

MANERAS DE ESTAR VIVO

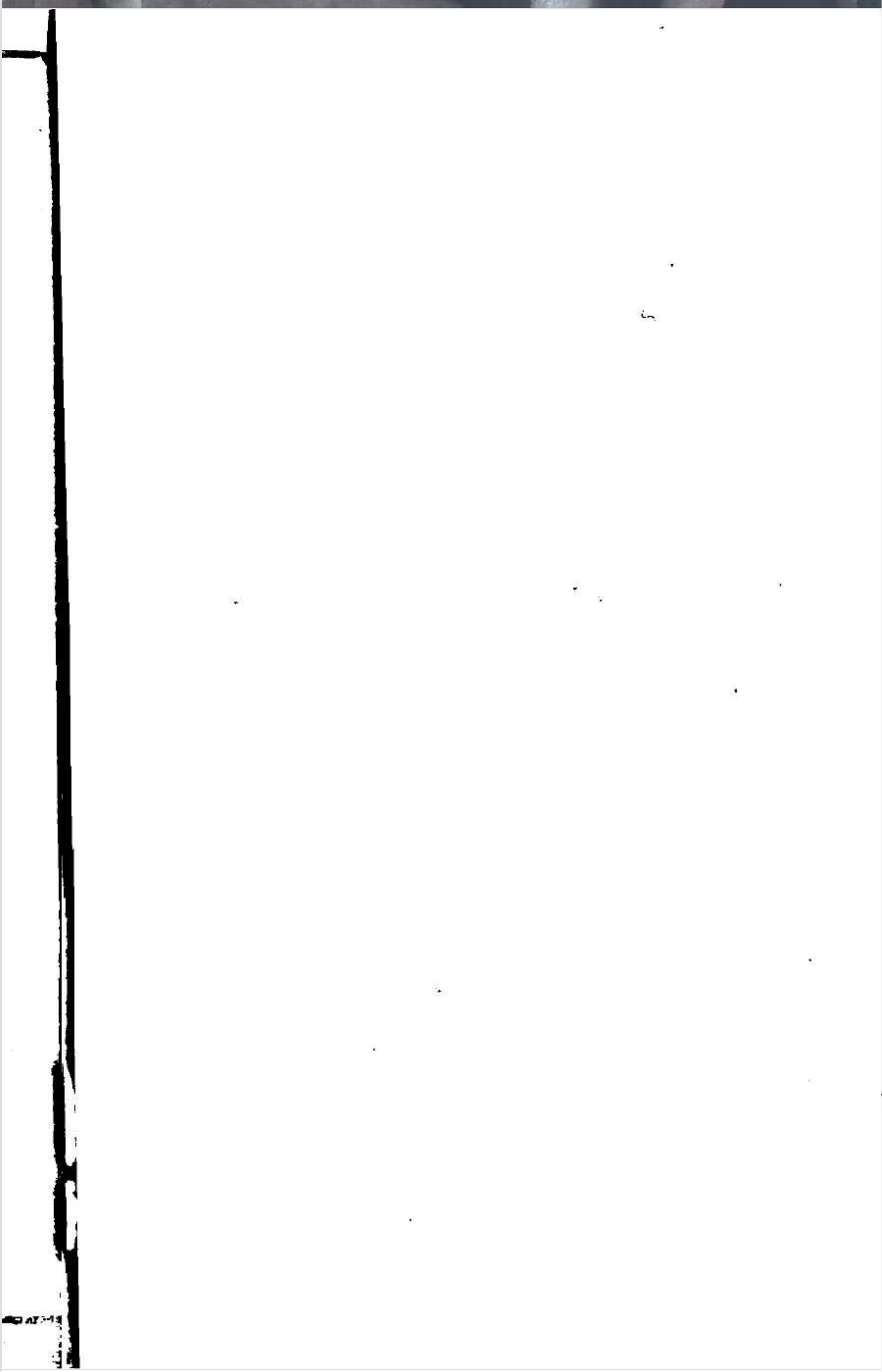
LA CRISIS ECOLÓGICA GLOBAL Y LAS POLÍTICAS DE LO SALVAJE

BAPTISTE MORIZOT



e

errata naturae







100% SOSTENIBLE
100% RESPONSABLES
100% COMPROMETIDOS

ASÍ HEMOS HECHO ESTE LIBRO



Salvo casos excepcionales, trabajamos con una empresa papelera que funciona con biocombustibles locales y se abastece de los bosques cercanos, que gestiona de forma estrictamente sostenible. Ha implantado voluntariamente el Reglamento de la Unión Europea de Ecogestión y Ecoauditoría, y WWF la considera una de las fábricas más sostenibles del mundo.



Allí fabrican el papel interior y exterior con el que se ha hecho este libro, con unas emisiones certificadas de 365 kg de CO₂: un 50 % menos que la media europea y un 75 % menos que la media española. En otras palabras: uno de los papeles más sostenibles del mercado (además de tener las certificaciones FSC, PEFC, ISO9001, ISO14001 y EU Ecolabel).



Uno de los mayores problemas ecológicos a la hora de fabricar papel (y de hacer libros) es el consumo de agua: la media europea está entre 10 y 15 litros por kilo según la European Environmental Agency. La fabricación del papel interior y exterior de este libro ha consumido sólo entre 3 y 4 litros.



Queremos eliminar todos los materiales de origen fósil de nuestros libros y de nuestro trabajo. Por eso este libro no está plastificado (si lo estuviera, su tirada habría consumido más de 500 m² de plástico).



El transporte del papel desde la empresa papelera hasta la imprenta se hace, en buena medida, en trenes de larga distancia, e imprimimos a menos de 300 km de nuestra oficina, todo lo cual nos permite reducir notablemente las emisiones contaminantes.



Una vez fabricados los libros, los envíos que dependen de nosotros se realizan mediante una mensajería con una de las flotas eléctricas más importantes de España (no es perfecto, lo sabemos, pero supone un primer ahorro de emisiones). Además, el 100 % del personal es contratado y cobra un sueldo fijo, no por entregas (algo fundamental para garantizar formas de conducción más seguras para los trabajadores y más sostenibles para el planeta).



Toda la energía utilizada para editar este libro es 100 % energía verde renovable y certificada. Además proviene de una cooperativa de la que nuestra editorial es miembro, de modo que consumimos la energía que previamente producimos en instalaciones solares, eólicas o de biomasa.



Todos los recursos económicos utilizados para editar este libro estaban depositados en la banca ética, y allí llegarán también los beneficios (¡esperemos que los haya!). De este modo garantizamos que este dinero sólo revertirá sobre proyectos sostenibles, con un interés social, cultural y medioambiental, sin inversiones en la economía de las energías

...ción social, cultural y medioambiental, sin inversiones en la economía de las energías fósiles.

Si quieres más información sobre estas cuestiones puedes leer el apartado «Compromisos» de nuestra página web o escribirnos a info@erratanaturae.com.

MANERAS DE ESTAR VIVO

**LA CRISIS ECOLÓGICA GLOBAL
Y LAS POLÍTICAS DE LO SALVAJE**

BAPTISTE MORIZOT

TRADUCCIÓN DE SILVIA MORENO PARRADO

e **errata naturae**

PRIMERA EDICIÓN: septiembre de 2021
TÍTULO ORIGINAL: *Manières d'être vivant*

© Actes Sud, 2020
© de la traducción, Silvia Moreno Parrado, 2021
© Errata naturae editores, 2021
c/ Sebastián Elcano 32, oficina 25
28012 Madrid
info@erratanaturae.com
www.erratanaturae.com

ISBN: 978-84-17800-88-8
DEPÓSITO LEGAL: M-20214-2021

CÓDIGO IBIC: DN
MAQUETACIÓN: A. S.

MAQUETACIÓN: F. G.
IMAGEN DE CUBIERTA: Daniel Hernanz Ramos

IMPRESIÓN: Kadmos

IMPRESO EN ESPAÑA – PRINTED IN SPAIN

Los editores autorizan la reproducción de este libro, de manera total o parcial,
siempre y cuando se destine a un uso personal y no comercial.

ÍNDICE

AVISO A LOS LECTORES	9
INTRODUCCIÓN. LA CRISIS ECOLÓGICA COMO CRISIS DE LA SENSIBILIDAD	13
UNA TEMPORADA ENTRE LOS SERES VIVOS	45
EPISODIO 1 EN LA NEBLINA DEL ENCUENTRO	47
EPISODIO 2 EL BÁRBARO DE UNA FIERA	57
EPISODIO 3 MILLONES DE AÑOS ENCERRADOS EN UN CANTO	63
EPISODIO 4 TODO EL LENGUAJE INSEPARADO	77

EPISODIO 5	
SEGUIR EL RASTRO DE LOS AULLIDOS	85
EPISODIO 6	
SER UN GRUPO Y QUE LA ESPECIE IMPORTE	99
EPISODIO 7	
EL ARTE DE LAS VARIANTES VIVAS	105
EPISODIO 8	
TRADUCIRLOS EN PRIMAVERA	117

EPISODIO 9	
FORMARSE UN CUERPO	129
EPISODIO 10	
UNA TEMPORADA ENTRE LOS SOBRERROSTROS	139
EPISODIO 11	
MUCHAS MANERAS DE ESTAR VIVO	155
EPÍLOGO	
LA ALEACIÓN INCANDESCENTE	165
LAS PROMESAS DE UNA ESPONJA	179
COHABITAR CON LAS FIERAS PROPIAS: LA ÉTICA DIPLOMÁTICA DE SPINOZA	213
PASAR AL OTRO LADO DE LA NOCHE. HACIA UNA POLÍTICA DE LAS INTERDEPENDENCIAS	257
UN VOLVERSE-DIPLOMÁTICO	265
FILOSOFÍA POLÍTICA DE LA NOCHE	297
EPÍLOGO	
LAS CONSIDERACIONES AJUSTADAS	355
<i>Posfacio de Alain Damasio</i>	371

AVISO A LOS LECTORES

Este libro es una recopilación de seis ensayos de distinta naturaleza, de los que en algunos casos cabría sospechar que ya se han publicado tal cual en otros lugares, como revistas o periódicos. La realidad es más compleja.

El escritor Jean-Christophe Bailly me dijo un día,

mientras conversábamos sobre los misterios de la escritura, que tenía un cierto margen de maniobra cuando escribía prosa, pero que, cuando componía poesía, el texto se le imponía de tal modo que se veía sin derecho a expresarse, como si escribiera al dictado. Sus palabras exactas, que se me quedaron grabadas, fueron: «Cuando escribo poesía, hay alguien al otro lado de la línea». Yo escribo a menudo en una situación similar: con la extraña sensación de que determinadas ideas me eligen y requieren de mí que les haga justicia; están al otro lado de la línea. En mi caso, la voz habla en una lengua extranjera, que creo que no conozco, y exige de un modo imperioso, como

9

si la vida dependiera de ello, que traduzca su jerigonza con la mayor fidelidad posible. Me siento obligado a retocar, retomar, reescribir sin cesar, hasta que veo que estoy haciendo honor a la idea, a la visión, al desarrollo, incluso aunque siempre sea dolorosamente imperfecto (desde su punto de vista, en cualquier caso). Y a esas ideas, por desgracia, les importan un bledo los formatos oficiales. Lo que ellas piden termina constituyendo un texto que siempre es demasiado largo para un artículo y demasiado corto para un libro. Tiranizado por el «otro lado de la línea», nunca consigo estar a la altura del formato esperado (se trata de un problema bastante común entre escritores e investigadores). Así pues, escribo una versión completa, acabada, que es, en mi opinión, la única «cier-

ta», la única que de verdad hace justicia a la idea, y luego tengo que cortarla con el hacha, reducirla quizá a una tercera o cuarta parte (se le quiebra a uno el alma), para que se ajuste a los formatos editoriales (y no se trata de una crítica: su tamaño está ligado a unas exigencias comprensibles).

Aquí están esos ensayos completos, acabados, plenamente desarrollados. Es un poco como el *director's cut* en el cine. El novelista Jim Harrison se dio cuenta un día de que sus historias eran demasiado largas para ser cuentos y demasiado cortas para ser novelas: descubrió que entre ambas había un género literario extraño, un híbrido, llamado *nouvelle* (o novela corta). Leyéndolo, encontré un término para el tipo de textos que vas a leer aquí: se trata de *nouvelles filosóficas*.

Las he elegido y ordenado de forma que contribuyan, juntas, a crear un efecto más amplio sobre aquel que las atraviesa: preparar los encuentros con lo vivo, trabajando en otro estilo de atención (algo así como una disponibilidad a las maneras de estar vivo). Y hasta aquí puedo contar.

INTRODUCCIÓN
LA CRISIS ECOLÓGICA
COMO CRISIS DE LA SENSIBILIDAD

«El mundo depende de muchas especies distintas, y cada una es un experimento demencial»¹.

RICHARD POWERS

Estamos en el collado de la Bataille, a finales de verano, hace frío, los fuertes vientos del norte vienen a estrellarse contra los del sur. Es un puerto desolado, anclado en el Paleolítico, por el que atraviesa una carreterita asfaltada que suele estar cerrada. Pero no es un desierto: es un epicentro de la vida aérea. En efecto, muchas aves, de un sinfín de especies, pasan por aquí en su viaje migratorio hacia África. Es una puerta mítica para desviarse hacia el otro lado del mundo. Nosotros estamos aquí para contarlas. Provistos de un contador manual de personas, de los que se usan en discotecas y salas de teatro, vamos haciendo clic frenéticamente, en una especie de éxtasis gozoso,

¹ Richard Powers, *The Overstory*, Nueva York, Norton, 2018, p. 315. Trad. cast. de Teresa Lanero: *El clamor de los bosques*, Madrid, Alianza de Novelas, 2019, p. 383.

por cada golondrina que pasa: y pasan por miles y por decenas de miles. Mi compañera cuenta 3.547 en tres horas: golondrinas comunes, de ventana, de roca. Llegan por el norte, en grupos, en enjambres, y se agazapan en el hoyo

norte, en grupos, en enjambres, y se agazapan en el llayado bajo el collado, a la espera de señales que para nosotros son un misterio. Evalúan el viento, las condiciones atmosféricas, su número, qué sé yo, recuperan sus minúsculas reservas de grasa durante el alto y, en un momento concreto, por motivos que se nos escapan, una bandada entera de golondrinas se abalanza hacia una brecha del tiempo para cruzar el collado en el momento preciso, justo en el momento preciso. El cielo se cubre de aves. Una vez han cruzado el muro de viento que las tiene atrapadas por el sur, se sitúan en el otro lado, ya está, han cruzado una puerta, y habrá más. Más abajo, pegada al suelo, tiene lugar la migración rastrera de los gorriones: revolotean de árbol en árbol, de forma imperceptible, como si estuvieran dando un paseo, pero de árbol en árbol llegan hasta el fin del mundo. Para pasar bajo la ola de viento, unos cuantos herrerillos comunes cruzan a pie la carretera del collado; necesitan un testarudo minuto para recorrer el asfalto, sin vacilaciones pero también sin prisas, en un viaje que llegará hasta el norte de África. ¿Cómo dar cabida a un continente de coraje en once gramos de vida? También están aquí las rapaces, el águila pescadora, reina secreta de los ríos, que con sus garras ha inventado unas poderosas zarpas de oso pescador, transformada en encarnación pura de la acción: un par de alas que se diluye en el cielo, con la raíz en un par de manos inagotables. Los

contactos, algunos y los otros... predadores en compañía de las presas, igual que los leones viajan con las gacelas. Es solo un umbral en el largo cortejo de una punta a otra del globo terráqueo: la migración de lo único que nos queda de los dinosaurios, muy vigorosos todavía aunque algunos ingenuos los crean extintos (sencillamente, se han transformado en pardales). En el cortejo van bisbitas, lavanderas, acentores comunes, gigantescos quebrantahuesos y microscópicos canarios, reyezuelos, serines, treparriscos y milanos reales, como tribus galas pavoneándose de sus colores, cada uno con sus costumbres, su lenguaje, su orgullo sin ego, sin espejo; cada uno, con sus exigencias. Y cada una de estas formas de vida tiene su perspectiva única sobre este mundo compartido, domina el arte de leer unos signos que todos los demás ignoran.

Las golondrinas, por ejemplo, deben alimentarse durante todo el tiempo que dure el vuelo; son expertas en interpretar los climas, los momentos del día en los que los enjambres de insectos estarán por donde pasen, para alimentarse mientras vuelan, sin cambiar de rumbo, sin detenerse, sin aminorar la marcha.

De repente, un ruido de motor nos hace desviar la atención. Más abajo, en la carretera, una fila india de coches antiguos va ascendiendo por el collado. Es uno de esos encuentros de coleccionistas, que salen los domingos para hacer rutilar sus emperifollados cacharros por las carreteras de montaña. Se detienen en el puerto. Salen uno o dos minutos, para hacerse unos cuantos *selfies*

acrobáticos, intentando que en la pantalla entren capó, sonrisa y paisaje. Son entrañables y están encantados de estar ahí. Y luego se marchan. A mi compañera, que está junto a mí, se le viene una imagen que nos paraliza en medio del viento brutal: «No se han dado cuenta —dice—.

No se han dado cuenta de que estaban en mitad de algo que es como el puerto más vivo, más cosmopolita, más abigarrado del Mediterráneo, donde un sinfín de pueblos parte con rumbo a África»². Pueblos que luchan contra los elementos, entramándose en los flujos de energía, disfrutando del sol, deslizándose con la fuerza del viento.

Y, en efecto, como buenos primates sociales a los que tan bien se les da vivir obnubilados por sus congéneres, no han visto más que un puerto desolado, un decorado vacío, un paisaje mudo, un fondo de pantalla de ordenador. Pero en esta constatación no hay reproche alguno hacia esas personas. No son ni más ni menos que nosotros mismos. ¿Cuántas veces no hemos visto nada de todo lo vivo que se urdía en un lugar? Probablemente, cada día. Es nuestra herencia cultural, nuestra socialización, lo que nos ha hecho así; y esta realidad tiene razones y causas. Aunque no es motivo para no rebelarse. No hay recriminaciones, pero sí una cierta tristeza ante esa ceguera, su alcance y su violencia inocente. Reaprender, como sociedad, a ver que el mundo está habitado por entidades que son prodigiosas *de otra manera*, distintas de las colecciones

² Quiero darle las gracias a Estelle Zhong Mengual por esta idea y por la riqueza de nuestras discusiones y sus relecturas, que han servido para mejorar este libro, igual que todo aquello que tiene cerca.

de coches y las galerías de los museos, supone un reto de gran envergadura. Igual que reconocer que exigen una transformación de nuestras maneras de vivir y habitar en común.

Una crisis de la sensibilidad

De esta experiencia se puede extraer una idea. Nuestra crisis ecológica es, sin lugar a dudas, una crisis de las sociedades humanas: pone en peligro la suerte de las generaciones futuras, las bases mismas de nuestra subsistencia y la calidad de nuestras vidas en entornos contaminados. También es una crisis de los seres vivos: en forma de sexta extinción de las especies, de defaunación, así como de fragilización de las dinámicas ecológicas y los potenciales de evolución de la biosfera debido al cambio climático. Pero también es una crisis de otra cosa, de algo más sutil y, quizá, más fundamental. Ese punto ciego, me planteo como hipótesis, consiste en que la crisis ecológica actual, más que una crisis de las sociedades humanas *por un lado*, o de los seres vivos *por otro*, es una crisis de] nuestras *relaciones* con los seres vivos.

Para empezar, es, de forma espectacular, una crisis de nuestras relaciones productivas con los entornos vivos, visible en el frenesí extractivista y financierizado de la economía política dominante. Pero también es una crisis de nuestras relaciones colectivas y existenciales, de nuestras conexiones y vínculos con los seres vivos, que determinan

la cuestión de su *importancia*, por medio de las cuales estos están dentro de nuestro mundo o *fuera* de nuestro mundo perceptivo, afectivo y político.

Esta crisis es difícil de nombrar y comprender. No obstante, todos notamos con claridad aquello a lo que nos conmina: tenemos que entablar otras relaciones con los seres vivos.

El entusiasmo actual que traen los experimentos políticos sobre nuevas formas de habitar y de establecer relación con los seres vivos, el auge de las formas alternativas de vida colectiva, la querencia por la agricultura ecológica y las ciencias subversivas que redescubren de otro modo la naturaleza viva, rica en comunicaciones y significaciones, son señales frágiles, pero potentes, de ese pivote en nuestra coyuntura.

Hay un aspecto de esta crisis que pasa, sin embargo, más desapercibido, por el carácter sutil y apenas susurrante de su dimensión política; es decir, de sus posibilidades de politización. Este aspecto consiste en considerarla una crisis de la sensibilidad.

La crisis de nuestras relaciones con los seres vivos es una crisis de la sensibilidad porque las relaciones que nos hemos acostumbrado a mantener con los seres vivos son relaciones con la «naturaleza». Como explica el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro, como herederos de la modernidad occidental pensamos que mantenemos relaciones de carácter «natural» con todo el ámbito de los seres vivos no humanos, pues cualquier otra

el cosmos de los modernos son de dos órdenes: o bien naturales o bien sociopolíticas, y las relaciones sociopolíticas están reservadas exclusivamente a los humanos. Por consiguiente, consideramos a los seres vivos, en esencia, como un decorado, como una reserva de recursos disponible para la producción, como un lugar de vuelta a los orígenes o como un soporte para la proyección emocional y simbólica. Ser un decorado y un soporte para la proyección supone haber perdido la consistencia ontológica propia. Algo pierde su consistencia ontológica cuando se pierde la facultad de prestarle atención como un ser de pleno derecho, que cuenta en la vida colectiva. La caída del mundo vivo fuera del ámbito de la atención colectiva y política, fuera del ámbito de lo importante, es el acto inaugural de la crisis de la sensibilidad.

Por «crisis de la sensibilidad» entiendo un empobrecimiento de las relaciones que podemos sentir, percibir, comprender y tejer con los seres vivos. Una reducción de la gama de afectos, de objetos, de conceptos y de prácticas que nos vinculan a ellos. Tenemos multitud de palabras, tipos de relaciones, tipos de afectos para calificar las relaciones entre humanos, entre colectivos, entre instituciones, con los objetos técnicos o con las obras de arte, pero muchas menos para nuestras relaciones con los seres vivos. Este empobrecimiento del alcance de la sensibilidad hacia los seres vivos, es decir, de las formas de aten-

ción y de las cualidades de la disponibilidad hacia ellos, es, a la vez, efecto y parte de las causas de nuestra crisis ecológica.

Un primer síntoma de esta crisis de la sensibilidad, quizá el más espectacular, se expresa en el concepto de «extinción de la experiencia de la naturaleza»³, propuesto por el escritor y lepidopterista Robert Pyle: la desaparición de las relaciones cotidianas y reales con los seres vivos. Un estudio reciente demuestra, así, que un niño norteamericano de entre cuatro y diez años es capaz de reconocer y distinguir, en un abrir y cerrar de ojos expertos, más de mil logotipos de marcas, pero no está en condiciones de identificar las hojas de diez plantas de su región⁴. La capacidad de discriminación de las formas y los estilos de existencia de los otros seres vivos se redirige, en grandísima medida, hacia los productos manufacturados, a lo que se suma una sensibilidad muy pobre con respecto a los seres que habitan la Tierra con nosotros. Reaccionar a la extinción de la experiencia, a la crisis de la sensibilidad, es enriquecer la gama de las relaciones que podemos sentir, comprender y tejer con la multiplicidad de los seres vivos.

Existe un vínculo sutil pero profundo entre la actual desaparición masiva de aves de los campos, documentada por estudios científicos, y la capacidad de un canto de ave urbana para resultarle significativo al oído humano. Cuando un amerindio koyukón oye el chillido de una corneja en

Alaska, el sonido se introduce en él y, por concatenación de recuerdos, le restituye simultáneamente la identidad del ave, los mitos que narran sus costumbres, sus conexiones

³ Robert Pyle, *The Thunder Tree*, Portland, Oregon State University, 2011.

⁴ Estudio llevado a cabo en 2014 por Discover the Forest, US Forest Service y Ad Council.

comunes y sus alianzas inmemoriales en el tiempo del mito⁵. Nuestras ciudades están llenas de cornejas, sus cantos nos llegan hasta el oído a diario pero no oímos nada porque en nuestros imaginarios las hemos transformado en bestias: en «naturaleza». Hay algo triste en el hecho de que los diez cantos de aves distintos que de media oímos todos los días solo lleguen a nuestro cerebro en forma de *ruido blanco*, o, en el mejor de los casos, evoquen un nombre de ave vacío de sentido: son como lenguas antiguas que ya nadie habla y cuyos tesoros resultan invisibles.

La violencia de nuestra creencia en la «Naturaleza» se manifiesta en el hecho de que los cantos de las aves, de los grillos, de las chicharras, en los que nos sumergimos en verano cuando nos alejamos del centro de la ciudad, se viven en la mitología actual como un silencio apacible. Y, sin embargo, constituyen, para quien quiera intentar traducirlos y sacarlos de la condición de ruido blanco, infinidad de mensajes geopolíticos, de negociaciones territoriales, de serenatas, de intimidaciones, de juegos, de placeres colectivos, de desafíos lanzados, de conversaciones

sin palabras. La pradera florida más pequeña es un caravasar cosmopolita, multilingüe, multiespecie y bullente de actividad. Una nave espacial en los confines del universo, donde cientos de formas de vida distintas se encuentran y establecen *modus vivendi*, comunicándose mediante el sonido. En las noches de primavera se oye resonar en esta

³ Richard K. Nelson, *Make Prayers to the Raven. A Koyukon View of the Northern Forest*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.

nave el canto-láser del ruiseñor, que lucha sin violencia, con grandes golpes de belleza, para atraer a las compañeras que llegan tras ellos en su migración y recorren por la noche los bosques en busca de su macho; se oyen también, con desconcierto, los ladridos de los corzos, borborismos guturales de fieras intergalácticas que aúllan la desesperación del deseo.

Lo que llamamos «campo» una noche de verano es el zoco interespecies más variopinto y ruidoso, que bulle con una energía industriosa, un Times Square no humano un lunes por la mañana (y qué locos los modernos, qué autorrealizadora su metafísica, para ver ahí un silencio que revitaliza, una soledad cósmica, un espacio en calma. Un lugar vacío de presencias reales y mudo).

{ Salir de la ciudad, pues, no es alejarse bucólicamente de los ruidos y las molestias, no es irse a vivir al campo, es irse a vivir *en minoría*. En cuanto la naturaleza se desnatu-

raliza (deja de ser un fondo liso continuo, un decorado de una sola estancia, un fondo contra el que se representan las tribulaciones humanas), en cuanto los seres vivos se retraducen en seres y no en objetos, el cosmopolitismo multiespecie se vuelve desbordante, casi irrespirable, abrumador para la mente: hemos pasado a estar en minoría. Una buena terapia para los modernos, que han adquirido la mala costumbre de transformar a todos sus «otros» en minorías.

Desde un punto de vista, es verdad que hemos *perdido* una cierta sensibilidad: la urbanización masiva y el hecho de no vivir día a día en contacto con formas de vida múltiples nos han despojado de las capacidades para el rastreo,

y entiendo el rastreo en un sentido filosóficamente enriquecido, como la sensibilidad y la disponibilidad ante los signos de las otras formas de vida. Este arte de leer se ha perdido: «no vemos nada ahí» y resulta todo un desafío reconstruir vías de sensibilidad; para empezar, reaprender a ver. Si no vemos nada en la «naturaleza», no es solo por ignorancia de los saberes ecológicos, etológicos y evolutivos, sino porque vivimos en una cosmología según la cual supuestamente allí no hay nada que ver; es decir, nada que *traducir*: no hay ningún sentido que interpretar⁶. Entonces el reto filosófico consiste en hacer sensible y evidente que sí que hay algo que ver y unos significados ricos que traducir en los entornos vivos que nos rodean. Basta, sin embargo, con dar ese paso y todo el paisaje se reconstru-

embargo, con dar ese paso y todo el paisaje se reconstruye. Y ese es el objeto del primer ensayo de este libro, que lleva al lector en una expedición de rastreo de una manada de lobos en las nieves del Vercors, entre *thriller* etológico y relato de un primer contacto con formas de vida *ajenas*.

La idea de «pérdida» de sensibilidad es, no obstante, ambigua en su formulación misma. El malentendido de esta idea estriba, en efecto, en que parece esconder algo así como un primitivismo nostálgico, que no es pertinente en este asunto. No era «mejor antes», por fuerza, y no se trata de volver a una vida de corretear desnudos por los bosques. El desafío estriba, precisamente, en que se trata de inventar esas otras vidas.

⁶ Véase Baptiste Morizot y Estelle Zhong Mengual, «L'illisibilité du paysage. La crise écologique comme crise de la sensibilité», *Nouvelle Revue d'esthétique*, 2018-2, n.º 22.

Los animales intercesores

Otro síntoma de la crisis de la sensibilidad, tan naturalizado que es ya casi invisible, se manifiesta mediante el registro en el que encerramos a los animales. Con independencia de la cuestión del tratamiento del ganado (que no es la totalidad del reino animal, ni siquiera su modelo), la gran violencia invisible de nuestra civilización hacia los animales es haberlos convertido en personajes para los niños: interesarse en ellos no es serio, denota sensiblería. Es para

interesarse en ellos no es serlo, denota sensibilidad. Es para los «amigos de las bestias». Es regresivo. Nuestras relaciones con el reino animal y con los animales quedan infantilizadas, primitivizadas. Es insultante para los animales y es insultante para los niños.

Nuestro abanico de sensibilidad hacia los animales se ha reducido de manera alarmante: o belleza abstracta y vaga, o figura infantil, u objeto de compasión moral. La etnografía de las relaciones entre seres humanos y seres vivos en los tuvanios del Gran Norte, según Charles Stépanoff, o en los runas de la Amazonía, según Eduardo Kohn, muestra una multiplicidad infinitamente más rica, plural, matizada, intensa: los animales pueblan sus sueños, sus imaginarios, sus prácticas, sus sistemas filosóficos autóctonos⁷.

⁷ Charles Stépanoff, «Human-Animal "Joint Commitment" in a Reindeer Herding System», *Journal of Ethnographic Theory*, vol. 2, n.º 2, Chicago, Hau, 2012, pp. 287-312; Eduardo Kohn, *How Forests Think: Toward An Anthropology Beyond the Human*, Berkeley, University of California Press, 2013.

[Nuestro imaginario de las formas de vida se ha reducido.] Nuestros sueños son pobres en seres vivos; no los pueblan lobos guía ni osos mentores, no hay bosques nutritivos, ni insectos, ni siquiera nuestros ancestros prehumanos, a los que tanto les costó traernos hasta aquí. Abrir una brecha para construirles nuevos espacios en nuestros imaginarios, por ejemplo, en forma de rituales sin misticismo, es justo el objeto del segundo ensayo de este libro

cisimo, es justo el objeto del segundo ensayo de este libro.

Los animales no solo merecen más que una atención infantil o moral: son los cohabitantes de la Tierra, con quienes compartimos una ascendencia, el enigma de estar vivo y la responsabilidad de coexistir de manera adecuada. El misterio de ser un cuerpo, un cuerpo que interpreta y vive su vida, es algo que comparten todos los seres vivos: es la condición vital universal y la que merece apelar al sentimiento de pertenencia más poderoso. El animal es, de este modo, un intercesor privilegiado ante el enigma original, el de nuestra manera de estar vivo: manifiesta una alteridad irreductible y, al mismo tiempo, está lo bastante cerca de nosotros para que mil formas paralelas y convergentes resulten palpables, con los mamíferos, las aves, los pulpos y hasta los insectos. Ellos son los que permiten reconstruir los caminos de sensibilidad con los seres vivos en general, precisamente por su posición liminar, por su alteridad íntima con respecto a nosotros. Nos permiten sentir, por gradación, nuestra filiación con los vegetales, con las bacterias, que están más lejos en nuestra genealogía común: unos parientes tan ajenos que resulta menos evidente sentirse seres vivos igual que

ellos. Para eso, se necesitan pasadores: los animales son intercesores dotados de ese poder.

No obstante, somos herederos de una concepción del mundo que ha degradado al animal y está muy presen-

te en la lengua, donde se cristalizan los reflejos de nuestro pensamiento. Todas esas expresiones («valer poco más que un animal», «no ser más que un animal»), todo ese desprecio ascendente, toda esa metafórica vertical de la superación de una animalidad inferior en nosotros están presentes hasta en los recovecos más cotidianos de nuestra ética, de nuestra representación de nosotros mismos. Es increíble. Y, sin embargo, se basan en un malentendido metafísico. Precisamente ese es el objeto del tercer ensayo de este libro, donde se rastrean nuestras animalidades interiores en la historia de la moral occidental, que nos exige reprimir nuestras pulsiones animales.

Estas complicadas relaciones con la animalidad encuentran, en efecto, parte de su origen en el monopolio de la antropología filosófica dualista, que va desde el judeocristianismo hasta el freudismo. Esta concepción occidental considera la animalidad como una bestialidad interior que el ser humano debe superar para «civilizarse» o, en el otro extremo, como un estado primario más puro al que regresar y mediante el cual recuperar un salvajismo más auténtico, liberado de las normas sociales. Estos dos imaginarios parecen opuestos, pero nada más lejos de la realidad: el segundo no es sino el anverso del otro, construido por reacción y oposición simétrica. Ahora bien, se sabe que las creaciones por reacción no hacen más que

reaccionar: he aquí el dualismo jerárquico que opone a humanos y animales.

Los dualismos pretenden, siempre, cartografiar la totalidad de los posibles, cuando no son nunca más que el anverso y el reverso de una *misma* moneda, cuyo exterior queda oculto, rechazado, proscrito del pensamiento mismo.

Lo que esto exige de nosotros es bastante vertiginoso. El exterior de cada término de una relación dualista no es nunca su término opuesto, sino la exterioridad del propio dualismo. Salir de lo Civilizado no es arrojarse a lo Salvaje, como tampoco salir del Progreso implica ceder al Colapso: es salir de la oposición *entre* los dos. Abrir una grieta en el mundo concebido como su reino binario y sin compartir. Entrar en un mundo que no está organizado, estructurado, vuelto completamente inteligible, a partir de estas categorías. El reto está en fulgurar como una hoja de sable entre los dos bloques de los dualismos, para desembocar *en el otro lado* del mundo que pretenden cercar, y ver qué hay allí detrás. Es un arte de lo esquivo; hay que volar como una mariposa para evitar ser presa de los dos monolitos gemelos de la Naturaleza y la Cultura, renegar de ese Caribdis que es el Ser Humano con mayúscula y mutar en la Escila que es el Animal homogeneizado, pasar del culto a la naturaleza salvaje a la conciencia de la necesaria mejora de una naturaleza que desfallece. Bailar en las cuerdas para esquivar el dualismo de la animalidad como bestialidad inferior y como pureza superior, para

abrir un espacio aún sin explorar: el de los mundos por inventar una vez que se ha pasado al otro lado. Entreverlos, darlos a conocer, inspirar con fuerza.

A mi juicio, pues, estas dos formulaciones del problema de las relaciones entre lo humano y lo animal son falsas y tóxicas: los animales no son más bestias que nosotros, como tampoco son más libres. No encarnan un salvajismo desenfrenado y feroz (eso es un mito del domesticador), como tampoco una inocencia más pura (eso es su opuesto, por reacción). No son superiores al humano en autenticidad ni inferiores en elevación: encarnan, ante todo, *otras maneras de estar vivo*.

Lo que resulta esencial es el «otro». Del otro emana toda una lógica tranquila de la diferencia contra un fondo de ascendencia común. Se trata de una revolución gramatical sutil, que hace florecer una palabrita en todas estas expresiones cotidianas: «el ser humano y los animales», «la diferencia con el animal», «lo que un animal no tiene»...

Esa palabrita es «otro».

«Las diferencias entre el ser humano y los *otros* animales», «lo que ese *otro* animal no tiene», «lo que el ser humano tiene en común con los *otros* animales».

Imaginemos todas las expresiones posibles y añadámosles «otro». Un adjetivo minúsculo, elegantísimo en su labor de reconfiguración cartográfica del mundo: él solo consigue redibujar a la vez *una lógica de la diferencia y una pertenencia común*. Vuelve a trazar puentes y fronteras abiertas entre los seres que se conocen en la experiencia. Nadie habrá perdido nada. No nos permite, cierto es,

avanzar en profundidad sobre las similitudes y las diferencias. Únicamente permite naturalizar una lógica justa, descartar una burda falta de taxonomía biológica, incorporar como civilización un mapa mental de repercusiones políticas remotas e interiorizar como individuos una verdad más, pequeña y tranquila (que se sumará a las de la redondez de la Tierra, el heliocentrismo, el evolucionismo, la violencia del neoliberalismo y la democracia como peor modelo político con la excepción de todos los demás).

Si se extiende el razonamiento, creo que se puede defender que existe, pues, un efecto político en la transformación de nuestras relaciones con la animalidad de lo humano. Nuestras relaciones con la animalidad van correlacionadas con nuestras relaciones con los seres vivos que hay fuera de nosotros. Cambiar unos cambia los otros. Tal vez, esta incapacidad de sentirse ser vivo, de amarse como ser vivo, sea una clave psicosocial de la modernidad occidental. Aceptar nuestra identidad de seres vivos, volver a conectar con nuestra animalidad, entendida no como un estado primario que superar ni como un salvajismo más puro, sino como una rica herencia que recoger y modular, es aceptar nuestro destino común con el resto de seres vivos. Aceptar que lo humano no encuentra su vector en la dominación espiritual de su animalidad, sino en el buen juicio de buscar mediante las fuerzas del ser vivo que hay en nosotros, es cambiar de relación fundamental con las fuerzas de los seres vivos que hay fuera de nosotros. Esto llevaría, por ejemplo, a dejar de postular

la deficiencia de la «Naturaleza», que exigiría que la mejoráramos mediante la organización racional, y, en cambio, a encontrar una *confianza en las dinámicas de los seres vivos*. Una confianza en esas dinámicas ecológicas y evolutivas con las cuales nos toca negociar *modus vivendi*, en las que debemos influir parcialmente y a las que a veces tenemos que modular para nuestras necesidades, pero en el horizonte de una convivencia atenta a las consideraciones ajustadas, aún por inventar, hacia las otras formas de vida que pueblan con nosotros la Tierra.

Se trata de hacer de las mil formas de la animalidad y de las mil relaciones con ellas, en el nivel cultural y político, un tema para adultos. La animalidad es una cuestión importante: el enigma de ser un humano es más claro, más habitable y más vivo bajo la luz de las mil formas de vida animales que constituyen enigmas ante nuestros ojos. Y el enigma político por excelencia de vivir en común en un mundo de alteridades encuentra aquí otras implicaciones y otros recursos.

La crisis ecológica como crisis de la atención política

Pero cabe constatar que la disponibilidad y la sensibilidad ante los seres vivos, esas artes de la atención en toda regla, suelen estar relegadas a problemáticas burguesas, es

gia, suelen estar relegadas a problemáticas burguesas, estéticas o conservadoras, por quienes militan en favor de otros mundos posibles. Son, sin embargo, poderosamente políticas.

Y estas artes de la atención son políticas porque la esencia sutil y preinstitucional de lo político se desarrolla en el desplazamiento de los umbrales que determinan aquello que merece atención. La cuestión del feminismo ha manifestado estos desplazamientos en las últimas décadas, y la cuestión de las diferencias de tratamiento entre los géneros se ha convertido, de pronto, en un astro político que atrae mucha atención. La cuestión del trabajo alienado, o de la condición de todos aquellos que no poseen los medios de producción pero venden su fuerza de trabajo, naturalizada en el primer capitalismo, se convirtió con Marx, y a partir de él, en objeto de las atenciones colectivas más enérgicas. Los movimientos tectónicos en el arte de la atención propio de un colectivo humano se manifiestan a través de un síntoma elocuente: la distinción entre lo tolerable y lo intolerable.

Hoy, los reyes por derecho divino ya no son tolerables: el mecanismo inconsciente de lo tolerable y lo intolerable es una máquina delicada que todos llevamos incorporada y se alimenta de flujos sociales y culturales. El reto es que nuestras relaciones actuales con los seres vivos se vuelvan intolerables. Que la idea de la desaparición de las aves en los campos, de los insectos europeos y más en

las aves en los campos, de los insectos europeos y, más en general, de las formas de vida que nos rodean, causada por la inacción, la ecofragmentación y el extractivismo (esa fase obsesiva de la industria extractiva, que todo lo ve como recursos) se vuelva tan intolerable para nosotros como la monarquía por derecho divino. Y para ello se deben preparar unos encuentros que introduzcan a los seres

vivos en el espacio político de lo que merece atención: es decir, lo que nos llama a ser y estar atentos. Las filiaciones permiten acceder a una forma ampliada de uno mismo: recuerdo a un pasajero del tren que miraba con angustia un cielo lluvioso de primavera por la ventanilla. Cuando confesó el motivo de su preocupación, me quedé sin palabras, pues no era que el mal tiempo fuera a estropearle las vacaciones. Como si se tratara de alguien cercano, me dijo: «No me gustan las primaveras lluviosas, son malas para los murciélagos. Hay muchos menos insectos. Las madres no pueden alimentar a las crías». Ese yo ampliado en el que se instalan los otros seres vivos trae, desde luego, unas cuantas preocupaciones más, pero también resulta extrañamente emancipador. Solo así se transforma el sistema de los valores de base, y no porque se haya culpabilizado y aterrorizado a todo el mundo anunciando apocalipsis que afectan a seres que, en su cosmos, no existen en calidad de *seres*.

Las artes de la atención política habrán cambiado

cuando vivamos la esquilmación de la vida oceánica o la crisis de los polinizadores como algo igual de intolerable que la monarquía por derecho divino; o el menosprecio que lleva a cabo una parte de la agricultura industrial de insumos hacia la fauna de los suelos como algo igual de intolerable que la prohibición del aborto.

También podría defenderse que, en cierta medida, en sociedades democráticas atravesadas por grandes flujos de información, la política viene después de la cultura: en el sentido de las representaciones de la vida deseable,

32

de los umbrales de lo tolerable y lo intolerable. En consecuencia, para cambiar la política, se trata asimismo (además de militar, luchar, organizarse de otro modo, dar la voz de alerta, hacer palanca lo más cerca posible del poder, inventar otras formas de habitar) de transformar el ámbito de atención hacia aquello que importa. Ese es el objeto del cuarto ensayo de este libro, una investigación al aire abierto en contacto con lobos, ovejas, cielos nocturnos y praderas, que trata de esbozar los contornos de una política de las interdependencias. Es un trabajo interminable pero que merece la pena hacer, porque aún nos quedan unos cuantos milenios que vivir juntos en este planeta con tanta variedad de vida.

¿En qué dirección abrir ese ámbito de nuestra atención política colectiva? El problema de nuestra crisis ecológica sistémica, si hay que entenderlo en su dimensión más es-

tructural, es un problema de hábitat. Lo que está en crisis es nuestra manera de habitar. Y, sobre todo, por su ceguera constitutiva ante el hecho de que habitar es siempre cohabitar, entre otras formas de vida, puesto que el hábitat de un ser vivo no es sino el vínculo con los demás seres vivos. Lo cierto es que una de las principales causas de la extinción actual de la biodiversidad es la ecofragmentación; a saber, la fragmentación invisible de los hábitats de los otros seres vivos, que los destruye sin que nos demos cuenta, porque hemos dispuesto nuestras carreteras, nuestras ciudades y nuestras industrias en los caminos sutiles y familiares que garantizan su existencia, su prosperidad duradera como poblaciones.

La importancia de la ecofragmentación en el contexto general de la extinción tiene unas implicaciones filosóficas en las que se repara muy poco: dicha fragmentación no halla su origen directo en la rapacidad productivista y extractivista (por mucho que ese sea el rostro contemporáneo y multiplicado de la destrucción de los hábitats, que nos llama a emprender contra él nuestras luchas más encarnizadas). Surge, para empezar, de nuestra ceguera ante el hecho de que los otros seres vivos *habitan*: la crisis de nuestra forma de habitar deriva de negarles a los demás la condición de habitantes. El reto, pues, consiste en *repoblar*, en el sentido filosófico de hacer visible

que el sinfín de formas de vida que conforman nuestros entornos son también, y desde siempre, no un decorado para nuestras tribulaciones humanas, sino habitantes de pleno derecho del mundo. Porque son ellos quienes lo *crean* mediante su presencia. La microfauna de los suelos genera literalmente los bosques y los campos. Los bosques y la vida vegetal de los océanos fabrican la atmósfera respirable que nos cobija. Los polinizadores crean literalmente lo que denominamos, ingenuos de nosotros, la «primavera», como si fuera un regalo del universo o del sol: no, es *su* acción bulliciosa, invisible y planetaria lo que todos los años invoca en el mundo, al salir del invierno, las flores, los frutos, los dones de la tierra y su regreso inmemorial. Los polinizadores, abejas, abejorros, aves, no están colocados como si fueran muebles en el decorado natural e inmutable de las estaciones: fabrican todo lo vivo que tiene esa estación. Sin ellos, tal vez la

nieve se derretiría al aumentar la insolación hacia el mes de marzo, pero sería en un terreno baldío: no tendríamos las flores de los cerezos, ni ninguna otra, ni ningún efecto de la fecundación cruzada que sustenta el ciclo de vida de las angiospermas (todas las plantas con flores del planeta, que constituyen más del noventa por ciento de la biodiversidad vegetal terrestre). No tendríamos más que un invierno interminable. Un ser que crea la primavera «con sus manos», por decirlo así, no puede ocupar el

vera «con las manos», por decirlo así, no puede ocupar el lugar de un elemento del decorado, de un recurso. Es un habitante, que figura en el ámbito político de las fuerzas con las que va a haber que negociar las formas de nuestra vida común.

La inatención política a los seres vivos

Una parte de lo que la modernidad llama progreso se refiere a cuatro siglos de implementación de sistemas que nos permiten dejar de prestar atención: a las alteridades, a las otras formas de vida, a los ecosistemas.

Al personaje conceptual al que aludimos aquí podríamos denominarlo «moderno medio» (todos lo somos, en cierta medida, en el ámbito cultural que se precia de ser moderno). Aquí, en aras de la concisión, lo llamaremos «mome».

Observemos un fenómeno colonial típico, ya que a menudo es ahí donde mejor se revela la extrañeza del mome. Para un colono occidental, cuando llega a las junglas de

África o a los arrozales bajo el monzón de Asia, civilizar el espacio en el que se instala implica, tradicionalmente, hacer que se pueda vivir allí ignorando por completo a los cohabitantes no humanos. Implica suprimir, controlar, canalizar las fieras, los insectos, las lluvias, las crecidas.

Estar en casa es poder vivir sin prestar atención. Sin em-

Estar en casa es poder vivir sin prestar atención. Sin embargo, para los autóctonos es lo contrario: estar en casa implica esa vigilancia vibrátil, esa atención al vínculo con las otras formas de vida, que enriquecen la existencia, incluso aunque haya que negociar con ellas y esto suele ser exigente y, a veces, complicado. La concordia es costosa en términos de inteligencia diplomática entre humanos, y también lo es con los otros seres vivos.

Gran parte de las técnicas y representaciones del mundo de los modernos sirve para esto; esa es su función: librarse de la intención. O sea, poder operar en todas partes, en todo lugar, a pesar de la ignorancia y con una despreocupación absoluta; es decir, sin conocer un lugar ni a sus habitantes. Se trata de una desconexión con respecto de aquello que, en el mundo vivo que nos rodea, exige una disponibilidad generosa, los entramados con los polinizadores, las plantas, las dinámicas ecológicas, los climas. Es una metafísica práctica, cuya función, sutil pero poderosa, es la intercambiabilidad: todo debe ser intercambiable, todos los lugares, todas las técnicas, todas las prácticas, todas las destrezas, todos los seres, las abejas domésticas, las variedades de manzana, las cepas de trigo. Se trata de estar en casa en todas partes, homogeneizando las condiciones de vida de forma que no haya necesidad de conocer

en, las costumbres de las poblaciones vivas que lo habitan y constituyen. Para así dedicarse a lo «esencial» según el mome: las relaciones entre congéneres humanos. Relaciones de poder, de acumulación, de prestigio, de amor, de familia, contra el fondo de un decorado inanimado, conformado por los otros diez millones de especies que, dicho sea de paso, son nuestros parientes.

Es un fenómeno muy ambivalente, ya que, en ciertos aspectos, ha producido efectos cómodos y ventajosos. No se trata de predicar torpe y radicalmente lo contrario, para pasar de la modernidad triunfante a la antimodernidad contrita, sino de aprender a ver las cosas en perspectiva: existen seres a los que hay que reaprender a prestar atención. Porque, en la actualidad, la comodidad de la modernidad se invierte: a fuerza de no prestar atención al mundo vivo, a las demás especies, a los entornos, a las dinámicas ecológicas que entraman el mundo, hemos creado un cosmos mudo y absurdo por completo donde resulta muy incómodo vivir en la escala existencial, ya sea individual o colectiva. Pero, sobre todo, se provoca un calentamiento climático y una crisis de la biodiversidad que amenazan, en concreto, las condiciones de habitabilidad de la Tierra para los seres humanos.

La paradoja, pues, es que, hasta cierto punto, hay una comodidad apreciable en el arte de los modernos para liberarse de la atención exigida por el entorno y quienes lo pueblan, pero que, cuando supera un determinado umbral o adopta una determinada forma, se vuelve más que

incómoda: hace que el mundo sea inhabitable. El problema es el siguiente: ¿cuál es ese umbral y cuáles son esas formas, de manera precisa, en serio? ¿Cómo heredar con inteligencia la modernidad, ver las cosas en perspectiva en el seno de nuestros legados históricos, entre las emancipaciones que hemos de apreciar y proteger y las errancias tóxicas? He aquí una de las grandes preguntas de este siglo. Es la pregunta-brújula para navegar, manteniendo firme el rumbo, en el oleaje que hay entre estas dos posturas maniqueas: por un lado, las inspiraciones antimodernas que condenan en bloque toda la modernidad, el mal personificado, al tiempo que disfrutan de sus productos; por el otro, las actitudes hipermodernas que quieren acelerar por el mismo vector del Progreso del que ya se sabe que nos lleva hacia lo peor, defendiendo la odiosa doctrina del TINA (*There Is No Alternative*), que permite abandonar la reflexión y el cuestionamiento de lo que nuestra herencia tiene de dañino.

Salir del «a puerta cerrada»

Una especie ha transformado en decorado de materia disponible para sus tribulaciones humanas a los otros diez millones de especies que constituyen su familia extensa, su entorno donante, sus cohabitantes cotidianos. Y, más exactamente, este hecho se refiere a una pequeña parte de la población de esta especie, portadora de una cultura histórica y local: porque esta invisibilización es un

fenómeno provinciano y tardío, no es una realidad de la humanidad entera. Imaginemos un pueblo que atraca en unas tierras habitadas por un sinfín de otros pueblos emparentados y declara que éstos en realidad no existen, no del todo, que son el escenario y no actores (pues sí, no es una ficción que exija mucha imaginación, son también parte de nuestra historia). ¿Cómo hemos alcanzado esta prodigiosa ceguera con respecto a los otros pueblos del mundo vivo? Podríamos aventurar aquí, para intensificar la extrañeza de nuestra herencia, una historia relámpago de las relaciones que nuestra civilización mantiene con las demás especies y que desemboca en la condición moderna: una vez que se ha degradado ontológicamente a los seres vivos (es decir, que se les considera dotados de una existencia de segundo orden, de menor valor, de menor consistencia, que se les ha transformado, pues, en objetos), el humano se cree el único que existe de verdad en el universo.

Habrá bastado con que el judeocristianismo sacara a Dios de la «Naturaleza» (esta es la hipótesis del egiptólogo Jan Assmann) para volverla profana, y luego que la revolución científica e industrial transformara la naturaleza restante (la *physis* escolástica) en materia desprovista de inteligencias, de influencias invisibles, a disposición del extractivismo, para que el humano se vea como caballero solitario en el cosmos, rodeado de materia estúpida y cruel. El acto final implicaba acabar con la última filiación: solo frente a la materia, el ser humano quedaba, sin embargo, en contacto vertical con Dios, que la santificaba como su

Creación (teología natural). La muerte de Dios conduce entonces a esa soledad terrible y perfecta, que podríamos llamar «un “a puerta cerrada” antroponarcisista»⁸.

Esta falsa lucidez con respecto a nuestra soledad cósmica ha firmado la serena exclusión de todo lo no humano fuera del ámbito de lo ontológicamente pertinente. Así se explica toda esa filosofía y esa literatura del «a puerta cerrada» de las grandes capitales europeas y anglosajonas. La elección del sintagma no es arbitraria: se trata sin duda de un *a puerta cerrada* en el sentido que le otorga la obra de Sartre, pero la habitación cerrada es el propio mundo, el universo, que no está poblado más que por nosotros y nuestras relaciones patológicas con los congéneres humanos, motivadas por la desaparición de nuestras filiaciones plurales, afectivas y activas con los demás seres vivos, los animales, los entornos.

Omnipresente en la literatura y la filosofía del siglo xx, el tema de la soledad cósmica del hombre, engrandecida por el existencialismo, es de una violencia sorprendente. Bajo el heroísmo del absurdo de Camus⁹, bajo una valentía de la verdad, esta violencia consiste, a través de la ceguera, a través de la negativa a la hora de ver las formas de vida de los demás, en una negación de su condición de

⁸ Un personaje de la novela de Richard Powers *El clamor de los bosques* dice así: «Estás estudiando las razones por las que algunas personas se toman en serio a todos los seres vivos mientras para el resto solo importan las demás personas. Pero en realidad deberías estudiar a los que creen que solo importa la gente. [...] Y hablar entonces de patología». Richard Powers, *op. cit.*, p. 388.

⁹ Por supuesto, se pueden esgrimir por ejemplo las *Bodas* de Camus, donde se muestran otras relaciones con el mundo vivo. Pero el argumento ha de entenderse aquí en un nivel de generalidad más alto.

cohabitantes. De este modo se postula que, en realidad, esos seres no tienen capacidades de comunicación, «sentidos autóctonos», punto de vista creativo, aptitudes para el *modus vivendi*, invitaciones políticas. Y ahí está la gran habilidad y, por lo tanto, la violencia oculta del naturalismo occidental, que aspira, de hecho, a justificar que se explote toda la naturaleza como materia prima al alcance de la mano, al servicio de nuestro proyecto de civilización: tratarla como materia regida por leyes biológicas, negándose a ver sus invitaciones geopolíticas, sus alianzas vitales y todos los puntos en los que compartimos con los seres vivos una enorme comunidad diplomática en el seno de la cual se trataría de reaprender a vivir.

El sujeto humano, solo en un universo absurdo, rodeado de materia pura al alcance de la mano como una reserva de recursos, o como santuario para reponerse espiritualmente, es una invención fantasmática de la modernidad. Desde este punto de vista, esos grandes pensadores de la emancipación que pudieron ser Sartre o Camus, y cuyas ideas están ya, con toda probabilidad, arraigadas en lo más profundo de la tradición francesa y en cierto modo europea, son aliados objetivos del extractivismo y de la crisis ecológica. Es curioso reinterpretar estos discursos de emancipación como vectores de una enorme

violencia. Sin embargo, fueron ellos los que transformaron en postulado fundamental del humanismo tardío el mito de que somos los únicos sujetos libres en un mundo de objetos inertes y absurdos, abocados a dotar de sentido, por medio de nuestra conciencia, un mundo vivo que

carece de él. Que lo despojó de lo que siempre había tenido. Y que los chamanistas y animistas descritos por Viveiros de Castro y Descola conocen muy bien: unas relaciones sociales complejas de reciprocidad, de intercambio y de depredación, que no son pacíficas, irénicas, ni siguen la profecía de Isaías, sino que son políticas en un sentido aún enigmático y exigen unas formas de pacificación, de conciliación, de cohabitación mutualista y respetuosa. Ese es el objeto del epílogo de este libro.

Y es que, entre los seres vivos, hay significados por todas partes: no hay que planificarlos, sino encontrarlos con nuestros propios medios; es decir, traducirlos e interpretarlos. Se trata de practicar la diplomacia. Hacen falta intérpretes, trujamanes, mediadores, que se encarguen de volver a hablar con los seres vivos, para superar lo que podríamos llamar la «maldición de Lévi-Strauss»: la imposibilidad de comunicarse con las demás especies con las que compartimos la Tierra. «Porque, pese a los ríos de tinta derramados por la tradición judeocristiana para enmascararla, ninguna situación parece más trágica, más ofensiva para el corazón y la mente, que la de una humanidad que

coexiste con otras especies vivientes en una Tierra cuyo gozo comparte y con las que no puede comunicar»¹⁰.

Pero esta imposibilidad es una ficción de los modernos; contribuye a justificar el esfuerzo de reducción de los seres vivos a mercancía para que circulen los flujos económicos

¹⁰ Claude Lévi-Strauss y Didier Éribon, *De près et de loin* (1998), París, Odile Jacob, París, 2001, p. 193. Trad. cast. de Mauro Armiño: *De cerca y de lejos*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, p. 191.

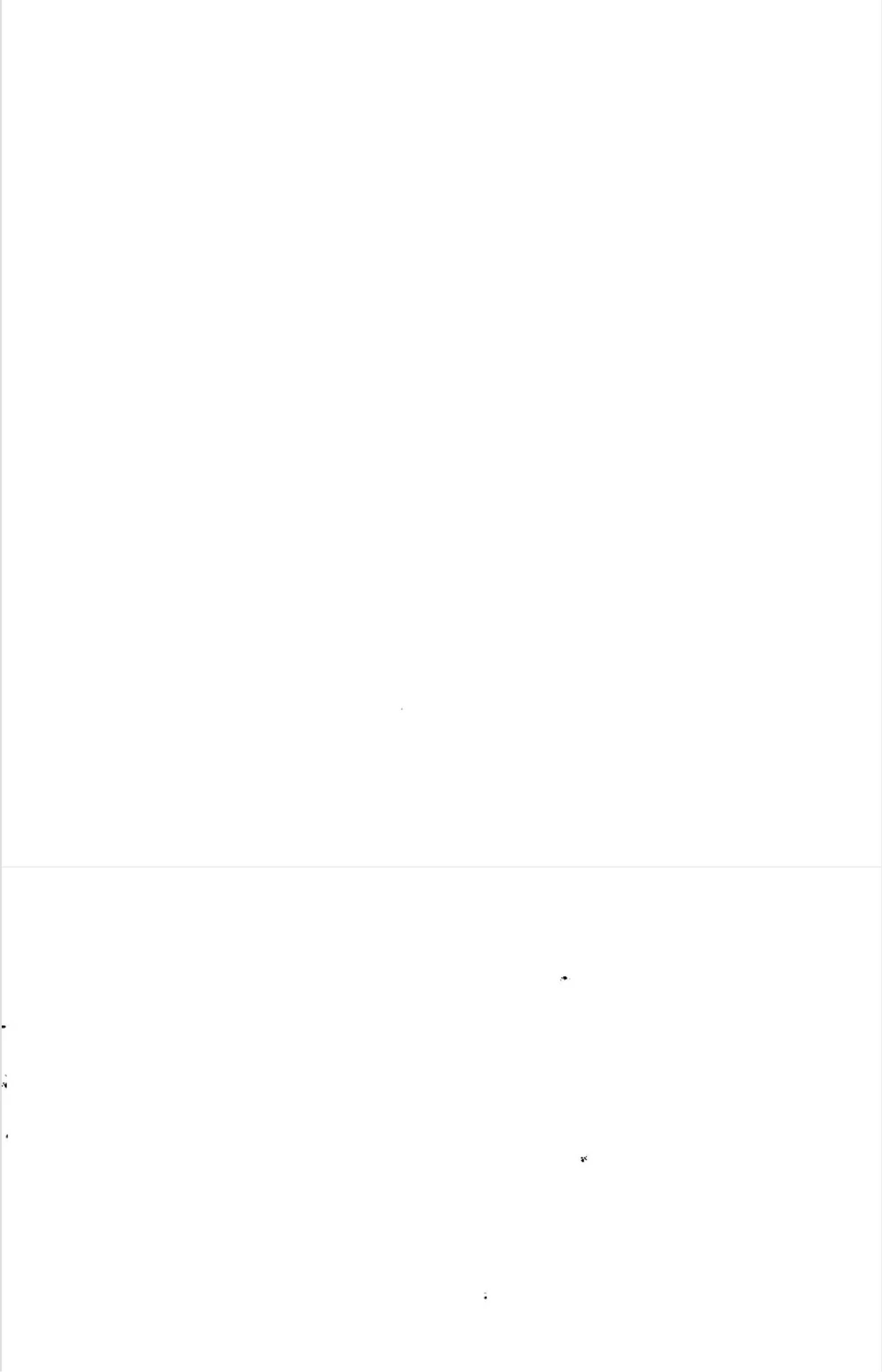
mundiales. La comunicación es posible, siempre ha tenido lugar, por supuesto que está envuelta en misterio, en enigmas inagotables, también intraducibles, en definitiva, en malentendidos creadores. No tiene la fluidez de una charla de bar, pero no está menos cargada de sentido.

La manera humana de estar vivo, enigma entre los enigmas, solo adquiere sentido si está entramada con los otros miles de maneras de estar vivo que los animales, vegetales, bacterias y ecosistemas reivindican a nuestro alrededor.

El enigma, aún intacto, de ser un humano es más rico y conmovedor cuando lo compartimos con las demás formas de vida de la gran familia, cuando les prestamos atención, cuando hacemos justicia a su alteridad. Este juego de parentesco y alteridad con los otros seres vivos, las causas comunes que hacen surgir una política vital, está ligado a lo que hace que el «misterio por vivir» de ser un humano sea tan rico.



UNA TEMPORADA ENTRE LOS SERES VIVOS



EPISODIO I
EN LA NEBLINA DEL ENCUENTRO

Aquel día partimos con el sol ya muy alto, cargados como al inicio de la temporada, sin afilar aún por la nieve, sin entramarnos aún con los vientos blancos. Estamos precisamente aquí, en el sur del macizo del Vercors, porque nos han llegado noticias, hemos oído rumores: ciertos indicios parecen apuntar a que en este lugar podrían haberse asentado unos lobos que quizá incluso se hayan reproducido. ¿Tal vez ha nacido una nueva manada que ha establecido su territorio en estos caminos familiares? Gente que conoce la zona nos ha señalado este valle en el mapa como un posible lugar para los amoríos lobunos de invierno.

Perdemos un rato de luz siguiendo con nuestros pequeños esquís todoterreno, perfectos para el rastreo, la pista alambicada de un zorro y la huella de su brinco vertical en el manto de nieve para cazar un campañol. Durante el descanso, bajo el porche de una cabaña, mojamos nuestros hojaldres rellenos de salchicha, helados, en el té

ardiendo. El ascenso es ingrato en la penumbra del sotobosque. Nos desplazamos por una pista de esquí para mo-

vernos hacia el sol. La estación está cerrada por falta de nieve, como suele pasar en estos últimos años. Los postes de los remontes cuelgan como los patíbulos de un pasado bárbaro o los tótems de un culto olvidado. Tenemos la sensación de estar rastreando en las «ruinas del capitalismo». Ascendemos bajo un frío sol y el chirrido regular de los esquís conforma un cántico de marcha, que va marcándonos el ritmo.

Pensábamos dormir en una cueva del valle, pero la nieve cambia de textura bajo los esquís, las pieles de foca se empapan y terminan perdiendo el agarre. Decidimos cortar directamente hacia el valle, por la abrupta pendiente. La primera parte del descenso, por el sotobosque, la realizamos en estado de gracia, nos deslizamos entre las coníferas levitando por encima del polvo, en silencio, apenas el sonido de ala sedosa de la hoja del esquí al proyectar su espuma de nieve. Pero luego la cosa se complica, nos atasamos en los matorrales, maldecimos los rosales silvestres, pasamos en modo «esquí jabalí», por pendientes desmoronadas, para abrirnos paso a la fuerza entre las zarpas de los espinos que nos tejen al bosque.

Cuando llegamos al fondo del valle, no hay rastro de la manada, la nieve es profunda; la cubierta forestal sigue siendo densa; la pendiente, escarpada: esto no se parece en nada al mapa. Perdemos varias horas buscando, en la vertiente de enfrente, la entrada de la cueva, que seguramente esté obstruida por la nieve. El sol cae a nuestras

espaldas. Ese ojo animal que es la piel de la nuca y del dorso de la mano nota cómo desciende el astro, con su perfecta lentitud. Y luego asciende la pequeña angustia de la noche, con parsimonia, en la ventisca. Nos replegamos y ponemos en marcha el plan B: una cabaña sin vigilancia, en la meseta, detrás de la Cabeza del Faisán.

Es difícil orientarse, hay que hacer un esfuerzo mental para estar simultáneamente en varios lugares del mapa, para no correr el riesgo de malinterpretar los puntos de referencia. Por fin llegamos a la cabaña, ya ocupada por la fauna habitual de montañeros. En el camino, los rastros de todo el gremio de ungulados, mustélidos, zorros, pero ni una sola pisada de lobo. Ningún indicio a lo largo de la jornada, las manos vacías a pesar de los paisajes devorados. En la lengua de un pueblo siberiano de cazadores, la palabra «suerte» se dice «silencio del bosque». Mañana haremos menos ruido.

Cocinamos en el refugio, todos compartimos, nos vemos amablemente obligados a probar todas las *fondues* sa-boyardas, todos los platos de salchichas al vino blanco y encebolladas, los cinco alcoholes distintos subidos hasta aquí en las mochilas. No podemos decir que no, unidos a unos desconocidos junto a la estufa, contentos al pensar en el frío que hace fuera, cercanos al sabernos tan lejos de todo, y a las diez de la noche salimos los dos a caminar por la nieve inmaculada y a beber vino blanco.

Avanzamos con torpeza siguiendo un estrecho sendero de nieve apisonada por el paso de las raquetas, en dirección norte. Una luna enorme dibuja bien los contrastes,

nubes y horizontes de postal, como si un pintor japonés estuviera estilizando con su pincel de caligrafía la línea de los árboles, detrás de nosotros, cuando volvemos la espalda. Hablamos de sociología o algo así, arrebujaos en nuestros plumíferos y nuestros gorros, dos amigos levemente tambaleantes, gris contra blanco, y alegres.

Y ahí atraviesa la noche. Un perfecto aullido de lobo, justo a nuestro lado. Nos quedamos inmóviles, como paralizados por un rayo, nos arrancamos el gorro el uno al otro, nos agarramos de los hombros. Sigue un silencio muy abierto, como el de la espera de los respuestas en la misa. Así que contesto. Aúllo como he aprendido a hacer, para corresponder a la actitud, a la trama, a la articulación propia de su idioma. Imito, en el mejor de los casos, como un viajero medieval de camino a Oriente que hubiera aprendido a pronunciar de memoria una frase diplomática de saludo en la lengua del pueblo mítico de los cinocéfalos (esos hombres-bestia con cabeza de cánido que, según cuenta Marco Polo en su *Libro de las maravillas del mundo*, poblaban las grandes estepas al norte del lago Baikal). Pero sin entender ni papa.

De nuevo, un silencio, casi amoroso, la espera de una respuesta a una atención. Y canta. Un aullido magnífico, muy monótono, casi demasiado perfecto. Respondo, claro, ante todo hay que ser cortés, pero ¿cómo salir de esta farsa? De nuevo, modulando con cuidado, más alto esta vez, el lobo canta, muy cerca, justo detrás de una cresta, a treinta metros de nosotros. Y entonces un segundo lobo respon-

también más bajo, y el lobo oculto y yo respondemos juntos. Un tercer lobo responde, por allá, al sureste. Pero no muy lejos; como mucho, a unos centenares de metros. La conversación se prolonga aún unos cuantos intercambios, el animal responde siempre de buena gana.

Me pongo un dedo en los labios para pedir silencio, queremos despertarle la curiosidad. A menudo, los lobos van a ver quién ha aullado, aunque sepan o presientan que no es un congénere. En el silencio, agarrándonos los hombros el uno al otro, esperamos, escrutando con empeño la cresta por donde tiene que aparecer. Aúlla de nuevo, suplicante, y me muerdo los labios para no responder. La espera es sólida, la cresta late, una sola píceca la habita y nadie se perfila en ella. Me acuerdo entonces de la primera vez que vi un lobo: era un lobo negro encima de una cresta y fue su perfil contra el aire azul lo que me hizo percibirlo, ya que, en el crepúsculo, su color se confundía con el de los arbustos de salvia del valle de Lamar, en Montana. Pero aquí estamos a dos horas en coche de Lyon, en la meseta del Vercors, una montaña conocida en la que no cabe esperar encuentros mitológicos.

Volvemos corriendo a la cabaña; los otros viajeros han salido al umbral de la puerta. Lo han oído. Lanzo un aullido al viento, largo, modulado, casi melancólico. Y ahí, ante nosotros, a un centenar de metros, en la noche,

responde toda una polifonía: juntos, todos los lobeznos del año, toda la camada que nació a finales de primavera. Su canto se enrosca, alborotado, ansioso, agudo, feliz, indómito, sin la economía perfecta de los adultos, con

gañidos, trinos, chillidos. Reproducción confirmada (y, al mismo tiempo, sonreímos ante la desproporción: en realidad, la dimensión científica de este tipo de vivencias no es la finalidad última; nos sirve más de lienzo para encuentros de otro tipo, de otra magnitud).

Respondo una vez más, guardamos todos un silencio de caza o de templo, y la manada vuelve a replicar. Esta vez, con los jóvenes y unos cuantos adultos, imposibles de contar. Luego aullamos todos en coro, sin respuesta. Oímos de nuevo, varias veces, el aullido lejano de un adulto que, probablemente, está buscando al grupo, pero este ya ha callado. El viento cambia y hace difícil determinar el origen de los cantos lejanos que nos llegan de cuando en cuando. Los lobos que se han reagrupado delante de nosotros ya no responden. Los humanos, por su parte, están sumidos en una exaltación silenciosa: los aullidos los han ido sacando a todos, suavemente, de sí mismos, y empujado a una fascinación antigua hecha de perplejidad y gratitud. Al lado de la estufa, los expertos de la montaña, que antes disertaban sobre la forma de los copos o los méritos de sus esquís, balbucean ahora como niños y,

por una alquimia extraña que se me sigue escapando, la gente se da las gracias, como si se nos hubiera regalado algo, y luego se echa a reír al darse cuenta de que ninguno de nosotros es el responsable del obsequio. Sospecho que esta gratitud que no encuentra su origen, que busca en vano su destinatario, es una triste herencia de los monoteísmos de nuestra tradición, que han limitado la idea de regalo a aquello que entrega voluntariamente un Dios

deliberado, de manera que los auténticos regalos cotidianos, el agua que calma la sed, el sol transformado en fruto que crea nuestra carne, la belleza del vencejo y la de la luz traducida en paisajes por nuestros ojos inmemoriales, ya no sabemos a quién agradecerse los (al liberar el regalo de la idea de intención, todas las bendiciones inmanentes se vuelven posibles).

En este afecto compartido hay algo así como un respeto reverencial, curiosidad y excitación. El filósofo galés Martyn Evans define el concepto de *wonder* como «una atención alterada, intensificada de manera irresistible, hacia algo que reconocemos de inmediato como importante, algo cuya aparición activa nuestra imaginación antes que nuestro entendimiento, pero que seguramente querríamos entender más en profundidad con el tiempo»¹¹.

Cuando oímos el canto, sentimos que formamos parte

plenamente de esta historia, de este destino común de los seres vivos de la Tierra. Y presentimos que esta atención intensificada ante algo que está teñido de importancia en su misterio mismo es un afecto animal. Es, de hecho, uno de los primeros afectos, concedido al primer animal enfrentado a una forma extraña y desconocida, al salir de un bosque o saltar fuera del agua que estaba bebiendo a lengüetazos. La capacidad de verse atravesado por ese afecto parece pertenecer al equipamiento necesario para

¹¹ Martyn Evans, «Wonder and the Clinical Encounter», *Theoretical Medicine and Bioethics*, febrero de 2012, vol. 33, n.º 2, p. 123.

aprender a domar lo desconocido, para idear una nueva fuente de alimento, un nuevo nido, una rutina.

Imaginemos el enigma ante el que se vio la evolución. Hace, quizá, unos seiscientos millones de años, la evolución inventó, con los cerebros, las primeras emociones, para permitirles a los animales unas respuestas más ajustadas a los interrogantes del entorno. Los arcos reflejos originales son, en efecto, muy rápidos, pero no permiten integrar varias informaciones contradictorias, a pesar de que la propia vida sea así. Una cierva está al borde de un precipicio con su cervatillo, y aparece un lobo. Si solo tuviera un reflejo de huida, una reacción automática, se arriesgaría a saltar, pero dispone de un parlamento de

emociones para encontrar el término medio entre el miedo al lobo y el riesgo del vacío, el apego a su cría y el gusto por la vida; dispone, como guía, de la sal de la vida: las emociones ambiguas.

Entre estas emociones, hubo que inventar una para *considerar* la novedad, ante el doble riesgo constante de la paranoia (toda novedad es un peligro que conviene evitar) y la indiferencia (nada nuevo es interesante, porque yo ya sé vivir). Hubo que inventar la curiosidad ardiente hacia algo que aún no sé si me interesa. Ese es el afecto que hace que nos intrigue la novedad, lo extraño, y que nos permite metabolizarlo.

La evolución hace variar constantemente a los seres vivos. Todos los mamíferos actuales provienen de un ancestro que, hace más de cincuenta millones de años, era parecido a un ratón. Y, a partir de ese punto, cada linaje

de mamíferos tuvo que inventar su extraña dieta y sus excéntricas costumbres (desde el oso hormiguero hasta el ser humano, desde la ballena hasta el lobo). Cada linaje tuvo que inventárselo todo para afrontar el entorno en el que se instaló. En consecuencia, la atención intensificada hacia algo nuevo que se tiñe de importancia y nos transporta, ante lo cual hay que inventar una respuesta pertinente, es un afecto vital esparcido por la evolución. Es el afecto moldeado que permite reaccionar con las consideraciones más ajustadas hacia la novedad,

para tomársela en serio, para integrarla curvando de otro modo ese espacio-tiempo que es la vida. Para otorgarle al hecho sutil e inaudito que acontece su carácter de enigma, y encontrarle siempre el lugar preciso, sin considerarlo *a priori* un peligro del que huir por reflejo ni un insignificante ruido de fondo. Este afecto lo compartimos con todos los seres vivos neófilos, curiosos ante lo nuevo (y todos los seres vivos son neófilos en algún momento de su vida, porque todos nacemos inocentes). Y es que la vida, aun parsimoniosa en significados, no es avara en cuanto a nuevas experiencias: todo ser vivo ha debido conocerlo todo y considerarlo todo. Este afecto se corresponde con una ascendencia animal del animal humano, una ancestralidad compartida.

En el caso de los seres humanos, se tiñe de una doble dimensión que desconozco si comparten los demás seres vivos: el destello de realidad que nos maravilla se vive, de forma simultánea, como improbable y como perfecto. Cruzarse un día, por primera vez, con un caballito

de mar. La emoción es antigua, no se construye intelectualmente, es independiente de los conocimientos y anterior a todos ellos. Al igual que el deseo, la ternura ante un bebé de pecho, la compasión ante un ser vulnerable. Es animal y se remonta, en nosotros, hasta la superficie del tiempo. El biólogo Edward O. Wilson se sorprende

así ante ese tipo de emociones: «La verdad es que nunca hemos conquistado el mundo, porque nunca lo hemos comprendido; solo creemos que tenemos el control sobre él. Pero ni siquiera sabemos por qué respondemos de determinada forma a otros organismos y por qué los necesitamos tanto y de tantas maneras distintas»¹².

A pesar de esa actitud moderna que nos lleva a banalizar la experiencia del ser vivo erigiendo a las ciencias de la «Naturaleza» como máquinas de destruir los prodigios, ese afecto emerge intensificado cuando nos enteramos de que el arce de la calle se comunica con los lirios de los parterres, de que las abejas saben dibujar mapas bailando, de que los delfines comprenden las formas. Cuando miramos con atención el rostro de un gato, variación animal sobre el tema del rostro, una máscara cercana y extraña que manifiesta la perfección incomparable de una forma de vida. También es el afecto del cuervo fascinado que descubre por vez primera un brillo extraño. El nuestro, sumergidos esta noche en el canto de la manada. En la corriente de este afecto, vuelvo a tener veinte años y millones de años.

¹² Edward O. Wilson, *Biophilia*, Cambridge, Harvard University Press, 1984. Trad. cast. de Teresa Lanero: *Biofilia*, Madrid, Errata naturae, 2021.

EPISODIO 2
EL BÁRBARO DE UNA FIERA

Estamos bajo las estrellas, la nieve fundida nos cala los plumíferos, pero nadie parece darse cuenta. Tras el diálogo con los lobos, los montañeros me preguntan una y otra vez, empleando todos los tonos y de todas las formas posibles, irritados por lo parco de mis respuestas: «Pero ¿el lobo sabe que tú eres humano? ¿Creen que eres un lobo? ¿Que perteneces a la manada? ¿Por qué responden, si saben que eres humano? ¿Por qué aúllan, para empezar?». A las primeras preguntas me obstino en responder: «No lo sé, no soy de los suyos». Si aquí hay algo impactante, es el enigma del sentido de la interacción que supone el intercambio de aullidos. Sin duda puede decirse que ha habido un diálogo, pero ¿«diálogo» en qué sentido? ¿Juego de perspectiva, farsa, metamorfosis? Igual que en un primer contacto, el reto está en enterarse de algo sin una lengua común.

En la magnífica monografía *Le Rêve et la forêt*, dedicada a los atabascanos de América del Norte, un amerindio

nabesna le dice a Marie-Françoise Guédon, la antropóloga blanca: «En el pasado, los animales eran personas como nosotros y podíamos hablar directamente, pero las cosas cambiaron... Hoy en día nos hablan en sueños o en su idioma. Pero a veces todo vuelve a ser como antes y el lobo te habla y tú lo entiendes. [...] En cierto modo, es como si, al mismo tiempo, el hombre y el animal se reencontraran en el inicio de los tiempos, cuando la distancia entre esos dos tipos de seres era mucho menor que la que hay ahora»¹³.

La autora añade que, para los nabesna, «esto no significa que crean que los animales piensan o viven como los humanos, al contrario. Todas las cualidades mentales que se les atribuyen las ejercen los animales a su manera... El lobo se comunica con el ser humano como lobo, en toda su realidad de lobo; a su interlocutor humano le corresponde situarse mentalmente en una realidad distinta, un continuo que implica a la vez al ser humano y al lobo»¹⁴. Me da la sensación de que en estas últimas palabras hay una buena guía de investigación, elementos de método para una etología mezclada con animismo, un enfoque que sabría dejarse afectar por formas no occidentales de entablar relación con los seres vivos.

A partir de ahí, se pueden elaborar ciertas conjeturas, lo bastante prudentes y razonables para avanzar, aunque sea un poco, en esta cuestión del sentido de nuestra interacción.

¹³ Marie-Françoise Guédon, *Le Rêve et la forêt. Histoires de chamanes nabesna*, Laval, Presses de l'Université Laval, 2005, p. 131.

¹⁴ *Ibid.*, p. 132.

Cuando aúllo lo mejor que puedo para ese lobo que hay tras la cresta, intentando emular su arte, sé que ignoro lo que está pensando él, es verdad. ¿Y él? ¿Sabe que yo soy un humano? En un momento dado, lo sabe, porque se calla, pero ¿lo ha oído o lo ha visto al acercarse a mí? (Al día siguiente, leeremos en sus huellas que vino a espiar-nos rodeando la cresta). Me escucha y luego me responde. Hay un matiz de perplejidad en sus respuestas. Termina por callarse. Aullando con lobos en Ontario, o en el departamento de Var, ya he vivido la experiencia de que me respondan varias veces y luego se callen, mientras que los intercambios que realizan entre ellos son muchísimo más largos. ¿Solo al principio de la interacción creen que soy un lobo y ya al final se dan cuenta de la farsa y se callan?

Para ese lobo de Vercors que intentó prolongar el intercambio, podría parecer que pensó, por lo menos justo al comienzo, que yo «hablaba en lobo», que el diálogo tenía sentido, puesto que lo prolongó. Quizá lo hizo por perplejidad, para hacerme hablar, para determinar si ese diálogo tenía sentido o no. Esa pista lleva a unas cuantas deducciones curiosas, porque vuelve a conectar con una figura fundamental y relativa al problema de la traducción entre extranjeros, que he denominado el «bárbaro».

El bárbaro, en su sentido etimológico, es aquel que, al hablar, suena como «barbabar» a oídos del griego; aquel que emite borborigmos ininteligibles: aquel que no sabe hablar la verdadera lengua. Pero, más concretamente, el bárbaro no es un personaje, es el nombre de un momento propio del encuentro: el momento en el que aún no

sabemos si quien tenemos enfrente habla como nosotros o si solo sabe producir ruidos. Para los griegos, las bestias salvajes no hablan, pero resulta que el bárbaro no es una bestia salvaje, sino que ocupa la zona liminar entre la bestia y el ser humano, esa zona de indistinción: vocaliza, parece incluso dirigirnos frases, pero estas son ininteligibles, y *todavía no sabemos* si es capaz de hablar. Y esa incertidumbre es lo que crea al bárbaro. Cuando dediquemos tiempo a entenderlo mejor, a aprender su lengua (antes, ruido), cuando veamos que discurre en ella con habilidad o que crea poesía, lo llamaremos de otro modo: extranjero, persa o escita, pero ya no bárbaro. «Bárbaro» es, pues, el nombre provisional para alguien en ese momento suspendido en el que no estamos seguros de que hable como nosotros: nos examinamos y lo examinamos a él.

No obstante, me da la impresión de que una interpretación prudente de la situación reconocería, al menos, que este lobo que me responde me toma literalmente por un bárbaro; es decir, uno de esos seres de los que aún *ignora* si son capaces de hablar o no (de hablar en su idioma, se entiende). Él es quien se pregunta si yo soy un bárbaro. Él aúlla, yo respondo, parece que hablo, pero él está perplejo, quizá no sean más que borborigmos: responde para asegurarse, dialoga unos instantes para saber si yo sé dialogar, si todo esto tiene sentido o si no es más que un

desgraciado malentendido.

Como soy un bárbaro helenizado, me aplico, imito lo mejor que sé, sin comprender nada, su idioma, tengo realmente buen acento. Qué poderosa es la experiencia de ser

60

un bárbaro a oídos de un animal salvaje. Soy el bárbaro de una fiera.

Porque el animal duda.

Intenta comunicarse de verdad, repite. Durante unos segundos, para sus oídos tengo cara de lobo. Es un diálogo licántropo. Por unos instantes, ser un ente de la metamorfosis, un ente que no ha sido separado, lobo y humano, de aquellos que poblaban la época del mito en los orígenes de nuestra época, antes de la fractura. Cuando la comunicación era fluida.

Y luego se destapó la farsa, vuelta a la maldición de Babel, ya no soy más que un bárbaro que querría hablaros.

Esto no es decir que los lobos estén dotados de habla «como nosotros»: ignoro lo que significa eso. Pero, aun así, en este diálogo existen implicaciones filosóficas. La filóloga Barbara Cassin escribe, con respecto a la traducción: «Hacen falta por lo menos dos lenguas para hablar una y saber que lo que se habla es una lengua, porque hacen falta dos lenguas para traducir»¹⁵. Y, sin duda, es un razonamiento que podemos aplicar a lo que ha ocurrido aquí: hacen falta al menos dos lenguajes para tener uno y saber que, en efecto, se tiene un lenguaje, porque

a través del otro surge el nuestro, sus peculiaridades y sus aspectos comunes. Si existe la posibilidad de ser un bárbaro para un lobo, es que existe un intento de traducción y, por lo tanto, existe, de un modo u otro, algo así como

¹⁵ Barbara Cassin, *Éloge de la traduction*, París, Fayard, 2016, p. 10. Trad. cast. de Irene Agoff: *Elogio de la traducción*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2019.

dos lenguajes. En palabras más sencillas: si existe incomprensión y un esfuerzo por su parte para resolver esa situación, si en algún lugar existe un bárbaro, sin duda es porque aquí hay lenguaje.

Por una vez, es él quien habla y el humano quien chapurrea: y, como un soberano hospitalario que acogiera a un extranjero, hace el esfuerzo de formular su pregunta varias veces, para saber si yo también soy *alguien*, un ser con quien puede haber comunicación.

EPISODIO 3
MILLONES DE AÑOS
ENCERRADOS EN UN CANTO

Pero ¿cuál era el sentido de su canto, de su primer aullido?

Este comportamiento se conoce como «aullido de reagrupamiento». Se produce cuando, tras pasar el día haciendo vida por su cuenta, al caer la noche o un poco des-

pués, los lobos de una manada intentan reencontrarse para dedicarse a su vida colectiva. He observado varias veces este ritual con cámara térmica en la meseta de Canjuers, en verano: todas las noches, hacia las 22.15 (la *golden hour*), se empiezan a oír unos cuantos aullidos dispersos por el paisaje. Se ve surgir entonces, desde distintas crestas, a individuos solos, a veces en pareja. Guiados por los aullidos, se reúnen, convergen como los afluentes de un río y se congregan allí donde se han juntado las crías del año. Y entonces comienzan los festejos. Y con ellos surge otro tipo de aullido: esta vez es colectivo, y los lobos que lo emiten están juntos, unos al lado de los otros. Es lo que se conoce como «coro de aullidos». A menudo, constituye

63

una ceremonia con la que se prepara una acción colectiva, como salir de caza: porque, a continuación, uno de los líderes parte en una dirección y la manada lo sigue. La tonalidad cambia. Pasan a la acción, van coordinados, en silencio, decididos.

Y la mente, imantada, vuelve una y otra vez a esta pregunta, que nos obsesiona cuando estamos frente a una característica organizada en un ser vivo: *¿de qué sirve?* ¿Por qué este linaje inventó esta manera original de comunicarse? La forma que adopta esta pregunta desde Darwin es la siguiente: ¿cuál es la función para la que se seleccionó el aullido en la evolución? Hay quien dice que fue para crear un vínculo social. Encontrarse en la neblina. Asustar

a posibles adversarios. Pero ¿de verdad esa es la pregunta adecuada? Si tenemos un pulgar oponible, un corazón que late, unos ojos que ven colores o un coro de aullidos, ¿se debe esto a una función precisa, definida, única? ¿Toda herencia viva tiene un destino impuesto en forma de función seleccionada?

Para entender las implicaciones filosóficas de este asunto, hay que distinguir entre la función y el uso de un rasgo biológico¹⁶. En biología de la evolución, se denomina «función» de un órgano, entre todos sus efectos, aquella sobre la que ha actuado la selección natural y que parece

¹⁶ Por «rasgo biológico» entiendo en sentido amplio un órgano, un esquema de comportamiento o una característica organizada y heredada, sea cual sea. Acepto aquí como premisa la tesis fundacional de la etología clásica, según la cual los esquemas de comportamiento (como la secuencia de actos que compone un aullido, por ejemplo) son, en cierta medida, hereditarios y están sometidos a la evolución, igual que los órganos.

explicar las propiedades de dicho órgano (su forma, su funcionamiento). Es la *selected effect theory* de Karen Neander: la función de un órgano se corresponde con aquel de sus efectos que se ha sometido a la selección natural¹⁷. Por ejemplo, la función del corazón sería el hemodinamismo, es decir, la circulación de la sangre oxigenada por todos los órganos, y no el hecho de producir un sonido rítmico (efecto colateral no seleccionado, aunque pueda ser útil para acunar a los bebés).

Pero este razonamiento oculta la complejidad de la historia y la libertad subversiva de los seres vivos. Para em-

tonía y la libertad subversiva de los seres vivos. Para empezar, porque surge la siguiente pregunta: la función de un órgano se corresponde con su efecto seleccionado, de acuerdo, pero ¿seleccionado *cuándo*? Es posible que esta característica tenga millones de años, ha podido conocer distintas fases de selección sucesivas, heterogéneas, incluso contradictorias: ¿cuál es la adecuada o la verdadera? Los dinosaurios corredores tenían plumas varios millones de años *antes* de que pudieran volar. Les servían para regular la temperatura y para el cortejo. ¿Diremos entonces que la función de las plumas es el vuelo? A menudo, en efecto, nos conformamos con señalar qué uso dominante se cumple *hoy* ante nuestros ojos por medio del órgano, y lo proyectamos al pasado como su *verdad*.

Y es que sobre la biología del comportamiento sobrevuela aún el espectro del adaptacionismo: la idea de que

¹⁷ Karen Neander, «Functions as Selected Effects: The Conceptual Analyst's Defense», *Philosophy of Science*, vol. 58, n. ° 2, junio de 1991, pp. 168-184.

todo órgano existe precisamente para *una* función implantada por la selección natural, que es aquella que el órgano cumple de forma evidente en la actualidad. Pero un ser vivo no es inteligible como el invento técnico de un ingeniero, en el que cada uno de los mecanismos está ahí porque tiene una función única, exacta y ahistórica. De hecho, ante el entramado inmemorial que es un cuerpo moldeado por la evolución, la pregunta «esto para qué

mejorada por la evolución, la pregunta «esto para qué sirve?» reducida a la búsqueda de la Función no es precisamente la más adecuada.

Para empezar, porque todo ser vivo hereda unas características cuya forma y funcionamiento se explican, en efecto, mediante la selección natural, pero esta última actuó en el pasado sobre una *multitud* de funciones sucesivas; después, porque otras posibles riquezas bullen en esta herencia. El individuo dispone, por lo tanto, de un cierto margen de libertad para reinventar sus usos. Dado que conoció varias funciones en el pasado, el aullido del lobo es rico en armónicos complejos, en propiedades múltiples, que hacen que esté disponible para inventar otros usos, como comprobar la barbarie de un interlocutor humano, por ejemplo.

Lo que yo llamo «usos» son formas *hic et nunc* que, en la vida individual, permiten desviar y utilizar características atávicas aprovechando propiedades que se han heredado, pero *con fines distintos* de aquellos para los que fueron seleccionadas.

En consecuencia, un rasgo biológico no tiene por «verdad» una función única y determinada por su optimidad:

la variedad histórica y zigzagueante de las funciones que ha conocido en los últimos millones de años, la variedad de usos posibles en la actualidad y la variedad de las invenciones que facilita para mañana son lo que compone la verdad de un órgano o de un comportamiento. Y no un

la verdad de un órgano o de un comportamiento. Y no un único «¿esto para qué sirve?»¹⁸.

Aunque la evolución nos haya forjado un aullido cuyo fin es el de encontrarse en la niebla o asustar a los enemigos (funciones entendidas como «efectos seleccionados»), no tiene nada que decir sobre el uso cotidiano que vayamos a darle. Y un grito de guerra es un objeto estupendo que subvertir, para expresar en voz alta la alegría de esas noches de primavera que cantan en nuestro interior, para dar una serenata o para combatir el aburrimiento. Lo bonito del asunto es que, entre estos usos subvertidos, la selección puede retomar algunos para *convertirlos* en funciones a escala evolutiva y transformar así las propiedades materiales, heredables, del comportamiento. Imaginemos que un lobo subvierte el aullido marcial heredado de sus padres para cantar una serenata, y que las hembras, por una de esas casualidades de la vida, empiezan a ver ahí un criterio interesante para elegir a su amante, el padre de sus crías. La capacidad de cantar como un virtuoso pasará

¹⁸ Vinciane Despret identifica lúcidamente este fenómeno, al demostrar la existencia de numerosos tipos de «territorios» entre las aves, que van más allá de las distintas concepciones del territorio por parte de los etólogos: en realidad, son algo así como distintos usos de los comportamientos territoriales para designar distintas relaciones con el espacio y el entorno compartido. Con ello, Despret saca a la luz un continente de usos que escapan al economismo de la ecología conductual, al tiempo que recopila, como material de base, las tramas conductuales sedimentadas por la evolución. Véase *Habiter en oiseau*, Arlés, Actes Sud, 2019.

al tamiz de la selección sexual y la especie del lobo evolucionará hacia un canto cuyas propiedades irán cada vez

más ajustadas al arte de encandilar el oído de una loba.

Por lo tanto, no hay una única función aislable en el aullido del lobo: el aullido acumula en sus propiedades la historia de las distintas funciones que ha conocido (entendidas como sus efectos bajo la presión de la selección natural) y todos los días está disponible para ser subvertido hacia una multitud de usos todavía desconocidos.

Esta es la elegante manera que ha tenido la evolución de tejer, para cada cual, un pasado de herencias estructuradas que parecen determinarnos (nuestro cuerpo y, en él, nuestras matrices conductuales), pero, a diferencia de las Parcas, no ha erigido en destino la trama de esas herencias. La libertad del ser vivo consiste en que en él susurran mil funciones que han pasado a cada uno de los órganos, y que, por lo tanto, está disponible para la invención de usos nuevos.

El matiz conceptual que propongo aquí entre función y uso tiene por objeto abrir paso a una filosofía de los seres vivos que asume las herencias biológicas sin transformarlas en determinismo: por el contrario, estas conforman la condición de la inventiva, de la novedad y de la libertad. Es el caso de la garceta azabache (*Egretta ardesiaca*), que ha subvertido en nuestro tiempo el uso de sus largas plumas: se ha asentado en un nuevo entorno en el que las aguas son lodosas, en general debido a las actividades humanas. Arqueando las alas cuando está al acecho, conforma un parasol perfecto bajo el cual se dedica

a observar, y crea una sombra deslizarse por la superficie del agua, lo que atrae a los peces que buscan un nenúfar bajo el que ocultarse de las aves. Las funciones heredadas (la pluma se seleccionó para la termorregulación, el cortejo y el vuelo) nos informan, por supuesto, de las propiedades del bagaje corporal y conductual del que dispone cada individuo (las plumas son tornasoladas, transpiran, soportan peso), pero, como suele ocurrir en la vida, cada cual hace lo que quiere con lo que la evolución ha hecho de él, cada cual subvierte, desvía e inventa a partir de la riqueza de sus herencias.

La hojaldrada multiplicidad de las funciones del aullido del lobo lo vuelve, pues, misterioso a primera vista, y ello contribuye a la fascinación que se experimenta al oírlo. Esto es lo que permite a la imaginación, y después a la razón, iniciar un proceso de inferencias rico y paradójico¹⁹.

El aullido parece estar ajustado a la perfección para hacer cosas maravillosas, pero sin que podamos leerlas todas ni jerarquizarlas. El mensaje del aullido no se agota en una traducción utilitaria («¡venid!») ni en un razonamiento

¹⁹ Como la obra de arte según Kant, el aullido del lobo parece manifestar, cuando lo oímos, una «finalidad sin fin». De acuerdo con esta lectura, la finalidad sin fin kantiana no es una realidad, sino una experiencia: es el nombre de la experiencia que obtenemos de la obra de arte, a diferencia de la relación con el objeto técnico. Ante un velero, por ejemplo, percibimos que está moldeado a la perfección y sabemos para qué fin; por lo tanto, entendemos por qué cada elemento, desde el mástil hasta el timón, desde las cornamusas hasta la roa, ha adoptado esa forma y no otra. Pero ante un aullido vivimos la experiencia de la finalidad sin fin: percibimos que, en cierto sentido, se ha moldeado de manera inigualable durante millones de años, pero es imposible saber para qué (pues las funciones y usos se acumulan y desvían desde tiempos inmemoriales, y toda esa historia está *dentro* de la forma del canto).

funcionalista y cerrado («el aullido del lobo sirve para encontrarse en mitad de la noche»). Esta última opción es el arma que los evolucionistas obtusos utilizan para ocultar el zumbido infinito de la historia, agazapado en todos los órganos y en todos los comportamientos.

Imaginemos que, en otro planeta, nos encontramos con un ente tan elegante y complejo como un velero, que se desplaza de manera autónoma. Cada uno de sus elementos está perfectamente diseñado y moldeado. Cada una de sus partes parece ser heredera de una historia de mil usos distintos y, sin embargo, parece desesperadamente funcional, aunque para unos fines que, en realidad, se nos escapan y son abiertos: a eso es a lo que se asemeja todo ser vivo (vencejo, orquídea, cigarra) si no apisonamos su historia.

Cuando le salieron las primeras plumas a un torpe dinosaurio, que vivía sin despegarse del suelo, ¿quién habría podido prever que abriría con ellas, millones de años después, una nueva dimensión del ser: habitar el cielo, la vida en tres dimensiones, el arte de bailar muy alto entre las ataduras de la gravedad?

Al observarlas desde este punto de vista, las características de los seres vivos (órganos y comportamientos) son intraducibles. Esto no quiere decir que sea imposible traducirlas, sino, por el contrario, que nunca se puede dejar de traducirlas, de retraducirlas de otro modo, para hacer justicia a su alteridad íntima, a su historicidad compactada, a su inventiva en cuanto a usos, que las convierte en nudos y en enigmas.

En lugar de buscar una utilidad última en el aullido del lobo, en lugar de jerarquizar sus funciones, preguntémosnos otra cosa, su «porqué»: analicemos los usos que les dan los lobos a los aullidos y los efectos que producen con ellos. De esta manera, podremos dibujar un paisaje plural de usos, que, como paisaje, es el fruto de una historia rica y antigua.

En lo que respecta al «coro de aullidos», por ejemplo, se ha observado que las manadas que responden a otra manada se quedan donde están, e incluso envían a un emisario para que investigue quién aulla, mientras que las manadas que no responden cuando oyen aullar cerca de ellas se marchan en silencio (es lo que se conoce como *spacing*). Se trata de un fenómeno que hay que apreciar sin concluir que es *la* función, incluso aunque se presienta que en él existe un uso de señalización mutua que podríamos llamar geopolítico.

También se ha observado que las manadas responden con más frecuencia si están junto a un cadáver o si hay crías entre sus filas: esto parece indicar que aullar en coro es una manera de mantener una posición.

Durante la época de reproducción, cuando las hormonas de agresividad están en su pico más alto, las manadas responden con más frecuencia; esto recuerda, pues, a un comportamiento de territorialidad explícita, afirmada, que parece decir: «Estamos aquí, venid a buscarnos». Pero, a la inversa, los estudiosos de los lobos han observado muchas veces manadas que evitan un encuentro físico

sería, por lo tanto, un método para reducir los riesgos de confrontación física entre manadas, una técnica geopolítica de evitación de conflictos más que un método de marcado territorial, pues el aullido parece relativamente independiente de las fronteras geográficas.

Además, se sabe que los lobos aúllan con más frecuencia en la niebla, para encontrarse por el oído.

La sucesión de observaciones permite dibujar el paisaje de usos de una potencia animal, el aullido, sin concluir, a pesar de ello, en qué punto concreto la habría establecido la evolución para desempeñar un papel único: la historia es demasiado antigua para que le gusten los papeles únicos, y la elaboración inmemorial que crea los cuerpos vivos está cargada de desvíos infinitos de los usos.

Para aclarar ciertas singularidades del coro de aullidos, podemos movernos a un grado más alto de generalidad. De acuerdo con las hipótesis de la ecología conductual, los distintos tipos de comunicación de los seres vivos evolucionan de manera divergente según la situación. En el caso de los intercambios que se producen entre aliados y parientes, la comunicación evolucionará hacia la claridad y la veracidad del mensaje. Pero en el caso de los intercambios entre individuos o grupos en posible conflicto, la forma de las comunicaciones evolucionará de otro modo: hacia señales que benefician más a quien

las envía que a quien las recibe. Por lo tanto, los mensajes ambiguos, con capacidad de engaño, se verán favorecidos por la evolución cuando estén destinados a seres beligerantes.

A diferencia de las vocalizaciones del lobo *entre* miembros de la manada (chillidos, ladridos, gañidos...), que son sutiles y ricas en información, el aullido se hace a ciegas, sin saber quién está oyendo; es como una botella lanzada al mar, así que ostenta la prudencia, desde un punto de vista evolutivo, de no revelar con él demasiada información. Los individuos jóvenes, cuando están solos, sin adultos, suelen emitir unos primeros aullidos de escasa intensidad, hasta que un miembro de la manada cuya voz reconocen les responde, y entonces aúllan más fuerte: es el *poker howl*, que permite no arriesgarse a que lo oigan unos extraños que podrían llevar malas intenciones.

Cuando las manadas se confrontan en el campo visual, suele haber un episodio de ataque y persecución; al parecer porque la información sobre el tamaño y las capacidades belicosas de la manada rival se ofrece a través de la vista. Es mucho más raro cuando se encuentran valiéndose de los aullidos. Esto puede deberse a que los lobos limitan la riqueza de información presente en el aullido. Cuando aúllan juntos, los lobos se armonizan, en lugar de cantar en coro la misma nota, lo que produce la ilusión de que son más lobos de los que en realidad hay. A pesar de todos

los protocolos instaurados, es casi imposible contar lobos de oído: la multitud de armonías y las modulaciones llevan a menudo al oyente a *sobreestimar* el número de lobos. La relativa rareza de las confrontaciones *después* de un intercambio de aullidos entre manadas sugiere que la incertidumbre con respecto al otro grupo hace que cada una de ellas sea más prudente. Es lo que se denomina *the Beau*

Geste hypothesis: la polifonía de cada canto sería una manera de hacer creer a la otra manada que hay un número mucho mayor de lobos, en referencia a la anécdota de la novela *Beau Geste*, de Percival Christopher Wren, en la que dos militares que se han quedado solos en un fuerte sujetan espantapájaros en las almenas para que los asaltantes crean que son muchísimos más²⁰.

A la luz de este análisis, cabe plantearse la conjetura de que el carácter misterioso, insaciable, sobrenatural del coro de aullidos podría ser el efecto colateral, para nuestro oído humano, de un fenómeno geopolítico de *contrainteligencia lobuna* (en el sentido de *intelligence service*). El misterio es etológico, lo mantienen los propios lobos. El coro de aullidos es un canto opaco, misterioso, espectral, para no facilitar a una manada desconocida demasiada información que pueda aprovechar sobre la composición y el tamaño de la manada. Para parecer más numerosa, más poderosa, más inaprensible. Para rodearse de un halo de incertidumbre. Para agrandar su sombra.

Todas estas observaciones empíricas están reunidas en una especie de biblia que tengo abierta en mi escritorio: la síntesis de todos los saberes actuales sobre el lobo, dirigida por unos investigadores que dedicaron a ella toda su vida, L. David Mech y Luigi Boitani, titulada *Wolves: Behavior, Ecology, Conservation*. Es un grimorio escrito en letra pequeña, rebosante de saberes microscópicos y humildes. En

²⁰ John R. Krebs, «The Significance of Song Repertoires: the *Beau Geste* hypothesis», *Animal Behaviour*, vol. 25, 2.ª parte, mayo de 1977, pp. 475-478.

él encontramos matices de este orden: los lobos macho levantan la voz una octava y pasan a un tono bajo profundo con énfasis en la *o*, mientras que las hembras producen un barítono nasal modulado con énfasis en la *u*. La obra nos cuenta que el aullido se compone de una frecuencia fundamental que puede situarse entre ciento cincuenta y setecientos ochenta hercios y abarca hasta doce armónicos.

Cuando levanto este libro y su masa de datos infinitesimales, por lo general inutilizables, pesa entre mis dedos como la prueba conmovedora de nuestra obsesión empática hacia las demás formas de vida, de nuestra calidad diplomática: miles de páginas, vidas enteras consagradas a entender un poco mejor otras maneras de estar vivo. Los tratados de historia natural y ciertos libros de biología se vuelven algo más que sumas científicas. Están cargados de un alcance político inadvertido. Grimorios diplomáti-

cos, que compilan con torpeza (y en un tono falsamente naturalista que confunde a los propios autores y les sirve de pretexto para sus sospechosas intenciones) las maneras de entender cómo viven y se entraman con nosotros los cohabitantes de la Tierra. Y, de ahí, las consideraciones ajustadas que han de establecerse con ellos.

También están cargados de una tonalidad afectiva nueva: una desesperación por comprender a estos familiares *ajenos*, por acceder a ellos, que recuerda a la obsesión con la que un amante invisible observa al ser amado, hermoso por estar absorto en una tarea, ocupado en vivir, inaccesible: en una palabra, es el amor interespecies no compartido.

EPISODIO 4
TODO EL LENGUAJE INSEPARADO

¿Qué parentesco y qué alteridad hay entre el aullido del lobo y el lenguaje humano? El lobo es para nosotros un *alien kin*²¹. Todos los seres vivos, de hecho, son para nosotros familiares ajenos: «familiares» en el sentido de que pertenecen a la familia extensa; y «ajenos» porque son de otra clase o condición, por lo que su alteridad resulta, en ciertos aspectos, irreductible, como si fueran civilizaciones de otro planeta. Cuando accedemos al territorio del animal, surge a veces la intuición de que podemos captar la extrañeza de esa otra manera de estar vivo, distinta de la nuestra, la de un lobo, por ejemplo, sin reducir, no obstante, dicha extrañeza. Es lo que yo denomino, conceptualmente, el motivo del «parentesco ajeno» o *alien kin*. Es una manera de intentar expresar esta impresión: los otros animales son de la familia pero, a la vez, son marcianos. Sé

²¹ El término *kin*, en inglés, designa a todo tipo de allegados, sean parientes o no.

que estoy movilizando aquí el imaginario de la alteridad más radical, pero el reto está en hacer justicia a su manera diferente de existir. Sin olvidar que, al mismo tiempo, son «familiares»: con este término me refiero a nuestra «ascendencia común» (es la tesis indiscutible de Darwin en *El origen de las especies*) y ese sentimiento de evidencia que nos ofrecen los otros animales. Delante de otro ser vivo, he-

mos de recordar que ese pariente es un ser ajeno. Es una paradoja cotidiana con la que se puede vivir, más que un problema que se deba resolver.

Convendría llegar a *sentir* qué es eso de un familiar ajeno o, en cualquier caso, tratar de encontrar maneras de hablar con él. «Dialogar» con un lobo, pues. Para ello hay que resistir la tentación de dejar que la analogía de un «diálogo» contamine lo que pretende aclarar: como ocurre siempre con los familiares ajenos, las analogías humanas sirven en tanto que técnicas heurísticas, herramientas para descubrir, pero no deben trasladarse en bloque *todas* las reglas de deducción de la palabra de origen hacia el fenómeno que se está intentando esclarecer, como en una metáfora. El hecho de que exista algo así como un «diálogo» con el lobo no implica, por ejemplo, que se comparta información elaborada, en un uso del lenguaje típico de los diálogos humanos.

Hemos de reconocer, en efecto, una cierta pobreza «informativa» del aullido: es decir, no transmite información compleja, por el simple hecho de que no hay frase, en el sentido de que no hay predicación. La predicación es el fenómeno lingüístico y lógico que empieza con las frases

y permite atribuir una propiedad a un sujeto: «el cielo es azul», «eres un mentiroso». Con la predicación, aparecen la verdad y la falsedad, la posibilidad del error y de la mentira porque precisamente es entonces cuando surge la

ta, porque, precisamente, es entonces cuando surge la posibilidad de afirmar algo sobre algo. Cuando el lenguaje consiste en proferir solo una palabra («¡azul!») y no una frase, no hay mentira ni error posibles, como tampoco verdad, pues no se afirma nada sobre nada.

Existe, sin embargo, algo parecido a una afirmación en el grito del lobo, una dimensión constatativa, pero está más presente en la situación de enunciación que en la predicación en sentido estricto. Tiene carácter indiciario: si hay un grito y lo oyes, es porque estoy aquí, y de ahí la deducción que se produce en quienes me oyen en tanto el grito significa «estoy aquí».

Se trata de un habla anterior a la predicación: todas esas «frases» lobunas, que no son tales, están más allá de lo verdadero y lo falso, o más abajo, como el «te-amo» según Barthes, que, de acuerdo con su análisis, no es «sino una sola palabra», con guiones: es «siempre cierto», es una «acción». «No hay otro referente que su proferimiento»²²: una formulación perfecta para calificar el aullido del lobo.

Además de esta dimensión constatativa, en el aullido del lobo hay una verdadera dimensión incitativa (apela poderosamente a ciertos comportamientos entre quienes lo oyen), pero también una dimensión performativa. Lo

²² Roland Barthes, citado por Barbara Cassin en *Quand dire, c'est vraiment faire*, Paris, Fayard, 2018, p. 15.

Austin, es una función rara del lenguaje humano, propia de una determinada categoría de verbos: los que describen una acción y, al mismo tiempo, la llevan a cabo. «Os declaro marido y mujer». «Te aconsejo que huyas». «Te ordeno que vengas». Pero la dimensión performativa del aullido del lobo no es la misma que la del lenguaje humano, no exactamente, porque aquí estamos en un mundo de ajenos, y, sin embargo, lo es, porque estos ajenos están emparentados con nosotros. En su aullido performativo, el lobo dice: «Somos manada» y «seamos manada», y la manada es. Hace y rehace la manada mediante el aullido que conecta a cada individuo, solo y lejos, con el interior de todos los demás. El aullido revela a los demás lobos, a diez kilómetros a la redonda, mi persona, mi estado emocional, mi deseo, mi cansancio, mi miedo, igual que la voz de un amigo por teléfono, tras años de silencio, lo trae a la habitación, en su totalidad, con su forma inimitable de estar vivo.

El aullido de reagrupamiento aúna, así, varias funciones de la palabra humana: informativa, incitativa, performativa. En ese aullido está todo el lenguaje, sin el lenguaje. Es a la vez un hablar-de (estoy aquí), un hablar-en (buscadme) y un hablar-hacer. Expresa, en un único canto inseparable: «Yo estoy aquí, ¿dónde estáis vosotros? Seamos manada», pero también crea manada al decirlo. En ese mismo sonido dice también: «Os estoy buscando, buscadme», puesto que la soledad es un vacío que hay que llenar llamando a otros.

Y, probablemente, el lobo también se está llamando a sí mismo, se recuerda la existencia en el silencio de la noche. Como un viajero que caminara solo en un paisaje nocturno, sin distinguir ya ni sus propias manos, hasta el punto de dudar de su propia existencia, se pone a hablar en voz alta para sí mismo. A llamarse por su nombre. Su voz lo eleva hasta la existencia, como si se extrajera de la nada cogiéndose de los pelos, con la fuerza de la palabra.

La gran originalidad del canto del lobo, en la que cobra sentido esa familiaridad ajena, se despliega gracias al hecho de que carece de un destinatario concreto, se emite a ciegas, se emite para todos: se emite sin saber quién va a oírlo. ¿En qué se convierte la palabra cuando no está segura de su destino? Imaginemos que estamos aullando en la noche sin saber quién nos oye. Imaginemos lo que diríamos si no pudiéramos saber quién va a oír nuestra voz, nuestro mensaje, nuestra presencia, en un radio de, quizá, quince kilómetros: ¿amigo, enemigo, presa, rival...? Esto conlleva toda una serie de propiedades para el canto, como ya hemos visto. Y, sobre todo, lleva a que, si queremos hacer justicia al sentido del aullido, a su contenido, en un marco perspectivista (que tiene en cuenta todos los puntos de vista), hay que entender todo lo que les dice a *todos* aquellos que pueden oírlo al mismo tiempo. En un solo canto se aloja un discurso para todos aquellos que están entrelazados en una relación con quien aúlla (de depredación, de conflicto, de amor, de desconfianza, de comensalismo, de juego, de fraternidad, de geopolítica...). Se trata de incluir en el aullido su sentido para el cuervo que se

alegra de la posibilidad de que haya un despojo fresco que compartir; el sentido para los perros, esos descendientes, enemigos y amantes; el sentido para el zorro comensal, que querrá sumarse al festín si la caza tiene éxito; el sentido para los corzos, que se acurrucan en la maleza...

El canto del lobo es un ramillete de invitaciones: el sonido material funciona, para cada oyente, como una *invitación* específica, apela a una gama de acciones posibles²³. Su significado semántico es secundario con respecto a su significado como «actuación», en el sentido de Barbara Cassin: aquello que *hace* para quienes lo oyen. La gama de invitaciones del canto es su sentido secreto. Su sentido autóctono: todas sus invitaciones para todos los que están en el tejido de relaciones, donde él es un nudo que canta²⁴.

El aullido, como cada voz animal, comparte con la poesía el uso inseparable de las funciones del lenguaje, la concatenación magmática de los sentidos y las invitaciones, la expresión sin rodeos de un complejo de emociones y deseos, el proferimiento de una manera de vivir inaudita e irresistible.

Y se necesitarían los recursos de la poesía para desenmarañar el tapiz de lo que el lobo dice en potencia, simultáneamente, en el mismo aullido, ante nosotros, justo

²³ Me remito aquí al concepto de James Gibson en su obra *The Ecological Approach to Visual Perceptions* (Boston, Houghton Mifflin, 1979), en la que define las invitaciones como propiedades que están en el entorno e incitan a un determinado tipo de acciones: así, un picaporte invita al ser humano a que lo gire, y un cantil invita al buitre a levantar el vuelo.

²⁴ Aquí se podría aplicar una máxima pragmatista ampliada: si el sentido de una palabra es la gama de sus efectos prácticos, aquí el sentido de un aullido es la gama de sus invitaciones para quienes están relacionados.

detrás de la cresta: esas invitaciones que el canto contiene y que constituyen el equivalente animal de lo que para nosotros es el significado.

Y esas invitaciones son distintas para cada testigo, pero cada una de ellas está *dentro* del canto, en la relación entre canto y seres vivos: «Estoy aquí, venid, no vengáis, buscadme, huid, respondedme, soy vuestro hermano, el amante, un extraño, soy la muerte, tengo miedo, estoy perdido, ¿dónde estáis? ¿En qué dirección he de correr, hacia qué cresta, hasta qué cumbre? Es de noche. ¡Atravesad la neblina con una estrella sonora, para que yo la siga! ¿Y quién de entre vosotros está al alcance de la voz? ¿Amigo? (*Sotto voce*). ¿Enemigo? ¡Seamos manada! Somos manada. ¡Vamos! ¡Quien me quiera que me siga! ¿Estáis ahí? Estoy incompleto, soy de los vuestros, estoy desconsolado. (*Allegro*). Tenemos que celebrar, estamos a punto de partir, la ceremonia ha avanzado y soy un fragmento. ¿Hay alguien? Tengo prisa. ¡Alegría! ¡Oh, alegría!» (*Alguien ha respondido*).

Un solo aullido.

EPISODIO 5
SEGUIR EL RASTRO DE LOS AULLIDOS

Al día siguiente tenemos ya los esquís puestos con la primera luz del sol, emocionados por la sesión de rastreo que nos espera. Todo lo que oímos por la noche ha dejado huellas, no existe nada que no las deje, y vamos a poder establecer ese vínculo raro entre las huellas, su riqueza de información y la interacción que tuvimos *in vivo* con los lobos. Anteriormente, la única vez en que se me otorgó ese tipo de vínculo fue durante una secuencia de rastreo,

un invierno, en los Alpes de Dignes.

Salíamos una mañana de enero hacia un collado cuya vertiente opuesta estaba surcada por una pista, justo por debajo de la cresta. Íbamos conversando con esa alegría que solo la nieve puede causar y, cuando llegamos al collado, encontramos las primeras huellas. Fresquísimas, trazadas a la perfección, sin la erosión característica de una huella por la que ha pasado el tiempo. Un lobo. Lo seguimos un poco, dedujimos que se había quedado inmóvil en

la cresta, con la forma en *L* característica de haberse parado a examinar. Al adoptar la posición del lobo, vimos que el lugar que había examinado era, exactamente, la ruta que habíamos tomado para subir al collado, por la vertiente opuesta, unos cinco minutos antes. Pero, después de esa inspección, el lobo se puso en marcha, con algo en sus huellas que podría leerse como precipitación o miedo. Descendía de nuevo hacia la pista que había bajo la cresta, fuera de nuestra vista. Luego, en lugar de quedarse ahí, descendía aún más hacia un bosquecillo, sin duda asustado, y desaparecía bajo la pista, entre los árboles. La víspera, hacia el final de la tarde, habíamos pasado por allí: ni un solo rastro. En la aldea estábamos casi solos: nadie había salido por la mañana antes que nosotros. Ningún perro habría podido llegar por ese camino y, en cualquier caso, ningún perro habría asustado así al lobo. La hipótesis se nos apareció en la cabeza con un estallido: lo que

había examinado, lo que le había dado miedo, era la manada que se acercaba al collado, riendo, con sus esquís y raquetas, éramos nosotros. Estaba justo por delante de nosotros.

Mientras seguíamos al lobo en fuga, nos topamos enseguida con el rastro de un segundo lobo. Sus huellas se confundían. El trote era muy amplio, de carrera rápida, y el rastro rodeaba la aldea de la que veníamos: aceleraban a la primera oportunidad. Estaban ahí, huían por delante de nuestros pasos. En las huellas estaba nuestro propio reflejo, refractado en ese comportamiento suyo que nosotros observábamos. Los íbamos siguiendo en su reacción

a nuestra ruidosa llegada. Siguió una frenética persecución, en la que casi perdimos a algunos amigos. La sucesión de huellas se hundía en un sotobosque, y vimos a un primer individuo apartarse del camino para ir a explorar otra vía de escape posible. Después, unos cincuenta metros más allá, un segundo, y luego un tercero: el tamaño de sus huellas permitía distinguir con facilidad a los individuos. Iban al menos cuatro en ese rastro único, animal polimorfo, oculto en una sola línea de huellas, como diferentes sentidos en una misma palabra.

Estuvimos siguiéndolos con el ahínco de los lobos, deslizándonos con nuestros esquís por la espesa nieve y luego tronchando a nuestro paso las ramitas de las coníferas del sotobosque con el movimiento de los hombros.

llamándonos: «¿Las tienes? ¡Las he perdido! ¡Están aquí! ¡Las he encontrado! ¡Se han reagrupado, suben hacia la cresta! ¡Los tenemos justo delante!». El ritmo era agotador, algunos rastreadores se paraban bajo un árbol, en un tocón, faltos de oxígeno, los pulmones quemados por el aire gélido, contentos pero exhaustos, mientras que, más arriba, los lobos más ávidos seguían yendo tras las huellas.

Al llegar a la cumbre de la cresta que dominaba la aldea, estábamos seguros de que los veríamos frente a nosotros: el paisaje estaba vacío de árboles, los lobos estaban a nuestra merced, por fin podríamos lanzar sobre ellos la red libre de la mirada, por fin capturaríamos, sin prenderla, la densa belleza de esos espectros. Y, por supuesto, no estaban allí.

Tras varios minutos, encontramos su rastro con los prismáticos en la vertiente opuesta: habían bajado la ladera a toda velocidad y trepado la vertiente siguiente, cruzado un nuevo puerto y desaparecido tras él, todo ello en el tiempo que a nosotros nos había llevado subir por la primera ladera de una colina.

Desesperados, felices, sin aliento y abiertos como los vientos de la zona, nos echamos a reír en lo alto de la cresta, en el sotobosque, de las caras rojas, las chaquetas desgarradas, los bastones y los esquís que se habían que-

dado colgados en los árboles, todos los amigos emocionados que habíamos ido soltando como las piedrecillas de Pulgarcito a lo largo de la persecución, que nos llamaban con ganas desde el fondo del bosque: «Entonces ¿los veis?». No, ya están lejos, fantasmas. Verse solo en ese espejo que son las huellas de los otros.

No tenemos el mismo cuerpo, el espacio no es el mismo para ellos que para nosotros, como esos buitres que son capaces de recorrer cien kilómetros en *cuatro* batidas de alas y pocos minutos. Los lobos tienen corazones de otra magnitud, el aire les pasa por los pulmones como una fragua mitológica que a nosotros no se nos ha concedido. Son capaces de correr más de cien kilómetros al día, varios días seguidos, por pendientes improbables. A los lobos no les gustan los zigzags de nuestros grandes senderos: sin piedad por los rastreadores, adoran las ascensiones puras, los kilómetros verticales, los caminos de cabras que van directos del manantial al collado. Los habíamos perdido, nunca habíamos estado tan cerca de ellos.

Volvamos a esa mañana, en el Vercors, después del intercambio de aullidos: esta vez, podríamos seguir, en los rastros, la secuencia de pasado en la que habían dialogado con nosotros. Salimos en busca del primer lobo que aulló, el que nos sorprendió detrás de la pequeña colina. Lo encontramos enseguida: me quedo perplejo ante lo

pequeño de sus huellas, siete centímetros sin contar las zarpas. Pero el paso no engaña, noventa centímetros por lo menos, no puede ser un zorro. Es un lobo joven, nacido este mismo año. Desde el punto de vista del desarrollo, los lobos crecen muy deprisa, su silueta se estira ya en los primeros meses, como gráciles flores, de modo que en su primer invierno cuentan con patas largas y estilizadas para seguir el rastro de la manada por la nieve. Y luego, el pie crece y se engrosa de año en año. La víspera, sin embargo, estaba convencido de que era un adulto joven, porque el aullido parecía grave, pero, al pensarlo, era demasiado monótono, no lo bastante modulado, sin los bajos característicos: probablemente, cuando está solo, el lobezno que aún no llega al año tiene un aullido más formado, menos excitado y chillón que cuando aúlla en concierto con los otros jóvenes a su alrededor. Identificamos un rastro en *L*, de parada, desde donde soltó el primer aullido. Está mirando, sin duda, hacia donde nos encontrábamos. Se halla a unos cincuenta metros de nuestra posición nocturna; treinta a vuelo de pájaro. Lo seguimos. Y sus huellas van en nuestra dirección. Pero no hacia la cresta en la que lo esperábamos; da un rodeo, se dirige hacia un lindero del bosque. En la cresta, hacia la

izquierda, hay una enorme roca vertical, y, justo detrás de esa roca, se distingue con claridad la huella de su parada.

Y, cuando nos agachamos para analizar sus huellas,

comprendemos claramente la situación: se colocó al acecho tras la roca para observarnos, solo le asomaba el hocico, como ahora mi nariz, y, cuando reproducimos su posición, vemos con nitidez la hondonada que hay por debajo, donde lo estuvimos esperando de noche: vino hacia nosotros, sí, pero rodeó, bordeó el lugar en el que lo esperábamos, espió a los espías, se acercó para averiguar nuestra naturaleza, tras haber conversado con nosotros. Y luego sus huellas desaparecen en un valle escondido y diminuto, y parten en la dirección de los otros aullidos, esta vez hacia lobos de verdad.

Así pues, estamos siguiendo al primer lobo que aulló; la nieve empezaba a caer, un viento ligero rasgaba telas de niebla sobre las agujas de las píceas, el joven lobo se hundía en un sotobosque escarpado. Nos cuesta seguirlo entre la nieve, transformada por los cambios de temperatura (el bosque de píceas atrapa las corrientes térmicas nocturnas que ascienden desde la tierra y provocan el enfriamiento del suelo durante la noche, de forma que, en el microclima del sotobosque, la nieve no se congela con tanta facilidad y se queda más blanda que en otros sitios).

Finalmente, encontramos un rastro, difícil de leer, borroso, más grueso que el del lobezno, que sale del bosque para dirigirse hacia un pequeño puerto de montaña estrangulado. Nos deslizamos junto a esas huellas por la

nieve espesa y suave, los esquís paralelos al camino, un único rastro, en el que no se ven más que las pisadas de un animal, la pata posterior situada justo dentro de la anterior, en eso que se conoce como «recubrimiento perfecto», tan característico del lobo. Y, de pronto, explota como una granada y se propaga: una, luego dos, luego tres y luego cuatro pistas brotan de ese único rastro, igual que un delta con muchos brazos se abre río abajo, como si el animal se hubiera multiplicado, al menos cuatro individuos divergen al llegar al collado y se lanzan hacia la pendiente, se reúnen y vuelven a separarse en la nieve hasta donde alcanza la vista.

En el nivel del collado, identificamos a un primer individuo con una huella inmensa, doce centímetros de ancho y de largo, probablemente el macho reproductor, el padre; va por el centro del sendero. Estamos emocionados, porque la vida misma va a poner a prueba una hipótesis que sostenemos desde hace mucho tiempo: la idea de que, cuando llegan a un alto, cuando un nuevo paisaje se abre al olfato y a la vista, los lobos, igual que los humanos, se detienen para explorar ese horizonte nuevo.

En el collado hay una roca con una marca de sendero humano, un trazo de pintura amarilla, en el punto clave, el lugar que domina el paso y ofrece la mejor panorámica sobre el valle que hay por delante. Y a los pies de esa piedra en la que todos los humanos se detienen, siguiendo el magnífico rastro en línea recta del lobo padre, está la característica huella en L: él también se ha detenido, ha husmeado el ramillete de olores que entrama los recuerdos

de los habitantes de este flanco del bosque que tiene ante sí, ese ramillete que asciende siguiendo los vientos anabáticos para entregarse a su olfato, de una delicadeza inimaginable.

Intentamos torpemente tomar una foto desde el punto exacto en el que estaría su hocico, con las rodillas en las huellas de sus poderosas patas anteriores, para ver el collado igual que lo olisqueó él: traducir, traducir lo intraducible, es la tarea imposible y necesaria del traductor de poesía, porque hay que perforar la barrera de los significados de los otros, y porque la alteridad irreductible de las formas de vida es tan sutil como el plumón de un herrerillo.

La segunda huella es la de un adulto menor, un adolescente, casi tan inmensa como la del padre (alrededor de diez centímetros). La tercera es, probablemente, la de la madre (once centímetros de largo, pero un poco más grácil en su anchura): dentro de sus huellas se ven las de un lobezno del año, con gran probabilidad las del primero que oímos aullar, que se reunió con la familia en el sotobosque sin que nos diéramos cuenta. Las huellas se lanzan hacia la pendiente. Las del macho reproductor, el líder, son las que más se acercan a la cabaña donde estuvimos aullando. Encontramos la zona desde donde la manada nos respondió; es un baile de huellas ilegibles, intraducible, pero vemos con claridad la cabaña a menos de cien metros, ellos nos veían como a plena luz, pues la noche era clara, estábamos ante sus ojos y, sin embargo, respondieron dos veces: sigue siendo un misterio. El

juego de huellas es de una riqueza asombrosa en la niebla ascendente.

Seguimos su trama un buen trecho y contamos entre siete y nueve individuos por lo menos, un auténtico clan paleolítico, siempre con la sensación extraña de que están en sus dominios, de que emanan una forma de soberanía sobre el territorio que no percibimos en la mayoría de los otros animales, no consigo explicarlo, tal vez no sea más que una sensación, pero creo que esa sensación tiene un fundamento eco-etológico.

Los rastreamos a lo largo de varios kilómetros y leemos unos comportamientos intrigantes en las huellas: por ejemplo, una escena de dominación, que los etólogos llaman «sumisión activa». Lo que vemos en la nieve habla por sí solo: la hembra avanza con un paso de más de un metro; el adulto menor, que va en paralelo a ella, tiene un paso de tamaño similar; de pronto, se desvía hacia la hembra y su paso tiene ahora diez centímetros de largo, con los pies vueltos hacia el interior, mientras que el paso de la hembra no se achica. Las dos huellas se encuentran, hay una parada, nos imaginamos los lametones de belfos, ese extraño ritual tan claro para ellos e incomprendible para nosotros, como uno de esos saludos enrevesados con las manos que se inventan los adolescentes. Vemos muy bien en las huellas que el lobo más joven «se hace el niño», desempeña un papel de actor consumado: la evolución ha desviado esos signos que despiertan en los adultos comportamientos de cuidado y ternura para

adultos, a veces la sumisión. Aquí es algo así como una renovación, mediante el cuerpo, de los votos de vasallaje: «Me pongo bajo tu protección y acepto tu autoridad». Y luego la huella retoma su curso, única esta vez, con un solo rastro, el adulto menor en los pasos de la capitana, que es, probablemente, su madre.

¿Se puede traducir lo intraducible?

Seguimos en varias ocasiones las partidas en arabesco de los patrulleros, que parecen desdoblarse a partir del rastro principal en la nieve. Y, por comparación, vemos los intentos de patrullaje de uno de los lobeznos, poco hábil: sale en espiga con respecto a la trayectoria común de la manada, recorre varios metros y luego el paso se ralentiza, como si estuviera asustado y, en lugar de cambiar de dirección para regresar a la corriente, vuelve sobre sus pasos, quizá a regañadientes; en cualquier caso, una renuncia. Vemos las huellas de la madre, que también se aparta del grupo un metro o dos hacia él, como para apaciguarlo y reconducirlo hacia el grupo.

Algo más lejos, los rastros vuelven a ser más claros: los lobos se marchan en grupo del lugar de los aullidos y forman un solo rastro bien nítido, derecho en la nieve del sotobosque. Seguimos varios centenares de metros

ese rastro con una sola huella visible, en línea recta y con al menos cinco o seis individuos dentro, que colocan a la perfección sus dos pies (primero el anterior y luego el posterior) en la misma huella, sin el más mínimo error: diez pies seguidos, colocados en una única y misma traza de orfebre.

Pero, en algunas hondonadas, cuando la textura de la nieve cambia, se dibuja algo fascinante: en efecto, en aquellas zonas en que la nieve se vuelve menos profunda, vemos aparecer entre las huellas regulares de la manada, cada sesenta centímetros, unas huellas pequeñas de lobeznos, que parecen manar del animal único y policéfalo al que vamos siguiendo. Y es que los lobeznos alargan el paso para meter las patas dentro del pie de los mayores cuando la nieve es profunda, pero, cada vez que se torna superficial, los rastros de los pequeños reaparecen *entre* los de los mayores, se relajan y van a su propio ritmo, dejan de esforzarse por ir al paso de la manada.

Y luego, unos cuantos metros más lejos, cuando la nieve vuelve a ser profunda, alargan de nuevo el paso y otra vez no se ve más que un solo rastro para toda la familia. Aquí se confirma que uno de los orígenes de esta extraña costumbre, consistente en que todos corren dentro del mismo rastro, es un perfeccionamiento colectivo de la carrera por la nieve: resulta agotador hundir el pie y sacarlo en cada paso en estas condiciones climatológicas. Así

pues, el primero hace el esfuerzo por todos los demás, que disfrutan de una ruta abierta y estabilizada por el explorador que va en cabeza. Mientras comparto esta conjetura en voz alta, delante de los rastros, me giro, remonto con la vista las huellas de mis esquís y pocos metros detrás, al ver que mi amigo tiene sus esquís colocados exactamente en las huellas de los míos, nos sonreímos.

Pero, si fuera tan sencillo, no estaríamos hablando de un ser vivo. Una única función no permite traducir el

verdadero sentido de un comportamiento, como ya hemos visto. La lógica de la hojaldrada abundancia de las funciones y usos en el origen de un rasgo, que estudiamos más arriba con el aullido, se aplica a todo. Por ejemplo, durante mucho tiempo se creyó y repitió, como decían los manuales de zoología, que la capacidad de los lobos para colocar su pie posterior exactamente en la huella de su pie anterior procedía de una adaptación a la carrera invernal en la nieve: así se limita la energía que se gasta. Yo también lo creía, hasta que una vivencia concreta vino a enriquecer ese relato demasiado unívoco. Fue la experiencia de tener que caminar en silencio para no ser oído por otros animales y así acercarme más a ellos. La exigencia de sigilo es común entre los mamíferos; la vemos en cuerpos parecidos y para problemáticas vitales similares. Cuando intentamos andar en silencio, nos damos cuenta enseguida de que, en el instante en el que levantamos la

mirada para sondear los sotobosques, no falla: pisamos una rama cuyo crujido hace que los pájaros alcen el vuelo, el arrendajo chille y los que están atentos huyan. Sin embargo, el gran drama de los animales cuadrúpedos es que están obligados a guardar sigilo, pero son incapaces de ver nunca dónde colocan el pie de atrás. La solución inventada por su linaje evolutivo es evidente: basta con que el cuerpo aprenda a colocarlo siempre exactamente donde se ha colocado el pie de delante, con decisión, incluso por detrás de la espalda. A la luz de esta hipótesis, se entiende mejor por qué el lince, igual que la leona, en su aproximación a la presa, con el hocico levantado hacia

su objetivo, todas las antenas desplegadas, colocan los pies de manera delicada y a ciegas en la huella de las manos. Correr en la nieve, guardar sigilo: las dos funciones, los dos usos están presentes en ese comportamiento del lobo, los dos han tenido que conocer presiones de selección o de aprendizaje, con, quizá, otros que aún se desconocen y se combinan aquí con las imposiciones anatómicas de la carrera. En ese entramado multimilenario de sentidos, de ajustes con respecto al mundo y de imposiciones es donde reside el arcano, el secreto de todo rasgo vivo que heredamos. Y que lo vuelve tan disponible a los inventos más prodigiosos, para hacer frente a los problemas vitales que surgirán mañana. El historiador del arte Edgar Wind, en su obra sobre los «misterios paganos», referidos a los

significados secretos que ocultan las pinturas del Renacimiento, demuestra que en cada cuadro se van acumulando distintas capas de significado, a veces contradictorias, divergentes, compuestas, pero son ellas las que le dan su riqueza artística, su capacidad para resplandecer de sentido, su carácter inagotable. Escribe: «Un gran símbolo es el reverso de una esfinge; queda revivificado en cuanto se resuelve su acertijo»²⁵.

Lo mismo ocurre con los significados en el mundo de los seres vivos: una vez que se encuentra uno, que se ha resuelto un enigma, no queda desencantado, sino más vivo, porque un poco de luz visibiliza los posibles juegos

²⁵ Pierre Hadot, *La Philosophie comme éducation des adultes*, París, Vrin, 2019, citando a Edgar Wind, p. 273. Trad. cast. de Javier Fernández de Castro y Julio Bayón: Edgar Wind, *Los misterios paganos del Renacimiento*, Barcelona, Barral Editores, 1971, p. 235.

entre ese sentido esclarecido y todos los demás que zumban a su alrededor.

La ventisca empezó a empujarnos, traía una niebla muy densa y los rastros de los lobos nos hacían adentrarnos en el bosque, lejos de nuestro camino de regreso. Tuvimos que abandonarlos, decirles adiós, para volver a duras penas con nuestros esquís hacia el collado en el que habíamos dejado el coche.

Tras varios kilómetros, la nieve empezó a caer y llegamos al valle del día anterior. En perpendicular a nuestro trazado, nos topamos con el rastro de la manada, que tenía unas pocas horas, como mucho: habían pasado esa misma mañana, con trote de desfile, clan soberano, primero siguiendo una sola línea y, luego, una explosión en delta de individuos que cruzaba el sendero humano. De nuevo ese efecto de dinastía feudal, ¿por qué? Los rastros tienen aquí una tonalidad de existencia característica: un mensaje expansivo, demostrativo, casi fanfarrón, muy distendido, pavoneándose, sin ocultarse ni un instante.

No son en absoluto los rastros febriles del rebeco, ni aquellos otros vigilantes del corzo por los linderos, no: a pleno sol, indolentes, curiosos, exploradores, vectori-

zados por un grupo que tranquiliza y ofrece seguridad. Hay algo etológico, más allá de lo humano, en el efecto de grupo: algo que todos hemos sentido, quizá desde dentro, en un bar, entre amigos, y a menudo desde fuera, cuando estamos en la calle, ese efecto de «llegada a la ciudad». El efecto de grupo es una ascendencia animal que comparten varias especies, las que se han aventurado a esta forma de vida social original. Es una convergencia existencial. Desde dentro: en grupo se es más fuerte, se está más seguro, menos cohibido, todo es menos personal, más acéfalo y, al mismo tiempo, se habla con más vehemencia; desde fuera: un grupo da un poco de miedo, está rodeado por una membrana, es su propio territorio. Dos individuos y un grupo no son el mismo fenómeno etológico cuando nos los cruzamos en una acera o por el bosque. Un grupo es autónomo, es metamórfico como un banco de peces, es peligroso, se forma y se deforma, está vuelto hacia adentro, puede hacer caso omiso del afuera y, sin embargo, tiene antenas y ojos en la espalda, resulta imposible de sorprender, no corre peligro en la superficie de la piel, como los solitarios. Está vuelto hacia adentro, menos atento al afuera y, sin embargo, es más expansivo hacia ese afuera, más afirmativo, con más capacidad de exploración, más alegre, más ruidoso, se siente más en casa. Es un efecto del mismo tipo del que producen a veces las huellas de una manada de lobos. ¿Cómo

leer en los rastros un estar en el mundo, una tonalidad de la existencia?

Rastrear no es leer, como creí y escribí durante mucho tiempo. Es similar, porque leer es un desvío del rastreo original, del gesto perceptivo y mental de la interpretación de secuencias seguidas de señales en el barro que conforman una historia. Pero leer es una forma muy concreta del rastreo, inducida por la dimensión estrictamente intencional del mensaje escrito y su fuerte carga semántica y simbólica. En general, rastrear es algo mucho más ambiguo y elevado que leer: es traducir. Traducir las señales ofrecidas por un ser vivo que es, a la vez, ajeno y pariente. Traducir «intraducibles». El concepto de «intraducible» es muy elegante, porque nombra la imposibilidad de traducir, en el sentido de que nunca se obtendrá el «verdadero» sentido, lo que permite formular una regla de probidad muy sencilla, sin que ello quiera decir, no obstante, que haya que dejar de buscarlo. Al contrario, hay que seguir intentando traducir el intraducible indefinidamente. Se trata de un concepto propuesto por la filósofa Barbara Cassin para referirse a aquellas palabras que, idiomáticamente, pertenecen con tal profundidad a una lengua que todo intento de traducirlas por una única y misma palabra fracasa: así, por ejemplo, la *saudade* de los brasileños, el *Dasein* alemán, el *spleen* inglés... Ante estos intraducibles no es que haya que callarse: deben traducirse, desde luego, pero traducir consiste, entonces, en volver a retraducir, en repetir los intentos de hacer justicia. Creo que se puede decir lo mismo del tema que aquí

nos ocupa: frente a los comportamientos, frente a las formas de vida de los otros seres vivos, estamos abocados a traducir intraducibles. El sentido está siempre en suspenso, corremos tras él, no dejamos de retraducir, tememos siempre el malentendido, pero este a veces es creador, y, de acuerdo, el diccionario perfecto de las otras formas de vida no existe, pero sin duda hay que vivir, y vivir juntos.

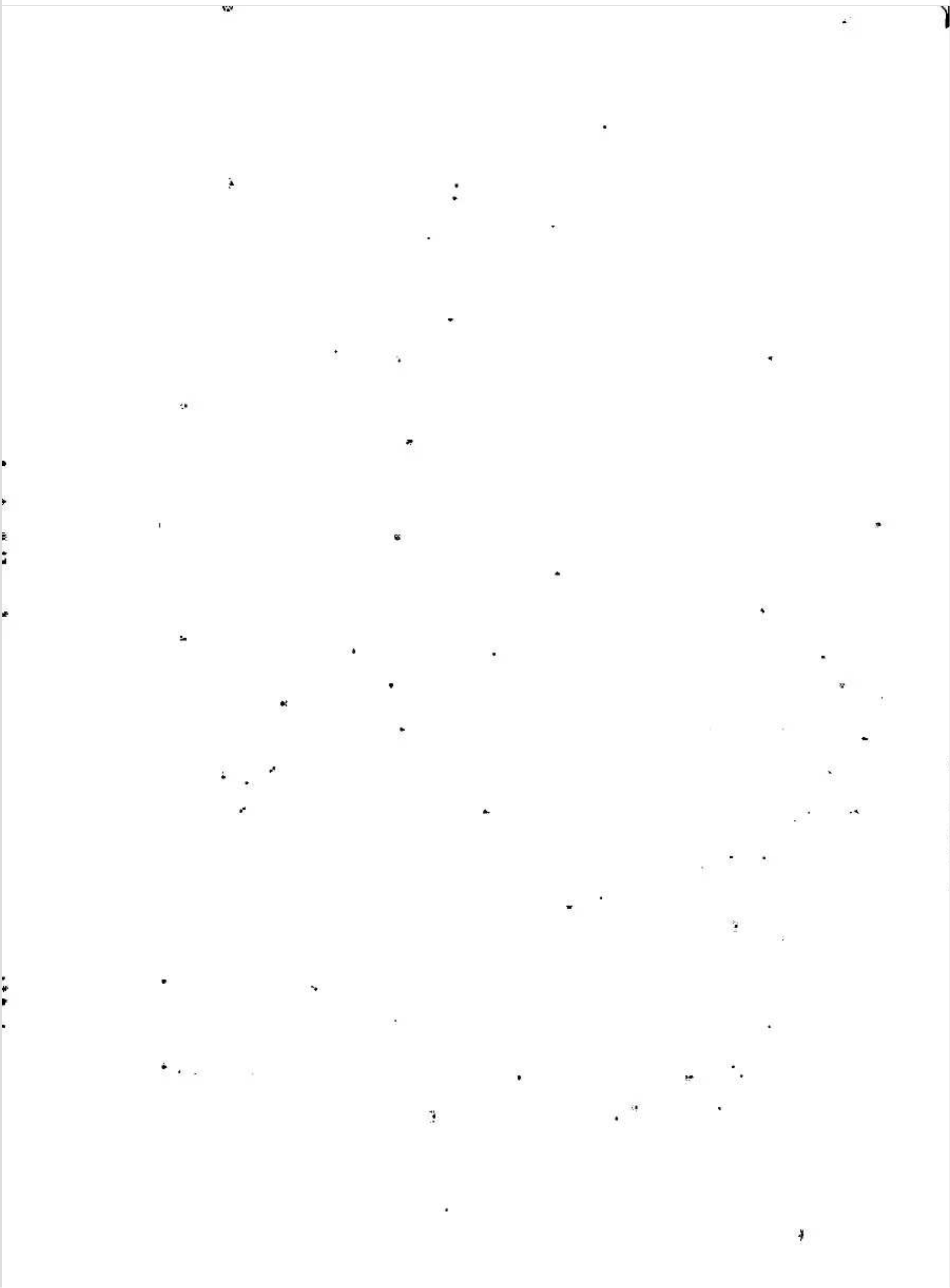
Era ya hora de volver; la niebla ocultaba todos los caminos y los relieves. En un momento determinado, en la ventisca, transido de frío, hundiendo los bastones como un autómatas para avanzar hacia el mundo de las grandes ciudades, seguí un sendero por el que habían pasado humanos con raquetas, ciervos y otros animales intraducibles. Ese sendero era el que nos había de devolver a casa y, en ese mismo sendero, había rastros recientes de un lobezno de unos seis meses.

Se había separado de la manada en el collado y exploraba, hábil, ese camino por el flanco del valle, nuestro camino, el único que nos quedaba, con la esperanza de que llegara hasta el cálido hogar. Yo no distinguía apenas más que sus pequeñas pisadas de lobo en la niebla, como si fuera guiándonos. Al cabo de varios centenares de metros, nos dimos cuenta de que se trataba, probablemente, de una hembra. La orina estaba entre las patas, hacia detrás de las posteriores y no hacia delante, como ocurre con los machos jóvenes, ni hacia un lado, como ocurre con el líder. (Obsérvese que, entre los lobos, solo el macho líder levanta la pata para orinar, mientras que, en el caso de los perros, *todos* los machos lo hacen, lo que hace pensar que

todos los perros domésticos, incluso los que van solos, incluso los gozques, están convencidos, en su fuero interno, de que son machos alfa).

Por lo tanto, el animal al que íbamos siguiendo en la niebla era una diestra cría de lobo que se había apartado de la manada en lo alto del collado e iba explorando sola ese flanco de la montaña. En repetidas ocasiones se salía del sendero, patrullaba varios metros por un lado para oler o ver algo, y a nosotros nos invadía una leve tristeza por perderla, porque nos había abandonado, y luego, invariablemente, volvía al sendero, que seguíamos esquiando sobre sus huellas, con la alegría de haber vuelto a encontrarla. Es el mismo tipo de patrullaje que vemos cuando seguimos a una manada: todos van por un mismo rastro y, con cierta regularidad, un individuo curioso sale a formar un arabesco hacia la derecha o hacia la izquierda, y luego regresa a la fila.

Allí la fila estaba formada por ese sendero, con los rastros humanos, los de los ciervos, y tuve la extraña sensación de que todos pertenecíamos a la misma manada enorme y multiespecie, un grupo al que la joven loba iba guiando a través de la niebla. Era una exploradora que avanzaba por un camino común. Fue un día bonito.



EPISODIO 7
EL ARTE DE LAS VARIANTES VIVAS

Un mes más tarde, enero. Estamos de vuelta casi en el mismo lugar, en la niebla, sobre una nieve dura como la piedra. Vamos rastreando el mismo territorio de lobos, pero por la otra cara del Vercors, al oeste del monte Aiguille. Buscamos la manada. Somos cuatro, vamos con esquís de fondo. Presentimos que tienen razones para pasar por este pequeño flanco de montaña salvaje. Ascendemos por el bosque, siguiendo antiguas pistas forestales, cubiertas de brotes jóvenes de coníferas, unas pistas olvidadas hace mucho. Casi nos perdemos, la geografía animal no sale en los mapas.

La pista desaparece abruptamente en el curso de un to-

rente. Me quito los esquís, desesperado: hace horas que no vemos nada, no encontramos nada, y no hay forma de pasar. Hace frío y la hospitalidad deja que desear. Desciendo resbalando hasta el lecho del torrente, con la esperanza de encontrar un arranque de pista forestal en el

flanco de enfrente, y me veo atrapado en un corredor de aludes. Me giro decepcionado hacia el grupo y le indico: «Media vuelta. Nos rendimos, no se puede».

Y ahí, arrastrando los pies por donde he pasado un minuto antes, entre las pisadas de mis botas, hay una huella perfecta, en forma de diamante, la huella de un lobo. Luego otra. Luego, los rastros de toda la manada: nueve individuos que han bajado al torrente inaccesible y atravesado con despreocupación el corredor de aludes. Estamos en pleno matorral, no hay caminos humanos por ninguna parte. Han bajado para saciar la sed: se ve dónde han perforado la fina capa de escarcha del riachuelo, con el hocico, para lamer el agua, por turnos, en la misma poza. Aúllo hacia el valle, lanzo mi canto torrente abajo a toda velocidad, por si acaso están aún al alcance de mi voz, para avisarlos de que estamos por la zona. Un par de pájaros carpinteros negros me responde.

Vamos tras la manada. Nos obligan a atravesar las montañas rusas habituales. Suben todo recto por la cresta, en pendientes lodosas e impracticables, vuelven a bajar todo recto por corredores de hielo casi verticales y desaparecen

de nuevo. Sus trayectorias son casi imposibles para nuestros cuerpos. Los maldecimos: «¡No hay respeto ninguno por los rastreadores!», repetimos, echando pestes, riendo. Desde la cima de una cresta, vemos bajo nuestros pies un tobogán: la nieve se ha apelmazado y arrastrado de manera continua, han bajado imitando una suerte de trineo con las patas posteriores. Al final, nos llevan hasta una pista forestal.

106

La siguen varios centenares de metros y luego la abandonan para lanzarse de nuevo hacia un cañón imposible... Los seguimos, imantados, salvando la pendiente con dificultad, la sonrisa crispada, y al final encuentran una pista humana.

Esos dos tramos de pistas forestales no figuraban en nuestros mapas, estaban ya definitivamente olvidados. Lo fascinante es que la manada tiene sus propias lógicas de desplazamiento. Su trayectoria no erra, vuela como la hoja de un cuchillo. Van a algún sitio, se nota, lo sentimos (lo confirmaremos al final del camino). Conocen su territorio mucho mejor que nosotros, lo dominan igual que un guarda forestal.

Saben *a priori* adónde quieren ir y luego planifican la trayectoria óptima. Yo tengo el mapa ante los ojos y soy incapaz de encontrar el camino más corto.

Aprendo una cosa extraña: cuando uno está perdido en el bosque, suele resultar curiosamente salvífico encontrar

huellas de lobo, ya que, si los lobos han pasado por ahí, es porque el camino desemboca en algo y va a llegar, de manera óptima, hasta caminos humanos, va a llevarnos hasta la «civilización». En un momento dado, uno de nosotros se dispone a remontar un riachuelo en busca de una pista practicable. En ese preciso instante, veo que los lobos han pasado justo a nuestra altura y me sorprendo diciéndole: «No sirve de nada que subas hasta allí: si los lobos han pasado por aquí, es porque más arriba no hay ningún camino que convenga más». Nos quedamos en silencio, mirándonos. Digerimos la extrañeza zoocéfala de

este razonamiento: tomar a los lobos como guías en el bosque. Se me viene a la cabeza un cuento tanaina, de los nativos amerindios de Alaska, que hasta ese momento había tomado por un elemento de folklore: el cuento aconseja al caminante perdido en el bosque que llame al lobo para que lo ayude a encontrar su camino²⁶. En comparación con *Pedro y el lobo* y *Caperucita roja*, se trata de una inversión pura y dura del motivo «perdido en el bosque» típico de nuestros cuentos: lo que aquí es un gran peligro es allí la salvación. Quizá este cuento amerindio nazca, en parte, de esa confianza que se siente en el terreno con respecto a las decisiones de orientación del lobo: es mejor brújula que un mapa del Instituto Geográfico Nacional; tendemos a creer, por experiencia, que, al seguirlo, daremos enseguida con una pista olvidada por los cartógrafos,

un camino perfecto para llegar hasta un punto clave del territorio, un atajo para optimizar una buena trayectoria fuera del bosque, hacia una encrucijada, un punto neurálgico del entorno, al que la manada acudirá para marcarlo con un blasón.

Al final de una larga persecución por el sotobosque, en efecto, la manada nos lleva, siguiendo pistas perdidas y senderos abandonados, hasta la gran vía central por la que pasan todos los senderistas, en el lecho del valle. Oímos a los esquiadores antes de verlos. Vamos tras los pasos de los lobos, camuflados por el lindero. Desembocamos en

²⁶ Véase Cornelius Osgood, *Contributions to the Ethnology of the Kutchin*, New Haven, Yale University Press, 1936.

el camino humano a través del punto de vista del lobo. Ver un instante el lugar de paso de los humanos a través de sus ojos, escondidos en la orilla del bosque. Notar que han examinado con prudencia el lugar («¿el camino está despejado?») y, a continuación, ir directos a la pista en cuestión y remontarla trotando.

Sin embargo, el día antes habíamos seguido esa misma pista, sin ver los rastros de los lobos. El paso de centenares de esquiadores y perros volvían sus huellas casi ilegibles. Pero, como suele ocurrir, después de verlas una vez aparecen por todas partes, se elevan en el paisaje, así que podemos seguir las incluso por entre las huellas de los esquís,

por las que se desplazan los lobos (los esquís apelmazan la nieve por ellos), zigzagueando, explorando, husmeando los bordes del camino. Lo fascinante de la situación es el cambio espectacular del rastro de los lobos. Llevábamos siguiéndolos sin parar desde, por lo menos, un kilómetro entre el matorral y no había ninguna marca territorial, ni un rastro de orina, ni un restregón. Y ahí, apenas la manada desemboca en el sendero abarrotado de humanos, perros, zorros y demás, cada cincuenta metros se alza, dominante, bien visible, una bandera: orina, excrementos, restregones. En todos los puentes hay una marca, a la entrada y a la salida, así como en todos los cruces. Por lo tanto, se debe, necesariamente, a la presencia de las otras especies (humanos, perros...); es, por fuerza, una disposición geopolítica.

Lo interesante es que no se trata de un monólogo. Junto a las marcas de los lobos identificamos marcas de

zorros, de perros y de mustélidos. Todavía no sabemos qué quiere decir esto, pero se trata, sin duda, de blasones y banderas: hay una especie de diálogo mudo con otras especies. La dimensión de esta señalización geopolítica es explícita. El sentido se nos escapa por completo, pero debe de haber un sentido: *existe* una comunicación entre especies.

¿Cómo entender este uso de la metáfora del blasón y la bandera para calificar el mercado territorial de los can-

la bandera para camuflar el marcado territorial de los carnívoros y, en particular, de los lobos? Estos, en concreto, tienen unas glándulas alrededor del ano y entre los dedos, cargadas de una poción con la que untan sus excrementos o que frotan en la tierra (el restregón). Esta poción contiene un amplio abanico de información para el hocico de un lobo: revela la identidad de quien ha dejado la marca, la manada a la que pertenece, su dieta actual, su disponibilidad sexual e incluso su estado emocional (su nivel de estrés, por ejemplo). En este sentido es un blasón, o un pasaporte biométrico erigido en blasón. Aunque la marca es también un límite territorial convencional, que no impide físicamente el paso a nadie, pero que constituye un hito que, alineado con otros, traza una frontera de olores, que las otras manadas respetarán o franquearán a veces, según su humor y su objetivo. Y en este sentido constituye una bandera.

Es fácil tildar de metáfora antropomórfica esta manera de expresarlo, y, sin embargo, quisiera demostrar aquí que este uso es epistemológicamente defendible, que constituye incluso el método de una etología capaz, por fin, de

hacer justicia a la íntima alteridad de formas de vida distintas de la nuestra.

Es lo que denomino etología perspectivista. El antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, en *The Relative Native*, menciona de pasada los vínculos entre perspectivismo y

etología²⁷. El perspectivismo, como cosmovisión de ciertos pueblos animistas, postula que lo invisible y lo visible dependen de las capacidades de quien percibe («visible» e «invisible» han de entenderse aquí en el sentido amplio de perceptible e imperceptible, accesible e inaccesible). Partiendo de un planteamiento estricto, el animal no ve, no configura el mundo desde la mente, sino desde el cuerpo: es su cuerpo, con sus capacidades propias para sentir y hacer, lo que sustenta su perspectiva del mundo. Esa es la idea principal del perspectivismo. Ahora bien, es precisamente un efecto original de la ecoevolución lo que le da sus capacidades únicas y sus perspectivas.

El punto de vista de cada cual, pues, no está «dentro del cuerpo» (como un alma), es el propio cuerpo, ni más ni menos que el cuerpo, pero un cuerpo denso de ancestralidades compuestas y reunidas, que interpretan el presente partiendo siempre desde cero. Por ejemplo, la conversión del excremento untado de feromonas en señalización geopolítica es una reinterpretación magnífica, mediante el cuerpo carnívoro, de la función excretora que hereda de su ancestro mamífero. Combinada con esa otra ancestralidad del olfato sutil y discriminador, inventa

²⁷ Eduardo Viveiros de Castro, *The Relative Native*, Chicago, Hau, 2016.

un estilo de vida antes inimaginable, les abre a los lobos una dimensión del ser: la geopolítica de los olores.

El perspectivismo amazónico no puede reducirse a una etología de las perspectivas, de acuerdo con las palabras mismas de Viveiros de Castro, pero es un operador importante para la etología comparada. Decir que los excrementos son blasones y banderas no es una metáfora antropomórfica, es una analogía de etología perspectivista.

Conviene aclarar exactamente lo que significa esta manera de expresarse, el tipo de operación mental y sensible que implica. Significa que ellos ven el excremento más o menos igual que nosotros vemos los blasones y las banderas. De nuevo, no hay que entender aquí «ver» en el sentido sensorial: la perspectiva es una metáfora visual para hablar de algo más importante, la manera de experimentar una vivencia, de conferir un significado. Significa que los lobos experimentan la vivencia del excremento de forma análoga a nuestra vivencia del blasón; significa algo similar, activa cosas similares, se percibe en usos similares. No es una metáfora, pues no hay un ámbito original (el mundo de los humanos, con sus blasones) ni un ámbito derivado (el mundo de los lobos, con sus excrementos). Se trata de una etología del «ver como», que funciona con analogías donde no hay ámbito derivado ni ámbito de origen, sino que cada forma solo adquiere sentido como variación con respecto a la otra²⁸. Se trata de variantes, que

²⁸ Encontramos aquí el concepto deleuziano de la diferencia. Véase Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, París, PUF, 1968. Trad. cast. de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece: *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.

no se definen con respecto a un original, sino con respecto a otras variantes, por su desviación en relación con esas otras variantes. Desde el punto de vista filosófico, una variante es algo fascinante. He aquí un razonamiento típicamente evolutivo, acrobático como la vida misma: la territorialidad *en sí* no existe; hay, es verdad, un ancestro común al lobo y al humano, pero su territorialidad era ya una variante que heredan lobos y humanos, aunque como variantes de la variante. El origen *no* es el original, no hay ningún original, patrón o modelo: solo variaciones, flujos de variantes que se dan un aire de familia, debido a su procedencia común o a su convergencia evolutiva.

Merleau-Ponty tiene una intuición similar, aunque él no ve claramente el fondo evolutivo que la vuelve decisiva, cuando habla de las máscaras de transformación inuits de los inua (en las que un rostro animal se abre sobre un rostro humano). Escribe que esas máscaras ofrecen una «extraordinaria representación del animal como variante de la humanidad y de la humanidad como variante de la animalidad»²⁹. Cada forma de vida es una variante de las demás, pero no hay ningún patrón, solo variantes.

En el origen de la territorialidad de los seres humanos y de los lobos no hay, pues, esencia de la territorialidad, sino «la discordia entre las cosas, el disparate»³⁰. La

²⁹ Maurice Merleau-Ponty, *La Nature, notes. Cours du Collège de France*, París, Seuil, 1995, p. 277.

³⁰ El pasado nos dice quiénes somos, sí, pero en él no hay nunca esencia ni fundamento: tal y como dijo Foucault, en el origen de una cosa no están su verdad ni su esencia, sino «la discordia entre las cosas, el disparate». Desde un punto de vista conceptual, se trata de una lógica foucaultiana aplicada a Darwin. Podríamos denominar esta variante «singularidad

territorialidad, pues, es una idea que se reconstituye por analogía entre mil maneras de ser territorial; es un abanico concreto de maneras de relacionarse con el espacio vivido, que no tiene modelo alguno, aunque sí, sin duda, unos orígenes que, en cada forma de vida, se desvían y subvierten cada vez.

Como es preindividuada, no tenemos una palabra precisa para nombrarla, así que utilizamos la similitud de relación entre mecanismos territoriales para circunscribirla: los lobos ven el excremento e interactúan con él *más o menos igual* que nosotros vemos mecanismos del tipo de las banderas o de los blasones e interactuamos con ellos.

Valernos de analogías de etología perspectivista nos libera, a la vez, del antropomorfismo simplista («los excrementos son blasones»), de la naturalización embrutecedora del ser humano («los blasones humanos *no son sino* excrementos») y del reduccionismo etológico («los excrementos no son sino estímulos que se activan por condicionamiento operante»).

Utilizar este tipo de analogías es, pues, una buena contestación desde el punto de vista epistemológico, siempre que recordemos que la comparación tiene que ver en concreto con la *relación* nosotros/blasones y ellos/

preespecífica», en términos simondonianos, pero estoy de acuerdo en que resulta un poco confuso. El concepto señala que la variante no tiene contenido preciso, asignable, que es anterior a la individuación de una especie, de cada especie, a su adopción de una forma estructurada. Es, por ejemplo, el hecho etológico de ser territorial, pero ya está, solo quiere decir esto: heredar un pasado de prácticas y de lógicas territoriales. Hay una singularidad preespecífica (preindividuada) de las especies territoriales que es la vivencia del espacio como lugar geopolítico, y existe en paralelo entre ellos y entre nosotros; cada uno somos, con respecto a ella, una variante sin modelo.

excrementos, y no con la naturaleza ontológica de unos y otros.

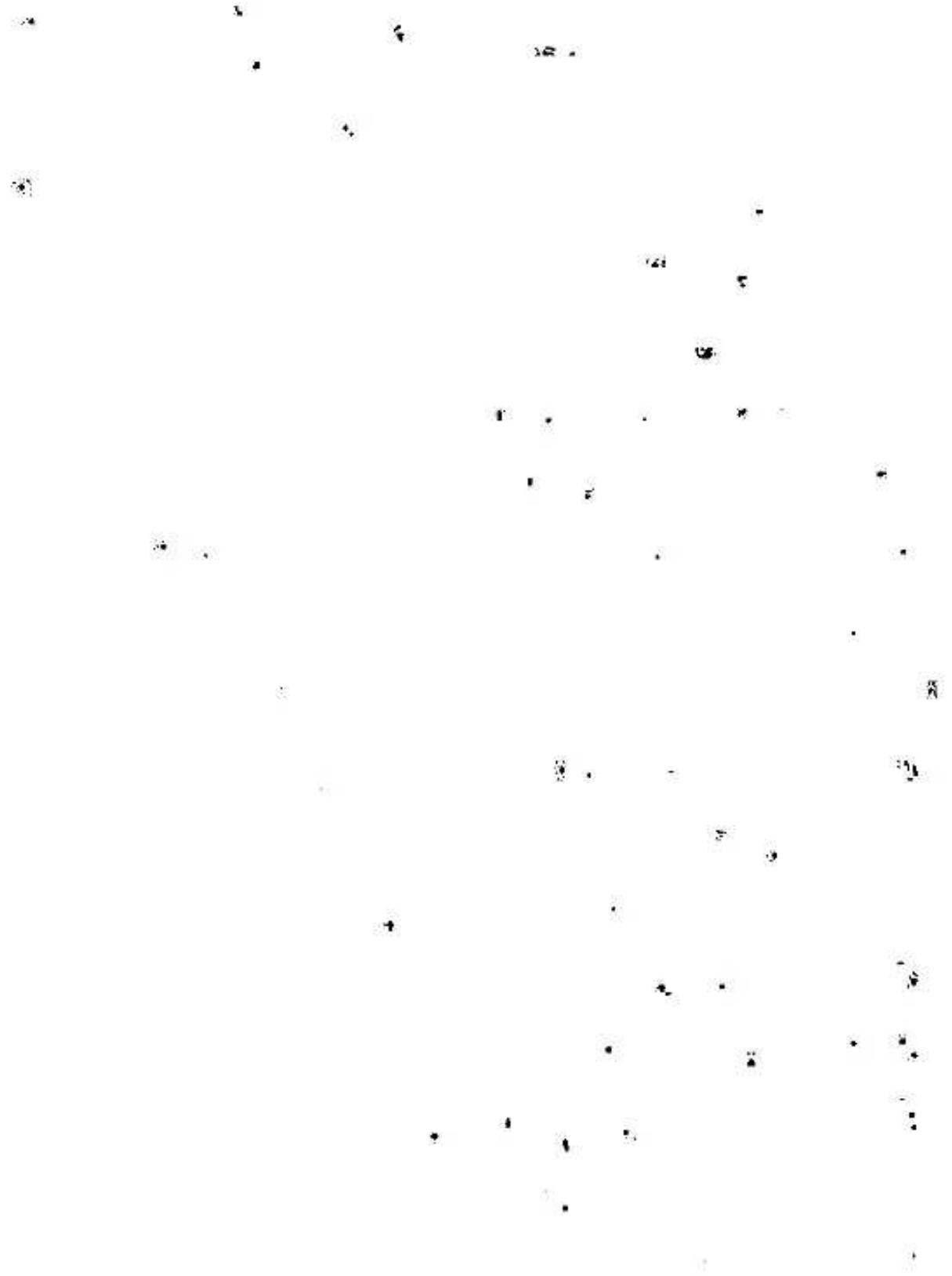
Es bueno recordar, en definitiva, que la analogía sirve esencialmente para hacer resurgir lo común sobre el fondo de la *diferencia*: las diferencias de usos que le dan al excremento, en comparación con los que le damos nosotros al blasón. Aquí el concepto no es un lecho de Proclus en el que se arregla lo dispar recortando las diferencias de cada cual, sino un metro de costura con el que nos preocupamos por ver en qué lugar lo comparado sobresale siempre del metro, cómo y cuánto³¹.

En la práctica, este tipo de analogías perspectivistas está bien traído, en definitiva, porque, desde una perspectiva de diplomacia entre especies, el acto de nombrar tiene más una vocación pragmática que de exactitud científica: la de hacer posible un acceso al mundo del otro, una interacción con el otro, hacer concebibles los mecanismos para dialogar.

³¹ De ahí surgen discrepancias, pero sobre el fondo de una analogía de relación. Podemos hacer surgir las diferencias decisivas para imaginar investigaciones controladas: ¿en qué difiere nuestra relación con el blasón de su relación con los excrementos? ¿Cómo interpretar la interrupción del marcado cuando los lobos entran en el territorio de otra manada? ¿Cómo interpretar, a la luz de esta analogía, el hecho de que la manada no

marque cuando está en valles impracticables y si marque todas las encrucijadas cuando se encuentra en una pista que recorren otros seres vivos? ¿Qué otros seres vivos la llevan a colocar blasones y banderas? La interrupción del marcado resulta enigmática.

115



EPISODIO 8
TRADUCIRLOS EN PRIMAVERA

Estamos en el equinoccio y el tiempo es espléndido. Hemos vuelto a Vercors. El esquí de primavera es, en lo sensorial, el que ofrece una mayor plenitud: la nieve estalla de luz, está hecha de cristal, mantos y arroyuelos, el cielo ruge de azul y la piel se dora con suavidad, los labios son de arcilla y se resquebrajan por las comisuras, y los árboles latifolios brotan a la vez por el deseo de marchar y la sed. Por todas partes, los cortejos sonoros de los gorriones.

En esta ocasión, estamos buscando de nuevo la cueva en la que queríamos dormir la primera vez. Comparamos mapas, datos, indicios: es imposible de encontrar, nos pasamos una hora dando vueltas, paleamos nieve tratando de dar con una entrada obstruida por un nevero, nada, impenetrable piedra húmeda. Y, entonces, levanto la mirada y en lo alto, a tres metros, en la pared del acantilado, la boca umbría: ahí está la cueva. Hay que escalar para acceder a ella. El paso no es seguro, corremos el riesgo

117

de despeñarnos, pero hay nieve debajo y demasiado entusiasmo dentro para darnos la vuelta ahora. Cuando llego al borde, casi sin aliento, una abertura de un metro cincuenta de diámetro, me siento en la arcilla húmeda, del fondo de la cueva mana una surgencia, y, bajo mis ojos, en la entrada, hay un excremento de lobo y luego otro más a pocos centímetros, y unos pelos roídos de jabalí. Pero ¿cómo han subido hasta aquí? Es inconcebible: a nosotros nos ha hecho falta toda nuestra capacidad primate, repartida en ambas manos, con los pulgares oponibles forjados tras millones de años de vida arborícola, hechos para agarrarse a las ramas de las junglas. Y ellos han subido, como por arte de magia, con su vigor cuadrúpedo, sus patas culminadas por garras, su sentido del equilibrio. Pero ¿para hacer qué?

La cueva es fría, es un túnel horizontal que se hunde profundamente en la piedra: el pasillo se estrecha ense-

profundamente en la piedra, el pasaje se estrecha enseguida, hasta el punto de que hay que ir a cuatro patas, luego arrastrarse y, al final, contorsionarse por pasadizos, de perfil y en ángulo, para avanzar. Al cabo de dos metros, encuentro en el suelo un primer excremento de carnívoro, casi seguro de lobo, y después, un paso más allá, otro excremento, un tercero, un cuarto: es impresionante, nunca había visto tal densidad. En los diez metros que recorro a rastras, hay excrementos a cada paso. Pero ¿qué es este lugar?

Mi primera hipótesis es que se trata de un antiguo cubil. Los excrementos no son frescos, parecen datar del verano pasado, tal vez el hielo los haya conservado. Si

hubieran sido más antiguos, el deshielo de primavera se los habría llevado o, por lo menos, los habría hecho escurrir. En cada giro me pregunto si voy a toparme con la loba, me detengo para oír los aulliditos de los lobeznos al fondo del túnel, me pregunto: ¿no debería darme la vuelta para no molestar? Pero una sensación, en mi interior, me repite que no hay nadie: ninguna huella en el ascenso, ninguna en la arcilla, los excrementos son antiguos. Ya no están aquí.

La cueva alberga una emoción prehistórica, tengo la sensación de haber cruzado a una dimensión paralela, a otro tiempo, a un tiempo mítico regido por otras reglas: el silencio, la reclusión, la escasez sensorial, los

ecos, todo eso confiere solemnidad a este recorrido, físicamente agotador. Me desuello las rodillas con las piedras al arrastrarme, estoy cubierto de barro, me desgarró la ropa contra las paredes que se cierran sobre mí. El haz del frontal, fuente de sombras mitológicas, apenas alumbra el pasadizo, que termina volviéndose demasiado pequeño para mi cuerpo de humano. Espero ahí unos minutos, acechando los sonidos, pendiente de cualquier revelación, y luego me doy la vuelta en el silencio de la tierra.

En el camino de regreso, examino mejor los excrementos: a primera vista, pensé que eran todos de lobo. En realidad, también los hay de zorro. Algunos son imposibles de identificar. Nos planteamos incluso la posibilidad de que sea un lecho de tejón, porque algunos excrementos tienen esa textura particular que hemos visto en

los del Jura, pero el tejón cava agujeros en los que recoge sus excrementos, y aquí no hay nada de eso.

El misterio es total: ¿será de verdad un antiguo cubil? El suelo de la cueva está salpicado de huesos de mamíferos diminutos. ¿Es un abrigo contra las tormentas donde se refugian los animales, cada uno de los cuales habría ido marcando territorialmente el lugar como respuesta a los olores omnipresentes de los ocupantes de la tempestad anterior? Es un enigma, no entendemos el uso del lugar, su sentido animal. Su sentido multiespecie se nos escapa.

La emoción, en realidad, es de una naturaleza distinta; tenemos la vaga sensación de que es un lugar ritual, un lugar de culto: las marcas con su complejo significado en el caso de los carnívoros, las osamentas que recuerdan a las cuevas paleolíticas ornamentadas, la dimensión iniciática de la entrada casi inaccesible, del estrecho túnel que se hunde en el corazón de la tierra... El lugar no parece utilizable, por su incomodidad, pues no permite darse la vuelta ni acostarse, y por su pobreza como hábitat.

La emoción sugiere un lugar rebosante de significados, sobre todo por la densidad inédita de los excrementos, a decenas, por todas partes, en el suelo, cuando es sabido que, en el caso de los lobos, desempeñan un papel complejo, rico en mensajes, en anuncios, blasones y banderas. Pero esta sensación es, probablemente, una proyección; la dimensión del culto, en cualquier caso. En cuanto a la dimensión del rito, tiene sentido, creo yo: es un espacio de difícil acceso, cuyo aspecto utilitario no es evidente, y está salpicado de marcas; parece una ritualización animal,

en el sentido de comportamientos sin utilidad vital, pero dotados de sentidos que se nos escapan.

Volvemos a bajar con dificultad, sujetándonos con pies y manos, atónitos ante el hecho de que ellos consigan subir. Vamos en silencio, hemos multiplicado las hipótesis, hecho florecer las conjeturas; finalmente, nos callamos, aceptando el misterio.

aceptando el misterio.

Ni pensar en dormir allí arriba. Tendremos que pernoctar al raso, sobre la meseta nevada. Montamos el campamento en un pedacito de pradera, bajo un pino negro rodeado de nieve, en lo alto de un pequeño promontorio que domina el altiplano.

La noche está clara, límpida, una luna llena se eleva sobre el collado. Por todas partes, la nieve se revela iridiscente por efecto de la luz nocturna, pero no hace frío. Estamos empapados de barro, irreconocibles, nos hemos convertido en gólems. Me miro las manos cubiertas de arcilla, la carne confundida con la tierra, como arrastrado por ese proceso mítico en el cual un pedazo de barro se convirtió en el primer humano, pero en sentido inverso.

Hay que encender un fuego, no nos queda otra. La temperatura va a descender y el barro nos caló los pantalones y los calcetines cuando nos arrastrábamos por la cueva: tenemos que secarlos antes de que el mercurio baje de cero. Montamos un pequeño fogón protegido, remojando con nieve el círculo de hierba en torno a las llamas, y luego construimos un deflector de calor con astillas anchas de madera muerta, como si fuera la proa de un barco, para que tamice la entrada de aire y nos devuelva el

calor del fuego. Los calcetines humean ya frente a las llamas, mientras agitamos los dedos de los pies por encima de las brasas, riendo al notar cómo vuelve a ellos la vida,

como vuelve a circular por ellos la vida (¿volver a la vida siempre estas cosquillas?).

Hablamos largo y tendido de la cueva, de su misterio, sin afirmar nada, sin pretender ya saber, solo repitiendo las posibles evocaciones, las vías de sentido, los ecos. Mientras devoramos nuestra comida, animados por el vino caliente, esperamos, en realidad, la hora de llamar a los señores del lugar: la hora de los reencuentros, cuando, habitualmente, los lobos que se han separado durante el día emiten aullidos de reagrupamiento para reunirse y dedicarse a sus actividades nocturnas. En ese punto de su etograma (la cartografía de sus comportamientos específicos) es donde pretendemos entrar para volver a dialogar con ellos: si aullamos en ese momento, en ese resquicio en el que los individuos separados están esperando noticias de sus hermanos y su manada, puede que nos respondan.

Son las diez de la noche y vemos como si fuera de día (gracias a la luna). Nos acercamos al valle, para que este transmita nuestros gritos. El silencio es tan perfecto como todo lo demás. Lanzo un primer aullido que rebota por el valle y sigue resonando un buen rato tras haber cerrado la boca. Esperamos, el viento es gélido aquí, al descubier-to, el tiempo se ha hecho más denso, pero el suspense no llega siquiera a hacer su aparición: al cabo de pocos segundos, un lobo responde. Es el rayo habitual, la emoción

sigue intacta, esa mezcla de lo extraordinario y lo evidente (pero ¿cómo es posible que un lobo salvaje responda a nuestras llamadas? Y, al mismo tiempo: ¿por qué no? Somos seres vivos igual que él, compartimos capacidades vocales y problemáticas vitales).

Está muy lejos, es sobrecogedor: su aullido en el viento parece venir del oeste, justo del oeste, de la montaña de enfrente, a más de cinco kilómetros, quizá incluso de la siguiente cresta. El sonido nos llega con el viento, como un espectro, difícil de localizar, como de otro mundo, tan lejano y, sin embargo, traspasando la maldición de la distancia. Su canto es largo, melodioso, inquisidor, casi sensual, casi se nota el placer de la modulación en el largo quejido, el gozo de aullar, de anular la distancia, de avanzar a la velocidad del sonido, trascendiendo con el cuerpo los límites del cuerpo. El placer de oírse y reunirse en este paisaje nocturno, desierto, solitario.

Volvemos a aullar, el diálogo continúa, nos va respondiendo a todos uno por uno, cuatro veces, cinco veces, y luego nos callamos. Se me vienen a la cabeza las palabras de un cantante lírico, intérprete de las óperas más refinadas, a quien oí un día en la radio: «El canto... Eso es lo que me queda del lobo».

Nadie más ha respondido: no hay noticias de la manada. Ningún aullido de los otros individuos que están solos. Planteo la hipótesis de que estén lejos, muy lejos, hacia el este, cuando nosotros los hacíamos en el fondo del valle, justo al oeste. Pero no ha sonado ningún otro aullido procedente del oeste, donde pensábamos que estaba el epicentro

de la manada. Sin embargo, la hembra ha podido elegir un nuevo cubil, es posible que estén en cualquier parte.

Decidimos acostarnos, ligeros como solo la resonancia permite estarlo: con la sensación de que podemos dialogar con el mundo, de que, a pesar de su extrañeza, nos oye, nos responde; de que podemos, en el transcurso de unos cuantos intercambios, desgarrar el mito moderno del mutismo del universo. De que, en realidad, si uno hace la tarea diplomática de traducir, de interceder, si uno se desplaza a esa zona fronteriza en la que se nublan las formas específicas, es posible entrar en contacto con todos nuestros familiares ajenos.

Sin embargo, este es, de hecho, un poder especial del lobo que erigimos demasiado rápido en propiedad de todo el cosmos vivo: la convergencia evolutiva que hace que nuestra voz pueda imitar la suya, que nuestro modo de vida se asemeje al suyo, que seamos él y nosotros lo bastante individuados y sociales para que la llamada tenga sentido a sus oídos y que él sienta ganas de responder a ella es toda una rareza, un punto de encuentro especial entre dos formas de vida que, por otra parte, son inconmensurables. La comunicación no es tan sencilla con las arañas de jardín, los busardos ratoneros (aunque intercambiamos silbidos con frecuencia) y las hayas, por mucho que busquemos sin descanso unas relaciones de resonancia con ellas. Otro aspecto más en el que el lobo es un animal intercesor: embajador de las relaciones de resonancia posibles con los otros seres vivos, nuestros *alien kins*, esos animales intraducibles.

Pero intraducibles, como ya hemos visto, en un sentido dinámico: en el sentido de que no debemos dejar nunca de retraducirlos, una y otra vez, para hacer justicia a lo que tiene lugar, a lo que son, a la relación. Cuando describe el «pensamiento salvaje», el pensamiento en su «estado salvaje»³², común a toda la humanidad, Lévi-Strauss lo califica de bífido: posee una «devoradora ambición simbólica» que se conjuga, por otro lado, con una «atención escrupulosa y totalmente orientada hacia lo concreto»³³. Justo a eso es a lo que se parece la retraducción infinita en el sentido de los seres vivos. Así pues, retomamos nuestras palabras salvajes en el sentido del aullido, volvemos sobre la cuestión, entramos de nuevo frases y sentidos para acercarnos al animal mitológico que es por completo animal, una vez que le hemos restituido su densidad de millones de años, su murmullo de ancestralidades sedimentadas, su arte de ponerlas en juego al mismo tiempo en la superficie del presente (en una palabra: vivir).

¿Qué ocurre si intentamos pensar en la evolución como en una acumulación sedimentaria de ascendencias animales, a veces vegetales, también bacterianas, en cada cuerpo vivo? Lo que entiendo por «sedimentación» de las ascendencias (o ancestralidades) animales no es exactamente lo mismo que la sedimentación geológica, en la que cada capa es tanto más inaccesible cuanto más tiempo

³² Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, París, Pocket, 1990 (1962), p. 289. Trad. cast. de Francisco González Aramburo: *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014 (1964), p. 317.

³³ *Ibid.*, p. 319.

haga que se depositó. Los seres vivos se sedimentan con el tiempo igual que la roca, pero la diferencia entre ambos es que, en el primer caso, todas las capas de ancestralidad están simultáneamente *disponibles en la superficie* y se integran entre sí a pesar de sus distintas antigüedades: en la acción de escribir estas líneas, el pulgar oponible que legaron los primates hace tres millones de años se alía con el ojo de fosa, heredado de un ancestro del Cámbrico (hace quinientos cuarenta millones de años), y los dos se alían con la escritura, técnica aparecida hace seis mil años.

Las ancestralidades animales son como espectros que nos persiguen remontando hasta la superficie del presente. Unos espectros benévolos, que acuden en nuestra ayuda, que hacen de nosotros un *panimal*, un animal total, metamorfo como el dios Pan, cuando surge la necesidad, para inventar una solución inédita al problema de la existencia. Ese pequeño lemúrido cuadrumano inventor de nuestro pulgar oponible es quien vuelve a subir a través de nosotros y acude al rescate cada vez que utilizamos la mano para estrechar la de un amigo en señal de gratitud, para sostener con delicadeza una pluma estilográfica o para deslizar impacientes el dedo por la pantalla en la lucha cotidiana con el teléfono móvil.

Ese paleomamífero que inventó el apego parental es quien vuelve a subir en nosotros, como un espectro, a través de los millones de años, desde el interior de nuestro cuerpo, cada vez que nos enternecemos delante de un pequeño (la neotenia, ese enternecimiento espontáneo ante los cachorritos de cualquier especie, es una constante

entre los mamíferos: no revela nuestra sentimentalidad humana, sino nuestra empatía animal).

Esa visión de los colores de nuestro peludo antepasado frugívoro, en quien la evolución colocó los recursos ópticos para detectar la maduración sutil de las frutas de la selva, con sus tonos amarillos, naranja y luego carmín, es lo que se activa en nosotros cada vez que disfrutamos con la belleza de una puesta de sol (que, para el ojo animal, es, en primer lugar, la maduración de un paisaje). ¿Por qué, si no, el púrpura más tenue iba a ser más atractivo que cualquier verde?

Ese mismo antepasado es quien inspira la emoción al oído, cuando sentimos un zumbido en el interior, porque en la pantalla del cine ha aparecido la boca bermeja de Laura Harring en *Mulholland Drive*, de David Lynch (labios rojos, reminiscencia sin género de un fruto original). Pero hay otras mil ascendencias vivas en nosotros, cien reminiscencias personales, que se aúnan en una aleación incandescente para contribuir a esa emoción, hojaldrada de tiempo y polifónica gracias a una suerte de zoológico interior.

Todos los seres vivos tenemos un cuerpo denso de tiempo, hecho de millones de años, entramado de familiares ajenos y bullente de ancestralidades disponibles.

Y esas ascendencias son compartidas. Es la idea de que, por herencia común o por convergencia evolutiva (porque dos formas de vida han compartido, durante parte de su historia evolutiva, las mismas condiciones ecológicas y

modelos de existencia que pueden estar asombrosamente alejados en el «árbol» del mundo de los seres vivos, unas inclinaciones, unos comportamientos y unas tonalidades afectivas que, sin embargo, se parecen: maneras compartidas de estar vivo.

EPISODIO 9
FORMARSE UN CUERPO

Volvamos junto al fuego, protegido tras el deflector, en la noche de Vercors. El enigma que esta vez nos tiene intrigados es el de la distancia del aullido. Es la primera vez que nos atrapa este fenómeno fascinante: podemos comunicarnos con lobos que están a abismos de bosques, de praderas, de pedregales.

Ante el alcance inhumano de su respuesta, allí, tan lejos, en la montaña de enfrente, comprendemos la magia propia de ese mecanismo que es el aullido: permite trascender el horizonte. Para encontrarse en el matorral