista bajo la forma del *homo ferens*, sino también en huida de la verdad de un mundo que se siente ajeno, y muchas veces repudiable. Muchos podrán haber visto en el niño salvaje la promesa del avance del saber científico; Jean-Claude Armen vio en él la prueba encarnada de la futilidad del mundo desarrollado. Para Zing, Amala y Kamala denunciarían lo poco que sabemos del humano; para Armen el niño gacela denunciará que

---

desde aquello de lo que está privado (y no desde aquello que es a plenitud), con dificultad evadiremos la figura de lo monstruoso. Agradezco a Enrique Jaramillo esta referencia.

eso poco que sabemos es moralmente deleznable. Es la autoridad de una certeza encontrada a bordo de un Jeep acercándose al límite de su potencia.

### En el desierto

Suele suceder que cuando los persecutores por fin alcanzan el objeto de sus deseos, lo arrancan de lo que hasta entonces era su vida. Humanos no han de vivir entre animales. Los niños salvajes deben ser rastreados, cazados, capturados, y traídos de vuelta a la sociedad –la misma sociedad que los abandonó en un principio. Pueden intentar huir, pero eso es sólo porque no conocen otra vida. Con una extraña mezcla de vergüenza y soberbia, los perseguimos para arrancarlos de sus animalescas costumbres. Pero no Jean-Claude Armen. Poeta y pintor, dedicó gran parte de su vida al viaje solitario a partes poco conocidas o “prohibidas” de la Tierra, exploradas “de forma azarosa” (Armen, 1976 : 17). Al principio de los sesenta partió con la intención de recorrer un territorio de difícil acceso para los extranjeros por ese entonces: Río de Oro, también conocido como Oued Edhahab, parte del Sahara español antes de la ocupación de Marruecos. En ese momento no podía saber que allí, en ese inhóspito pedazo del mundo, vendría a él aquello hacia lo cual tendía de forma más o menos oscura (tal y como reza la frase de Spinoza que usa como epígrafe a su libro).

Desde las primeras páginas Armen es vehemente en alegar que su libro es el testimonio de una “experiencia real”. No sólo esto: también declara que “los niños salvajes que han sido adoptados por animales, y que han crecido entre ellos, no siempre forman parte de algún mito. La realidad es con frecuencia mucho más extraordinaria que la ficción o que un embellecido reporte de los hechos” (Armen, 1976 : iii). Pero esto él no lo sabía; no lo podía saber. Por lo menos no hasta que unos nómadas de Nemadi (Mauritania oriental) le contaron de un niño salvaje que vivía con gacelas. Creían que se trataba de un *jinn*, uno de esos genios a la vez temidos y reverenciados por los trashumantes del desierto. Se encontraba a un día de jornada. Al igual que Singh antes que él, Armen no pudo resistir. Él también necesitaba ver al fantasma. “Finalmente, como en un sueño, vi adelantándose hacia mí el perfil, incandescente, de una forma humana desnuda; esbelta y de larga cabellera, galopando a saltos gigantescos en medio de una larga cabalgata de gacelas blancas” (Armen, 1976 : 28).

Viviendo su propia vida como un intento por ganar distancia frente “a esta vida fragmentada, atomizada, y carente de dirección que sólo ofrece el prospecto sombrío y letal de una tecnocracia cada vez más anónima” (Armen, 1976 : 109), Armen no contempló ni por un instante la posibilidad de capturar al niño.<sup>8</sup> Todo

<sup>8</sup> Es más, Armen se negó a tomarle fotos al niño. Por lo tanto, a diferencia de Amala y Kamala, de quienes

lo contrario. Decidió unírsele en su vida de gacela. No con una agenda científica en mente. De hecho Armen aborrecía lo que llamaba “el estéril método del punto de vista cartesiano”, el cual “procede de lo conocido a lo conocido y reduce lo desconocido a lo conocido”. Y así hizo frente a su “burgués sentido del olfato” y comenzó a dormir con las gacelas en un oasis en medio de las abrasadoras y saladas planicies de Tiris Zemmur. La mayor parte del libro está dedicada a la meticulosa descripción de su aprendizaje en el desciframiento del significado de cada uno de los gestos y movimientos de las gacelas; gestos y movimientos que el niño compartía con la manada. Por ejemplo, tenían un complejo código para indicar la distancia de fuentes de alimento a través de coces en el suelo. En la interacción social expresada en lengüetazos y olfateos el niño participaba por medio de un grito sordo emitido desde la parte trasera de su garganta con la boca cerrada. En lugar de forzar al niño a articular palabras, Armen se forzó a sí mismo a aprender a comunicarse con el niño y el resto de la manada haciendo uso de *sus* medios de comunicación, sin importar si esto implicaba unas cuantas dosis de lambetazos en la cara. Después de algunas semanas comenzó a presentir la existencia de “una vasta y poco explorada ‘tierra de nadie’” (Armen, 1976 : 61). Al aprender las costumbres de las gacelas intuye “un oscuro, primigenio Otra-Parte; algún tipo de nóumeno arquetípico de reintegración primordial dentro y alrededor de mí mismo” (Armen, 1976 : 109). Exaltado por el descubrimiento de un nuevo universo, afirma no sentir sus “limitaciones humanas” (Armen, 1976 : 78). ¿Podría Armen estarse convirtiendo en gacela? ¿Es este “nuevo universo” un universo animal o la expresión de su explícito desprecio por el mundo de los humanos?

Armen sostiene que durante su tiempo con el niño y las gacelas éstos le enseñaron “ciertos estados espontáneos del alma; estados de la mayor pureza y libertad ante los elementos” (Armen, 1976 : 94). Me es imposible no escuchar en estas palabras el eco de la proyección antropomórfica de cómo un universo animal debe ser visto desde el ojo de nuestra imaginación, y este eco retumba con más fuerza una vez aprendemos que Armen compara tales estados del alma con aquellos propios del Zen o con las descripciones verbales de Krishnamurti; es decir, y aún siguiendo de cerca las palabras de nuestro explorador, se trata de “estados intuitivos” recientemente redescubiertos por “los mejores de los hippies”. Y en este punto una sospecha se nos presenta casi que por sí misma: quizás el libro de Armen no nos habla, en última instancia, del niño gacela sino de un

---

tenemos evidencia fotográfica de su existencia, todo lo que tenemos del niño-gacela son las palabras y dibujos de Armen, los cuales están lejos de tratarse de representaciones “realistas”. Van muy bien con el tono impresionista de la narración. El hecho de que no haya otros reportes de la existencia del niño debería llevarnos a preguntar qué tan literalmente hemos de leer sus apreciaciones acerca del carácter asombroso de la realidad por encima de la ficción.



cierto descontento con *homo sapiens*, con “¿el creador de los más elevados valores espirituales y de la bomba termonuclear!” (Armen, 1976: 39). Pero aunque este fuese el caso, el relato no pierde su capacidad de develar cómo solemos imaginar “el mundo animal” y cuán distante del nuestro permanece. Con seguridad no se trata del mundo brutal y bárbaro del cual Singh, Zingg, y Gesell intentaron rescatar a Kamala y Amala. Armen es más cercano a Rousseau, esto es, a la imagen del mundo animal como uno de pureza e inocencia, aún indemne frente a nuestra avaricia y progreso tecnológico. Siendo justos con Armen, hay que reconocer que matiza sus afirmaciones: “En un principio lo había imaginado enteramente libre *à la* Rousseau –pero se encuentra bajo una obligación: sin su manada adoptiva no habría sobrevivido en el desierto” (Armen, 1976 : 85). Resulta entonces que el niño-gacela no habita un mundo de libertad absoluta; las gacelas tienen “patrones sociales” propios. ¿Se ha convertido el niño en animal? ¿O está tan solo haciendo uso de los “recursos humanos” a su disposición para sobrevivir en ecosistema tan hostil? ¿Qué le hace falta para ser considerado “realmente” animal? ¿Qué le hace falta para ser considerado “realmente” humano? ¿Tiene esto “realmente” importancia? Es un niño gacela, o, de forma más precisa, un *niñogacela*, sin el guión: un cuerpo que ha sobrevivido calor tórrido y escasez de alimento en conexión con otros cuerpos –una expresión plena de ser; no más o menos gacela, no más o menos humano. La expresión *niñogacela* tampoco se ajusta: lo que este cuerpo puede no resulta de la combinación y modificación más o menos completas de dos esencias. Es la plena expresión de un modo de ser del todo particular, singular, individual.

Tal y como parece ser el patrón inescapable de este tipo de historias, la persecución de Armen no puede ser sin una escapatoria. En 1963 retornó al Sahara occidental. Esta vez lo acompañaba un capitán instructor del Cercle Militaire Français de El Aioudj-Idjil (antes Mauritania Francesa), quien permanece sin nombre durante el resto del relato. A bordo de un Jeep, luego de dos *griyb* (“dos horas caminando siguiendo la línea de la mano”), encontraron el oasis. Armen avanzó solo, a pie, para no asustar a los animales. Allí estaba: en cuatro patas, sus músculos más firmes y poderosos, su rostro vacío y menos redondo. Tras una larga ausencia, Armen parece lamentar, “las muestras de reconocimiento como los pequeños lengüetazos no son particularmente afectuosos” (Armen, 1976 : 81). El capitán desea llevar a cabo sus propias observaciones científicas. El Jeep ahuyenta a la manada. El capitán acelera a fondo y poco a poco alcanza a los animales en su huida. “Persiguiendo de cerca al niño, lo vemos alcanzar una velocidad de 52-54 km/h con gigantescos, continuos saltos de cerca de cuatro metros de longitud, como sus gacelas” (Armen, 1976 : 88). Sin quererlo, Armen

se ha convertido en persecutor. Gritando le ordena al capitán detenerse, pero éste quiere ver si “el niño puede batir su propio récord”. Con alivio, Armen describe cómo debieron resignarse a ver desaparecer a la manada después que el abrupto terreno rompió uno de los neumáticos. Acá termina esta parte de la historia. Armen prefiere no avanzar con un relato que siente pertenece “al mundo de las caricaturas y de las películas de vaqueros” (Armen, 1976 : 89). No deja de ser lastimoso que su última visión de su querido niño sea una de escape desesperado. Armen reporta dos intentos más de capturar al niño-gacela del Sahara por parte de oficiales norteamericanos de la base de Villa Cisneros de la OTAN. En el primero, en 1966, una red fue arrojada desde un helicóptero. El segundo intento infructuoso se hizo entre junio y julio de 1979. En claro contraste con la gran parte de los niños salvajes de los que tenemos noticias, el niño-salvaje nunca fue “liberado” de su manada adoptiva.

Lo que no deja de ser una fortuna, en especial cuando se lee acerca del niño-gacela de Siria, quien, tras su captura, demostró poseer “la irritante habilidad de saltar grandes distancias; brincando, casi volando por el aire a la manera de sus padres adoptivos”. Sus benefactores humanos, incapaces de persuadirlo de no intentar escapar, y ansiosos de verlo reintegrarse a la sociedad, ponderaron las alternativas y optaron por cortar los tendones de sus piernas, para así inducir “un comportamiento menos parecido al de una gacela” (Steeves, 2002 : 253). Tal y como si los linderos entre especies hubiesen de permanecer infranqueables, o por lo menos lo suficientemente vastos para no poder ser franqueados con un simple salto. Cortar tendones vendría a ser tan solo una manera de mantener humanos y animales separados –de evitar que humanos quieran animalizarse.

## V.

La potencia no es lo que quiero; por definición, es lo que tengo (Deleuze, 2008: 75).

Amo el hecho de que podamos encontrar genoma humano en tan sólo alrededor del 10% de todas las células que ocupan el espacio mundano que llamo mi cuerpo; el otro 90% de células está repleto de genomas de bacterias, hongos, protistas, y demás, algunos de los cuales interpretan una sinfonía necesaria para que yo esté viva, y algunos de los cuales sólo están de paseo sin hacerme daño a mí o a nosotros. Soy ampliamente superada en número por mis diminutos acompañantes (Haraway, 2008 : 4).

## La etología y la risa

Hasta acá hemos sido testigos de ciertas cosas que ciertos cuerpos pueden, más allá o más acá de una clasificación taxonómica definitiva. Se trata, pienso, de casos ejemplares que podrían ayudarnos a comprender lo que Deleuze sugiere cuando comenta que “los cuerpos no se definen por su género o especie, por sus órganos y funciones, sino por lo que pueden hacer, por los afectos de los que son capaces –padeciendo tanto como en acción” (Deleuze, *et al.*, 2002 : 60). *Homo ferens*, el “hombre salvaje” es una producción de la taxonomía que se produce en los márgenes de su lógica clasificatoria. Y precisamente debido a ello constituye un desafío al proyecto de ordenamiento del mundo en especies y esencias comunes a individuos pertenecientes a cada especie. Pero no por lo que él parece ser (un ser humano criado por fuera de la sociedad humana), sino por aquello de lo que es capaz (sobrevivir en la selva o el desierto, comer carne cruda, correr a grandes velocidades, ver en la oscuridad, lengüetear sus propias heridas, comunicarse con no-humanos...). Incluso Lévi-Strauss, en *Las estructuras elementales del parentesco*, ha desestimado la figura del niño salvaje puesto que “de las antiguas relaciones surge claramente que la mayoría de estos niños fueron anormales congénitos y que es necesario buscar en la imbecilidad, mostrada en grado diferente por cada uno de ellos, la causa inicial de su abandono y no, como se quiere a veces, su resultado” (Lévi-Strauss, 1998 : 37). Aunque es indudable que algunos de los casos de “niños salvajes” pueden ser adscritos a defectos congénitos, lo que Lévi-Strauss y otros defensores de este punto de vista parecen olvidar es que se requiere de grandes habilidades para sobrevivir en las condiciones en que estos seres han vivido, por años completos en ocasiones. Y, lo que es aún más importante, de su desarrollo mental no puede decirse que esté atrofiado por su crianza animal mientras que sus cuerpos se vuelven más fuertes y diestros. Y esto porque cuerpo y mente son indiferenciables –una mente es tan fuerte y diestra como lo sea el cuerpo.

Spinoza se quejaba de que “la mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la conducta humana, parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de ésta” (Spinoza, 2006 : E3pref.). Lo mismo podría decirse de aquellos que han escrito de nuestros encuentros con el hombre salvaje. Parecen estar tratando no con seres corpóreos sino con mentes encarnadas; mentes que, a su vez, responden a leyes que serían propias y exclusivas del mundo “humano”.<sup>9</sup> Como Spinoza lo señaló con usual

<sup>9</sup> *Feral Children and Clever Animals*, escrito por Keith Candland, es de enorme interés en este respecto. El libro se ocupa de “los intentos de otros seres humanos por saber acerca de sí mismos tratando de saber acerca de las mentes de otras creaturas, tanto las de personas como las de otras personas”. El autor se pregunta por qué seleccionamos estas formas de vida (niños salvajes) para estudiarlas “con la esperanza de alcanzar un entendimiento

precisión, “parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio”. Para estos pensadores es como si el niño salvaje se hubiese desviado del reino al que pertenece en virtud de su esencia: ser un animal racional. Lo que explica su necesaria persecución. La desviación no ha de ser permitida puesto que el imperio humano dentro del imperio natural tiene nombre propio: la moral. Se ve entonces que lo que acaece en las persecuciones que nos han invitado a reflexionar no es poca cosa, no es mera anécdota o capricho de imaginaciones desbordadas. Retornando a Deleuze, se podría sostener que lo que estaría en juego en estas historias de cacería es “la concepción clásica del hombre”, la cual consiste “en invitarlo a reunirse con su esencia porque esa esencia es como una potencialidad que no está necesariamente realizada. Y la moral es el proceso de la realización de la esencia humana” (Deleuze, 2008: 71). La moral es persecución del ser. La esencia humana, por definición, está por realizar –la perseguimos. En ocasiones el desenlace es violento.

Deleuze, comentando a Spinoza, busca escapar de los yugos de lo esencial y de lo moral desviándose por el camino de la etología, esa “ciencia práctica de las maneras de ser” (Deleuze, 2008 : 70). La gran diferencia entre moral y etología (Deleuze asimila etología a ética) es que para la segunda todo es radicalmente singular y por ende nada podemos saber de antemano. ¿Qué puede un cuerpo? No lo sabemos aún. Porque cada cuerpo es singular: “un pez no puede lo que el pez de al lado puede”. ¿Puede un gato jugar con nosotros? Probablemente. Este gato quizá sí; aquél otro, probablemente no. Si tiene la potencia de jugar, jugará. Podría jugar. ¿Y qué hay de “nosotros”? Lo mismo: cada cual hace lo que puede. Lo importante es siempre recordar que eso que cada cual puede no está reglado de antemano por la moral, esto es, por valores. Es decir, indudablemente sí ha venido estando reglado por valores tal y como los destinos de Amala, Kamala, y el niño gacela dejan en claro. Pero ninguno de esos valores es natural, esencial, moralmente superior. Es sencillo y no es la primera vez que algo así ha sido pensado. Las consecuencias son las que nos acobardan. Si tuviéramos la osadía de vivir en observancia de esta simple idea, por ejemplo, nuestras investigaciones ya no preguntarían qué pasa con la mente del niño salvaje a raíz de su cercana interacción con el animal, como si fuese posible dar una respuesta a esta inquietud ignorando, o en desmedro de lo que sus cuerpos

---

acerca de qué exactamente es proporcionado por la herencia, y qué es contribuido por la sociedad” (Candland, 1993 : 3). A pesar de que Candland es crítico de la mayoría de los acercamientos propuestos con anterioridad, cree que el error ha residido en que dan por sentado que sabemos en qué consiste ser humano. Y sin embargo, piensa Candland, adolecemos de una definición apropiada. Es decir, se seguiría tratando de un problema de la mente antes que del cuerpo. Se sigue entonces el que Candland proponga tres alternativas para “saber acerca de la mente humana de una forma que tomamos por psicológica”: psicoanálisis, behaviorismo, y fenomenología (la cual equipara a la etología). Es diciente que la psicología spinozista no sea tomada en consideración.

pueden. Si dejamos de preguntar por esencias (lo que las cosas *son* o *podrían ser* en un futuro) y prestamos atención a potencias (lo que las cosas *pueden* en el presente), entonces nuestro punto de vista cambia radicalmente. Una vez aceptamos que “nada sabemos de un cuerpo mientras no sepamos lo que puede”, es la propuesta de Deleuze y Guattari, entonces podemos comenzar a preguntar “cuáles son sus afectos, cómo pueden o no componerse con otros afectos, con los afectos de otro cuerpo, ya sea para destruirlo o para ser destruido por él, ya sea para intercambiar con él acciones y pasiones, ya sea para componer con él un cuerpo más potente” (Deleuze, *et al.*, 2004 : 261). Estos cuerpos inter-actuales, es claro, pueden ser de cualquier tipo, ya que lo que los define es su interacción actual con otros cuerpos, y nunca algún tipo de esencia previa que luego sufre alteraciones. Y esto se hace aún más evidente cuando descubrimos que nuestros cuerpos, como el de Donna Haraway, son acumulados de otros cuerpos, muchos de los cuales podrían aniquilarnos sin mayor problema.

Bacterias, hongos, protistas. Lo que hace que una vida humana sea posible, después de todo, parece no ser precisamente humano, a menos que nos arriesguemos a humanizar a los integrantes de nuestro ejército inmunológico. Puede hacerse. Y a quien desee seguir este rumbo le deseamos buena suerte. Después de todo, ello no menoscabaría el pensamiento etológico; tan solo pondría de relieve, una vez más, que la humanización del mundo viviente es fruto de circunstancias históricas determinadas, y no la pretendida descripción imparcial del estado de las cosas. Otras descripciones son posibles; descripciones cuyo punto de partida no sea el humano. Un punto de partida podrían ser, por ejemplo, bacterias, hongos, y protistas. La historia por contar cambia de sentido pues por habitar el cuerpo humano estos seres nos enseñan que entre lo mucho que sabemos que pueden y lo que aún nos falta por aprender de sus poderes, está la vida humana. Pueden darnos vida. Pueden hacer que podamos. Pueden nosotros. Somos la conjunción de otros seres, de otras formas de vida.<sup>10</sup>

Nuestra recurrente obsesión con el niño salvaje que aparece en los límites de nuestras ciudades podría ser una oportunidad privilegiada para el avance de

10 Después de terminado este ensayo encuentro que un grupo de investigación de la Universidad de Northwestern ha detectado una secuencia de bases nitrogenadas perteneciente al ADN humano (adenina, citosina, guanina y timina) en un gran número de *neisseria gonorrhoeae*, la bacteria responsable de la gonorrea. Este caso de “robo” genético sería un ejemplo más de transferencia genética horizontal entre especies que no se aparean entre sí, el cual ya había sido reportado entre organismos “filogenéticamente relacionados”, como bacterias y células de levadura. Sin embargo, éste sería el primer caso reportado de transferencia genética entre formas de vida tan aparentemente dispares. Aunque aún no se sabe exactamente qué funciones cumple la secuencia robada ni qué consecuencias traerá el robo para la interacción entre estos seres, me complace ver que bien podría ser que no se trata simplemente de que cuerpos “menos complejos” conformen otros “más complejos”, sino que los encuentros entre modos de vida son mucho más dinámicos y complejos de lo que hasta ahora hemos creído. El estudio completo se puede consultar en Anderson y Seifert (2011).

nuestro conocimiento, después de todo, mas no porque en ellos encontremos encarnada la respuesta definitiva a la pregunta por la naturaleza humana y por los límites de la vida. Lo que podríamos aprender de ellos es algo distinto: lo que el cuerpo puede una vez liberado de constreñimientos esencialistas. Humanos y animales, en tanto formas de existencia, podrían entonces interactuar simplemente porque pueden hacerlo. Porque la frontera humano-animal puede (y es) constantemente vuelta a trazar. Podríamos entonces trazarla de formas más creativas, menos violentas, menos antropocéntricas. Es más, el mundo dejaría de verse como un campo dividido por múltiples muros para pasar a verse como una explanada de encuentros y desencuentros entre formas de vida que pueden diferentes cosas. Encuentros como los aquí descritos podrían llegar a ser vistos como fenómenos no tan insólitos, tan improbables. Spinoza vería en esto un camino hacia la alegría. Dejaríamos de perseguir el ser para pasar a disfrutarlo. Con los gatos podríamos jugar pues dejarían de balbucear un lenguaje que nunca ha sido suyo. De lobos y gacelas aprenderíamos otras formas de hacer. A los niños no les cortaríamos los tendones. No nos sentiríamos empujados a refugiarnos en el desierto. Es cierto, algunos de estos encuentros serán menos felices que otros. No se trata de un mundo idílico, pero sí de uno menos triste. Tras el animal, después del animal resonaría lo que Deleuze gusta llamar “risa ética” (Deleuze, 1998 : 93). Una risa que toma lo dado tal y como aparece, sin exigirle, con frustración, que sea algo más. Una risa que ríe ante la extrañeza y extraordinaria contingencia que es ser algo, cualquier cosa, lo que sea.

La tristeza, por el contrario, surge del sentirse en falta. Es el mundo de la moral: nunca seremos lo suficientemente buenos, lo suficientemente virtuosos. La invitación a unirnos con nuestra esencia rara vez es cumplida a cabalidad. Es frustrante. Para la moral la vida es una prueba y pocas veces estamos a la altura. La etología enseña algo distinto. La vida es una prueba, sí, pero una prueba “física y química” (Deleuze, 2009 : 53). ¿Qué quiere esto decir? Que, a diferencia de la moral, la etología no juzga con miras a distribuir recompensas y castigos, sino que valora la vida en su irreductible singularidad presente con el fin de “analizar nuestra composición química” (Deleuze, 2009 : 54). ¿De qué estamos compuestos? De otros seres. ¿Qué nos permite hacer tal composición? Lo que esos seres pueden. ¿Nos hace feliz? En ocasiones sí, en otras no tanto. Por ello resuena la risa –porque siempre somos plenamente lo que podemos ser, incluso en la tristeza y el dolor. Amala, Kamala, el niño gacela: todos son plenamente lo que pueden ser; tienen su potencia plenamente actualizada. Las persecuciones están de más; podríamos habérmolas ahorrado. La carcajada ética sabe que nada falta y por ello incluso la tristeza deja de ser tan triste. No nos equivoquemos; la risa

que nace de entender que el mundo es justo lo que puede ser sabe muy bien que este mundo no es un paraíso. Después de todo, cuando se tienen formas de vida en constante encuentro, aumentando o disminuyendo sus poderes, haciéndose más o menos felices, la aniquilación siempre será un posible desenlace. Pero ése parece ser el destino de esas formas de vida cuyos modos de ser los constituye “la idea del cuerpo existente en acto” (Spinoza, 2006 : E3p10d).

## Referencias

- Agamben, G. (2006). *Lo abierto: El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Anderson, M. T. y Seifert H. S. (2011). “Opportunity and means: horizontal gene transfer from the human host to a bacterial pathogen”. *mBio*, Vol. 2 (1):e00005-11. doi:10.1128/mBio.00005-11.
- Armen, J. C. (1976). *Gazelle-Boy: A Child Brought Up by Gazelles in the Sahara Desert*. Londres: Pan Books.
- Benzaquén, A. S. (2001). “Kamala of Midnapore and Arnold Gesell’s ‘Wolf Child and Human Child’: Reconciling the Extraordinary and the Normal”. *History of Psychology*, Vol. (4) 1, pp. 59-78.
- Buber, M. (1998). *Yo y tú*. Madrid: Caparrós,.
- Candland, D. K. (1993). *Feral Children and Clever Animals: Reflections on Human Nature*, Nueva York: Oxford University Press.
- Deleuze, G. (2009). *Spinoza: Filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets.
- (2008). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. y Guattari F. (2004). *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. y Parnet C. (2002). *Dialogues II*. Nueva York: Columbia University Press.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.
- Geertz, C. (2005). *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa.
- Gesell, A. (1941). *Wolf Child and Human Child: Being a Narrative Interpretation of the Life History of Kamala, the Wolf Girl*. Nueva York: Harper.

Haraway, D. (2008). *When Species Meet*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hotchkiss, J. (2001). "The Jungle of Eden: Kipling, Wolf Boys, and the Colonial Imagination". *Victorian Literature and Culture*. Vol. 29 (2), pp. 435-449.

Lévi-Strauss, C. (1998). *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós.

Malson, L. (1972). *Wolf Children and the Problem of Human Nature*. Monthly Review Nueva York: Press.

McCrone, J. (1993). *The Myth of Irrationality: the Science of the Mind from Plato to Star Trek*. Londres: Macmillan.

Montaigne, M. de (1994). *Ensayos II*. Barcelona: Altaya.

Newton, M. (2002). *Savage Girls and Wild Boys: A History of Feral Children*. Londres: Faber and Faber.

Shapin, S. (1994). *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England*. Chicago: University of Chicago Press.

Singh, J.A.L. y Robert M. Zingg (1966). *Wolf-Children and Feral Man*. Hamde: Archon Books.

Spinoza, B. (2006). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid Alianza.

Steeves, P. (2002). "The Familiar Other and Feral Selves: Life at the Human/Animal Boundary", en: Angela Creager y William Jordan, *The Animal/Human Boundary: Historical Perspectives*. Rochester: University of Rochester Press, pp. 228-264.



