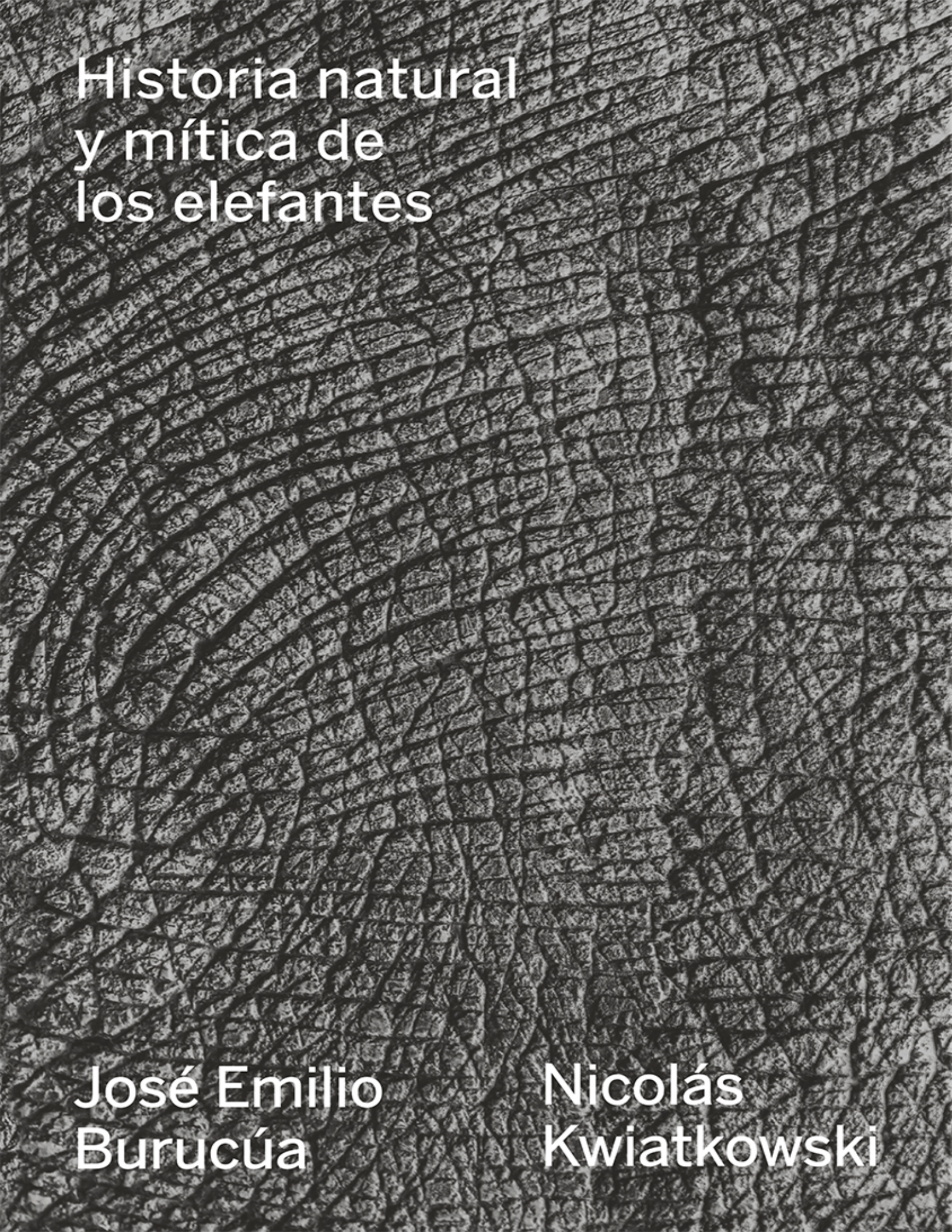


The background of the entire page is a high-contrast, black and white photograph of elephant skin. The texture is highly detailed, showing the characteristic deep, irregular wrinkles and ridges of the animal's hide. The lighting creates a sense of depth, with some areas appearing darker and more shadowed than others.

Historia natural y mítica de los elefantes

José Emilio
Burucúa

Nicolás
Kwiatkowski

Historia natural y mítica de los elefantes

Historia natural y mítica de los elefantes

José Emilio Burucúa
Nicolás Kwiatkowski

Índice de contenido

Portadilla

Legales

Agradecimientos

Palabras preliminares

Introducción

1. El elefante, animal de guerra

2. Espectáculos y vida cortesana

3. El elefante: ser natural y ser simbólico en la antigüedad clásica

4. Medioevo: animal metafórico y simbólico

5. Renacimiento

6. Viajes y navegaciones, siglos XVI y XVII

7. Cultura y ciencia a partir de la ilustración

Conclusión

Apéndice. Historia veraz y simbólica de los elefantes en la India

Bibliografía del apéndice

Bibliografía general

Lista de ilustraciones

Burucúa, José Emilio
Historia natural y mítica de los elefantes / José Emilio Burucúa ; Nicolás Kwiatkowski. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Ampersand, 2020.

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-987-4161-45-1

1. Historia del Arte. 2. Filosofía de la Naturaleza. 3. Patrimonio Natural. I. Kwiatkowski, Nicolás. II. Título.
CDD 709.1

Colección Fuera de Serie
Primera edición, Ampersand, 2019

Cavia 2985, piso 1.
C1425CFF – Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
www.edicionesampersand.com

© 2019 José Emilio Burucúa / Nicolás Kwiatkowski
© 2019 Esperlurette SRL, para su sello editorial Ampersand

Dirección editorial: Ana Mosqueda
Edición: Diego Erlan
Corrección: Belén Petrecolla
Diseño de interiores: Guadalupe de Zavalía
Maquetación: Silvana Ferraro
Procesamiento de imágenes: Guadalupe de Zavalía
Gestión de imágenes y coordinación comercial: Victoria Britos
Diseño de cubierta: Delcan & Company (www.delcan.co)

Digitalización: Proyecto451

Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del "Copyright", bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático.

Inscripción ley 11.723 en trámite
ISBN edición digital (ePub): 978-987-4161-45-1

A Martina, Olivia, Clementina, Julia, León y Jerónimo.

Las bestias son los hermanos mayores del hombre. Antes de que él existiera, ellos existían... Toda historia del hombre que lo considere por fuera de esta relación es, por necesidad, parcial y defectuosa. El mundo, es verdad, fue dado al hombre, pero no a él solo, no a él primero: los animales convierten esa monarquía en cuestionable en cada uno de sus elementos.

Johann Gottfried Herder, *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*, libro II, capítulo III, 1784.

AGRADECIMIENTOS

Durante los años que hemos dedicado a este texto, muchas personas e instituciones se sumaron a nuestro entusiasmo e interés, devenido pasión, por la vida real o la irradiación simbólica de los elefantes en el pasado y el presente. En primer lugar, las indagaciones en bibliotecas y archivos (las bibliotecas nacionales de Argentina, España y Francia, los repositorios bibliográficos de la Universidad de Columbia en Nueva York y de la Universidad de Nantes, el Archivo Nacional de España, entre otros) fueron posibles gracias al sostén del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y la Universidad Nacional de San Martín en la Argentina, el Instituto de Estudios Avanzados de Nantes, la Fundación Getty de Los Ángeles. La oportunidad de presentar versiones parciales de esta historia en lugares como México, Nantes y Buenos Aires fue un factor fundamental en el intercambio de puntos de vista, fuentes y comentarios que nos permitieron enriquecer o corregir nuestras páginas. Quisiéramos agradecer especialmente a los siguientes colegas: Berenice Alcántara Rojas, Parfait Akana, Yaovi Akakpo, Linda Báez Rubí, María Carolina Baulo, Rimli Bhattacharya, Fernando Bouza Álvarez, Sudhir Chandra, Marc Chopplet, Luisa Ciammitti, Michael Cole, Sonia Desmoulins-Canselier, Bérénice Gaillemine, Andrés Gattinoni, Elena Gerasimova, Pedro Germano Leal, Carlo Ginzburg, Samuel Jubé, Ward Keeler, Sara Keller, Danouta Liberski-Bagnoud, Fernando Marte, Claire Mony-Laffay, Ramón Mujica Pinilla, Johannes von Müller, Pierre Musso, José Nun, Pablo Ortemberg, Anne Peters, Alessandra Russo, Falko Schmieder, Elisabetta Scirocco, Esha Shah, Kumar Shahani, Geetanjali Shree, Daniela Taormina, Umamaheshwari R., Guillermo Wilde, Deresse Woldetsadik. No queremos olvidarnos de agradecer a los editores, por su

paciencia y profesionalidad. Por último, fue gracias a Aurora Schreiber que la escritura de nuestro libro estuvo sostenida por cantidades óptimas de alimento y calor.

PALABRAS PRELIMINARES

Hace quince años, estudiábamos la historia de los primeros diccionarios de las lenguas europeas modernas, impresos a comienzos del siglo XVII. Si bien el *Vocabolario* de la Accademia della Crusca había comenzado a elaborarse en 1583, el *Tesoro de la lengua castellana o española*, escrito por Sebastián de Covarrubias y publicado en 1611, apareció un año antes de la primera edición del leuario italiano. Sus equivalentes en inglés y francés llegaron bastante más tarde. Por ejemplo, el *General Dictionary* de Edward Phillips se imprimió en 1658, mientras que en Francia las obras de Pierre Richelet y Antoine Furetière se publicaron en 1680 y 1690, respectivamente. El portugués y el alemán tuvieron que esperar hasta el siglo XVIII, si bien es necesario considerar también el trabajo precursor de Josua Maaler, autor de *Die Teütsch spraach: Alle wörter, namen, und arten zuo reden in Hochteütscher spraach* ('Idioma alemán: todas las palabras, nombres y modos de la conversación'), aparecido en 1561. La satisfacción de saber que nuestra lengua había sido una *prima inter pares* en el campo de la lexicografía, como lo había sido en el de la gramática gracias a la obra de Antonio de Nebrija, publicada en 1492, se completó con una extraordinaria sorpresa. El artículo más largo del *Tesoro* de Covarrubias es el dedicado al elefante, con once páginas a doble columna del *in folio*. De inmediato comparamos tal demasía con el peso otorgado al mismo vocablo en la Crusca y en el Furetière. Este consagra una columna y media al paquidermo, lo cual es bastante, pero está muy lejos de las dimensiones de la voz en el *Tesoro*, amén de que el francés revela la base empírica de su presentación, mientras que el español construye su texto más bien a partir de la profusa literatura de la Antigüedad sobre nuestro animal. Sin embargo, el contraste con la

Crusca, tan próxima a la obra de Covarrubias, es asombroso. Los italianos se limitan a definir el ente del caso con una frase muy breve: “*animal noto*” (‘animal conocido’), pero agregan el dato precioso de una gran autoridad idiomática. En el “Infierno”, canto XXXI, al toparse con los gigantes, el Alighieri se congratula de que la naturaleza no produzca más seres enormes como ellos, salvo en el caso de “los elefantes y las ballenas” (verso 52), animales que, despojados de la sutileza de la mente, al contrario de los gigantes, no representan amenaza alguna para la humanidad. Nos preguntamos entonces por qué Covarrubias desarrolló un interés tan excesivo en la figura y las costumbres del paquidermo. Encontramos una respuesta en el propio texto: “Como este animal es tan grande y tan misterioso, ha sido el discurso a medida de su grandeza” (1611: 339v). Sin embargo, intuimos enseguida que la elefantografía erudita de un humanista como Covarrubias se asentaba en una trama de tradiciones, ideas y experiencias enormemente más densa y compleja que la explicación proporcional del *Tesoro*. La cita de la autoridad dantesca en el *Vocabulario* de la Crusca nos permitía barruntar que, apenas tirásemos del hilo formado por los usos de la palabra “elefante” en Occidente, descubriríamos un mundo de significados, de observaciones y contactos entre los mundos humano y animal que valía la pena explorar. En aquel momento, no imaginamos que el trabajo nos llevaría años de búsquedas, de lectura y traducción, de acopio de imágenes, de análisis iconográficos, nos impondría el no conformarnos con el estudio de las culturas europeas que nos son familiares y saltar en cambio al horizonte de las civilizaciones del subcontinente asiático. Pues de él parecen derivar nuestros conocimientos y nuestras emociones sentidas cuando nos topamos con un elefante. El libro que sigue es un resultado parcial de esos esfuerzos y esos goces.

Nota al lector

Las partes dedicadas a los niños que están por salir de su infancia y a los adolescentes curiosos estarán resaltadas con una tipografía grisada. Por supuesto, el público juvenil podrá aventurarse, a su propio riesgo, por los pasajes filosóficos, que suelen ser bastante más académicos, con torbellinos peligrosos y calmas aburridas de notas bibliográficas, latinazgos o cuestiones metodológicas perfectamente salvables. Pero los apartados comunes a jóvenes y eruditos son fundamentales, pues procuramos elegir los más claros y bellos para demostrar que lo mejor del conocimiento de las ciencias y las artes ha de ser compartido por todos los seres humanos, que aman leer escritos o contemplar imágenes. En fin, les proponemos una excursión por sendas predeterminadas, y estimulamos al mismo tiempo los deseos de tomar caminos laterales, picadas apenas abiertas en la jungla del saber humano, o explorar las selvas con libertad y alegría. Es más, sería fantástico para nosotros recibir de ustedes los resultados de tales búsquedas de descubrimiento. Negociaríamos enseguida con nuestra editora generosa una segunda versión del libro, corregida y aumentada gracias a semejantes aportes.

En cualquier caso, nuestro recorrido por varios siglos de historia y campos diversos de producción cultural respecto de los elefantes nos convenció de la necesidad de proveer a los lectores de sendos mapas, ambos disponibles en www.edicionesampersand.com, pues su complejidad es tal que sería imposible imprimirlos. En el primero, “Mapa de los objetos”, registramos la ubicación de distintos tipos de piezas mencionadas en el libro. En el segundo, “El viaje de algunos elefantes célebres”, resumimos los desplazamientos de varios paquidermos conocidos, desde sus lugares de origen hasta sus destinos, a menudo trágicos, en Europa. En tanto mencionamos una gran cantidad de imágenes que también resultaría imposible publicar en forma impresa, hemos decidido que puedan verse *online* en el sitio de la editorial, en el que también incluimos una lista completa de todas ellas.

En cuanto al apéndice, hemos querido dar cuenta con él de la presencia de los elefantes en la fantasía religiosa, poética o artística de las civilizaciones de la India. Ocurre que, al no conocer ninguna de las lenguas indostánicas, ni el hindi, ni el tamil, ni el gujarati, ni el urdu, ni cualquier otra de las más de 200 que allí se hablan, fuimos incapaces de estudiar las fuentes en su idioma original y tuvimos que ceñirnos a los libros escritos en lenguas europeas o traducidos a ellas, muy abundantes en el campo de la Indología. Lo consideramos necesario, a pesar de nuestras carencias, por cuanto la mayor parte de las ideas, mitos, leyendas e historias, que las civilizaciones de Europa y América (tema principal de nuestro trabajo) desarrollaron acerca de los elefantes, proceden de las costumbres y experiencias directas, cotidianas, casi familiares, que los pueblos del subcontinente asiático tuvieron con los paquidermos. Nos hemos atrevido a escribir ese *excursus* indostánico, no porque consideremos que los elefantes de la India sean un vector inevitable de maravillas para la imaginación occidental. Lejos de nosotros cualquier concesión al exotismo. Pero está claro que los paquidermos de esa gran región del planeta ocupan un lugar central en nuestra

ciencia y nuestra actividad estética. El que hayamos omitido emprender un apéndice comparable respecto del continente africano se explica tanto por las limitaciones de nuestro conocimiento sobre la historia del África cuanto por la enorme complejidad de relaciones y horizontes culturales en su interior. Sin embargo, el tema nos parece tan apasionante que tenemos toda la intención de redactar un volumen separado para explorar y escribir sobre ese mundo al que, solo por ahora, hemos excluido.

Siglo XIX
27.000.000

400.000 / 700.000

ELEFANTES AFRICANOS EN 2017

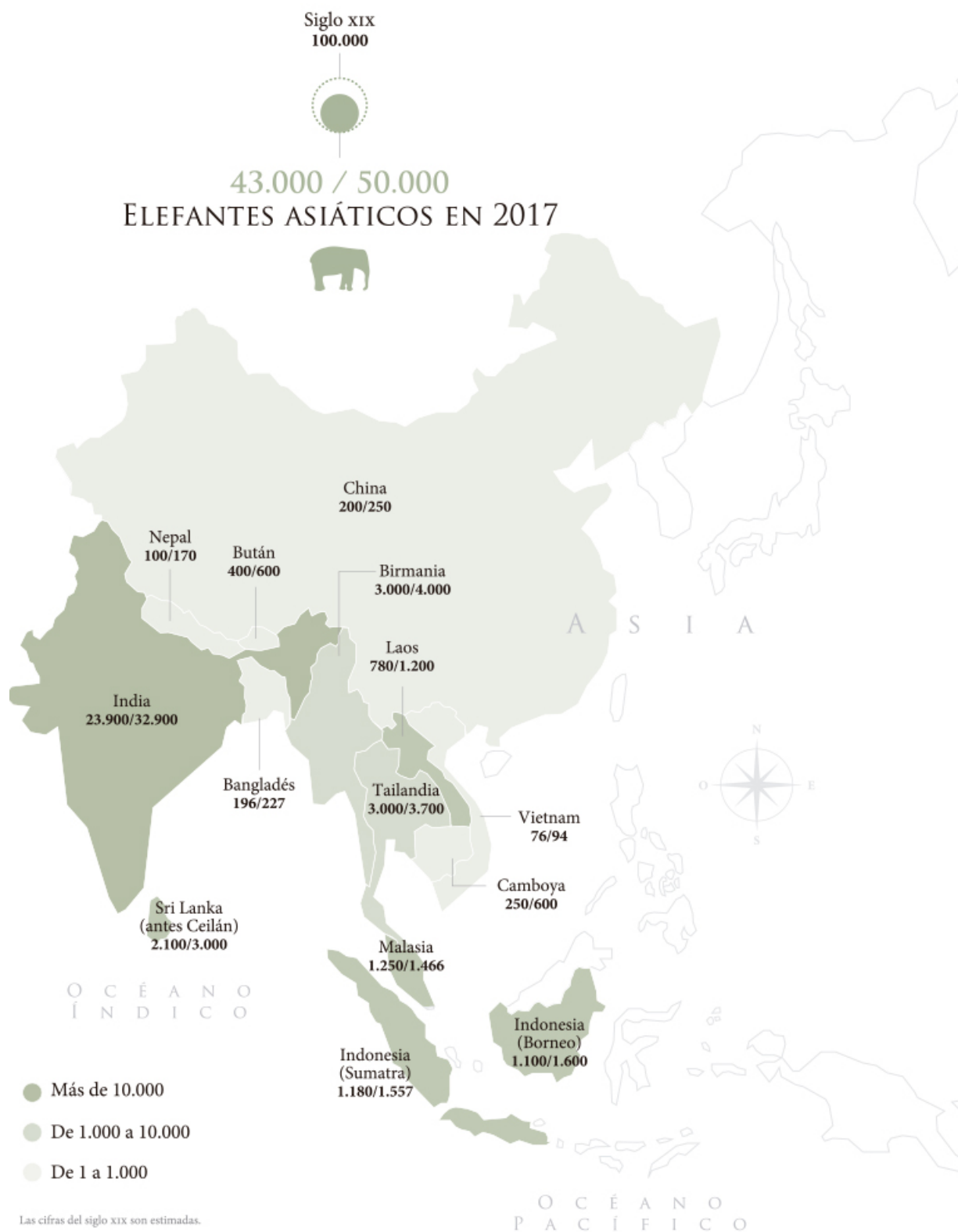


Las cifras del siglo XIX son estimadas.

WUENSTED, International Elephant Foundation 2017

SOURCE: International Elephant Foundation, 2017.
<https://elephantconservation.org>





<https://elephantconservation.org>

INTRODUCCIÓN

1. Historias animales

Son muchas las razones, individuales y colectivas, que motivan el deseo de escribir un libro sobre la historia de los elefantes. Seguramente la admiración por esos animales y la angustia ante su posible desaparición se cuentan entre ellos. Pero tales sentimientos, que nos parecen muy nobles, están también condicionados por las formas en que, de manera más amplia, pensamos hoy los vínculos entre humanidad y mundo natural, entre seres humanos y otras especies. Esas nociones no son estables, aun cuando cambian muy lentamente, lo que influye en nuestra concepción de las formas en las que accedemos al conocimiento sobre el medio ambiente, nuestro lugar en él, nuestro impacto sobre su desarrollo o su colapso. Asimismo, las maneras en que construimos simbólicamente nuestras ideas respecto de los animales y las emociones que despiertan en nosotros no solo condicionan nuestras actitudes hacia ellos, sino que también pueden transformar nuestra experiencia de la ciencia, la religión y la sociedad, sobre todo en los casos en que adscribimos atributos humanos a otras especies (Midgley, 1994: 44).

Si tenemos en cuenta estas consideraciones, tal vez sea necesario trazar un breve panorama del cambio histórico en la concepción de los vínculos entre seres humanos y otras especies, antes de volcarnos con atención minuciosa al estudio específico de la vida histórica de los paquidermos. Es obvio que no podremos analizar en detalle la evolución de esas relaciones, por cuanto sus complejidades implicarían la escritura de otro libro redundante, pero nos parecen necesarias algunas referencias generales. Son importantes para que no proyectemos al pasado la concepción científica del presente, i.e.: la humanidad es parte de la naturaleza, pero tiene con ella una relación dual. La idea nace del descubrimiento, hoy bien establecido, de que la especie *Homo sapiens* pertenece al orden de los primates y, por ello, al reino animal, pero también está apartada de él por el modo en que ha establecido su existencia social (Willis, 2005: Introducción). Pueden

rastrear indicios de esa ambivalencia en la definición que la Real Academia Española provee para la palabra “animal”, que incluye por un lado a todo “ser orgánico que vive, siente y se mueve por propio impulso”, y por el otro segrega al ser humano del “animal irracional”. En cualquier caso, nuestros antepasados, muchos de los cuales escribieron sobre elefantes, no necesariamente compartían estas ideas, por lo que debemos detallar algunas diferencias históricas en las concepciones de antaño y hogaño.

Conviene aclarar, antes de proceder, que nuestra aproximación no coincide exactamente con aquello que, en los últimos años, se denomina el “giro animal” (Ritvo, 2007) o los “estudios animales” (Waldau, 2013). En un sentido, sí, este libro puede entenderse como parte de un campo de búsqueda interesado, mediante el empleo de herramientas de disciplinas diversas, en la exploración del papel de los animales en el pasado y en el presente, por cuanto el giro animal “no atañe solamente a las nociones de humano y animal, sino también, y fundamentalmente, a todas aquellas que las ponen en contacto, es decir, a los modos simbólicos que permiten pensarlas como las dos caras de una misma moneda” (Yelin, 2011). Se trata, en suma, de un “foco académico sobre los animales, pero en términos nuevos y con nuevas premisas” (Peters, Stucki y Boscardin, 2014). Sin embargo, no seguiremos el camino de las críticas radicales al antropocentrismo, lanzadas por el pensamiento autoproclamado poshumanista y posmoderno. No estamos convencidos de que se comprenda mejor la historia cultural de las relaciones entre humanos y otros animales, ni de que se ponga fin a los abusos de los primeros sobre los segundos, mediante el artificio de imaginar lo que hay detrás de la mirada de un gato cuando su amo humano se pasea delante de él rumbo al baño (Derrida, 2008). Nos parece algo exagerada la conclusión de Derrida, según la cual la noción de animal constituye una simplificación que violenta la vasta diversidad de lo viviente no humano ni

vegetal (65). El hecho de que las fronteras entre lo humano y lo animal hayan sido cambiantes y puedan, en consecuencia, historiarse, no implica que exista una ventaja clara en plantear la coexistencia permanente de “una multiplicidad de límites y de estructuras heterogéneas” (*idem*). No desconocemos que el ya mencionado “giro” ha producido algunos descubrimientos importantes respecto de la historicidad de las relaciones entre humanos y naturaleza. Pero nuestro objetivo no es indagar en el mundo simbólico que los occidentales han creado respecto de los elefantes para acercarnos a una mejor imaginación de lo que pasa por la cabeza de los paquidermos, si bien nos encantaría saberlo. Nos interesa reconstruir ese aspecto de nuestra cultura pasada y buscar en él las fuentes para una relación más armónica y menos destructiva con los animales porque creemos que los seres humanos seríamos mejores y nos conoceríamos mejor a nosotros mismos si, en lugar de separarnos de los animales y ponerlos en riesgo de desaparecer, nos interesásemos por comprenderlos y mantenerlos vivos, en una situación de bienestar, en sus ambientes naturales.

De acuerdo con Derrida, una arraigada tradición filosófica occidental define al ser humano como *zoon logon echon*, animal dotado de razón. Esto implica contraponer la humanidad y el resto del género animal, al que se define de forma negativa, desprovisto de todo cuanto se considera propio del hombre: “[...] palabra, razón, experiencia de la muerte, duelo, cultura, institución, técnica, vestido, mentira, fingimiento de fingimiento, borradura de la huella, don, risa, llanto, respeto, etcétera”. Frente a ello, el autor francés se pregunta “si lo que se denomina el hombre tiene derecho a atribuir con todo rigor al hombre [...] aquello que le niega al animal” (162 y ss.). Aunque mostraremos pronto muchos ejemplos en los que todas esas características son asignadas también a los elefantes, no faltan exponentes de la tendencia histórica descrita por el filósofo. Más aún, la

expansión colonial europea deja en claro la perplejidad que otras culturas experimentaban frente a las distinciones tajantes que los blancos interponían entre ellos y los animales. Un ejemplo bastará para dejar en claro esas diferencias. En *El pensamiento salvaje*, Claude Levi-Strauss cita largamente la descripción etnográfica que D. Jeness hizo de “los indios de Bukley River”. Ellos decían conocer a los animales porque “estamos hace miles de años aquí, nuestros ancestros se casaron con los animales y aprendieron todas sus costumbres, un conocimiento que pasó luego de generación en generación”. Los blancos, en cambio, “llegaron hace poco, no conocen gran cosa de los animales..., anotan todo lo que saben en un librito para no olvidarse de lo que ven” (Levi-Strauss, 1962: 51; Jeness, 1943: 540). Pero ¿cuál es la historia de esa distancia en el pensamiento occidental?

La obra clásica de Clarence J. Glacken sobre la naturaleza y la cultura en Occidente, desde la Antigüedad hasta fines del siglo XVIII, demuestra la prevalencia de tres ideas, formuladas ya en la civilización grecorromana y vigentes hasta el Iluminismo. De ellas podría desprenderse una respuesta para nuestra pregunta. La primera idea es finalista y supone que el mundo y la Tierra en particular han sido proyectados para la vida del ser humano y la civilización. La segunda idea, de origen médico, estableció la correspondencia entre factores ambientales y caracteres psicológicos y culturales de la humanidad. La tercera y última, elaborada en plenitud solo a partir de los siglos XVII y XVIII, asignó al ser humano la capacidad de modificar profundamente el marco geográfico y natural (1967: 27-35). El finalismo y la correspondencia geografía-cultura se manifestaron en la Antigüedad, por un lado, como unidad de la naturaleza, dada sobre todo por la fuerza universal de la generación y la fertilidad. Por otro lado, fundamentaron también la certeza respecto de la existencia de una comunicación fluida e ininterrumpida entre naturaleza y ser

humano (41-66). El Medioevo europeo se caracterizó por el énfasis puesto sobre la belleza y la armonía del espectáculo natural, obra de la creación divina, que por ejemplo ensalzó san Francisco (183-186). A partir del Renacimiento, fue la idea de la transformación de la Tierra por la acción humana la que más atención suscitó, tal cual se revela en la pintura, donde la huella y la presencia del artificio son constantes del paisaje (331-349). Glacken proporciona también buenos argumentos a la delimitación de nuestra propia búsqueda, que cerramos con el siglo XVIII, cuando subraya que la expresión de las tres ideas mencionadas no perdió coherencia en el largo devenir entre el origen de la civilización mediterránea y el siglo de la Ilustración. La ciencia y el conocimiento del siglo XIX implicaron un salto cualitativo de la noción y los métodos del saber. Ese cambio significó que, o bien la teleología y la determinación climática fueron abandonadas como principios explicativos, o bien ambas nociones y la de interferencia humana en la realidad natural fueron alteradas en sus contenidos al punto de disipar la coherencia mantenida durante dos milenios.

Los antiguos pensaban a los animales de una manera distinta a la nuestra. En algunos casos, resulta claro que las diferencias entre especies podían ser ilusorias y que existía una convicción respecto de la proximidad entre humanos, dioses y animales. Por ejemplo, de acuerdo con el mito, Zeus ordenó a Prometeo dar forma a los hombres y los animales. Cuando Zeus revisó lo que Prometeo estaba haciendo, el dios encontró que los animales eran demasiados y ordenó al titán que convirtiera algunos de ellos en hombres. Prometeo lo hizo, “y así sucedió que quienes no habían sido hechos como hombres desde el principio tenían la apariencia y la forma de hombres, pero las almas de bestias salvajes” (Perry, 1965: 469). Por otra parte, John Berger ha destacado la similitud entre las descripciones de la muerte de humanos y animales en la *Ilíada*, a partir de una comparación entre los casos de Erumas y Pegaso (1992: 9). Más tarde, Aristóteles trazó en la *Historia de los animales* una comparación entre las cualidades de humanos y bestias: ambos tienen actitudes, pero en los hombres están más diferenciadas y marcadas. Sin embargo, en la *Política*, el filósofo dejó bien claro que “los animales existen para beneficio del hombre” y que “no pueden ni aun comprender la razón, y obedecen ciegamente a sus impresiones” (*Política*, 1256b, 17-22).

El mito de la Creación en el Antiguo Testamento, en cambio, separó radicalmente a humanos y animales. En Génesis 1, 26, leemos que Dios, luego de crear a las bestias, dijo: “Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y tenga potestad sobre los peces del mar, las aves de los cielos, las bestias, sobre toda la tierra y sobre todo animal que se arrastra sobre la tierra”. Tras crear “varón y hembra”, les impuso la obligación de multiplicarse y ejercer las potestades mencionadas (Génesis 1, 28). Este denso pasaje lleva implícita la separación entre los humanos y todas las demás criaturas, en tanto aquellos se parecen a Dios y se sitúan entre él y el resto de la Creación. De acuerdo con Harriet Ritvo (1995), el corolario de esta concepción es que todo lo bueno de los humanos refleja su cercanía con Dios, mientras que lo malo expone su vecindad con los animales, su naturaleza bestial.

Según Joyce Salisbury (1994), durante buena parte del Medioevo la convicción del divorcio radical entre humanos y animales estaba bien arraigada. San Ambrosio defendía que la diferencia era sustancial y se asentaba en que los humanos tienen raciocinio y un alma inmortal mientras que los animales carecen de ambos (“On Faith in the Resurrection”, en McCauley, 1953: 256). Agustín de Hipona reconocía a los animales distintos niveles de percepción. Los pájaros cantan porque disfrutan el sonido de sus propias canciones (*De Musica*, 1.4-6) y “las bestias no solo se perciben a sí mismas como vivas, sino también a otros e incluso a nosotros” (*De Trinitate*, 8.6.9). El Hiponate defendía, sin embargo, que humanos y animales eran cualitativamente diferentes. Para Tomás de Aquino, “el salvajismo y la brutalidad derivan sus nombres de una semejanza con las bestias, que son descritas también como salvajes” (*Summa Theologiae*, Q. 159, 2). Santo Tomás estaba convencido de la ausencia de razón en los animales, lo que redundaba en su incapacidad para mandar, pues el mando es una acción racional (*Summa*, Q. 17, 2, 657). En consecuencia, matar a las bestias es aceptable, por cuanto “la vida de los animales se preserva no para ellos, sino para los hombres” (*Summa*, Q. 64, 1, 1466). Alberto Magno llegó incluso a producir una larga lista de diferencias entre unos y otros, que incluía características físicas (la cantidad de pelo) y comportamientos (los humanos podían reír, los animales no) (1955: Q. 8, 113; Q. 17-18, 247). Algunos bestiarios destacaban también la libertad de los animales, su potestad de ir de aquí para allá según sus deseos, en suma, de no estar obligados a someterse a las obligaciones sociales que rigen a los humanos (White, 1960: 7). Sin embargo, sobre el final del período, se comenzó a reflexionar sobre la posibilidad de que hubiera más características en común de las que usualmente se pensaba. Un factor para explicar este cambio era la separación, ya cargada antes de ambigüedades (en el sentido de las múltiples relaciones establecidas entre humanos y animales). También es cierto que, a partir del siglo XII, aumentó el interés por estudiar el mundo físico y natural (Chenu, 1968: 4-5). Pero Salisbury piensa que la imaginación respecto de los animales, reales y fantásticos, tuvo una gran influencia para romper las barreras que separaban a las especies (1994: 103 y ss.). La popularidad de las fábulas y del *Physiologus*, junto con la literatura de los *exempla* que discutiremos largamente más adelante, serían testimonio de ello. De acuerdo con un especialista, para el siglo XIV, “todo el mundo reconocía la existencia de rasgos humanos entre los animales, incluso el

despliegue de motivos conscientes y estándares morales” (Rowland, 1971: 10-11).

Investigaciones recientes acerca de la historia de la atribución de lenguaje a los animales, desenvueltas en el marco de los *animal studies*, nos han revelado la paradoja que autores del Renacimiento italiano introdujeron en el tema del hiato animales-seres humanos. Se trata de un conjunto de ensayos, publicados en 2016, por filósofos italianos del lenguaje, entre los que citamos a Chiara Cassiani y Cecilia Muratori. La primera destaca el planteo ético que aplicó Maquiavelo a los paralelos entre la conducta de los animales en las fábulas y apólogos y el comportamiento histórico y político real de los seres humanos. Se refiere, además, a un pasaje célebre del *Orlando furioso*, canto v, octava i, en el que Ariosto enfatiza el abismo que separa los dos horizontes de la vida en detrimento claro de los hombres, cuando el *paragone* está referido al tratamiento que los machos dispensan a las hembras de su especie (en Cimatti, Gensini y Plastina, 2016: 162-168). Canta Ariosto: “Todos los otros animales que se encuentran en la tierra, / o bien viven calmos y están en paz, / o bien luchan y se hacen la guerra entre sí, / mas a la hembra el macho no la hace: / la osa con el oso erra segura por el bosque, / la leona yace junto al león; / el lobo vive con la loba segura, / y la ternera no teme al pequeño toro” (1973 [1516-1532]: 34). Por su parte, Muratori se detiene en las consideraciones hechas por Cardano en su tratado político “El proxeneta”, acerca de la crueldad humana que se lanza contra los animales de modo aplastante, al punto de invertir las reflexiones habituales en torno a la ferocidad presunta de los brutos como su rasgo distintivo (en Cimatti, Gensini y Plastina, 2016: 156-160): “Nunca pude entender por qué habría sido mejor para nosotros nacer hombres, cuando es tan gravosa nuestra

especie para el resto de los animales, ya que ella es la causa de sus mayores calamidades” (Cardano, 1663: 361).

Hay otras evidencias de una moderación de la distancia que estudiamos a partir del Renacimiento tardío. Con frecuencia, los seres humanos fueron considerados animales, pero animales particulares. Tenemos indicios literarios de ello. Shakespeare, por ejemplo, podía hacer exclamar a Hamlet: “*What a piece of work is a man! ... The paragon of animals!*” (II.ii., 306-12) [‘¡Qué gran obra es el hombre! ... ¡El parangón de todos los animales!’]. Milton, por su parte, sostenía que la principal diferencia entre el hombre y los animales era el trabajo cotidiano: “*Man hath his daily work, while other animals unactive range*” (*Paradise Lost*, Book IV.l.621) [‘El hombre tiene sus labores cotidianas, mientras otros animales vagan inactivos’]. En la “Apología de Raymond Sebond”, por su parte, Montaigne criticaba el “cinismo humano respecto de las bestias” y consideraba presuntuoso que los hombres afirmaran saber qué piensan los animales. ¿No es, acaso, una ingenuidad pensar que, por su inteligencia, los hombres conocen las oscilaciones internas y secretas de las bestias? ¿Mediante qué comparación entre ellos y nosotros concluye el hombre la ausencia de razón que les atribuye? Igualmente, reconocía a los brutos cierta “facilidad” para vocalizar letras y sílabas, lo que “testimonia que poseen un discurso interior que los torna así voluntariosos y disciplinables para aprender” (1950, II, cap. 12: 498).

Según el estudio monumental que Keith Thomas realizó acerca de las actitudes de hombres y mujeres hacia el mundo natural, la cultura de Inglaterra en los siglos XVI al XVIII introdujo varios puntos de inflexión importantes. Si bien los límites de raíz religiosa entre la humanidad y los animales no se derrumbaron, la excepcionalidad de los descendientes de Adán y Eva dejó de incluir en ese período la convicción de que la naturaleza hubiera sido creada exclusivamente para nuestro beneficio. Al parecer, el

combate contra ciertos errores vulgares sobre plantas y animales comenzó a desarmar el antropomorfismo de las clasificaciones y definiciones de los entes vivos. La separación entre mundo humano y mundo animal tendió a estrecharse gracias al despuntar de un nuevo sentimiento dirigido a los compañeros domésticos y a las especies privilegiadas, como el caballo, el perro y ciertos pájaros canoros. La discusión sobre la existencia de almas animales irrumpió entonces y promovió la compasión hacia los brutos, la erradicación de la crueldad ejercida contra ellos y la crítica del orgullo humano. Por ejemplo, en el siglo XVII, *sir* Matthew Hale pensaba que los zorros, los perros, los monos, los caballos y los elefantes desplegaban “sagacidad, providencia, disciplina y algo parecido al raciocinio discursivo”. Un renovado amor por las flores, los jardines, los parques y los árboles permitió plantear de modo explícito la pregunta que hoy es el fundamento de la ecología: ¿debe la humanidad conquistar o conservar el medio natural del que ha nacido y en el que ha progresado? (Thomas, 1983; la cita proviene de la p. 125).

Sin embargo, no se trató de un desarrollo unívoco ni lineal. René Descartes llevó la separación entre animales y humanos hasta el extremo. En la quinta parte del *Discurso del método*, el filósofo francés equiparaba a los animales con los autómatas. Incluso las cotorras y los monos, sostenía, son incapaces de responder, pues aunque pudiesen “proferir palabras como nosotros, serían totalmente incapaces de hacerlo dando testimonio de que piensan lo que dicen. [...] Y esto atestigua no solamente que los animales tienen menos razón que los hombres sino que no tienen ninguna” (2005: 115). Desde su punto de vista, los animales “actúan mecánicamente, como un reloj que da la hora mejor que nuestro propio juicio”; más aún, tal cual sostuvo en carta al marqués de Newcastle, en 1646, ellos carecen de razón y entendimiento (1970: 205-208). Esto implicaba, por ejemplo, que se podía castigar físicamente a

los animales con gran violencia, porque se afirmaba que eran “como relojes”, de modo que los gritos que emitían cuando eran golpeados podían compararse con el ruido de un resorte al tocarlo, pero “sus cuerpos no tienen sentimientos” (Rosenfield, 1968: 54). En la *Antropología en sentido pragmático*, Immanuel Kant definió al ser humano como el ser que “puede tener el yo en su representación”, y sostuvo que ese poder lo eleva “infinitamente por encima de todos los demás seres vivos de la Tierra”. En consecuencia, los humanos son “un ser absolutamente diferente”, en rango y dignidad, “de esas cosas que son los animales irracionales”. Sobre dichos animales irracionales, tenemos el poder y la autoridad para “utilizarlos y disponer de ellos a nuestro antojo” (1991: 15-17). En sus lecciones de ética, Kant afirmaba que, en cuanto concierne a los animales, “no tenemos obligaciones directas”, pues “no son conscientes y existen meramente como medios para un fin. Ese fin es el hombre. [...] Nuestros deberes para con los animales son meramente deberes indirectos para con la humanidad” (1988: 283).

En cualquier caso, resulta evidente que el hiato entre humanos y otras criaturas tendió a disminuir en las clasificaciones de los naturalistas (Ritvo, 2009). En 1699, Edward Tyson, uno de los fundadores de la anatomía comparada en Inglaterra, publicó un tratado titulado *Orang-Outang, sive Homo Sylvestris. Or the Anatomy of a Pygmie compared with that of a Monkey, an Ape and a Man*: su objetivo era “observar la gradación de la naturaleza en la formación de cuerpos animales y la transición de uno a otro”, lo que implicaba incluir a la humanidad en la serie animal que titulaba su obra (Ritvo, 1995). Ya Linneo, en su *Systema Naturae*, compuesto entre 1735 y 1758, no tenía dudas de que los seres humanos eran animales, aunque de un tipo especial. El orden de los primates, de acuerdo con su clasificación, se dividía en cuatro géneros: *homo*, *simia*, *lemur* y *vespertilio*. Para 1871, como es bien sabido, Charles

Darwin afirmaba con vehemencia el vínculo evolutivo entre la humanidad y seres menos desarrollados, pero era muy consciente del carácter problemático de la hipótesis: “la principal conclusión de esta obra, que el hombre descende de una forma poco organizada, es una idea que habrá de resultar de mal gusto para muchas personas” (1981: II, 404). Incluso los críticos de Darwin reconocían algún tipo de contigüidad. Louis Agassiz sostenía, en 1857, que “el hombre está relacionado con los animales por el plan de su estructura, mientras que los animales se relacionan con el hombre por el carácter de sus facultades, tan trascendentes en el hombre que señalan la necesidad de separar las relaciones de este con el reino animal”. Pero, en tanto la ausencia de los animales del mundo después del juicio sería “una pérdida lamentable”, Agassiz consideraba posible que las bestias compartieran con los seres humanos “algo semejante a un alma” (1962: 75-76).

Acerca de nuestra pregunta sobre la separación o cercanía entre el mundo humano y el mundo animal, la obra más significativa de Darwin parecería ser *La expresión de las emociones en el hombre y los animales*, publicada en 1872. El autor procura transformar la comparación fisionómica y emocional entre especies en una prueba contundente a favor de su teoría de la evolución. De allí que la principal idea fuerza de ese texto apunte a descubrir ciertas continuidades en las reacciones corporales de animales y seres humanos a la hora de experimentar los sentimientos básicos del temor y la rabia. Darwin va más allá de tales intenciones, pues enuncia tres principios sobre la expresión de las emociones, comunes a un lado y otro de la brecha humano-animal. Ellos son: 1) el de la asociación de los hábitos útiles, que implica el aprendizaje de una conducta a partir del resultado eficaz de su práctica y su conversión en un automatismo físico; 2) el de la antítesis, resultado del anterior, por cuanto afirma que emociones contrapuestas se exteriorizan mediante movimientos

también contrapuestos en la cara y el cuerpo; 3) el de la determinación neurológica de los gestos, independiente de la voluntad y del hábito. Nuestro biólogo aplica los tres principios a la comprensión de las expresiones animales asociadas con el miedo y la cólera. Desarrolla luego una detallada enciclopedia de las variaciones fisionómicas producidas en los seres humanos por ciertos conglomerados de sentimientos y emociones, por ejemplo: el sufrimiento y el llanto; el abatimiento, la ansiedad, la pena y la desesperación; la alegría, el amor, la ternura y la piedad; la reflexión, la meditación, el enojo y la decisión; el odio y la cólera; el desdén, el desprecio, la culpabilidad, el orgullo y la impotencia; la sorpresa, el asombro y el horror; la vergüenza, la timidez y el rubor. Uno de los ejemplos de la continuidad expresiva es precisamente el llanto de los elefantes, desencadenado por la desesperación frente a la derrota y producido por la dilatación de sus músculos perioculares, como en el caso humano. Ejemplo de lo contrario es la presunta inexpresividad de los monos en momentos de asombro, debida a la falta de capacidad para mover las cejas, de la que en cambio los hombres disponen con creces. El propio Darwin afirma que hay dos resultados firmes en toda esta investigación. El primero de ellos consiste en una nueva verificación de la herencia (facial, fisionómica, expresiva) que nuestra especie ha recibido de sus antepasados biológicos. El segundo reside en haber probado la unidad de la especie humana, puesto que todos los pueblos de la Tierra comparten la variedad y riqueza de la expresión de sus pasiones, tal cual se detallan en el libro. El encogimiento de hombros, del que podría pensarse que es algo excepcional y determinado por la cultura, resulta tan universal como el rubor, que nuestro autor considera la más específicamente humana de todas las expresiones (1998: esp. 177-178 para la referencia a los elefantes; Alter, 2004: 47-48).