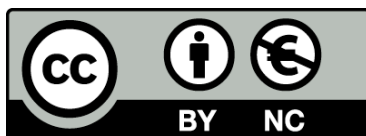




UNIVERSITAT_{DE}
BARCELONA

La problemàtica educativa dels infants selvàtics: el cas de "Marcos"

Gabriel Janer Manila



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0. Spain License.**

LA PROBLEMATICA EDUCATIVA
DELS INFANTS SELVATICS :
EL CAS DE "MARCOS"

BIBLIOTECA DE LA UNIVERSITAT DE BARCELONA



0700341475

I N D E X G E N E R A L

LA PROBLEMÀTICA EDUCATIVA DELS INFANTS SELVÀTICS:

EL CAS DE "MARCOS"

Dedicatòria

Capítol de gràcies

Presentació

P R I M E R A P A R T

1.- INTRODUCCIÓ AL MITE DE LA NATURALESA

1.1.- EL SENTIT DEL MITE

1.2.- EL POEMA DE GILGAMES

1.3.- LA HISTÒRIA BÍBLICA

1.4.- GRÈCIA: CENTAURES, CÍCLOPS I NIMFES

1.5.- ROMA: LA FUNCIO NUTRICIA DE LA LLET

1.6.- EL VALOR INICIÀTIC DELS CONTES POPULARS

1.7.- LA NATURALESA COM AL·LEGORIA

1.8.- ROBINSON: LA LLUITA DE LA NATURALESA I LA
RAÓ

1.9.- JEAN-JACQUES ROUSSEAU

1.10.- BESSENYEI: EL MITE A HONGRIA

1.11.- EL SEGLE XIX: MARX, DARWIN; KROPOTKIN

1.12.- MOWGLI: LA LLET DE LA JUNGLA

1.13.- LA DEFENSA DE LA NATURA

N O T E S

2.- ELS INFANTS SELVÀTICS

2.1.- LA QUESTIÓ DEL NOM

2.2.- CARACTERÍSTIQUES GENERALS

2.3.- EL PROBLEMA DE L'INDETERMINISME DE L'HOMME

2.4.- LA POSICIÓ DE BETTELHEIM

2.5.- SOBRE LA CAUSA DEL RETARD MENTAL

2.6.- ELS CASOS CONEGUTS

2.6.1.- El problema de la versemblança

2.6.2.- El traume de captura

2.6.3.- La nòmina de Lucien Malson

2.6.4.- El cicle europeu i el cicle asiàtic

2.6.5.- Víctor de l'Aveyron

2.6.6.- Kaspar de Nüremberg

2.6.7.- Kamala de Midnapore

2.6.8.- Altres cassos que no figuren en la
nòmina de L. Malson

N O T E S

SEGONA PART

3.- EL CAS DE "MARCOS"

3.1.- PRESENTACIÓ I VERIFICACIÓ

3.2.- EL MÈTODE DE TREBALL

3.3.- EL RELAT DE "MARCOS"

NOTES

4.- DETERMINACIÓ I ANÀLISI

4.1.- LA SINGULARITAT DEL CAS DE "MARCOS"

4.2.- LES ETAPES DE LA SEVA VIDA

4.2.1.- LA VIDA FAMILIAR

4.2.2.- LA VIDA A LA SERRA

4.2.3.- LA VIDA EN SOCIETAT

4.3.- EL PSICO-DIAGNÒSTIC

NOTES

TERCERA PART

5.- EL PROBLEMA DE L'EDUCABILITAT

NOTES

CONCLUSSIO

INDEX BIBLIOGRAFIC

ACLARIMENT

INDEX TEMATIC

INDEX

Dedicatòria:

A LA MEMÒRIA D'ARACELI PANTOJA

Capítol de gràcies :

He de donar les gràcies a Manuel Andreu Fontirroig, que al cel sia, a Antoni J. Colom, a Nicolau Llaneras, a Paloma Figuerola, a Llorenç M. Duran, a Miquel Rayó, a Vicenç Matas, a Juan Luis Gálvez Navarro i a la seva mare, la Sra. Navarro, viuda de Gálvez, a Miguel Ruiz Alcalá i a la seva esposa Vicenta Herrador, a María Antonia Cerrillo Uceda, a Santiago Cano i a Joaquín Parra; sense els quals no hauria estat possible aquest estudi. També, i d'una forma especial, al Doctor D. Alexandre Sanvisens Marfull, que ha acceptat, generosament, dirigir-lo.

G.J.M.

P R E S E N T A C I O

Aquest treball sobre la problemàtica educativa dels infants selvàtics va esser iniciat a partir de l'encontre i la coneixença a Ciutat de Mallorca amb "Marcos", que havia viscut sol durant molts d'anys a Sierra Morena, guardant cabres, en plena naturalesa i en contacte amb els animals salvatges d'aquelles contrades.

A partir d'aquí, vaig començar a cercar bibliografia sobre el tema i em vaig trobar amb tres blocs de materials clarament diferenciats:

a) Aquelles obres -generalment literàries o filosòfiques- que en el transcurs dels segles havien abordat d'alguna manera, molt més a nivell artístic que no científic, el problema de l'home salvatge, de l'home solitari que viu en harmonia amb la naturalesa, amb la finalitat d'encarar-lo amb la cultura i la imperfecció de la vida col·lectiva.

b) Els estudis científics i els treballs d'investigació sobre els casos coneguts d'infants selvàtics, aïllats socialment o abandonats. Em trobava amb una bibliografia, si no excessivament llar-

ga, prou important per a determinar l'evolució que ha seguit la interpretació dels casos estudiats. També, les característiques que d'una forma o altra els determinen i aquelles solucions diverses que tant la pedagogia com la psicologia, àdhuc la medicina, han proposat.

c) En tercer lloc, em trobava amb els materials que m'aportava l'estudi de "Marcos", els testimonis que havia recollit, tant de la seva pròpia paraula, com de les persones que el conegueren durant els primers temps, quan just havia estat descobert i caçat. En aquest aspecte, he d'especificar que pel que fa referència a aquest tercer bloc, els materials utilitzats no poden ésser considerats fonts en el vertader sentit de la paraula, sinó que es tracta bàsicament de testimonis que, lògicament, han sofert les influències del pas del temps i han estat condicionats per les diverses perspectives en que han estat vists.

A partir d'aquí, he de precisar que el meu treball vol ser una indagació a nivell d'interpretació general. He volgut comparar el cas de "Marcos" amb els altres casos que han existit i amb els que han estat imaginats a través de la història de la creació literària i filosòfica, amb la finalitat d'extreure'n una interpretació particular i veure quines eren les possibilitats educatives plantejades.

Sóc conscient de que el tema, lluny d'haver-lo esgotat, està únicament plantejat cap a nous treballs, des de diverses perspectives. Crec sincerament que sobre la vida i la situació actual de "Marcos" es podran fer altres treballs sobre determinats aspectes de la seva condició i de les seves possibilitats de integració social o de reeducació. Voldria, ja que he tingut la sort de trobar-lo, haver obert el camí cap a futures investigacions.

1.-INTRODUCCIÓ AL MITE
DE LA NATURESA

1.- INTRODUCCIÓ AL MITE
DE LA NATURALESA

1.1.- EL SENTIT DEL MITE

1.2.- EL POEMA DE GILGAMES

1.3.- LA HISTÒRIA BÍBLICA

1.4.- GRÈCIA: CENTAURES, CÍCLOPS I NIMFES

1.5.- ROMA: LA FUNCIO NUTRÍCIA DE LA LLET

1.6.- EL VALOR INICIÀTIC DELS CONTES
POPULARS

1.7.- LA NATURALESA COM AL·LEGORIA

1.8.- ROBINSON: LA LLUITA DE LA NATURALESA
I LA RAÓ

1.9.- JEAN-JACQUES ROUSSEAU

1.10.- BESSENYEI: EL MITE A HONGRIA

1.11.- EL SEGLE XIX: MARX, DARWIN, KROPOTKIN

1.12.- MOWGLI: LA LLEI DE LA JUNGLA

1.13.- LA DEFENSA DE LA NATURA

1.1.- EL SENTIT DEL MITE



No és fàcil indagar els orígens dels mites. Possiblement, el retorn a la naturalesa com a símbol de llibertat, absent de traves i de corrupció, ha estat una vella quimera tan antiga com l'home. La contraposició de la naturalesa i la cultura constitueix una de les grans preocupacions universals de tota la Història i és, juntament amb els problemes de la vida, la mort i la fertilitat, una de les inquietuds més persistents de totes les col·lectivitats humanes. Es tracta, en definitiva, d'una vaga il·lusió dels homes que han expressat un pic i un altre els mites de tots els pobles i de tots els temps, especialment, com ha observat el professor britànic G.S. Kirk (1), els mites especulatius.

Però, ¿què és un mite i quina és la seva funció en el si de cada poble, dins l'entranya profunda de cada agrupament humà? Tampoc és fàcil entendre'ls separats de la vida i de la realitat dels homes que els expliquen. És precís tenir en compte que mai no han constituït una invenció gratuïta, lírica o dramàtica, sense cap relació amb l'organització social i política, amb els rites, els costums i la llei, ans el contrari, el seu paper era precisament -i cal recordar en aquest sentit els treballs de Georges Dumézil (2)- servir de justificació a aquesta combinació d'estructures i "expresar en imágenes las grandes ideas que organizan y sostienen el conjunto" (3).

Potser, Bronislaw Malinowski fou el primer estudiós que plantejà el caràcter funcional dels mites i intuï que la seva funció era, precisament, el registre i la ratificació d'unes determinades institucions. Contrariant les teories dels qui no veien altra cosa en els mites més que la traducció poètica dels fenòmens de la naturalesa i rebutjant, també, la doctrina d'Andrew Lang, que veia en els mites una espècie de ciència primària, una forma d'explicar les transformacions i els esdeveniments del cel i la terra, Malinowski traçà la teoria de la funció cultural del mite i especificà que es tractava sempre d'una força de la cultura capaç de demostrar la connexió íntima que existeix entre el poder de la paraula (mythos) d'una col·lectivitat i els actes morals, l'organització social i les activitats pràctiques d'aquesta mateixa col·lectivitat:

"La consideración histórica del mito es interesante, en consecuencia, por cuanto que muestra que el mito, tomado como un todo, no puede ser historia puramente desapasionada, puesto que siempre está hecho ad hoc para cumplir alguna función sociológica, para glorificar a un cierto grupo o para justificar un estado de cosas anómalo" (4).

Els plantejaments de la teoria funcionalista suposaven el rebuig del sentit especulatiu dels mites. També, per a Evans en el seu Dictionary of Contemporary, citat per Bettelheim (5). Evans es basa en la definició de Benedict (6) i assegura que un mite és sempre una creença col·lectiva que ha estat elaborada com a resposta als desitjos d'un grup, en lloc d'un anàlisi racional de la situació. Pels funcionalistes, el mite esdevé una fantasia popular que remodela la realitat de

l'univers segons la voluntat dominant. Posteriorment, Lévi-Strauss (7) ha plantejat la teoria estructuralista del mite, segons la qual és sempre un mode de comunicació humana. Rebutja clarament que puguin trobar-se en el mite expressions de sentiments universals, explicacions pseudo-científiques dels fenòmens de la naturalesa, i el reflex de la consolidació d'unes institucions determinades. Proposa una significació i una existència del mite autònomes i creu en una infraestructura de relacions -traduïble al llenguatge de l'àlgebra- com a determinant del "significat" real d'un mite (8). Naturalment, l'estructura significativa és, gairebé, inconscient. Però l'analogia entre l'estructura lingüística i l'estructura mítica -que tant li agrada utilitzar a Lévi-Strauss-, és desconcertant i dubtosa. G.S. Kirk ho ha dit amb paraules ben clares:

"Función del lenguaje es la de transmitir su contenido; no la de transmitir sus propias reglas gramaticales y sintácticas, es decir, su propia estructura. Por esto es un error dar por supuesto (como hace Lévi-Strauss) que el significado del mito es transmitido por su propia estructura, que corresponde a la sintaxis en el lenguaje. Si la analogía mito-lenguaje fuese válida, los mitos transmitirían, como el lenguaje, mensajes distintos de su estructura. Pero, en la práctica, Lévi-Strauss, aunque sostiene formalmente que el contenido de los mitos es inaplicable, se apoya a menudo en un contenido específico para dar su interpretación fundamental" (9).

Es tracta d'una contradicció entre la proposició formal -insisteix un pic i un altre en que és l'estructura allò que transmet el missatge- i l'aplicació de la seva metodolo-

gia.

"Sería preferible decir -segueix diguent G.S. Kirk- que el mensaje transmitido por un mito es el producto de los elementos de su contenido evidente y de las relaciones entre ellos: no meramente una estructura, sino una estructura de materiales especiales, y precisamente una estructura en parte determinada por éstos" (10).

Per altra banda, Lévi-Strauss rebutja la metodologia de Durkheim (11) segons la qual el mite és un reflex de les preocupacions col·lectives del grup; però continuava observant que allò que transmeten els mites que ell ha estudiat s'enllaça amb les dificultats de la vida tant de tipus social com econòmic (12). Kirk ha observat un caire filosòfic i un altre antropològic en els estudis de Lévi-Strauss, malgrat la seva afirmació: "Pour moi la signification est toujours phénoménale" (13). I, segurament, una de les seves aportacions més interessants en l'estudi de la mitologia és el descobriment de que l'estructura dels mites obeeix a una sistematització i que, en definitiva, la finalitat del mite és el suministre d'un model lògic capaç de superar qualsevol contradicció (14). Però, així com l'objectiu de les investigacions estructuralistes ha estat la recerca d'un denominador comú i universal dels mites, per a Georges Dumézil l'estudi de les mitologies no ha tingut cap altre sentit més que la comprovació de que els materials mitològics de cultures afins documenten l'originària prehistòria comú d'aquestes cultures, tot reflectint l'estructura (15) de les institucions religioses i socials. El mite és el testimoni autèntic de la cara de la història, però no una cara metafísica ni transcendent, car l'essència metafísica i transcen-

dent dels mites i de la història, si és que existeix, s'escapa absolutament de l'estudi i del coneixement científics.

El sistema de mites totèmics estudiat per Lévi-Strauss ha mostrat una certa tendència a l'anàlisi binari com a forma de pensar. Leach arriba a creure que el cervell humà funciona sempre com una computadora binària. No obstant, no pot dubtar-se de que l'anàlisi binari és un sistema profundament arrelat en el pensament de molts de pobles. Dreta i esquerra, mascle i femella, alt i avall, nosaltres i ells, són categories binàries capaces d'integrar infinitat d'aspectes de l'experiència. Molts dels problemes poden plantejar-se en forma d'alternatives polaritzades i en aquesta polarització alternant han trobat expressió mítica dues grans qüestions universals: Vida-Mort, Naturalèsa-Cultura. Per a G.S. Kirk,

"uno de los más brillantes éxitos de Lévi-Strauss es el haber demostrado la posición dominante del segundo de estos pares en el pensamiento e imaginación de los indios brasileños centrales y sus vecinos" (16).

A Le Cru et le Cuit (17), Lévi-Strauss ha demostrat que el problema de la contraposició entre la naturalesa i la cultura venia polaritzat a través del cru i del cuit. Aquest model tradueix el contrast entre selva i poblat, entre el comportament dels animals i el comportament dels homes, entre les formes d'acció de la naturalesa i les de la cultura. També, reforçava la tendència de veure les coses dualment, en termes extrems i tensos: el blanc i el negre, el bé i el mal, la línia paterna i la línia materna, etc. Lévi-Strauss creu que la funció dels mites dels indis brasilenys és, precisament, esta-

blir un model capaç de superar la tensió entre aquests dos extrems. En aquest sentit, el mite serviria de mediador o de conciliador i pretendria resoldre el problema, tot qualificant els dos extrems de falsos (18). Fa una mica més de deu anys, G.E.R. Lloyd (19) es fixava particularment en l'importància dels contraris en la primitiva filosofia grega i destacava com, aquest, constitueix un sol tipus d'anàlisi. Les arrels gregues de la filosofia dels antagonismes poden trobar-se clarament expressades en els pre-socràtics, especialment en Heràclit.

Però els camins de l'estudi dels mites són amples i llargs. Les discussions es plantegen des de diverses metodologies, des de distintes interpretacions, al caire d'una diversitat d'anàlisis que van des de la indagació sobre els significats de la paraula mite amb la finalitat de traçar-ne l'àmbit d'estudi i determinar-ne l'objecte significat (20), al funcionament de la "màquina mitològica" (21). I per això, possiblement perquè es tracta d'un centre inaccessible no existeix ni una sola definició de mite que s'ajusti a tots els cassos, a tota la matèria mitològica. En definitiva, no és possible captar el significat de la funció social dels mites ni el sentit de la seva morfologia, al marge de la vida i de la realitat dels homes que els expliquen.

1.2.- EL POEMA DE GILGAMES

La relació entre la naturalesa i la cultura és una de les preocupacions més universals dels mites especulatius, juntament amb els problemes de la vida, la mort i la fertilitat. Possiblement, el Poema de Gilgameš (22) és la primera epopeia on es planteja l'anàlisi d'aquesta preocupació i on són explorades les relacions entre la naturalesa i la cultura, tot indagant els motius d'aquest encarament.

Però l'epopeia no és altra cosa més que un conglomerat de històries llegendàries extretes de la tradició sumèria sobre Gilgameš, rei d'Uruk, que visqué durant el tercer mileni abans de Jesucrist a Mesopotàmia. Es tracta, no obstant, d'una composició accàdia. La versió més completa que se coneix actualment és assíria i procedeix de la biblioteca d'Assurbanipal, a Nínive; però els fragments d'altres textos en hitita, hurrita i accadi completen el sentit de la història i són la comprovació de que el text es va mantenir sense gaires variacions al llarg de més de mil anys.

Gilgameš (23), rei d'Uruk, fill de pare mortal i de mare divina, és abominable en la seva conducta, car es comporta com un vertader tirà: se'n porta al llit les dones que li agraden, fadrines o casades, exigeix vassallatge dels homes i obliga als joves a fer feina per ell. El poble, amb de-

sesper, acudeix als déus i reclama perquè posin remei a aquesta injusta situació. Els déus cerquen la deessa Aruru, que l'havia creat, i li proposen que formi una imatge semblant al rei nefast, un duplicat de Gilgameš. Aruru pensa com pot concebre aquesta imatge, es renta les mans, agafa argila i dibuixa la figura sobre el fang. En el desert, damunt l'ermàs, neix Enkidu, amb el cos ple de pel i els cabells llargs com els d'una dona. Enkidu s'alimenta de fruites salvatges i d'herbes, conviu amb les gaseles i va a beure als mateixos a-beuradors dels antílops. Enkidu és un home salvatge. Un caçador el troba i l'observa durant tres dies prop de l'aigua, però ell s'espanta de veure el caçador i sent pertorbada la seva existència silvestre davant el primer ésser humà que troba en la seva vida. Diu el poema que "la por va fer niu dins les seves entranyes, el seu rostre era el d'un home que ve de molt lluny" (24). El caçador, que ho ha explicat al seu pare, se'n va a la ciutat amb la intenció d'assabentar a Gilgameš d'aquell esdeveniment. De retorn al camp, porta una prostituta amb la finalitat d'atreure a Enkidu amb els encants d'aquella dona. S'aplega amb ella durant sis dies i set nits, però a l'hora del retorn, se n'adona de que els animals, que abans havien estat els seus amics, comencen a córrer i s'escapen de la seva presència. Ell és, ara, dèbil i no els pot alcançar. Juntament amb la debilitat creix el seu enteniment i retorna al costat de la prostituta la qual l'adverteix de que ja és hora de que deixi de peregrinar pel camp amb les criatures salvatges, li assegura que és savi i que hauria de partir amb ella a la ciutat on Gilgameš governa com un dèspota, talment un bou. Enkidu diu que vol ser amic de Gilgameš

i aquest, a Uruk ha tingut dos somnis que l'obsessionen en els quals ha vist una destrat i un estel i que són interpretats per la seva mare com una representació d'Enkidu, un company poderós i fort. La prostituta continua la seva tasca d'integració cultural d'Enkidu, i per això el vesteix, el porta a la casa dels pastors i li mostra com ha de menjar els aliments sòlids, en lloc de beure la llet dels animals salvatges. Pren una beguda forta i s'arrabassa el pelatge que cobreix el seu cos, de tant content que està; llavors, ungeix la seva pell i, com a darrer servei als seus nous amics, expulsa i captura un grapat d'aquells que fins llavors havien estat els seus companys de solitud: els llops i els lleons. S'entristeix, després, quan sent explicar a un caminant sobre la conducta desenfreïda de Gilgameš. Parteix de cap a Uruk i la gent el reconeix com a la contrapartida natural del rei, com a la seva ombra o el seu duplicat. El vespre, se topen, quan Gilgameš acudeix a una cita amorosa i lluiten. Venç el rei i Enkidu l'accepta com a senyor i com amic.

Al començament de la tauleta III, Gilgameš publica la seva intenció d'emprendre un viatge cap al bosc dels cedres on s'hi amaga el gigant Huwawa, amb la finalitat de matar-lo, i això transtorna a Enkidu, que coneix el bosc del temps que hi havia viscut. Pretén dissuadir-lo, emperò el rei no torna arrera, car vol aconseguir renom mitjançant aquest encarament heroic, perquè "només els déus viuen per a sempre, sota la capa del sol; mentre que comptats estan els dies dels homes". Tota la ciutat d'Uruk ha començat a fabricar armes, els vells pregunten per a que Gilgameš retorni viu,

els auguris són desfavorables.

Al portal del bosc, Enkidu toca a la porta, però la seva mà es retura, perquè no gosa. Gilgameš li ajuda a vèncer aquesta debilitat i arriben a la muntanya. El rei somia tres vegades, les dues primeres un somni favorable, sinistre, el tercer. Malgrat això, Gilgameš talla el primer cedre i el gegant s'acosta. Tenen por, els herois, però Shamash, la deessa de la justícia, els encoratja i els envia vuit vents favorables que immobilitzen el gegant Huwawa, el qual s'ofereix a esser el seu servidor, només que li perdonin la vida, emperò Enkidu recomana fermesa i li tallen el cap.

Ištar (25), la deessa de l'amor, al començament de la sisena tauleta demana a Gilgameš que sigui el seu marit, però aquell la rebutja, perquè no vol patir la sort dels amants que l'ha precedit: Tammuz (26) acabà convertit en un ocell i el lleó fou llançat en un clot. Davant el rebuig, Ištar acudeix furiosa al seu pare Anu tot demanant-li que aixequi el Brau Celestial amb la finalitat de que mati a Gilgameš, perquè si no ho fa, ella es llançarà a les portes de l'infern. Anu accedeix de mala gana a la seva demanda, emperò no li dona resultat, car Enkidu abraona el bou per les banyes, mentre Gilgameš el mata fàcilment. Consagren, llavors, el cor d'aquell bou a Shamash i Enkidu llança una pota a Ištar. La ciutat d'Uruk festeja el seu rei com el més gran i el més valerós de tots els reis. Mentre, Enkidu s'ha adormit i el somni li revela un mal averany.

Anu ha reclamat la vida de Gilgameš o la d'Enkidu per haver mort el Brau Celestial i Enlil decideix, malgrat les súpliques de Shamash, que la víctima ha d'esser Enkidu, que cau malalt, davant el plor del rei, perquè veu que Enkidu

sofreix per causa seva. No lluny de la mort, Enkidu renega de tot quant l'ha portat a aquella situació: la porta del bosc de cedres, davant la qual la mà li tornava arrera, el caçador que el descobrí a la selva, la prostituta que el seduí i el va vèncer tot civilitzant-lo. La mort d'Enkidu es produeix al final de la tauleta número set.

Gilgameš recorr la terra esporuguit davant la idea de la mort, a la recerca de la terra de la vida. Decideix anar a veure a Utnapishtim, l'únic home que va salvar-se del diluvi juntament amb la seva dona, i que per això és immortal. Arriba a una muntanya nomenada Mashu guardada pels homes-es-corpí. El deixen passar i, després de dotze llegües d'horribles tenebres, surt a un jardí tot ple de pedres precioses. El viatge és llarg, Gilgameš va vestit amb pells d'animals. Siduri, que viu prop del mar de la mort li diu que està foll, quan sent que li explica que no hauria volgut que sepultassin a Enkidu, que el va plorar durant set dies i set nits fins que un cuc li va caure del nas, que des de llavors, vaga per la terra com un caçador. Siduri li recomana que cerqui la felicitat en allò que és propi de l'home: el ball i la festa, el sarau i els vestits, una esposa i uns fills afectuosos. Li diu que, si vol arribar fins a Utnapishtim haurà de travessar les aigües de la mort.

Des del començament de l'onzena tauleta Utnapishtim explica la història del diluvi i com pogué salvar-se d'aquest càstic. Li diu que ningú no podrà creure amb la seva immortalitat, i per a que la demostri el repta a que permaneixi despert durant set dies seguits, però Gilgameš queda tot d'una adormit. Utnapishtim preveu que Gilgameš intentarà negar-ho

i ordena a la seva dona que cogui un pa durant tots els dies que duri la dormida. Quan Gilgameš es despert, li mostren set pans, però ell només voldria haver dormit una estona curta, i no li queda més remei que acceptar la seva mortalitat. Abans de partir, Utnapishtim l'obliga a rentar-se, a abandonar els vestits de pell i a posar-se robes netes, abans del retorn a la ciutat. Utnapishtim, per indicació de la seva muller, es competeix de Gilgameš i li explica que pot trobar l'herba de la vida -l'herba del rejuveniment- al fons de la mar. Gilgameš va a cercar-la, es submergeix sota l'aigua i la cull, però una serp li pren i fuig escapada, tot deixant la pell (27). L'heroi plora, perquè comprèn que ni una segona joventut, ni l'immortalitat no són per a ell. El poema acaba en el moment en que Gilgameš columbra les muralles d'Uruk, la seva ciutat, i se'n sent orgullós (28).

Els estudiosos de les antigues cultures semítiques han observat el caràcter unitari del poema, malgrat el sentit fragmentari de les diverses històries sobre Gilgameš, extreïtes de la tradició narrativa sumèria. No obstant, poden senyalar-se algunes diferències entre les antigues versions sumèries i l'accàdia de la biblioteca d'Assurbanipal. Als poemes sumeris, Enkidu és el criat de Gilgameš i no el seu contrapès com en la versió accàdia. Allà, és "l'home pelut", el servidor, el subordinat de l'heroi. Tampoc, cap ni un dels poemes sumeris presenta Enkidu com a l'home salvatge, l'home que fou introduït gradualment a la cultura i a la civilització. A alguna d'aquelles narracions es deixa entreveure que Enkidu coneixia el gegant Huwawa, però és al poema accadi on aquesta coneixença es relaciona amb el temps en que Enki-

du vivia en llibertat en el desert, en companyia dels animals salvatges (29). És, doncs, un element important de la versió accàdia presentar Enkidu com l'home salvatge del desert. Lévi-Strauss va demostrar que una de les preocupacions principals dels indis brasilenys és la relació entre naturalesa i cultura, entre allò que ha estat domesticat i allò altre que encara romàn salvatge, entre el cru i el cuit,

"...la epopeya de Gilgamesh, en su forma desarrollada akkadia -diu G.S. Kirk-. es tá en parte relacionada con la exploración, consciente o no, de algo de la misma polaridad" (30).

El contrast entre la naturalesa i la cultura és possiblement una constant de totes les realitats humanes, polaritzada en termes tan habituals com poden esser el poble i el camp que l'enrevolta, l'espai cultivat i l'espai salvatge, els costums dels homes i la vida dels animals, el procés de les tècniques humanes i el procés natural de les espècies a les quals, segons Aristòtil, sembla que aquelles pretenen imitar. Modernament, K. Lorenz ha desenvolupat una teoria semblant a aquesta en la qual ha plantejat el paral·lelisme entre la història de les espècies vives i la història de les civilitzacions. Ell sap que es tracta de dues classes de processos vitals que tenen lloc en un plà diferent d'integració. Escriu:

"las civilizaciones no se suceden en una serie lineal consecutiva, según sostiene la historiografía unificadora, ni obedecen a un grupo unitario de leyes, sino que proceden exactamente como las especies animales y vegetales, actuando independientemente entre sí, en forma "polifilética", como diría un investigador epistemológico" (31).

Lorenz es dirigeix contra el concepte integrador de la història i contra la unitat de la civilització. Tant la cultura com l'espècie creixen i evolucionen pel seu propi compte, a partir de la casualitat i de la necessitat, però, sobretot, segons Lorenz, a partir de la selecció:

"Aunque parezca sorprendente, la selección es a todas luces el único elemento determinante que decide lo que debe incorporarse cual usos y costumbres tradicionales -"consagrados"- al durable tesoro intelectual de una cultura" (32)

I acabarà afirmant que:

"Una cultura contiene tanto saber orgánico adquirido mediante la selección como una especie animal" (33).

Aquesta saviesa orgànica adquirida mitjançant la selecció constitueix l'"herència de qualitats adquirides" i és la causa de que l'evolució històrica d'una cultura qualsevol es desenvolupi a una velocitat superior en vàries dècimes potències a la filogènesi de l'espècie (34).

En realitat, la vida a les valls mesopotàmiques no presentava d'una forma taxativa la diferènciació entre els pobles i les terres salvatges, però així i tot la separació entre les fèrtils planures regades per les aigües dels rius i dels deserts inhòspits i àrids devia esser suficientment brusca com per obligar d'alguna manera a plantejar-se el contrast. Thorkild Jacobsen (35) ha relacionat la tragèdia de Caf i Abel amb el contrast i la rivalitat entre dues formes de vida: la del desert i la del conradís, presents a través de tota la història del Pròxim Orient.

G.S. Kirk ha estudiat aquest contrast entre la naturalesa i la cultura implícit en el poema accadi i personificat en Enkidu i Gilgameš. Es subratlla que Enkidu va esser creat en el bosc, que viu com els animals i té el cos tot cobert de pelatge:

"Y es como un animal como vive: bebe y se alimenta como los animales, y lo hace en su compañía; no solamente corre con las gacelas, sino que también va a empellones con los animales salvajes en los abrevaderos. Pero, en algunos aspectos, se conduce con más astucia que ellos, puesto que inutiliza las trampas puestas por el cazador. Así, Enkidu, aunque hombre, es también la mismísima antítesis del hombre y sus obras" (36).

Vindrà la prostituta amb la finalitat d'iniciar Enkidu en els aventatges de la civilització i de la cultura: a viure sota teulada, a conviure, a anar vestit, a menjar aliments cuits, etc. Però, quan fastiguejat de l'amor per

sempre voldria retornar a la vida solitària, els animals no l'accepten, amb l'agreujant de que ja no és possible que ajusti el seumpas al d'ells. I quan la prostituta li explica que Gilgameš governa la seva ciutat talment un bou salvatge, sent dins el seu cor la necessitat d'un amic tan selvàtic com ell (37). Lentament, a mesura que Enkidu es va integrant en la cultura, oblida el lloc del seu naixement, agafa una arma i lluita contra els llops i contra els lleons. Més tard, còmplice dels projectes de Gilgameš l'acompanya al bosc dels cedres a lluitar contra Huwawa amb la finalitat de que el rei adquireixi renom i sigui capaç de sobrepassar la mort. Sobrepassar, en definitiva, la porta del bosc de cedres, davant la qual la mà d'Enkidu va quedar parada (versió accàdia), o Gilgameš va restar en un somni profund (versió sumèria) i que significa, possiblement, el retorn a la naturalesa des de la cultura.

"Al rechazar el amor de Istar, -continúa G. S. Kirk- éste (Gilgameš) aduce varias razones notables para ello; la rechaza por lo que, según parece, la diosa hizo a sus anteriores amantes, es decir, invertir su posición por lo que respecta a la naturaleza y la cultura. El león, la encarnación de la fuerza y la libertad, por haber sido amado por ella es atrapado y confinado en el foso de los cazadores; el semental quedó sujeto al látigo y a las espuelas. En cambio, el pastor fue convertido en lobo, a Ishullanu, el jardinero de Enlil que había rechazado insultantemente el amor de Istar, fue transformado en un dique, o en algún animal que está encallado,

tal vez en una madriguera, y que no puede ir ni hacia arriba ni hacia abajo. El ser convertido en lo contrario de lo que uno es resulta drástico castigo, y quizás por esto dichas parejas parecen ajustarse tan bien a la inversión naturaleza-cultura" (38).

A l'hora de la mort, Enkidu renega de les tres causes que han ocasionat la seva ruïna: el caçador, la prostituta i la porta del bosc de cedres. I tant el caçador com la prostituta estan directament associats al seu èxode de la naturalesa a la cultura. En realitat, Enkidu està ben convençut -i la conjectura és de G.S. Kirk- de que la principal raó de la seva mort ha estat l'abandó del seu origen selvàtic cap al món de la civilització i de la cultura. Enkidu associa la malaltia -la mort de malaltia- a la civilització. I per això renega de la civilització -però no de l'amistat amb Gilgameš-, i per això mateix rebutja el caçador i la prostituta, perquè l'incitaren a formar part d'un món malaltís i corromput on els homes van morint-se lentament. Enkidu voldria haver arribat a la mort, inesperadament, després de la lluita i del combat salvatge.

Aleshores, Gilgameš decideix fugir de la cultura i partir errant cap a la naturalesa, a la recerca de la immortalitat. Plora com un lleó al qual li han robat els seus cadells, s'arrabassa els cabells i parteix, tot vestit de pells:

"él mismo, la personificación de la cultura, rechaza ahora el mundo culto y vaga como un animal por el mundo silvestre, no sólo como un animal, sino también vestido de

pieles de animales salvajes"(39).

El rebuig de la cultura que expressa Gilgameš a través del seu gest és, en definitiva, el rebuig de la mort (40), la recerca d'aquella terra salvatge, poblada d'animals salvatges, que ha esdevingut, després de la mort d'Enkidu, en el símbol de la llibertat. En realitat, el poema ve a dir-nos que la cultura no li havia fet gaire bé a Enkidu, encara que havia gaudit de l'amor, viscut com un déu i havia tingut l'amistat de Gilgameš. Però tota l'epopeia persisteix un pic i un altre en l'exploració de les relacions entre la naturalesa i la cultura, n'examina els motius del seu encarament i els evalua d'una forma complexa i emotiva.



1.3.- LA HISTÒRIA BÍBLICA

També el dualisme entre naturalesa i civilització és present en la vella cultura de les societats semítiques descrites a l'Antic Testament. Abans, m'he referit a la interpretació de Th. Jacobsen (41) de la tragèdia de Caf i Abel com a símbol de la rivalitat entre dues formes de vida: la vida del desert i la vida del conradís. Però sembla que aquest dualisme es troba en la base d'una gran part de cultures. En aquest sentit, A. Piganiol (42) ha escrit:

"le livre de l'histoire de presque tous les peuples s'ouvre par le duel du pâtre Abel et du laboureur Caïn" (43).

Piganiol ha esboçat l'aplicació d'aquest mateix principi a les antigues societats xineses, a les de l'Àfrica Negra i a les semítiques (44). Caf i Abel esdevenen, doncs, el símbol de la lluita entre la naturalesa i la civilització, com entre els indis mexicans ho són les divinitats del Nord i del Sud (45). Certament, la vida del conradís acabarà per vèncer sobre la vida natural d'Abel, però l'ull de Déu perseguirà sempre Caf, durant tota la vida,

com a un malvat. Realment, aquesta bipolarització pot trobar-se, com ha observat M. Eliade (46) en l'origen de quasi totes les religions. És en aquest sentit que G. Durand (47) n'ha dit de la història de les religions "els mites de la polarització" i ha retret com exemple els noms d'Indra i Mamuci, Ormuz i Ahrimà, Miquel i Lucifer, Caf i Abel.

El Gènesi ens relata la vida solitària d'Adam al Paradís. Adam havia estat creat del fang, de l'aigua i la terra, com la resta dels éssers vius:

"Jahveh Déu formà de la terra tots els animals del camp i tots els ocells del cel, i els dugué a l'home per veure com els anomenaria, i perquè el nom que l'home posés a cada animal vivent, aquell fos el seu nom. L'home posà noms a tot el bestiar i a tots els ocells del cel, i a tots els animals feréstecs del camp; però no trobà un ajut que fos adient a la natura de l'home" (48).

Adam convivia amb els animals. Déu l'havia posat en el jardí d'Edèn perquè el cultivàs i li havia dit que nomenàs una per una totes les bèsties. El relat bíblic situa Adam per damunt la naturalesa dels animals, i en destaca el seu domini i la seva singularitat. Esdevé, en definitiva, el rei de la creació en un paradís fabulós i salvatge. Adam, creat de la terra i de l'aigua (49), és essencial-

ment, el fill suprem de la naturalesa.

"Cette croyance -ha escrit G. Durand- en la divine maternité de la terre est certainement une des plus anciennes, en tout cas une fois qu'elle est consolidée par les mythes agraires elle est une des plus stables" (50).

I la pràctica del part sobre el trespol estesa des de la Xina fins al Brasil, i des de la Caucàsia a l'Àfrica, permet assegurar, com fa G. Durand, tot partint dels estudis de M. Eliade, l'universalitat de la creença en la maternitat de la terra. En la majoria de les històries mítiques, la terra representa un paper passiu: És sempre el ventre maternal d'on sorgeixen els homes (51). I, en el fons, el sentiment patriòtic -hauria de dir-se "matriòtic"- no és altra cosa més que la intuïció subjectiva d'aquest isomorfisme matriarcal. A totes les èpoques i a totes les cultures, els homes han indagat l'existència d'una mare de la qual han sorgit i cap a la qual s'encaminen tot els anhels de l'humanitat (52).

Però per a Adam, el retorn a la mare és una conseqüència del pecat.

En realitat, la concepció mítica de la terra com una gran mare de la qual procedeix l'home i a la qual ha de retornar irremeiablement, està lligada a la simbologia agrària polaritzada entorn de la fecunditat i de la fertilitat. Però de la terra eixuta no en sorgeix la vida. Serà precisa la presència de l'aigua:

"Quan Jahveh Déu va fer la terra i el cel, encara no hi havia cap arbust damunt la terra, ni cap herba no havia apuntat encara, perquè Jahveh Déu no havia fet ploure damunt la terra, i no hi havia l'home per a conrear-la" (53).

També, en el mite sumeri d'Enki i Ninhursag (54), l'acció del qual transcorre abans de la creació de l'home, a la terra paradisiàca de Dilmun, al sud de Sumer, prop de la desembocadura dels grans rius. Dilmun és una terra bella i pura; però malgrat aquesta perfecció i l'absència de la vellesa i de la mort, hi fa falta l'aigua. Ninhursag, la mare de la terra, li demana a Enki, el déu de l'aigua, que la porti i ell reclama l'ajut del sol i de la lluna. L'aigua sorgeix de la terra, però Ninhursag resta embarçada del déu de l'aigua. Després de nou dies, infantarà una filla: Ninmu, nascuda de l'acoblament de l'aigua i la terra (55).

La idea de l'aigua unida a la maternitat de la terra és lògicament més intensa en les cultures agràries sorgides a les zones regades per rius com són Mesopotàmia i Egipte, que no a les terres de prop de la mar, essencialment marineres. Gilbert Durand (56) ha estudiat, però, el sentit de les divinitats marítimes i de les fluvials i ha senyalat una constant que existeix a les cultures de totes les terres litorals: El sentiment de que el retorn a l'abisme profund, sota les aigües, significa el retorn a l'origenària felicitat dels homes:

"C'est l'abyssus féminisé et maternel qui pour de nombreuses cultures est l'archétype de la descente et du retour aux sources originelles du bonheur" (57).

Gilbert Durand senyala com aquestes divinitats, fluvials i marítimes són sempre femenines i en destaca el sentit maternal que les otorga la mitologia de totes les cultures. Finalment, adverteix:

"Enfin est-il besoin de rappeler que dans de nombreuses mythologies la naissance est comme instaurée par l'élément aquatique: c'est près d'une rivière que naît Mithra, c'est dans une rivière que renaît Moïse, s'est dans le Jourdain que renaît le Christ" (58).

El Gènesi descriu el paradís i ens explica que era solcat per un riu que es partia, després, en quatre braços:

"Un riu sortia d'Edèn per a regar el jardí, i d'allí es partia i formava quatre braços" (59).

Hi ha, doncs, la intenció de presentar les terres paradisiàques de l'Edèn plenes d'arbres i fruits, directament lligades a la força fecunda del riu, com un do de Déu. Es tracta d'un oasi, el lloc on la terra i l'aigua es conjuguen i fruiten. El tros sagrat, el centre de la vida de l'home. G. Durand (60) ha senyalat, basant-se en la tesi de

Rank (61), com l'espai paradisiac ha estat preformat a partir del concepte esquemàtic de l'ociositat intra-uterina.

"L'histoire des religions insiste sur la douce coalescence de l'homme et de son environnement" (62).

I la matriu és sempre la imatge de l'espai sagrat:

"Paysage naturel et statuette féminine sont deux aspects équivalents de l'abondance et de la fécondité" (63).

G. Durand ha fixat particularment la seva atenció en la simbologia fàlica de l'arbre paradisiac i ha destacat els elements característics de tots els paradisos: l'aigua, l'arbre i la pedra dreta, el monolit. Per altra part, J. Przyluski (64) ha intentat mostrar com les estàtues sagrades deriven de les esteles de pedra i O. Viennot (65) ha situat les estàtues de fusta en la base originària de les estàtues. Però el paradís, a partir de la tesi rankiana, és sempre un refugi, el centre de la naturalesa, un lloc de privilegi. Bachelard (66) fa una sutil diferenciació entre el refugi sagrat quadrangular, que ha estat construït per l'home i el refugi circular, el paradís, que esdevé la imatge del ventre de la dona. Gilbert Durand ha escrit:

"Les figures fermées carrées ou rectangu-

laires, font porter l'accent symbolique sur les thèmes de la défense de l'intégrité intérieure. L'enceinte carrée est celle de la ville, c'est de la forteresse, la citadelle. L'espace circulaire est plutôt celui du jardin, du fruit, de l'oeuf ou du ventre, et déplace l'accent symbolique sur les voluptés secrètes de l'intimité" (67).

En aquest sentit, H. Arthus (68) ha explicat amb la pràctica del seu test com, des de cada punt d'una circumferència l'esguard es dirigeix sempre cap a l'interior i com la ignorància del món exterior possibilita la indiferència i l'optimisme. L'espai corbat i clos esdevindrà, doncs, el signe de la seguretat i de la pau: el paradís. René Guénon (69) ha senyalat també la diferència simbòlica entre l'estructura circular, semblant al ventre d'una dona prenyada, i l'estructura quadrada que fa referència al refugi defensiu i remarca, també, com la ciutat de la Jerusalem celestial respòn a un pla quadrangular, mentre que el jardí de l'Edèn és un espai circular. Destaca, després, la simbologia mineral de la ciutat: les murades; davant la simbologia vegetal del jardí: els arbres. Però l'arbre esdevé el símbol de l'esdevenidor, serà, en definitiva, l'arbre de la vida:

"Les plus archaïques lieux sacrés, centres totémiques australiens, temples primitifs sémitiques et grecs, indous ou prés-indous de Mohenjo-Daro, sont constitués par un arbre ou un poteau de bois associé à un bétyle. Il s'agirait d'une "imago-mundi",

d'un rébus symbole de la totalisation cosmique dans lequel la pierre représente la stabilité, tandis que l'arbre signifie le devenir" (70).

Esdevindrà a través de totes les cultures de la terra el col.laborador dinàmic del futur, el suport vertical i vegetal del progrés (71)

El text bíblic es refereix a un home, Adam, que mai no havia conegut cap altre ésser semblant a ell mateix. Adam ha començat a nomenar les coses i s'ha sentit diferent dels animals que l'enrevolten:

"El mundo ha sido objeto de su experiencia, y él ha conocido y poseído el mundo de un modo genuinamente humano: lo ha utilizado para la satisfacción de su m^onester y le ha puesto nombre" (72).

En realitat, ha començat a adonar-se'n de que existia un món exterior que podia utilitzar. Ha humanitzat el cosmos i en aquesta humanització ha anat construint d'una forma empírica, mitjançant el treball i el coneixement, la seva pròpia realitat, la seva individual condició d'home. En el fons, allò que ve a explicar-nos la història d'Adam és la necessitat de l'home d'humanitzar-se, d'entrar en relació -no en conflicte- amb la terra i el cel. I en aquest context és on l'home troba sentit a les seves aspiracions i a la seva existència. La caiguda i la pèrdua consegüent del paradís és, en realitat, la metàfora del sen-

timent de caure: Néixer és una caiguda sobre la terra. Maria Montessori (73) ha explicat com el naixement és la primera experiència de caure, la primera experiència de la por. I, de fet, en la vella cultura de molts de pobles, la vinguda al món es presenta sempre com una caiguda (74). J. Soustelle ha mostrat com pels antics mexicans néixer significa davallar del cel (75). I nombrosos mites accentuen l'aspecte catastròfic de la caiguda. També la caiguda es concep com a signe de càstig.

Els etnòlegs han senyalat que aquest esquema de la caiguda no és altra cosa que la plasmació del problema de la vida mortal. I el mètode comparatiu ens faria veure com a nombrosos mites la mort és sempre la conseqüència d'una caiguda.

A quasi totes les velles cultures pot trobar-se, doncs, una constel·lació multiforme de símbols que representen l'angoixa de l'home davant el temps i el record mític -potser la necessitat- d'un bell paratge de benaurança. El conhort de creure i pensar que, en el temps i l'espai, ha existit alguna vegada un lloc remot de felicitat lligat a la natura, on les aspiracions dels homes no eren un somni impossible.

1.4.- GRÈCIA: CENTAURES, CÍCLOPS I NIMFES

La distinció, àdhuc l'oposició i el contrast entre la naturalesa, que significa espontaneïtat i creació, i la llei, que és convenció, arribà a ésser un dels llocs comuns de la retòrica i del pensament grec. Els sofistes, al segle V abans de Jesucrist, oposaren a la llei, nomos, que és convencional, la physis, que vol dir naturalesa i vida salvatge. Es tracta, novament, de la polarització entre dos límits, entre dos extrems oposats: physis i nomos. Tales explicà que el principi de totes les coses és l'aigua; Anaxímenes, l'aire i Heràclit, el foc. Per a ells, la physis significa la realitat originària de totes les coses, la base que serveix de suport a l'experiència. Tales, sostenia que l'origen era l'aigua i deïa, tot referint-se a la divinitat de l'aigua i a la seva presència en tot i per tot: "tot és ple de déus". Paolo Casini ha observat que l'elecció de l'aigua com entitat originària presuposa:

"un grado notable de observación y elaboración racionales, pero depende también de la sugestión de los antiquísimos mitos de la fertilidad, de origen oriental y egipcio" (76)

Per altra part, no és fàcil esbrinar la influència sobre el pensament grec que les velles cultures agràries, situades sempre al costat dels grans rius, com varen esser la mesopotàmica i l'egípcia. G.S. Kirk ha escrit que:

"el contraste entre naturaleza y cultura no es un tema más universal en los mitos griegos que en los mesopotámicos" (77).

I això fa pensar en la influència semítica damunt els mites grecs i en el problema de la possibilitat d'estudiar i de detectar aquesta influència. F.Jesi ha exposat l'alcanç del problema amb aquestes paraules:

"Si se logra establecer con seguridad que las obras de Homero y de Hesíodo son reelaboraciones conscientes de una tradición mitológica semítica mucho más antigua (Bérard no veía en el itinerario de Odiseo otra cosa que un portulano fenicio), podrían aventurarse hipótesis más fundadas acerca de las actitudes -diversas- de Homero y de Hesíodo respecto al mito. Pero, en el actual estado de conocimientos, aquel problema sigue por resolver: no sabemos aún cómo valorar las aportaciones, al parecer innegables, de la tradición semítica a los textos homéricos y hesiódicos" (78).

Es cert, no obstant, que aquest contrast entre naturalesa i cultura no es troba present en els mites primi-

tius, heroics i divins (79). Per altra banda, el mateix G.S. Kirk ha vist en els centaures, els sàtirs, els silens i els cíclops la plasmació mítica d'aquesta polarització. En realitat, els sàtirs foren representats en l'època hel·lenística amb les orelles, la cua, les potes i la cara de cabra, emperò tingueren les formes de cavall en els segles VII i VI abans de Jesucrist. Posteriorment, varen esser identificats amb la figura arcàdica d'un dimoni que tenia el cos de cabra i amb el déu Pan. Els silens eren considerats, generalment, més vells i s'els tenia per desenfrenats i luxuriosos. Els centaures, que tenien el cos de cavall i la pitrera i la cara d'home arribaren a esser els personatges principals d'una sèrie de mites; mentre els sàtirs i els silens no passaren mai d'esser simples figures incidentals o de comparsa (80).

En realitat, els centaures han estat considerats sempre identificats amb la naturalesa. Hom els ha imaginat com si fossin els esperits de les muntanyes i de les torrenteres, i s'ha dit que lluitaven tot utilitzant els còdols i els troncs dels arbres, perquè són allò que s'enduen els torrents, quan les aigües creixen. D'altres interpretacions han dit que tenien l'aspecte d'un cavall, els centaures, perquè eren veloços i ràpids, talment una torrentada d'aigua que avança. I altres interpretacions els han considerat semblants als homes salvatges del folklore germànic, considerats els esperits del vent. G.S. Kirk (81)

adverteix que no és fàcil rebutjar totalment la possibilitat d'una connexió originària amb l'aigua, però aquesta relació no es fa evident en els mites de centaures que han sobreviscut. Sobre l'origen mític dels centaures ha escrit G.S. Kirk:

"Los centauros, como tribu, eran habitualmente considerados como descendientes de Ixión, bien directamente, por la unión de éste con la engañosa nube Nefele, bien por el comercio de un hijo con algunas yeguas tesalias. Quirón, por otra parte, que fue con mucho, el más importante de los centauros, era hijo de Cronos y de la oceánica Filiria. Hay que decir esto por lo que respecta a la unión de Ixión con Nefele: fue una unión innatural, por cuanto la simiente de aquel cayó en la tierra; era de esperar que ésta, como tal, produjera algo insólito y monstruoso más bien que perfectamente humano. La simiente de Hefesto cayó igualmente al suelo cuando acometió a Atenea, por lo que la tierra engendró a Erictonio, un hombre-serpiente" (82).

Va esser precisament M.P. Nilsson (83) qui va explicar que els centaures eren, certament, els esperits de la naturalesa, uns éssers profundament vinculats a les muntanyes i als arbres, a les coves i als rius, com ho eren també els silens i els sàtirs. I també les nimfes, amb tota la seva varietat de formes: dríades i nereides, orèades i nàiades, etc. És ben segur que la idea dels centaures com esperits de la naturalesa fos una invenció dels grecs(84)

Tots els centaures, excepte Quiró (85) i Folos eren anàrquics i incontrolables, furiosos i salvatges. Però Quiró representa la cultura, mentre que els altres centaures representen la naturalesa.

"Ante todo, los centauros, de por sí, en cuanto semicaballos, simbolizan tanto el aspecto salvaje de la naturaleza (ya que los caballos son peludos, rápidos, a veces difíciles de controlar, y con manifiesta potencia sexual) como su lado más benigno (puesto que se muestran también amigos de los hombres, son de apariencia digna e impresionante, de mirada contemplativa, y llevan el sello de cierto rango social). Esto refiriéndose a su aspecto de caballos; pero también son medio hombres, con lo que la coexistencia de naturaleza y cultura adquiere su máxima notabilidad" (86).

Possiblement, les qualitats sobrehumanes de la naturalesa que es patentitzaven en la saviesa dels ocells, en els arbres profètics, en els signes del cel, de la terra i del mar portaren els grecs a escollir aquest ésser mig home i mig cavall com a símbol de l'equilibri entre la naturalesa i la cultura (87). No obstant, Quiró no pot curar-se a si mateix quan Hèracles el fer, perquè la cultura significa la mort, i per això la majoria dels centaures rebutgen la cultura, són estrictament vegetarians i es comporten com a salvatges (88).

Per altra part, els cíclops, els gegants d'un sol ull, repeteixen la mateixa situació. Cal fixar-se particularment en la vida de Polifem i els altres cíclops, tal

com l'explica Homer al llibre IX de l'Odisea. Són salvatges i bàrbars, viuen i mengen dels fruits de la terra i no sembren ni llauren. Zeus té esment de que la terra els doni tot quant necessiten. Viuen dins les coves de les muntanyes, prop de la costa, i cada família ignora les altres. El port natural, tranquil i plàcid, vers al qual Odiseu és conduït per algun déu desconegut, representa la naturalesa en la seva forma ideal i benigne, ni oposada a la cultura ni salvatge, ans al contrari, a l'espera d'esser desenvolupada per aquella (89). Polifem, emperò, viu aïllat, apartat dels altres, i tampoc s'assembla als homes, que mengen cereals. Homer diu que té l'aspecte d'una muntanya solitària, Polifem; però allò que distingeix els homes civilitzats dels cíclops és el fet de que uns i altres mengen cereals, però els homes els han de cultivar. Polifem viu la seva vida de ramader. Quan Odiseu li explica que ell i els seus companys estan desemparats, Polifem n'agafa dos i els destrossa, tot devorant-los: es comporta talment un animal salvatge. Ell, que era vegetarià i feia de ramader per obtenir-ne de la ramaderia llet i formatge, menja, ara, carn crua i humana.

Es probable que la intenció sigui, en realitat, demostrar que tant la naturalesa com la cultura són ambivalents, que hom pot veure el caire hostil i salvatge de la natura, com la cara benèfica i plàcida. Igualment, la cultura pot ser desitjable en els aventatges que suposa la

lleï i la tècnica, però també pot ser indesitjable, perquè es presenta marcada per la consciència de la malaltia i de la mort. Però aquestes ambigüetats, ha explicat G.S. Kirk:

"se reflejan en ideas dramáticas que, sucesivamente, estimulan a los mitos -por ejemplo, la idea (común a los mitos de Gilgamesh y de los Cíclopes) de que la naturaleza, hostil y divina a la vez, y la cultura pueden juntarse en figuras como el hombre salvaje y peludo que viene del desierto, lleno de poder y bondad naturales, como Esaú o Juan el Bautista, o como el rey que está tan harto de cultura que intenta salir de ella, o el ogro devorador de hombres que está a un tiempo dentro y fuera de un grupo que va virando salvajemente entre la anarquía y las simples instituciones de los divinamente privilegiados" (90).

Cíclops i centaures són en un i altre cas u grup de criatures fantàstiques, que posseeixen una mescla ambivalent de qualitats pròpies de la naturalesa i de la cultura. En ambdúes circumstàncies, un element viu aïllat dels altres: Polifem, que ha pres el camí de la naturalesa salvatge i d'una inhumanitat total. Quiró ha triat un camí totalment oposat: el camí de la humanitat i de la cultura. Però tant els centaures, salvatges i rudes, com Polifem son sotmesos per un heroi que també és, en certa manera, ambivalent. Odiseu i Hèracles són bàrbars, perillosos i fanfarrons; bons tiradors amb l'arc, però les sagetes eren

enverinades.

De fet, els grecs havien arribat a pensar d'alguna manera que l'estat natural era la situació justa de totes les coses -en realitat, el concepte que encobria la paraula physis volia expressar aquest pensament-. I, ben prest, aquesta idea es va transmetre al camp de la moral, on fàcilment es podia oposar a una conducta justa per convenció, una conducta justa per naturalesa. Jean Touchard ha vist els camins que prengueren aquestes idees i les diverses sortides que saberen trobar-hi els grecs d'aquell temps:

"1) La naturaleza llegaba a ser así el cómodo refugio para todos los descontentos y soñadores que celebraron la superioridad de la vida natural; al igual que en el siglo XVIII, se halló consuelo en el culto al salvaje bondadoso, y Ferécates, en su comedia Los salvajes (420 a.C.), pudo, al parecer, pintar las aflicciones de un coro de misántropos en busca de una vida natural. Más tarde, el cinismo fundiría doctrinalmente estas aspiraciones y críticas, 2) Pero la negativa a aceptar las reglas sociales podía también fundamentar un amoralismo de combate, como el que defiende Calicles de Platón al atacar a la moralidad convencional por ser una creación de los débiles para amordazar a los fuertes. Esta postura ética tiene, naturalmente, su contrapartida política. Antifón distingue bastante claramente las leyes de la ciudad, que pueden transgredirse a condición de no ser descubierta, y las exigencias de la naturaleza, que nunca pueden infringirse impunemente. En un terreno anecdótico, cabe recordar la leyenda que muestra a Alcibiades burlándose del

respeto de su tío Pericles por las formas legales. Así, algunos pensadores, con el fin de encontrar valores más auténticos, y algunos privilegiados, con el objeto de autorizarse a sí mismos para utilizar sin control las capacidades de que la naturaleza les ha provisto, rechazarán la ley (Nomos) como una moneda (nomisma) dudosa" (91).

No obstant -i Touchard ho destaca d'una forma particular-, els grecs imaginaren una tercera via: la d'aquells que, tot i sabent que les lleis són sempre una convenció, les defensen, precisament perquè són una convenció. El mite de Protàgores, tal com ens l'explica Plató, n'és una prova. L'home, que es distingeix dels animals, en quant a la seva naturalesa, perquè és més vulnerable en el combat, rebé les arts que li va donar Prometeu. Però els homes no varen saber viure plegats i començaren a matar-se entre si. Aleshores, Zeus els va donar l'art de la política i col·locà en el cor de cada home el pudor i la justícia. Segurament, la força del mite està en que presenta l'organització material i l'organització social com a dues aventatges sobre la vida natural. En definitiva, el mite de Prometeu ens ve a dir, com ha observat N. Abbagnano i A. Visalberghi (92), que els homes no podrien sobreviure sense les arts mecàniques ni sense l'art de la convivència. I, precisament per això, perquè són arts, han d'esser apreses en un procés llarg i difícil.

1.5.- ROMA: LA FUNCIO NUTRÍCIA DE LA LLET

Els mites greco-llatins són plens d'històries d'infants que es criaren entre animals. Tirus havia crescut entre vedelles, Zeus havia mamat la llet dels pits de la cabra Amaltea, al mont Ida, a l'illa de Creta, i Rómulus i Remo foren alletats per una lloba, que fou la seva dida. Quan Roma va caure, invadida pels gots, un nin sobre viu entre les ruïnes, aferrat als pits d'un animal pietós. Un pic i un altre, entotes aquestes històries mítiques, la supervivència esdevé lligada a la llet.

La llet és, en definitiva, el primer aliment, l'arquetipus alimentici, la primera substància que arriba a la boca. Esdevé la imatge de la font de la vida i, en aquest sentit, G. Bachelard (93) ha interpretat la imatge maternal de les aigües extreta del folklore, que ens distribueixen la seva llet (94). Dins totes les cultures primitives és fàcil trobar les imatges lactiformes que fan pensar en un culte especial a la llet maternal. Les venus paleolítiques amb els pits superdesenvolupats suggereixen, de fet, la idea de l'abundància alimentària. Amb freqüència, aquestes escultures ens són presentades amb el gest de mostrar i oferir els seus pits. A Roma, la imatge mítica de

la lloba que alleta els germans bessons té el mateix sentit que les estàtues de la Gran Mare (95), totes plenes de mames suplementàries (96). Dumézil ha vist en aquesta abundància de mames la figura dels déus d'allò que ell anomena la "troisième fonction", agrària i nutricia que, a Roma, són parents dels Penates, els déus del rebost, de les provisions i dels queviures, i que, com les mamelles de la lloba romana són sempre plurals, perquè:

"l'abondance est liée à la notion de pluriel comme la sécurité temporelle l'est à celle de redoublement, c'est-à-dire à la liberté de recommencement qui transcende le temps" (97).

G. Durand ha senyalat també el paper de la mel, associada a la llet. La llet i la mel són, en realitat, els presents que més estimen els déus:

"Cette association du miel et du lait ne doit point surprendre: dans les civilisations de cuillette, le miel n'étant que doublet naturel de l'aliment le plus naturel qu'est le lait maternel. Et si le lait est l'essence même de l'intimité maternelle, le miel au creux de l'arbre, au sein de l'abeille ou de la fleur est aussi, comme le dit l'Upanishad, le symbole du coeur des choses. Lait et miel sont diuceur, délices de l'intimité retrouvée" (98).

Possiblement, la necessitat de lligar el seu passat mític als orígens de l'intimitat maternal de la natu-

ralesa va obligar als vells historiadors romans a crear i recrear la llegenda de Romulus i Remo. G. Dumézil ha explicat com en el transcurs del segle IV abans de Jesucrist i fins al començament del III, Roma, havent-se erigida en la potència més important de la península itàlica, es decideix a construir un passat oficial. Observa com, en realitat, aquesta història oficial no fou una creació del poble, sinó d'una élite. Diu:

"El rumor popular, anónimo, espontáneo, que a veces prolonga durante algunas generaciones el eco de los grandes acontecimientos, no contribuyó mucho en esta empresa. Fueron algunos especialistas quienes, habiendo constatado una necesidad, se encargaron de subsanarla" (99).

Es tracta, doncs, d'uns intel·lectuals que fabriquen una història dels orígens de Roma amb la finalitat d'otorgar-li l'honor que, per aquelles saons, reclamava tota la bona societat del Mediterrani oriental.

"Solicitados por Roma o simplemente seducidos por la importancia ya sensible de la aventura romana, los mismos griegos participaron en la tarea: en el comienzo de su Vida de Rómulo y a propósito del nacimiento del héroe, Plutarco señala opiniones divergentes cuyos responsables llevan nombres de su país" (100).

Pot observar-s'hi, també, l'afany per donar a aquests relats l'aparença d'erudició i l'esforç constant per

sostreure les arrels fantàstiques dels aconteixements i donar-los un caire de credibilitat i versemblança.

"En particular, dejando a un lado, no sin pesar por otra parte, el nacimiento de Rómulo, hijo de Marte, los dioses no intervienen en los tiempos históricos de Roma más que como están autorizados a hacerlo: mediante signos, mediante algunos favores o cóleras reconocibles por sus efectos, pero casi nunca con portentos o teofanías" (101).

Però Rómulus era fill de Marte i, en realitat, aquesta filiació no era casual, car era necessari trobar uns fonaments sobrenaturals a la fundació de la ciutat.

Rómulus es fa rei a si mateix, després de la mort del seu germà bessó i la seva vida és una successió en cadena de lluites i trampes, potser, un camí llarg ple d'aventures que comencen el dia del seu naixement. G. Durand ha parlat dels rituals d'abandonament social i del sentit de l'exposició dels nous nats sobre un dels elements primordials de la naturalesa: aigua o terra:

"Il semble que dans tous les folklores cet abandon surdétermine encore la naissance miraculeuse du héros ou du saint conçu par une vierge mythique" (102).

Creu Durand que l'abandonament pot interpretar-se com una forma de redoblar la maternitat, com un modo de consagrar aquell infant a la Gran Mare elemental: la terra.

Rómulus esdevindrà, també, l'arquetipus de la reconciliació llegendària entre dos vells pobles: els sabins i els romans. Els sabins aportaran a la nova ciutat els cultes agraris i, d'aquesta fusió mítica en resultarà l'equilibri de la civilització romana, jurídica i guerrera:

"Rome deviendra ainsi pour l'Occident l'archétype politique par excellence. Il y aurait, à ce sujet, à entreprendre une bien intéressante étude sur la ténacité et la persistance de l'iconographie symbolique romaine. Glaives et cornes d'abondance se propagent jusqu'à nos jours sur toutes les monnaies et médailles des pays d'Europe. Cette vitalité des emblèmes de Mars et de Quirinus doit nous faire entendre que l'histoire légendaire de la fameuse cité n'est au fond que la projection mythique des structures anthropologiques" (103).

Es probable que els germans bessons Rómulus i Remo configurin realment la lluita de la cultura contra la vida salvatge. Rómulus venç, perquè és capaç de falsificar els auguris en perjudici del seu germà. Cal aclarir que els estudis sobre la funció dels germans bessons dins totes les mitologies indo-europees ens venen a demostrar que, encara que molt pròxim l'un de l'altre, els seus destins són moltes vegades oposats (104).

1.6.- EL VALOR INICIÀTIC DELS CONTES
POPULARS

La bipolarització entre una cultura hostil i una naturalesa absent de traves i de corrupció, amiga dels homes i símbol de la llibertat recobra un nou enfocament en els contes populars, sobretot, en els contes de signe meravellós. Però ¿què podem entendre per conte popular i quines són les línies característiques que els defineixen? G.S. Kirk és ben explícit a l'hora d'especificar les dificultats que existeixen per arribar a una total i absoluta caracterització. Sap que existeix una profunda confusió a l'hora de separar els mites dels contes populars i adverteix que:

"sorprende la poca luz que ha sido echada sobre el carácter real del cuento popular y sus relaciones con el mito, pese a la prodigiosa energía gastada en intentos de resolver este problema" (105).

Altres estudiosos han negat rotundament l'existència de qualsevol distinció. Ruth Benedict (106), per exemple, creu que la única cosa que pot marcar una certa dissemblança és que els mites es limiten únicament a explicar esdeveniments del món sobrenatural, mentre els contes es refereixen a fets del món secular (107). També Stith

Thompson (108) qualificà d'artificial la distinció entre el mite i el conte popular. D'altres han intuït una possible solució tot explicant que mites i contes corresponen a dues classes socials diferenciades i, dins aquesta línia, E.W. Count (109) ha sostingut la idea d'acceptar el terme integrador de "narracions mítiques", arguint que el concepte de conte popular havia estat una invenció vuitcentista, en definitiva, una fascinació romàntica. Kirk, emperò, veu una profunda diferència entre els mites i els contes, encara que no es puguin delimitar amb precisió les fronteres que els separen. Sap que, malgrat de vegades la diferència d'uns i altres caigui en gran part sobre l'accent sobrenatural que hom hagi fet tombar sobre la narració, aquest no és el criteri més satisfactori a l'hora de determinar el caire precís d'un text: Kirk esboça un intent de definició que cal tenir en compte. Diu, referint-se als contes populars:

"son narraciones tradicionales, de forma no sólidamente establecida, en que los elementos sobrenaturales son secundarios; no se refieren fundamentalmente a temas "serios" o a la reflexión de preocupaciones o problemas profundos; y su principal atractivo está en su interés narrativo" (110).

Per a Josep A. Grimalt el conte:

"és la narració anònima, transmesa oralment, en prosa, de fets que es presenten com a imaginaris" (111).

El mateix Grimalt ha especificat que una mateixa narració pot esser un mite, una llegenda o una rondalla. I Mircea Eliade afegeix:

"ce qui revêt le prestige du mythe dans une tribu ne sera qu'un simple conte dans la tribu voisine" (112).

També Vladimir Propp i Claude Lévi-Strauss hi estan d'acord. Diu, aquest últim:

"On constate que des récits, qui ont le caractère de contes dans une société, sont des mythes pour une autre et inversement" (113).

I, mentre per a Neus Olíag:

"El conte folklòric duu en ell mateix les característiques de tot objecte folklòric: col·lectiu, tradicional, oral, espontani i anònim " (114),

per^a A. Lissón, a l'hora de preguntar-se quin és el vertader sentit del conte, només hi ha una resposta, car ve a dir-nos que es tracta d'una forma d'expressió de l'

"inconscient col·lectiu o llegat d'una cultura popular de segles, que ens ha arribat per boca del poble" (115).

En realitat podríem arribar a pensar que els ele-

ments meravellosos dels contes corresponen als elements sobrenaturals dels mites. I en aquest sentit ho ha vist G.S.

Kirk:

"En los cuentos populares corrientes los gigantes, brujas, ogros y objetos mágicos son muy frecuentes; representan lo sobrenatural, pero el héroe o heroína es un ser humano, que tiene que llevar a término su propósito humano pese a, o con la ayuda de, tales fuerzas fantásticas" (116).

L'heroi del mite és sempre un ésser quasi sobrenatural, un déu o un semi-déu. Per altra banda, el temps i l'espai solen situar-se en un passat independent en el qual tingueren lloc els esdeveniments sobrenaturals de la història mítica. El conte:

"ens diu que ens explicarà la història d'una al.lotona garrida com el sol i desxondida com una centella, d'un fadrí vei poc afectat de feina, d'un pescador de canya més retut que un ase de sínia, d'un altre home més pobre que un gri i més carregat d'infants que un ase vei de mosques, de gegants i bruixes, de reis i de jaies, de princeses que cerquen casar-se amb l'home que sigui capaç de dir una mentida més grossa que la que diran elles, de viudes i madastres, d'ocells que parlen i de carboners... Enfront del mite, tothom sap que mai no li serà possible igualar-se als herois. Davant la rondalla, ningú no és capaç de sentir cap tipus d'inferioritat. L'heroi del conte no és més que la transposició imaginària i exagerada dels nostres treballs, de les nostres esperances i de les nostres desgràcies. Per això a pesar

que presenta unes imatges simbòliques i fantàstiques quant a la solució dels problemes, ens exposa els fets quotidians de la vida del poble. I d'aquí parteix especialment la diferència i el contrast entre el pessimisme penetrant dels mites i l'optimisme fonamental dels contes de fades" (117).

En aquest mateix sentit, Grimalt havia dit, tot referint-se a la funció social del mite:

"el paper del mite dins una comunitat és més transcendent que el de la rondalla: el mite és una força social, influeix en la conducta dels individus i dels grups, dóna sentit a l'existència i pot provocar un culte" (118).

No obstant, contes i mites encarnen l'experiència acumulativa d'una col·lectivitat humana on els homes volien recordar-se'n de la saviesa profunda del seu poble. Vladimir Propp es va fixar particularment en el sentit del conte i va saber veure en la seva estructura el record dels rites d'iniciació totèmica. En realitat, la idea no és seva. Propp la recolleix de Paul de Saintyves (119), el qual tingué el mèrit, segons Mircea Eliade (120), de reconèixer en els contes una gran part dels motius rituals que perduren encara avui en les institucions religioses dels pobles primitius. Propp (121) basa la seva teoria formalista en dues premisses: a) Els elements constants, permanents, de la rondalla són les funcions dels personatges, qualsevols sien els personatges i la manera en què les funcions són complides. Les funcions són les parts constitutives fonamentals

de la rondalla. b) El nombre de les funcions que comprèn la rondalla meravellosa és limitat. En total, trenta una. I aquests dos principis constitueixen les seves dues primeres tesis fonamentals. La tercera tesi de Propp ens ve a dir que les funcions sempre són exposades seguint un ordre inalterable. Advertirà que no tots els contes donen la totalitat de les funcions, però sempre la composició de cada conte es pot reduir a una sèrie de funcions extretes de la llista general que, ademés es succeeixen en el mateix ordre de la llista. La quarta tesi ens vindrà a afirmar que tots i cada un dels contes meravellosos pertanyen al mateix tipus al qual pertaneix la seva estructura.

"Els contes de fades -creats en una etapa llunyana de la vida dels pobles, són plens d'experiències sobre els problemes més íntims dels homes i sobre les seves solucions dins totes les societats de la terra" (122)

I és possible que un dels valors més significatius dels contes populars sigui la seva funció iniciàtica. Ningú no pot dubtar que, a força d'esser repetits durant segles, els contes, s'han afinat profundament i s'han carregat de significacions. I els missatges que porten, elaborats en aquest pelegrinatge milenari d'un cap a l'altre de la terra es dirigeixen simultàniament a tots els nivells de la personalitat humana, de tal manera que igualment commouen l'ànima d'un infant com l'esperit d'un adult. A tots els nivells de la intel·ligència els nins troben els contes de fades més satisfactoris que qualsevol altra de les histò-

ries que els podem proposar, perquè enriqueixen la seva vida interior i els submergeixen dins l'essència psicològica i afectiva de l'història. Es dirigeixen a tota la personalitat del qui escolta i li parlen de les seves pressions més greus per a que sigui capaç de captar-les d'una forma inconscient, mentre li expliquen que existeixen solucions momentànies als problemes que el creixement suscita un dia rera l'altre:

"ils adressent des messages importants a l'esprit conscient, préconscient et inconscient, quel que soit le niveau atteint par chacun d'eux" (123).

Bruno Bettelheim ha explicat les possibilitats alliberadores de la imaginació i ha vingut a dir que si el material de l'inconscient té la possibilitat d'arribar a la consciència i alliberar-se del seu potencial de nocivitat mitjançant el poder de la imaginació, una gran part de la seva força pot ésser canalitzada cap a la consecució d'objectius favorables.

"C'est ici que l'on voit le valeur inégalée du conte de fées: il ouvre de nouvelles dimensions à l'imagination de l'enfant que celui-ci serait incapable de découvrir seul. Et, ce qui est encore plus important, la forme et la structure du conte de fées lui offrent des images qu'il peut incorporer a ses rêves éveillés et qui l'aident à mieux orienter sa vie" (124).

En el fons, el psico-anàlisi ha estat creat

-especifica Bettelheim- perquè siguem capaços de comprendre i d'acceptar la problemàtica natural de la vida, sense deixar-nos vèncer i sense recórrer a falses solucions. Freud ens ha vingut a dir que l'home no pot donar un sentit a la seva existència sense la lluita valenta contra tot allò que és injust. I això és, precisament, el missatge que els contes de fades, de mil formes distintes, ens vénen a dir: que les lluites contra les dificultats més greus són inevitables i formen part intrínseca de l'existència humana. Que cal encarar-se amb les proves més inesperades i injustes, però que és possible arribar al final de tots els obstacles i aconseguir, finalment, la victòria. I que en la lluita quotidiana contra l'adversitat, tindrà al seu costat talment els herois:

"les choses primitives avec lesquelles il est en contact: un arbre, un animal, la nature, toutes choses dont l'enfant se sent plus proche que ne l'est l'adulte" (125).

Tant per a Bruno Bettelheim com per a Winnicott, els contes aconsegueixen la funció d'educar l'afectivitat dels nens (126) i és, precisament, en la força iniciàtica del conte on cal trobar-hi el seu valor educatiu.

"Lo más aconsejable, y así se lo ha enseñado desde siempre el cuento a la humanidad y se lo enseña a los niños, es salir con astucia y arrogancia al encuentro de los poderes del mundo mítico" (127).

I en aquest afany de polaritzar el cotatge d'una forma dialèctica pot trobar-se l'encís alliberador del conte que, en la llarga caminada de l'home des de la naturalesa a la cultura, sent la complicitat de les forces de la naturalesa, que li són favorables. I l'heroi triunfa, triunfa, sobretot, per la seva fidelitat a la seva vocació de triunf, per la seva fidelitat al seu origen, a allò que en realitat és:

"el protagonista es siempre un elegido; pero es elegido porque ha elegido bien" (128).

Ha elegit el camí que va des de la naturalesa a la cultura. El camí de la vida de tots els homes de totes les cultures:

"El esquema es obvio: el adolescente, todavía en el ámbito placentario de lo natural, recibe la llamada a la aventura, en forma de mapa, enigma, relato fabuloso, objeto mágico...; acompañado por un iniciador, figura de energía demoníaca a quien juntamente teme y venera, emprende un trayecto rico en peripecias, dificultades y tentaciones; debe superar sucesivas pruebas y, finalmente, vencer a un monstruo o, más generalmente, afrontar a la Muerte misma; al cabo, renace a una nueva vida, ya no natural, sino artificial, madura y de un rango delicadamente invulnerable" (129).

Es tracta, doncs, de mostrar els camins que por-

ten cap a la vida dels homes, les vies que condueixen vers la cultura: el risc i l'audàcia, l'aventura i la lluita contra les dificultats. Potser, contra els dracs, el darrer obstacle que entorpeix la victòria. Retrobar, en definitiva, les proves difícils i complicades de la iniciació i veure la por de molt a prop, car no és possible encarar-se a la vida amb la mentalitat d'un vençut (130).

1.7.- LA NATURALESIA COM AL.LEGORIA

L'Edat Mitjana significa d'alguna manera la integració de la Naturalesa a la simbologia cristiana. Mentre es perdia el sentit terrenal de la physis, els Pares de l'Església posaren sota el concepte de Naturalesa tot el conjunt de les coses que el Déu de la Bíblia havia creat. Paolo Casini ha escrit referint-se a la ruptura que significaven les noves formes de pensament, respecte als sistemes clàssics i al pas del "llibre de la naturalesa" al "llibre de l'escriptura":

"Las Confesiones de Aurelio Agustín registran una serie de conversiones sucesivas a las filosofías que dominaban su época: gnos-
sis, maniqueísmo y neoplatonismo. La corpulenta imagen del mal y del mismo creador, obsesiona al alma que busca al verdadero Dios en el infierno de los sentidos. La nueva interpretación de la autobiografía intelectual y moral en términos soteriológicos discrimina el error de la verdad según un criterio puramente religioso. Sólo la disolución de la naturaleza llevada a cabo por los neoplatónicos liberó a Agustín de las tentaciones materialistas: en las Confesiones, el encuentro con el neoplatonismo es la verdadera iniciación al "Verbo" del Evangelio de Juan. A partir de aquel momento, su concepto de naturaleza se redime de la condena del materialismo y del panteísmo" (131)

Es tracta, ara, de llegir el llibre de la Naturallesa des de la fe cristiana. Sobre les planes d'aquest llibre grandios hi ha impregnats els vestigis del Criador, i es tracta de trobar-los, de saber-los llegir amb la clau de l'edificació moral, com una gran alegoria expressada en figuracions i símbols. Des de l'eremitisme dels primers temps a la integració amb la Naturallesa de Sant Francesc pot trobar-se una mateixa voluntat: la recerca dels vestigis de Déu damunt totes les coses que Ell ha creat. La Naturallesa salvatge, les feres carniceres del circ de Roma que havien destrossat la carn dels màrtirs, es vincularan, ara, subjugades davant els solitaris del desert:

"Lejos de las multitudes -ha escrit la comtessa de Pardo Bazán-, albergados en grutas sombrías y en hondas cavernas, ante las montañas erizadas de rocas y pobladas de árboles, ante las vastas y silenciosas llanuras y los hondos valles, familiarizábase el hombre con el bruto, y renovábase la edad de oro soñada por los primitivos poetas. Un solitario acaricia a un búfalo bravo, que se deja halagar como perro doméstico; otro ordena a los onagros silvestres no dañen a su huerto, y es obedecido; aquel se apodera de la caverna de un oso, y la fiera se la cede; éste se interpone entre la cierva acosada y los lobos que le van a los alcances. Señaladamente el león, depuesta su fiereza natural, ya sirve al cenobita de mansa cabalgadura, ya abre fosa para su cadáver que quedó insepulto, ya agradecido de la extracción de aguda espina que se le hincaba en el pulpejo, acompaña y sigue a su bienhechor por

todas partes, y viéndole sin vida, se acuesta para dejarse morir sobre su tumba. Por la cueva de Macario, en ocasión de estar muy absorto en sus rezos, se entra una hiena, y le presenta a su cachorro, ciego desde el nacer, y el santo asceta devuelve la vista al pequeñuelo, y la fiera, en muestra de gratitud, trae a Macario una piel de oveja que éste acepta a condición de que la hiena no reincida en matar ninguna otra inocente criatura de Dios" (132).

Sobre la imatge patristica i escolàstica de la Naturallesa havia d'incidir la cultura islàmica d'una forma profunda i variable. D'alguna manera, el cultiu de les ciències ocultes racionalitzaven la vella relació entre l'home i la naturalesa:

"En los más diversos contextos históricos las concepciones o prácticas mágicas, cabalísticas o alquimistas, están fundadas sobre el principio de las "correspondencias". La naturaleza es una entidad arcana, una combinación inteligente y dinámica de fuerzas vivas que se expresan en lenguajes confusos. El mundo sublunar está lleno de demonios y signos misteriosos. Los astros se odian, se aman, se conjuntan, envían sus variables influjos al mundo inferior, en el que vive el hombre, criatura intermedia entre las fuerzas benignas y las malignas, nexo ambiguo entre las inteligencias que informan los cielos y los espíritus de la tierra" (133).

Aquest caràcter de clarobscur és, potser, la no-

ta més característica de dl'home medieval. Entre la terra i el cel, millor dit, entre el cel i l'infern, haurà de prendre partit per la causa del bé o per la causa del mal. Només el bruixot li serà possible adular unes forces i altres, perquè coneix el llenguatge secret dels signes i pot preveure el destí i encarar-se amb ell a força de manipulacions i encanteris. Les més altes virtuts de les coses es troben replegades en l'essència puríssima de la pedra filosofal, capaç de transformar qualsevol cosa en or. El culte als astres venia des de molt lluny; potser dels asiris i dels babilonis, ¿quí sap? si dels egipcis? Les estrelles havien començat a parlar:

"El sincretismo helenístico y la cultura medieval admitieron la astrología "judiciaria", aceptando en general la correspondencia entre el hombre y la esfera celeste y entre el microcosmos y el macrocosmos; y en tal contexto desataron el conflicto entre la voluntad individual y la providencia" (134).

La teologia i l'ètica cristianes discutiren aquest tema, incansablement. La controvèrsia a favor i en contra de l'astrologia implicava el debat sobre la llibertat de l'home i la predestinació. Es discuteix, també, el sentit profund de la dignitat humana. Hom diu que l'home és la més gran de totes les meravelles de la natura. El cristianisme afegirà que, precisament en aquesta singularitat de l'home hi radica la seva salvació. En aquest sentit, Francesc d'Assís, el sant de l'Umbria, es proclamava germà de tota la

Naturalesa i alabava a Déu en nom de les criatures, perquè pels fills de Déu el món només es compon de germans i germanes: el sol i la lluna, els estels i el vent, els peixos i l'aigua, l'aire i els llops, el foc i les flors (135),

Leonardo i els renaixentistes, varen comprendre, emperò, l'enorme complexitat de la naturalesa i varen concebre el coneixement com la penetració racional en aquesta complexitat. Proclamaren impetuosament la llibertat de pensament, de fantasia i d'imaginació. El sentit que tingué el Renaixement, en definitiva, va esser el descobriment de que la Naturalesa està realment dominada per lleis i que aquestes lleis són racionals, és a dir, poden esser reconstruïdes per la intel·ligència dels homes mitjançant l'ús de mètodes matemàtics i experimentals.

1.8.- ROBINSON : LA LLUITA DE LA NATURALES
I LA RAÓ

Caldria senyalar que l'obra narrativa de Daniel Defoe (1660-1731) ha d'esser considerada per ella mateixa; deslligada, tant pels seus temes com pel seu llenguatge, de l'evolució que havia seguit la novel·la anglesa des de Richardson a Jane Austen. En certa manera, sembla una conseqüència molt tardana de la prosa elisabetiana, sobretot, per allò que té de realista i popular (136). No obstant, aquest caire marcadament popular, audaçment realista, converteix l'obra narrativa de Defoe en el preludi de la renovació de la prosa, moralitzant i satírica, de l'Anglaterra del seu temps i de la seva època.

La bona acollida i la popularitat de Robinsón Crusoe (1719) ha obscurit la resta de l'obra literària del seu autor. Possiblement, aquesta popularitat li ve del ver-tader sentit de la narració:

"se trata de la epopeya del hombre solitario en lucha con la circunstancia. Robinsón es lo contrario de un canto a la naturaleza, y si Juan Jacobo Rousseau lo recomendó como lectura principal para la educación de su "Emilio", esto revela justamente que Rousseau era naturista sólo en principio, por decisión racional, pero no tenía verdadero amor a lo espontáneo, ni el sentido hondamen-

te vegetativo y panteísta que aparece en Bernardin de Saint-Pierre. Robinsón combate a la Naturaleza con la Razón, con el designio, no sólo de hacerla habitable, sino de imponerle todas las formas artificiales que está acostumbrado a asociar a la dignidad humana" (137).

Es tracta, doncs, d'un combat; de la lluita de la Raó per imposar a la Naturalesa les formes artificials -la tècnica- que l'home ha estat capaç de descobrir i que el dignifiquen. Es tracta, com ha observat María Ángeles Galino de la recreació de la vida civilitzada:

"De algun modo, Robinsón en su isla nos comunica la sensación de que en un pedazo privilegiado del mundo todo va a empezar de nuevo. Y va a empezar por el imperio de un carácter bien templado que se afirma en medio de circunstancias contrarias hechas de tormentas y de olas embravecidas. A Robinsón le zarandean las olas como a nosotros la vida. Pero él sabe ser siempre una voluntad que se afirma entre los riesgos del azar y los de la naturaleza" (138).

I és, possiblement, aquest sentiment d'autoafirmació allò que corprèn la voluntat del lector des de les primeres pàgines de la novel·la: la lluita de l'home contra l'adversitat de la naturalesa i la seva capacitat per restablir les convencions de la seva cultura particular:

"Todo un universo doméstico y civilizado surge aquí por el trabajo, y ello es lo que nos admira verdaderamente de Robinsón: el vencer cotidianamente la adversidad por el trabajo, la afirmación de su ser frente a las fuerzas disolventes y aniquiladoras de la naturaleza" (139).

Es tracta, doncs, de la lluita de la Raó per imposar-se. Robinsón està convinçut de que tota la realitat pot ser dominada mitjançant la raó. Diu:

"He de observar que la lógica es la sustancia y el origen de las matemáticas, y si se planea y calcula cada cosa con lógica y se procura hacer un trabajo razonado, todo hombre puede llegar a ser, con el tiempo, un maestro en toda arte mecánica" (140).

És, possiblement, el de Robinsón, un viatge de regressió a la naturalesa. En la solitud de l'illa paradisíaca la personalitat d'un home vindrà a reafirmar-se i, en aquesta reafirmació, hi inclourà la reafirmació de la seva cultura. Es tracta d'un programa educatiu de signe individualista. Les circumstàncies: la separació del medi familiar tradicional i la inserció en un espai natural, no poden esser més favorables:

"En la soledad de la isla una personalidad robusta afirma su yo desde el único punto

de apoyo posible: la insobornable voluntad de vivir" (141).

Afirma la seva personalitat i representa l'home dominador de la naturalesa per la tècnica, una tècnica que ha heretat de la pròpia cultura i de la qual, el vaixell, ancorat enmig de la mar, n'esdevé el símbol i la causa. M^a Ángeles Galino ha explicat la influència de la tècnica sobre la forma en que Robinsón organitza la seva vida d'home solitari. Fortifica el seu reducte, talment un enginyer; construeix la seva casa com un arquitecte; fabrica els utensilis que necessita per al seu ús i consum, caceroles i olles, talment un gerrer, caça els animals exactament com un caçador d'ofici, els cria com si fos un granger i cultiva la terra, tot ajustant-se al clima i a les possibilitats del terreny, talment un colonitzador. Robinsón sobreviu perquè fonamenta la seva supervivència en la utilitat. El seu pragmatisme és evident i indiscutible. Ens ve a dir des de cada pàgina que la virtut és útil. Però la pretensió del segle XVIII serà capgirar aquests dos termes per acabar diguent que allò que és útil és, només per això, virtuós.

"Robinsón en su isla encarna el nùmen del racionalismo que intenta explicar la sociedad a partir del individuo. Encerrado en el lejano islote, parece una réplica de Descartes en su habitación de Holanda dispuesto a reconstruirlo todo, sin otro apoyo que su pensamiento" (142).

Pero además del pensament, Robinsón disposa de tot allò que ha pogut rescatar del vaixell afonat, en els seus

repetits viatges de recerca. Diu:

"Hacia ya trece días que estaba en la isla y había visitado el barco once veces. En este tiempo transporté todo lo que se pueda suponer que un par de manos sean capaces de llevar, aunque creo realmente que, si la calma del tiempo me hubiese ayudado, hubiera trasladado el barco entero pieza por pieza" (143).

Un dia descobreix sobre la platja la marca d'un peu i pensa que hi ha altra gent que comparteix amb ell la placidesa de l'illa. No sap si és un^a fantasma, però la fantasma esdevindrà un ésser primitiu:

"un puro salvaje, como tabla rasa, como alma que salvar" (144).

És cert que la societat britànica d'aquella època va sentir-se satisfeta, amb la lectura de la peripècie apassionant de Robinsón:

"La valentía y el coraje de Robinsón se hallan en todo caso en armonía con el pensamiento puritano de la época, y los lectores admiraron, frente a los desfallecimientos de su trágica soledad, su sostenido tesón de reiventar a cada momento los frutos de la civilización y la cultura" (145).

El caràcter optimista i confiat del personatge

de Defoe havia estat observat, vers els començaments dels anys vint per Gabriel Alomar. Va escriure:

"... es una obra optimista, autodidáctica, de educación y adiestramiento para la formidable obra colonial que entonces se intensificaba ante la energía inglesa. Recordemos que la última parte de Robinsón tiene mucho de proselitismo religioso británico" (146).

Els atacs al proselitisme i al pragmatisme de Robinsón s'han fet sentir des d'una àmplia diversitat de ideologies. José Vasconcelos escrivia, el 1935:

"Simbolizo en Robinsón el método astuto, improvisador y exclusivamente técnico que caracteriza la era anglosajona del mundo (...) No basta con el pioner inductivo que fabrica utensilios. Hace falta el totalismo clásico en esta hora de reconstrucciones y de universalidad. Robinsonismo, empirismo, filosofía de la ruta, es menester complementarla con la teoría de los fines, la metafísica del bienaventurado desinterés y la conquista de lo absoluto" (147).

Però Robinsón ha hagut de crear un mèdi i ha hagut d'organitzar una estructura. En aquesta estructura, creada a imatge i semblança de la cultura de la qual procedeix esdevé la reeducació del salvatge, l'home primitiu com un

paper blanc. En realitat, el proselitisme no hi manca, a l'obra de Defoe i no es pot oblidar que la Il.lustració hi trobà l'heroi del seu programa d'educació. Però la reeducació de l'home primitiu, no ens càpiga cap dubte, es fa des de la cultura britànica que Robinsón ha instal·lat a l'illa:

"Podríamos incluso pensar que Robinsón Crusoe ha sido el libro de cabecera de los fundadores y consolidadores del Imperio británico en el mundo, vestidos de smoking para cenar ante la jungla -y ante la mirada estupefacta del indígena-" (148).

Davant la mirada atònita de l'indígena que observa l'smoking, inquiet.

En realitat, sembla que Daniel Defoe va escriure la seva novel·la a partir d'un cas real; i no és estrany, car els temps de colonització i de conquesta són certament propicis a l'aventura. El 1918 es reeditava el Diari del capità de nau Wodes Rogers i Defoe tingué la possibilitat de conèixer la història i les peripècies d'un mariner escocès nomenat Alexander Selkirk, al qual Wodes Rogers havia rescatat l'any 1709 de l'illa de Juan Fernández, on havia estat, com un naufrag, durant més de quatre anys sense cap altre bagatge més que un fusell, algunes municions i unes quantes eines.

De fet, les històries de naufrags i els detalls

de la seva vida en terres desèrtiques o paradisiàques devien esser freqüents durant els segles XVI i XVII. L'incaic Garcilaso de la Vega (1539-1616) recolleix en els seus Comentarios reales (1609) l'aventura d'un tal Pedro Serrano que es perpetuà en el nom de dues illes, la Serrana i la Serranilla, localitzades en el camí entre Cartagena i L'Havana:

"Pedro Serrano salió a nado a aquella isla desierta que antes de él no tenía nombre, la cual, como él decía, tenía dos leguas de contorno. Casi lo mismo dice la carta de marear, porque pinta tres islas muy pequeñas con muchos bajíos a la redonda y la misma figura le da a la que llaman Serranilla" (149).

Durant més de set anys visqué a aquella terra inhòspita, sense vegetació de cap classe, sense cap altre alimentació que els mariscs rescatats a la mar, ni res per beure en no esser la sang de les tortugues que Pedro Serrano escorxava amb un ganivet que havia pogut salvar del naufragi.

"Mas como éste se hallaba cubierto de vello espesísimo, con una barba que rebasaba la cintura reforzando así su feroz aspecto, al ver el pobre hombre el espanto que su vista proporcionaba a los marineros salvadores, dio en decir el Credo a voces e invocar el nombre de Jesucristo, recurso que le valió, pues de otra manera los marineros hubieran huído, no reconociendo en él figura humana" (150).

Però Garcilaso no pretén altra cosa més que explicar les històries que havia sentit contar al seu poble, durant la infantesa, i comunicar-nos l'admiració i l'amor que sent vers la seva terra.

L'enfrontament entre la naturalesa i la cultura havia sorgit de bell nou a mitjan segle XVII -poc més de cinquanta anys abans de l'aparició de Robinsón- amb l'obra del jesuïta aragonès Baltasar Gracián (1.601-1658) El Criticón, les tres parts de la qual aparegueren respectivament el 1.651, 1.653, 1.657, i foren publicades sota els pseudònims de García de Marlones i Lorenzo Gracián.

"Toda la narración gira en torno a las peripecias porque pasan los protagonistas Andrenio y Critilo, símbolos respectivos de la Naturaleza y la Cultura, de los impulsos espontáneos y la reflexión prudente" (151).

Certament, polaritzen la naturalesa i la cultura, els protagonistes Andrenio i Critilo; però Gracián parteix de la suposició barroca de que la Naturalesa és imperfecta. Ens trobam a les antípodes del poema de Gilgameš. Ara, Critilo conduirà Andrenio cap a l'illa de la Immortalitat precisament a través de la cultura, a través d'un llarg camí tot ple d'al·legories: l'entrada al món, la font dels enganys, la cova del no-res, etc.

"Los distintos acontecimientos son mero pretexto para que el autor exponga, valiéndose de agudas y penetrantes sátiras, su

concepto negativo del mundo y su confianza optimista en las posibilidades del hombre ayudado por la inteligencia y la bondad" (152).

El pessimisme és, potser, la nota més característica d'El Criticón. Gracián ens ve a dir que l'home és un naufrag solitari i perdut enmig d'aquest món. Un naufrag caigut, llançat a la terra per sorpresa, aprofitant-se de la seva ingenuïtat i de la seva ignorància. Andrenio, el solitari que Critilo troba a l'illa de Santa Elena, representa l'home en el seu estat natural. No sap parlar i escarneix les feres que l'enrevolten i amb les que conviu, i amb les quals se compara patèticament, tot considerant la pròpia mare la fera que l'alimenta amb la seva llet. Gracián ens descriu l'illa salvatge com un paraís:

"...parece obedecer a una ley que le obligara a establecer una secreta sintonía entre el alma de Andrenio, que se supone inocente, y las bellezas naturales en medio de las que abre, adulto ya pero desprevenido, los ojos maravillados. Incluso hay una alusión al primer hombre cuando el cauto y ya maduro Critilo descubre que Andrenio, criado en una oscura caverna, se enfrentó de repente con la naturaleza" (153).

Gracián parteix a l'hora de bastir la seva alegoria d'una triple base:

- a) un home natural.
- b) una illa excepcionalment bella,

gairebé un paradís que transllueix les perfeccions del Creador.

c) una societat caduca que s'extén als peus del jovençà com una immensa i complicada trampa.

"Con todo, Gracián no quiere destruir la sociedad, sino mejorarla, aunque a menudo da la impresión de que la considera "inmejorable". Su genio está más cerca del reformador que del revolucionario. Lo condena todo, personas y estructuras, pero el mundo de los valores tiene para él una vigencia tan auténtica, al menos, como las mezquindades humanas" (154).

I és precisament aquest món dels valors allò que oposa a la naturalesa. Es tracta -ha dit María Ángeles Galino- d'encarar-se a la societat racionalment, críticament, conscients del valor dels nostres actes. No es produeix aquí la lluita de la raó i la naturalesa en el sentit que es produirà a l'obra de Defoe, als començaments del segle XVIII. Robinsón actúa sobre la naturalesa, tot imposant els valors de la seva cultura. Critilo pretén que Andrenio esdevingui un crític de la civilització. Educar-se és, segons la interpretació de Galino, la no acceptació de la complicitat. En definitiva, l'incomformisme que proposa Gracián és una contribució a la pedagogia individualista.

Es possible que Baltasar Gracián conegués l'obra pedagògica del musulmà andalusí Ibn Tufayl, natural de Guàdix, que morí el 1186 a Marràqueix, titulada Hayy ibn

Yaqzan, traduïda al llatí l'any 1671 -catorze anys després de l'aparició de la tercera part d'El Criticón- sota el títol de Philosophus autodidactus, publicada a Oxford aquell mateix any i en la qual afirma la possibilitat de conèixer les veritats supremes amb la sola raó. De totes maneres, és probable que, segons la hipòtesi d'Emilio García Gómez (155), tant Ibn Tufayl com Gracián s'inspirassin, a l'hora d'explicar l'origen del seu protagonista en un conte musulmà anterior: Conte de l'ídol i del rei i de la seva filla:

"El cuento, muy conocido entre los moriscos aragoneses, pudo llegar hasta el curioso Gracián -fisgón, decían sus detractores- y suministrar un ingrediente hispano-musulmán al feroz individualismo que podríamos llamar "complejo de Robinsón" (156).

L'obra d'Ibn Tufayl ve a explicar-nos la vida d'un home natural que s'aixeca de l'estat salvatge i arriba a alcançar, només pels camins de la raó i de la reflexió, el pensament filosòfic i l'experiència mística. Dues teories esboça Ibn Tufayl a l'hora d'explicar-nos el naixement del seu heroi. Primerament, ens diu que, segons certs autors, havia comparegut damunt la terra com a producte de la infusió de l'esperit de Déu en una grapada d'argila, fermentada sota la força equilibrada de la calor i el fred, de l'humiditat i la sequedat. Això succeí a una illa equatorial, prop de La Índia on diuen que l'home neix sense pare ni mare, només per la força de la temperatura. En segon lloc, diu

que el seu heroi, segons uns altres autors, seria el fill natural d'una princesa musulmana que l'havia abandonat en aquelles costes amb la finalitat d'escapar de la ràbia del rei, el seu germà. En el Filòsof autodidacte:

"-mediante la ficción de suponer la existencia de un niño que crece abandonado en una isla desierta, alimentado por una cabra, y que a base de una inteligente observación llega no sólo a satisfacer sus necesidades materiales sino también a descubrir las leyes de la naturaleza, la existencia de Dios y hasta a conocer la experiencia mística-, se demuestra la capacidad natural del hombre para alcanzar por si mismo estos conocimientos" (157).

Es tracta d'una alegoria enginyosa mitjançant la qual Ibn Tufayl intenta mostrar el seu misticisme neoplatònic -en la línia de l'escola d'Abu Béker-, al marge de la revelació, per arribar a la conseqüència que existeix un acord evident entre la religió i la filosofia. Maria Angeles Galino ha dit:

"...no le faltan al Filósofo autodidacto aspectos por los cuales merecía un lugar de honor en los tiempos que fraguaban el individualismo, y bien pudo, por su original y vigorosa exaltación del yo, salvar la continuidad entre Andrenio y Robinson" (158).

De fet, tant l'obra d'Ibn Tufayl com la de Gracián

exerciren una poderosa influència sobre la idea de l'home en estat natural que tant arribaren a posar de moda els homes de la il.lustració.

1.9.- JEAN - JACQUES ROUSSEAU

No és possible entendre les proposicions pedagògiques de Jean-Jacques Rousseau (Ginebra 1712 - Ermenonville 1778) sense intentar comprendre, encara que només sigui de passada, els suports ideològics de la seva època, les idees polítiques de la burgesia il·lustrada que s'extenen, en el segle XVIII, per bona part dels països de l'occident d'Europa.

Cal referir-se, en primer lloc, al clima econòmic que domina la mentalitat i els afanys d'una nova classe ascendent: la burgesia. Es tracta d'una gent preocupada pel progrés, que sap que el comerç afavoreix la riquesa i que la riquesa afavoreix la llibertat; que la llibertat és necessària perquè afavoreixi el comerç. És un llarg període iniciat vers el 1730. Creixen les ciutats i creixen els ports. El poder dels comerciants augmenta cada dia. Voltaire en farà la lloança en les seves Lettres anglaises i ens vindrà a dir que el comerç contribueix a fer els homes més lliures, que aquesta llibertat possibilita l'extensió del comerç, contribuint d'aquesta manera a la grandesa de l'Estat. La nova classe, emperò, no tardarà a reclamar una redistribució del poder, malgrat sigui conscient de que no es tracta d'una classe homogènia. Els burgesos ocupen si-

tuacions diverses, però s'adhereixen a certes idees que les són comunes, determinades per una característica primordial: el fet de que no són presentades com una filosofia de classe, exclusivament burgesa, sinó com una filosofia per a tothom. (Cal detenir-se especialment en aquesta circumstància, que ha observat Jean Touchard (159) i que diferencia la filosofia burgesa de la filosofia proletària:

Quan un segle després el proletariat adquireixi la consciència de que forma una classe independent, adoptarà una doctrina exclusivament proletària, una doctrina de classe). La burgesia europea arriba, doncs, a confondre la seva causa particular amb la causa de tota la humanitat, i, naturalment, les paraules comencen a perdre el seu vell sentit i adquireixen un nou significat. Però aquesta transformació del sentit dels vocables és, en definitiva, el signe d'una profunda evolució de les idees.

És, el segle XVIII, més que res una època d'aplicació pràctica, de profunda passió per les ciències. El savi ha d'esser universal, enciclopedista. No es poden aixecar parets entre una ciència i l'altra. Buffon és, segurament, un dels savis més representatius del seu temps: Jean-Jacques Rousseau s'agenolla amb la finalitat de besar el portal de la seva casa, i Montbard, la seva terra, esdevé un lloc de peregrinació.

El tema de la felicitat és, possiblement, una de les qüestions capitals del segle. Abans, no havia estat un tema gaire predilecte dels filòsofs: ni Hobbes, ni Pascal en parlen gaire. Tampoc Locke. Havia d'arribar el segle

XVIII per a que es convertís en una obsessió. Montesquieu ens vindrà a parlar de la felicitat en l'equilibri, Voltaire de la felicitat de les accions útils, etc. Touchard ha vist amb aquestes paraules les diverses formes que pren el problema:

"-felicidad en la naturaleza; felicidad del aire libre (la marcha y la montaña según J.-J. Rousseau, las islas según Bernardin de Saint-Pierre, los apriscos de María Antonieta...); la felicidad del viaje (Montesquieu) y del viajero desconcertado que mira el mundo con ojos nuevos: feliz siamés, felices persas.

-felicidad en la naturaleza; tema del buen salvaje, igualmente visible en Montesquieu (Lettres persanes) y en Rousseau (Discours sur l'inégalité).

-felicidad en la utopía, recurso a la fábula: fábula de las abejas de Mandeville, episodio de los Trogloditas en las Lettres persanes, el Robinson de Daniel Defoe, el Gulliver de Swift, Micromégas, Candide, etc.

-felicidad en la virtud, la medida y la razón: la felicidad se conquista, se merece; existe un derecho a la felicidad y un deber a ser feliz; la felicidad particular coincide con la felicidad general. La felicidad tiene sus leyes, su justo medio. La política no puede dejar a un lado a la felicidad" (160).

La virtut, la raó i la utilitat seran els altres grans temes del segle, també, les altres grans passions. Hi ha, dins tot això, l'actitud dels fisiócrates, una mescla de

liberalisme econòmic i de despotisme il·lustrat. Quesnay, el principal teòric de l'escola, publica el seu tractat de Droit naturel, l'any 1765, Mirabeau la seva Philosophie rurale, el 1763, i Mercier de La Rivière, L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques, que planteja una de les bases fonamentals de la filosofia fisiocràtica: la creença en l'omnipotència de la naturalesa i en l'existència d'unes lleis naturals que estan en la base de tots els drets. Segons Mercier de La Rivière l'ordre essencial de les societats està fonamentat damunt el dret de la propietat. L'home -ens ve a dir- ha rebut de la naturalesa la propietat exclussiva de la seva persona i de les coses que ha adquirit amb el seu esforç. El legislador no ha de fer res més que transcriure les lleis naturals. És, en definitiva, l'escrivà de la naturalesa.

Cal especificar que l'origen del sentit de la "lleï natural" ha estat profundament discutit a través de la història pels teòrics del dret, fins al punt de que unes mateixes expressions: jus natrae o naturale, lex naturae, etc., han tingut significats diferents i oposats, utilitzats de vegades com instruments revolucionaris i d'altres, com elements que han justificat disposicions estatals o relacions socials que ja existien.

"Tenemos, pues, bajo un único nombre, tradiciones del derecho natural muy distintas. Todas ellas están vinculadas -ha escrito Paolo Casini- de alguna manera, sin embargo, con remotas formulaciones clásicas: la máxima aristotélica según la cual "el hombre es por naturaleza un ser sociable"; la concepción estoica de una ley universal de lo

justo, fundada sobre la naturalesa comú de todos los hombres y válida eternamente en la cosmópolis humana; las definiciones de Cicerón y las célebres máximas del Corpus juris de Justiniano. La expresión jurídica ley natural -que indica el sumo criterio moral y político de la actuación del hombre en sociedad- tiene su propia historia, una historia discontinua, y su analogía con la idéntica expresión adoptada por la física es engañosa (aunque no puede negarse la existencia de una influencia recíproca entre ambas disciplinas en una fase indeterminada de la historia de las ideas)" (161).

La llei natural, segons Ciceró, que a la vegada s'inspirava en les doctrines dels estoics, venia esser la regla suprema de la justícia i de la injustícia. A Roma, la lex naturae era el model i el fonament del dret positiu. La doctrina romana del dret natural va esser adoptada, després, pel cristianisme i reelaborada pels Pares de l'Església, que identificaren el concepte estoic de llei natural, escrita dins el cor de tots els homes, amb la raó justa i amb la llei de Moisés. Sant Agustí s'oposà substancialment al sentit de llei natural que els romans havien elaborat. L'home en estat natural -i la mateixa civilització romana- estava irremeiablement marcat per la caiguda d'Adam. La realització de la ciutat justa, ens vindrà a dir Sant Agustí, no s'aconseguirà mitjançant el dret natural. Serà precis que la gràcia sobrenatural redimeixi l'home del pecat.

Al segle XIII Tomàs de Aquino havia d'oposar-se al pessimisme secular dels conceptes agustinians des d'una perspectiva neo-aristotèlica. L'ordre natural esdevenia l'expressió immediata de la voluntat divina. I reivindicava per a tots i cada un dels homes el deure moral de distingir les lleis justes de les lleis injustes, a la llum de la noció innata de llei natural. Però en el transcurs de l'edat mitjana, el concepte de dret natural havia jugat una diversitat de papers: unes vegades serví a la finalitat de sostenir els emperadors en el seu trone i en les seves prerrogatives, d'altres per a sustentar les del papa, també, el dret a l'autodeterminació dels pobles o el dret dels catòlics a la llibertat de consciència. En el fons, però, fins a la crisi de l'escolàstica, la teoria del ius naturale havia garantitzat les bases del poder teocràtic.

"Al quebrarse, con la reforma, el monolito católico romano, se convirtió en arma de protesta y de reivindicación típicamente "burguesa", de la que se valieron los estamentos laicos más hábiles y activos de los países protestantes más poderosos para luchar en pos de la conquista y legitimización del Estado y de las instituciones" (162).

Hobbes basant-se precisament en el concepte de dret natural expressà la seva concepció "ferina" de la naturalesa humana -l'home és un llop per a l'home- i pretengué

legitimar un model de poder absolutista com a únic remei a la inevitable autodestrucció de l'espècie. Potser, la gran innovació de Hobbes i de les interpretacions que sorgiren de la seva obra, consistí en la legitimació de l'origen i de l'autoritat de l'Estat -essent que els reis havien acabat de tenir autoritat per la gràcia divina- sobre una base contractualista. En realitat, es replantejaven de bell nou les velles qüestions entre physis i nomos; les relacions entre naturalesa i convenció.

Però Rousseau havia de plantejar el problema des d'un altre caire. Rousseau denunciava la naturalesa elitista del iusnaturalisme, malgrat hagi estat considerat com un epígon de la tradició iusnaturalista pels qui s'han fixat només en la terminologia que utilitzà (163). Sabé posar en evidència d'una forma valenta les relacions de desigualtat moral, social i econòmica que es justificaven en nom de la "naturalesa humana".

"La guerra de todos contra todos, el derecho natural de propiedad y la sumisión a los más fuertes, de que hablan Grocio, Hobbes y Locke, son características de la humanidad civilizada, desconocidas para el auténtico hombre de naturaleza. La "ley natural", según Rousseau, no era en absoluto la premisa de las distintas legislaciones positivas que justificaban de facto el atropello de los débiles y la propiedad privada. Era un ideal de justicia todavía no realizado; podía realizarse únicamente mediante el libre acuerdo de las voluntades, en "nuevas asociaciones" fundadas sobre la igualdad y honradez" (164).



No es tractava de retornar a la selva. De fet, allò que Jean-Jacques Rousseau venia a proposar era la restauració de la veu de la consciència i de la raó justa, menystingudes per la civilització corrompuda.

Es precis senyalar que Rousseau -com ha observat Barbara Bray (165)- va esser un d'aquests éssers estranys i originals que tenen l'audàcia de baratar el curs de la història. En un temps, en que tot déu sostenia que la raó era l'atribut més elevat de l'home, va saber abandonar els camins freds que condueixen cap a la raó i s'acostà als dictats de la consciència, a la il.luminació imprevisible del sentiment (166). Contra el resclosiment dogmàtic de les esglésies, es transforma en l'advocat de la "religió natural" que no necessita cap intermediari entre els homes i déu. Ernst Casirer ho ha vist amb aquestes paraules:

"En su primer escrito político Rousseau parece hablar como un resuelto naturalista; de sea restaurar los derechos del hombre y reconducirlo a su estado original, el estado de naturaleza. El hombre natural (l'homme de nature) tiene que reemplazar al hombre convencional, al hombre social (l'homme de l'homme). Pero si seguimos el desarrollo ulterior del pensamiento de Rousseau veremos claramente que este hombre natural está lejos de ser un concepto físico, pues es, de hecho, un concepto simbólico" (167).

Es tracta de reemplaçar l'home que ha fet la cul-

tura, l'home convencional, l'home que ha fet l'home, per l'home natural en un sentit simbòlic. En el fons, el tema que domina en els Discours, com ha observat J. Touchard (168), és la injustícia de la societat més que no la bondat de la naturalesa. Cal remarcar que quan Rousseau parla de l'home natural no es refereix de cap manera als homes prehistòrics, pensa, això sí, en els bons salvatges que presenten les descripcions dels viatges per les terres d'Amèrica. I ens ve a explicar el domini de la societat sobre l'individu, ens parla de la xarxa de coaccions que condicionen la vida dels homes i considera el poder, més que una conquesta militar, una construcció jurídica o una entitat teològica, una suma d'interessos concrets. És, precisament per això que Touchard ha observat -tal com ho havia fet Engels en el seu Anti-Dühring- els accents pre-marxistes de Rousseau, concretament al Discours sur l'inégalité (1755) (169).

En el fons, el que Rousseau proposa no és altra cosa més que un somni, emperò un somni que no acaba en la resignació i el conhort. Ell sap, i això és el que ens ve a dir amb totes les forces, que si l'home és un desgraciat és per raons polítiques i socials que no depenen en res ni per res de la naturalesa de les coses. Ens cal, per tant, posar les bases d'una nova forma de convivència, sobre les quals poguem aixecar una nova política. I això serà, en definitiva, la raó primordial del Contrat social (170).

"El gran tema del Contrat social es, ni més ni menys, -ha escrit el professor Manuel Tuñón de Lara- que la fundamentación de la

legitimidad democrática" (171).

Es tracta d'un plantejament teòric en el qual Rousseau exposa la necessitat del pacte social mitjançant el qual cada un dels homes s'uneixi a tots, i planteja el problema de la llibertat de l'home que només pot associar-se a l'igualtat. Però el seu gran problema serà la possibilitat d'assegurar l'eficàcia de la solidaritat i del compromís social. Intentarà resoldre'l, mitjançant l'educació, la religió, un ideal comú de civisme, de patriotisme i de virtut. En realitat, tant Emile, com Le vicaire saboyard, com La Nouvelle Héloïse completen el Contrat social.

Modernes interpretacions del Discours sur l'inégalité (172) vénen a explicar-nos el concepte que tingué Rousseau sobre l'estat de naturalesa. Robert Dérathé ha comprovat que igualment rebutja la concepció de Hobbes com la concepció inversa de sociabilitat natural, que sostenien els teoritzadors de la llei natural. Creu que l'estat natural no és ni una guerra general, on els homes segueixen essent llops, ni una vida social establerta i corrompuda. L'home és feliç en una societat que neix, en una societat jove, en un estat intermedi entre l'estat natural i la societat establerta.

Es possible que Emile (1762) estigui en la línia pedagògica de Montaigne, tal com ha observat J. Touchard. Però les contradiccions són clarament manifestes, encara que es tractin de contradiccions aparents:

"Cabe ciertamente preguntarse si esa educa-

ción de lujo puede ser fácilmente generalizada; cabe también interrogarse sobre la confianza mostrada por Rousseau hacia los educadores, pues ¿quién educará a los educadores? En suma, no puede sino juzgarse bastante antisocial e incluso algo reaccionaria esa educación de un futuro ciudadano" (173).

Però de fet, Rousseau no va escriure una planificació de tipus educatiu:

"... lo que se nos ofrece en este libro no es tanto un plan práctico como una especie de ideal en que se encarnan los principios a observarse. A Emile, el alumno, hay que darle una "educación natural", o sea una que defienda el mayor tiempo posible contra la corrupción del mundo esa bondad, esa felicidad e inocencia que Rousseau creyó innatas en todo ser humano" (174).

He afirmat abans, que les contradiccions de Rousseau a Emile només existeixen si hom llegeix el text sense tenir en compte que no va pretenir escriure un manual de instrucció cívica, sinó una utopia pedagògica amb la finalitat de recordar als ciutadans que, sobre totes les coses, són homes. En el fons, Rousseau concebia l'estat natural -ha dit Ronald Grimsley (175)- com un simple punt de partida, des del qual, l'home podia evolucionar i perfeccionar-se. I Claude Lévi-Strauss ha dit:

"Aunque sea posible pensar que con la aparición de la sociedad se ha pasado al mismo

tiempo de la naturaleza a la cultura, del sentimiento al conocimiento, de la animalidad a la humanidad -demostración que constituye el objeto del Discours- no cabe hacerlo sino atribuyendo al hombre, desde su estado más primitivo, una facultad esencial que lo empuja a franquear esos tres obstáculos" (176).

I és precisament es descobriment d'aquesta facultat, allò que ha impressionat tants de pedagogs moderns, que han vist en l'obra de Rousseau la possibilitat de fer-ne de l'home el subjecte de la seva pròpia educació. En definitiva, la possibilitat de dur a terme sense gaires repressions, el projecte de la naturalesa. La influència d'Emile ha estat en aquest sentit decisiva, des del moment en que fonamentava l'educació en la sensibilitat, més que en cap altra cosa. Es tractava de dir que en el nin no s'hi podia veure un adult, i que no és possible sacrificar el present, subjectant-lo al futur. Volia explicar Rousseau, que l'home no pot rebutjar la felicitat, car és una propietat de la naturalesa, que qualsevol ensenyament ha d'esser desitjat i acceptat gustosament, que és precís situar l'experiència i l'observació concreta en la base de l'estudi. L'objectiu primordial de l'educació, vindrà a dir-nos, no és altra més que preparar els homes per a que siguin capaços de conviure, encara que la societat els pugui corrompre, car la convivència és també una necessitat natural dels homes (177). L'educació és, aleshores, acció, moviment, camí, risc i aventura. El projecte que ens presenta és d'un home ideal; l'home que, insert en el si de la socie-

tat, hauria aconseguit conservar la bondat natural (178).

Hom ha denunciat, emperò, la complicitat del pensament de Rousseau a l'hora de bastir la ideologia petit-burguesa. Certament, inspirades en el vell idealisme reformista, han sorgit un ventall amplíssim d'experiències pedagògiques que s'han fonamentat en els principis rousseau-nians:

"...por ejemplo, el mito omprincipio del buen salvaje, que hace del niño un ser no degenerado todavía, esto es, bueno, sensato y realista por naturaleza, y que hace de la educación una operación esencialmente negativa; el principio del antiintelectualismo y de que la escuela debe estar centrada en los intereses del niño, dentro de la cual éste debe de ser el soberano; el principio de que el niño no es un adulto en miniatura, y de que el problema de las técnicas pedagógicas debe subordinarse al conocimiento de las leyes del desarrollo biopsicológico de aquel; el principio de que la educación debe de ser un juego activo, y de que el niño en la escuela debe ser una especie de pequeño robinsón; en fin, el principio innovacionista de que hasta ahora la escuela se ha equivocado y de lo que se trata es de lograr una escuela-sin escuela, una escuela-taller, una escuela-anti-escuela" (179).

En el fons, la proposició s'encamina cap a un projecte d'home ideal, que Rousseau només espera veure realitzat, si hom assimila allò que ens proposa. Rousseau pretén, i això és possiblement l'error més gran de tota la se-

va obra, fer del seu alumne un home al marge de qualsevol casta social (180), que sia exclussivament un home, fora de la realitat. És a dir: una utopia basada en el regne de la raó; però aquest regne de la raó -com ha observat Engels (181)-, no és cap altra cosa més que el regne idealitzat de la burgesia.

1.10.- BESSENYEI : EL MITE A HONGRIA

Béla Kőpeczi (182) ha explicat com la idea que tingueren del bon salvatge els homes del segle XVIII està lligada a la consolidació dels estereotips nacionals. Ha senyalat la importància d'estudiar la imatge que els francesos d'aquell temps conformaren dels homes d'Hongria i ha retret els testimonis de Pierre Davity, de Louis Moreri i de Thomas Corneille. Pierre Davity escriu als començaments del segle XVII un manual de geografia en el qual intenta presentar els costums dels hongaresos i els qualifica de batalladors i rústecs, de grollers i bàrbars. Diu:

"Leurs moeurs sont toutefois naturellement rudes et leurs courages plus propres et disposés à la guerre qu'à la paix" (183).

Seixanta anys més tard, el 1674, Louis Moreri en el seu "Grand Dictionnaire historique", havia de reafirmar-se en la mateixa idea i Thomas Corneille, a la primèria del segle XVIII, malgrat la política expansionista de Lluís XIV, seguia asseverant el seu caràcter guerrer i combatiu, fins al punt de que a les darreries del segle és possible que l'opinió pública francesa conservàs una idea prou desfavorable d'Hongria. Però és possible, també, que la imat-

ge que els il·lustrats francesos tenien de la majoria de pobles europeus fos, gairebé, consemblant.

Als dinou anys, Georges Bessenyei (1747 ? - 1811) -considerat com un dels precursors de la il·lustració hongaresa- deixà la seva terra, la regió nord-oriental d'Hongria, s'instal·là a Viena sense conèixer cap altra llengua més que l'hongarès i una mica de llatí, amb la finalitat de posar-se a estudiar alemany i francès i familiaritzar-se amb l'ideari de la filosofia francesa d'aquell temps. Influint per Voltaire i per Montesquieu, va escriure Der Amerikaner, en alemany, que fou publicat el 1774 a Viena (184).

Bessenyei era calvinista. Havia estat captivat per la civilització que acabava de descobrir a Viena, però, al mateix temps, es considerava adicte a la naturalesa que era, segons ell, la font de la saviesa, de la justícia i de la virtut. Malgrat les perfeccions de la civilització austríaca, no pot oblidar-se de que és calvinista i que es sent oprimat per l'Església catòlica, especialment protegida pels Habsbourg. Bessenyei, emperò, no és capaç de criticar obertament el catolicisme i decideix traslladar l'acció i el tema de la seva obra, el combat contra el fanatisme religiós, a Turquia, una terra que, en aquell temps, podia semblar exòtica. Dos indis d'Amèrica que havien viscut en una illa solitària i perduda, abans de caure dins les mans dels turcs, formulen la seva crítica a la religió mahometana.

"Bessenyei profite de l'occasion pour ré pé-

ter les lieux communs habituels sur l'état de nature et surtout sur la religion naturelle qui se contente du culte du soleil, considéré comme la mère du monde (le soleil étant féminin en allemand). Les Américains, Podocz et son fils, Kasmir, sont interrogés par les Turcs sur leurs dieux qui, convaincus de leur supériorité en matière de religion, essayent de les convertir à l'islam" (185).

No obstant, els americans, Podocz i Kasmir, no poden acceptar la religió de Mahoma i la resposta de Podocz irrita els mestres. Quan se n'adona de que el fundador de la religió islàmica no pot retornar de la terra, els diu que no pot esser mai l'enviat del cel, perquè els fills del sol mai no moren i viuen per a sempre. Els condemnen a mort i, finalment, poden alliberar-se'n, gràcies a un frare que ha arribat a Turquia amb la finalitat de rescatar els esclaus cristians.

Però allò que en realitat ens vol explicar Besse-nyei amb la història d'aquests dos salvatges és la seva particular oposició al fanatisme religiós. I Béla Köpeczi ha vist en aquest relat un precedent de la literatura anticlerical, molt abundant en el regnat de Josep II d'Àustria i que, d'alguna manera, preparà l'edecte de tolerància que ell mateix promulgà.

Cap al final de la seva vida, Bessenyei retorna al problema del bon salvatge en una obra que potser considerada la primera novel·la filosòfica hongaresa. Es tracta de Tariménes utazása (El viatge de Tarimene), acabada

d'escriure el 1.804, en un temps en que el gènere ha començat a passar de moda. La novel·la de Bessenyei és, certament, un anacronisme, però malgrat això:

"est un de ses titres de gloire à une époque où la reaction triomphe" (186).

L'acció succeeix a Totopos (Austria) a la cort d'Arténis (Maria Teresa), la qual esdevé la representant de l'absolutisme il·lustrat. I és a aquesta cort a la qual acudeix Tariménes per fer el seu aprenentatge dels costums de la societat refinada. Allà hi troba el savi Trézéni i el "bon salvatge" Kirakades. Trézéni vol convèncer Kirakades de la bondat de la civilització, sense la qual ningú no podria gaudir de tot quant la naturalesa ens ofereix. Esser civilitzat vol dir haver après les arts i les ciències i adaptar-se a un mode de viure profundament marcat per l'educació. Però les primeres impressions de Kirakades són negatives, car ell ha vist gent important que no fa feina i viu molt bé i pobres que treballen com esclaus i porten una vida dificultosa. Observa per tot actituds ridícules i manifestacions de gent descontenta. Finalment, arriba a treure la conclusió de que els homes de Totopos en saben molt menys de la naturalesa dels déus que els seus compatriotes salvatges.

Trézéni, emperò, fa l'elogi de l'absolutisme il·lustrat, preocupat pel benestar del poble. Kirakades no ho dubta, però la seva crítica esdevé d'ordre general:

"Ici chaque Totopos s'efforce d'avoir autant de peaux (c'est-à-dire de vêtements) que possible, un long nom, une grand quantité de nourriture et il cherche à lever son cou au-dessus des autres. Quoi que disent vos dieux, vos lois et votre salut public, aucun de vous ne renonce à ces buts... J'ai compris, sage de Totopos, que vos dieux ne vous ont pas permis d'avoir plus de science que ce qui est nécessaire pour entrevoir vos misères et vos folies, sans que vous puissiez vous en défaire" (187).

Acudeix a l'assemblea per escolatr els discursos, i sent les discussions dels representants de les diverses creences religioses, que diuen que procedeixen totes del mateix déu, però no són capaços de posar-se d'acord. Trézéni li exposa la religió que creu més acceptable, lligada a la teoria de l'absolutisme il·lustrat. I, finalment, li aconsella acceptar el calvinisme, els costums dels quals són els més simples i els més naturals. El savi arriba a convèncer a Kirikades, però aquest mai no accepta la superioritat de la civilització de Totopos a la de la seva terra. Després, la reina li otorga una bella propietat, de la qual no acaba d'estar-ne content, car assegura que la propietat contradiu les lleis de la naturalesa, que on hi ha un amo, forçadament ha d'haver-hi esclaus, que la natura coneix l'igualtat perfecta. Accepta, finalment, aquella nova situació i intenta treballar amb els pagesos. Quan el país és amenaçat des de l'exterior, Kirikades se presenta davant la reina amb la intenció d'oferir-li els seus serveis,

no solament per agraïment, sinó perquè està convençut de que la vida civilitzada ha caigut en perill. Certament, la societat civilitzada acabarà per integrar-lo, però sempre restarà en el racó més profund de la seva consciència, el record d'aquell temps que va viure en estat natural, i que correspon molt millor que cap altra situació al bon sentit i a la raó.

Però en realitat, la novel·la reflecteix d'alguna manera l'experiència vital del seu autor. Béla Kőpeczi ha escrit referint-se a la vida de György Bessenyei:

"Après avoir servi dans la garde hongroise, il devient le représentant des Églises protestantes à Vienne. Son activité ne satisfait pas ses mandants qui le trouvent trop conformiste à l'égard du pouvoir et, comme il est sans ressources mais veut rester dans la capitale, il se convertit au catholicisme. Il reçoit en contrepartie un poste de bibliothécaire. Après la mort de Marie-Thérèse il n'est pas considéré comme assez progressiste par les josphistes, sa pension lui est retirée et il doit regagner sa propriété lointaine. A un moment où, après la Révolution française, la religion institutionnalisée est considérée par le pouvoir impérial et la classe dirigeante hongroise comme un des piliers de la société féodale, Bessenyei reste fidèle au déisme. En ce qui concerne la question du pouvoir politique, il est influencé surtout par les idées de Martini et de Sonnenfels qui reconnaissent la souveraineté du peuple, mais qui soutiennent qu'elle doit être exercée d'une façon paternaliste. Bessenyei fait l'expe-

rience de l'absolutisme éclairé sous une forme très modérée à l'époque de Marie-Thérèse et il n'accepte pas des réformes qui mettent en danger l'ordre existant" (188).

Finalment, al començament del regnat de Joseph II, Bessenyei s'adherí a les protestes de la noblesa hongaresa contra les reformes del monarca. Sobretot, contra l'intent de germanització d'Hongria que proposaven els partidaris del rei. És bo de destacar que no ho feia únicament des del punt de vista social, sinó també nacional. Cal precisar, emperò, que Tariménes utazása és, com ha senyalat B. Köpeczi, un clar exponent de totes les contradiccions del seu autor:

- a) Kirikades representa les idees més agosarades de Bessenyei.
- b) Trézéni, el savi, representa els compromisos que acceptà.

Hi ha, en realitat, una clara influència del pensament de Voltaire. Però el temptà, igualment, el mite de Rousseau. Està convençut de la bondat de l'estat natural, però no li és possible proposar el retorn a la naturalesa en un país socialment i culturalment endarrerit, malgrat les seves simpaties particulars per les condicions ideals del "bon salvatge". A la novel·la és Voltaire qui triomfa, encara que sigui una mica a contracor. En el fons, el problema que B. Köpeczi ha detectat a Hongria, possiblement es va repetir a tots els llocs on els il·lustrats es trobaren amb un poble massa retrassat i primari.

1.11.- EL SEGLE XIX : MARX, DARWIN,
KROPOTKIN.

Vers mitjan segle XIX, el mite de la naturalesa -ha especificat Paolo Casini- ha començat a entrar en decadència, tant en l'àmbit de l'ètica com de la política. Gairebé tothom ha deixat de creure en el dret natural i la creença en un ordre essencial de les coses, basat en l'equilibri de la naturalesa, ja no té gaire adictes.

"El desús del concepto de "naturaleza" en el derecho, la economía y la sociología, no se debe tanto a la crisis reciente de la física clásica como a la irrupción del historicismo y, más tarde, a la del darwinismo social" (189).

Amb freqüència, hom havia relacionat la naturalesa amb l'exigència d'igualtat i, aquesta idea que potser es remunta a l'estoïcisme, havia perdurat fins al pensament polític de la modernitat. Els utopistes del Renaixement vincularen el seu afany de vida segons la llei de la naturalesa al principi de l'igualtat natural dels homes. I Rousseau partí, a l'hora de bastir la seva utopia, de la conclusió a la que havia arribat sobre l'enorme divergència entre la desigualtat natural dels homes, que és mínima, i la immensa desigualtat econòmica i social. Els comunis-

tes utòpics del segle XVIII (190) pensaren, a l'hora de projectar les seves reformes i les seves revolucions, en la confrontació entre la naturalesa, que ha fet iguals a tots els homes, i la societat que els fa desiguals.

Karl Marx els acusà de meta-històrics i de no-dialèctics; però va reconèixer que les exigències que plantejaven ingènuament els crítics de la societat civilitzada o no natural eren justes, si hom les enclovia en un context adequat, en la perspectiva històrica que els corresponia.

"La antropología marxista hace hincapié en el "ente genérico" (el género humano definido por la taxonomía como parte de la naturaleza orgánica), o sea en "el hombre real, corpóreo, que está sobre la tierra firme y sólida, expirando y aspirando todas sus fuerzas naturales" (191).

Ha escrit P. Casini, tot referint-se als Manuscrits de Marx de 1844 (192), observant que la filosofia especulativa havia apartat de l'àmbit del pensament pur els processos de transformació i apropiació pràctica de la naturalesa i havia ignorat el treball real de l'home. Marx, contra l'idealisme filosòfic que justificava teòricament el treball alienat, proposa un home intel·ligentment actiu i responsable, a l'hora de transformar la naturalesa, i, alhora, auto-transformar-se. L'home transforma la naturalesa amb la finalitat de realitzar-se, perquè la naturalesa no és res sense l'home, però tampoc l'home no existiria (ni existirien el seu pensament ni la seva consciència),

sense la naturalesa i al marge d'aquesta acció que es produeix entre l'un i l'altra. Ha dit Touchard referint-se a la dualitat home-naturesa en el pensament de Marx:

"La naturaleza produce al hombre, pero esto no es más que el acto inicial de un proceso que va a desarrollarse, en adelante, entre dos polos: la naturaleza y el hombre (íntimamente ligados y separados a la vez). La naturaleza produce al hombre para humanizarse. A su vez, el hombre es un sistema de necesidades que se satisfacen, en primer lugar, por la naturaleza" (193).

Però enfront d'aquesta relació de l'home amb la naturalesa -una relació immediata, cal dir-ho, en un començament; mediatitzada després pel treball- sorgeix un altre lligam: la relació de l'home amb l'home. Si l'home està sol -ve a dir-nos Marx- encarat amb la naturalesa, es sentiria estrany. És necessari que es senti a si mateix com objecte de la pròpia necessitat en la naturalesa, només perquè aquesta li apareixi humana. Des d'un començament, Marx afirma que l'home no és altra cosa que un ésser que ha sorgit de la naturalesa destinat per intenció i per vocació a universalitzar-se, a rompre la seva particularitat i trencar tot quant el separa de la naturalesa i tot quant l'aparta dels altres homes. I el treball productiu s'insereix plenament en aquesta problemàtica, des del moment en que deixa d'ésser únicament un acte de mediació entre l'home i la naturalesa i exerceix una funció de mediació social. I

és, precisament, aquesta vocació de l'home de superar la seva passivitat enfront de la naturalesa i dels altres homes, allò que Marx nomena l'ésser genèric, el sentiment profund de convivència, al qual l'home deu la seva llibertat, la seva dignitat i la seva superioritat.

"... el "ente genérico" debe su libertad, su dignidad y su superioridad no tanto a la naturaleza pasiva como a su propia actividad inteligente y responsable de transformación de la naturaleza, es decir, a su autotransformación" (194).

De fet, Marx havia plantejat el problema de la inserció de la història humana en un procés evolutiu, quinze anys abans de que Charles Darwin (1809-1882) publicàs la primera edició de la seva obra On the Origin of Species by means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life, el vint-i-quatre de novembre de 1859. Marx creia que la història és un acte de naixement amb consciència, però un acte de naixement que es supera a si mateix, car la història és la vertadera història natural de l'home (195). Per a Karl Marx l'història de l'home en societat és la relació fonamental que existeix entre home-naturalesa-home. L'Història neix i es desenvolupa a partir de la primera mediatització que posa en relació l'home amb la naturalesa i a l'home amb els altres homes: el treball. Les forces productives estan en la base dels fets històrics. I en aquest sentit, l'Història no té un fonament distint del reste de la realitat. La realitat és dialèctica,

perquè posseeix un devenir. Té una història i és l'Història. Per tant, el materialisme històric no és diferent del materialisme dialèctic, sinó que s'insereix en l'estudi d'una realitat que té una estructura essencialment dialèctica.

Hom ha nomenat l'edat de Darwin a la segona mitat del segle XIX. De totes maneres, potser seria més correcte dir-ne -com vol Touchard (196)- l'edat del darwinisme. En realitat, Darwin ve a dir-nos que en el si de la naturalesa hi té lloc una llarga lluita per l'existència, que la naturalesa selecciona els éssers més aptes, que sobreviuen únicament aquests...

"Es inconcebible que naciesen peces de todas las huevas, encinas de todas las bellotas, de cada semilla de gramínea una planta. Sería terrible y alarmante si quedasen con vida todos los descendientes de las llamadas sabandijas, de las ratas, ratones, chinches, pulgas, moscas y similares. Estos animales se reproducen según la ley de la progresión geométrica y en poco tiempo habrían desprovisto de espacio vital y eliminado a todos los demás seres vivientes. Por aterrador que a las naturalezas delicadas pueda parecer el hecho de que en la naturaleza todas las especies se encuentren luchando entre sí, la realidad designada con la expresión "lucha por la existencia" es una institución altamente "benéfica", vista en conjunto. Sólo de esta manera se puede restablecer constantemente el equilibrio biológico en cada metro cuadrado de tierra, en cada comarca grande o pequeña y en cada continente. Innumerables seres mueren y dejan espacio libre para la "supervivencia de los más capaces" (197).

La idea de la supervivència dels més aptes procedeix de Herbert Spencer. Darwin l'aplica com a conseqüència de la "lluita per l'existència" i es serveix d'aquesta expressió per senyalar diversos processos de la naturalesa, tant a l'hora d'explicar la conservació de l'espècie com quan intenta reflexionar sobre l'equilibri biològic. Una de les coses que ratificaven la idea de "lluita" era l'observació de que les bregues de rivalitat eren més pròpies entre individus de la mateixa espècie o entre individus d'espècies molt emparentades (198).

Es cert que Darwin arriba a parlar -i els seus contemporanis li varen retreure més d'una vegada- de l' "omnipotència de la selecció natural" amb tant d'entusiasme com els teòlegs ho feien de la Divinitat. Per a Hemleben, les dues concepcions es relacionen fortament. Segons Darwin, la selecció natural:

"... se ocupa todos los días y a todas las horas de percibir en todo el mundo las más leves modificaciones, de eliminar a los más débiles, de conservar a los buenos y de aumentarlos, trabajando silenciosa e imperceptiblemente donde quiera y cuando quiera que se presenta la ocasión de mejorar un ser orgánico respecto a sus condiciones de vida orgánicas e inorgánicas" (199).

Es cert que Darwin no arribà a definir allò que entenia per "supervivència del més apte" i mai no explicà què volia dir la paraula "aptitud". De vegades, sembla que

vol referir-se a la capacitat de deixar descendència. No obstant, allò que explica ben clar és que la selecció natural treballa en el sentit d'aconseguir el bé de cada un dels éssers de la naturalesa. Darwin venia a dir que les espècies que actualment podem trobar sobre la terra són el resultat d'un canvi evolutiu i que aquest canvi ha estat dirigit per la selecció natural. Ademés, li semblava inevitable que la selecció natural havia de promoure el progrés cap a estats superiors (200). En realitat, proposava una seguretat immensa en les possibilitats de la naturalesa; sobretot, en la possibilitat de restablir l'equilibri.

Però aquest equilibri no es restableix a força de lluita ni d'astúcia. No es tracta de la victòria dels més forts -observà Kropotkin-, ni dels més hàbils, sinó dels que saben unir-se i ajudar-se mútuament els uns als altres, tant els més forts com els més dèbils, pel benestar de la comunitat.

En realitat, allò que Kropotkin ve a destacar és la força que adquireixen les espècies sociables a l'hora de la lluita per la supervivència. Es rebela contra T.H. Huxley, sobretot contra les idees expressades en un article sobre la lluita per l'existència, publicat a la revista Nineteenth Century, el mes de febrer de 1888, on es parlava de la vida dels animals com si fos una desesperada lluita dels uns contra els altres.

Huxley ve a dir-nos que entre els animals, ben igual que entre els homes primitius, els més dèbils i els més estúpids són els que estan condemnats a desaparèixer,

mentre que sobreviuen únicament els més astuts i aquells que saberen adaptar-se amb més habilitat a les circumstàncies.

Es rebela, també, contra l'opinió oposada de Rousseau, que veia una naturalesa tota plena de pau i d'harmonia. Contra l'optimisme de Rousseau i contra el pessimisme de Huxley, Kropotkin proposa la sociabilitat com a llei de la naturalesa, tant com pugui esser-ho la lluita per la vida. L'ajut mutu té per a Kropotkin molt més importància que la lluita dels uns contra els altres, a l'hora de determinar els factors de l'evolució, sobretot:

"porque facilita el desarrollo de las costumbres y caracteres que aseguran el sostenimiento y el desarrollo máximo de la especie junto con el máximo bienestar y goce de la vida para cada individuo, y, al mismo tiempo, con el mínimo desgaste inútil de energías, de fuerzas" (201).

Kropotkin partí dels principis que K.F. Kessler havia exposat el 1880 en un discurs que pronuncià, poc temps abans de la seva mort, durant el congrés de naturalistes russos, on sembla que, per primera vegada, situà la llei de la sociabilitat per damunt la llei de la lluita per l'existència. De fet, Kessler es sentia obligat a expressar la seva protesta contra l'abús del terme "lluita per l'existència" i observava com els animals -sobretot les espècies més superiors- són capaços d'ajudar-se mútuament. Kropotkin conclou el seu treball amb aquestes paraules:

"En la práctica de la ayuda mutua, cuyas huellas podemos seguir hasta los más antiguos rudimentos de la evolución, hallamos, de tal modo, el origen positivo e indudable de nuestras concepciones morales, éticas, y podemos afirmar que el principal papel en la evolución ética de la humanidad fue desempeñado por la ayuda mutua y no por la lucha mutua. En la amplia difusión de los principios de ayuda mutua, aun en la época presente, vemos también la mejor garantía de una evolución aún más elevada del género humano" (202).

Parla de l'instint de sociabilitat que ha anat desenvolupant-se lentament, tant entre els animals com entre els homes, en el transcurs d'un període molt llarg, durant el qual uns i altres començaren a prendre consciència de les possibilitats que donava el fet d'ajudar-se mútuament i del plaer que hom pot trobar en l'acte de conviure. És particularment important destacar, com Kropotkin senyala, que a aquest instint de sociabilitat no l'han fonamentat els homes ni en l'amor ni en la simpatia, sinó sobre la consciència de solidaritat i de recíproca dependència.

"Se ha creado sobre el reconocimiento inconsciente o semiconsciente de la fuerza que la práctica común de la ayuda mutua presta a cada hombre; sobre la dependencia estrecha de la felicidad de cada individuo de la felicidad de todos, y sobre los sentimientos de justicia o de equidad, que obligan al individuo a considerar los derechos de cada uno de los otros como iguales a sus propios derechos" (203).

En realitat, no ens trobam gaire lluny de Bakunin, quan afirmava que "la llibertat dels altres prolonga la meva fins a l'infinít".

1.12.- MOWGLI : LA LLEI DE LA JUNGLA

"Ara Rann, l'esparver, acompanya la nit
que el rat-penat Mang deslliura.

A la pleta els ramats són tancats
i l'ampla nit és nostra i lliure.

Aquesta és l'hora de força i orgull,
del pas astut i de l'urpa i de l'ungla.

Oïu el cant! Bona caça per tots
els qui serveixen la Llei de la Jungla!"

(204)

No pot estudiar-se la figura de Rudyard Kipling (Bombai, 1865 - Londres, 1936) Premi Nobel de Literatura el 1.907, sense tenir en compte la mescla d'idealisme, d'heroïsmes i d'inquietud que caracteritza l'Anglaterra del seu temps. També, el descobriment de la necessitat de conquerir mercats, després de que les exportacions han entrat en franca decadència, sobretot, a partir del 1872. Touchard ha observat com l'imperialisme anglès és capaç d'associar l'ideal humanitari als interessos de la Gran Bretanya. La missió i els interessos d'Anglaterra coincideixen ara amb els de la humanitat:

"Los doctrinarios del imperialismo hablan menos de mercancías que de moral y religión; la bandera inglesa es la de la civilización" (205).

Es parla amb freqüència de la superioritat de la raça anglesa i de la missió trascendental d'aquest poble: la de portar fins a l'últim racó de la terra les idees morals d'Europa. Ens ha estat assignat a nosaltres i no a ningú més, venen a dir-nos, un deure precís i concret: Portar la civilització i la llum als llocs més ombrius del món. Cal que despertem l'ànima de l'Àsia i de l'Àfrica al progrés humà, perquè d'altra manera no coneixerien ni la seguretat ni la pau.

En aquest context, doncs, és precís situar l'obra narrativa de Kipling, especialment el The Jungle Book i el The Second Jungle Book, el qual, malgrat la moderació dels seus judicis (206), és considerat en tot el món l'herald de l'imperialisme britànic (207).

"Representante de su momento, como "escritor imperial", fue Rudyard Kipling, nacido y formado en la India, cuya vida colonial dio tema a muchas de sus novelas y constituyó el punto de vista de toda su obra" (208).

Hom ha vist, emperò, després de les revolucions del 1848 -que constitueixen el terme i el fracàs del romanticisme polític- la perllongació d'aquest romanticisme, car no va desaparèixer del tot el 1848, i els vestigis del qual poden trobar-se, segons Touchard, en la Comuna de París, el 1871, en el sindicalisme revolucionari, en el nacionalisme de Barrés, en l'imperialisme de Kipling, en l'irracionalisme de Nietzsche... (209).

¿Què hi ha, no obstant, als "Llibres de la Jungla" que els ha fet una lectura apassionant? La resposta no és fàcil. Marià Manent, que els ha traduït al català, diu en la introducció:

"Els lectors, madurs o joves han respirat amb delícia l'aire tònic d'aquestes narracions i han admirat la intensa veritat poètica de la Natura evocada per Kipling: la càlida selva, les valls majestuosos de l'Himalaia o la gelada solitud boreal" (210).

Potser, en la veritat poètica de la Natura, que Kipling sap descriure i evocar, pot trobar-se la resposta:

"Recordemos -ha escrit Iain Entralgo- por otra parte, la página magistral de El libro de la jungla, en que R. Kipling describe el estado de ánimo de Mowgli, cuando el niño-lobo, ya al borde de su adolescencia, descubre que es persona, y por tanto su humana soledad. Hasta este trance, Mowgli ha vivido absorto en el mundo de la selva; nunca se ha sentido solo. Ahora, sin saber por qué, comienza a sentir tristeza y desazón íntimas" (211).

Ha començat a veure que no pot viure sol, car no és per ell, la jungla. Cerca, des de la seva soledat, algú que li assembli. Algú que li ajudi a reconstruir la civilització i la cultura, de la qual en serva un record llunyà. En definitiva, allò que Kipling ve a comunicar-nos, i

allò que fa sentir a Mowgli és, ni menys ni més que la superioritat de la civilització britànica. Enfront de la jungla que l'enrevolta, Mowgli crida a algú, sense saber qui és. Com Adam, comviu amb les feres i les dóna un nom. Però, també com Adam, descobreix que li falta alguna cosa.

L'escoltisme, des del seu origen, ha fixat d'una manera especial l'atenció en els "Llibres de la Jungla" de Rudyard Kipling, sobretot pel seu valor de símbol lligat -com els mites i els símbols que els mites enclouen- a les dues funcions més fonamentals de l'esperit humà: el pensament lògic i la paraula (212). Però el fet de que Baden-Powell elegís aquest text obeeix al reconeixement dels valors de la jungla com a símbol. A Aristeguieta ha escrit, referint-se a aquesta qüestió:

"Le fait d'avoir choisi le "Livre de la Jungle" comme symbole n'obéit donc pas à la volonté de substituer une fiction à une réalité, d'élaborer un pieux mensonge qui permette à l'enfant de se distraire alors même qu'il est confronté à la réalité, à une vérité réelle inadaptée à l'enfant de 7 ou 8 ans. Le symbole, et la jungle en tant que telle, ont valeur de réalité pour l'esprit du louveteau car, à cet âge ou le processus de la pensée et du langage verbal sont à peine formés, l'enfant est incapable de s'y référer au moyen des caractéristiques propres à la pensée logique et formelle à laquelle les adultes sont habitués" (213).

Però ¿quin és el símbol que ofereix la jungla? La jungla ha esdevingut un símbol universal que produeix el mateix sentiment i la mateixa reacció dins el cor de tots els homes de la terra. No és únicament un indret feliç, ple d'animals salvatges on l'home acudeix, degudament protegit, amb la finalitat de practicar alguns esports, o retrobar el contacte amb la solitud del món primitiu, cansat de la vida de la ciutat:

"Elle représente quelque chose de plus: elle est un symbole universel de notre propre inconscient, une partie de nous-mêmes, parce qu'elle nous remet en contact avec une origine dont tous les hommes se sent détachés à tel moment de l'histoire" (214).

També, el concepte que hom té de la jungla està lligat a la idea de font de recursos naturals. Tant els psicòlegs com els antropòlegs han trobat a tots els pobles, repetida una i altra vegada, la imatge d'una jungla plena de tresors, de mines i de productes fabulosos que podrien servir per fer créixer la cultura. Així, doncs, el concepte simbòlic de jungla, no ens pot remetre a un indret determinat i concret de la terra, sinó a un lloc ignorat i llunyà, lligat als orígens de la nostra vida d'homes i a les arrels de la nostra història, que enclou, talment la jungla, el bé que podem esperar i el mal que ens pot venir:

"La jungle est donc un symbole universel, car elle nous rattache à un lieu commun à

tous les hommes: le monde inconscient" (215).

No és necessari, emperò, parlar-los als nins, de la jungla. Basta que la imaginin, basta que hi juguin per a que penetrin en una part important d'ells mateixos i aquest és, en realitat, el valor principal del símbol. En la mesura en que cada un serà capaç d'assimilar aquesta part tan obscura d'ell mateix -segueix afirmant A. Aristeguieta-, de desenvoluparà la capacitat d'equilibri entre els dos aspectes que conformen la seva personalitat: El subconscient, representat per la jungla, i la part en contacte amb el món exterior, representat per tot allò que sorgeix de la paraula i del pensament lògic, de la tècnica i de la ciència.

També els animals que poblen la jungla de Kipling tenen un valor de símbol. Cada un d'ells representa una qualitat, un aspecte de l'esperit humà, una determinada tendència. Però, sobretot, i això potser el que hi ha de més remarcable, saben organitzar-se segons unes lleis especials. Estan sotmesos a la llei de la jungla. Però és possible, i aquí potser radica la principal contradicció de Kipling, que la llei de la jungla no sigui cap altra més que la dels britànics. En el fons, cada animal que sorgeix de les pàgines del llibre ve a recordar-nos una propietat particular de l'home, però tots ells coincideixen en explicar-nos que en aquestes qualitats hi radica la base de la civilització i de la convivència.

I Mowgli és, també, un símbol: El símbol d'un projecte, de tot allò que pot esser moldejat, de tot quant

hi ha en nosaltres de possible. Aquí, però, es repleguen dos símbols: L'infant i la jungla. Un infant que acabarà per assimilar la jungla dins el seu propi interior, i tot intentant viure en harmonia amb si mateix, s'integrarà en el món dels homes. Quan Mowgli penetra dins el poble, els animals de la selva el rebutgen, però, en realitat, els porta dins si mateix a l'hora de començar la vida humana:

"La loi de la jungle la lui a enseignée et, grâce à elle, il est capable d'avoir une forme de vie plus évoluée" (216).

En definitiva, la llei de la jungla li ha mostrat la necessitat de pensar d'una forma conscient i li ha comunicat el desig d'integrar-se al món de la civilització i de la cultura.

1.13.- LA DEFENSA DE LA NATURA

L'abús que el capitalisme, en un afany desmesurat de créixer, n'ha fet de la ciència i de la tecnologia ens encara amb una nova problemàtica: La degradació del medi.

"Sólo hoy podemos darnos cuenta, de una manera cabal, hasta qué punto el pillaje, la explotación, la finalidad exclusiva del provecho, han influido tanto en las relaciones interhumanas como en el vínculo entre la sociedad y la naturaleza" (217).

Certament, la preocupació profunda pels problemes del medi ha aparegut durant els últims anys -sobretot a partir del 1972- davant una sèrie de fets que han romput d'alguna manera l'equilibri biològic. Hom parla de la contaminació de l'aigua, de l'atmosfera, dels aliments, de l'agressió al paisatge, de l'acumulació de desperdicis, de l'esgotament de determinats recursos naturals, de la sobre-explotació del sòl. De vegades, es té la impressió de que ens hem oblidat de que som un element, entre molts d'altres, de l'eco-sistema terrestre, i sembla que l'home no té en compte que està sotmès als mateixos principis fonamentals

que regeixen la vida:

"L'acceptació del fet de l'Evolució -principalment a partir de Darwin- ha portat a reconèixer la unitat genètica de l'home amb la resta de la Natura. L'acceptació dels principis generals de l'Ecologia ens porta a reconèixer la unitat funcional de l'home amb la resta de la Natura. Ambdues conclusions són pràcticament indefugibles i tenen transcendència intel·lectual i cultural. L'home ha nascut del fang d'aquest món i hi està unit en un destí comú, dintre d'unes regularitats fatals que podem conèixer i explicar, almenys en part" (218).

La problemàtica està, doncs, plantejada. De fet, ens trobam amb l'explotació desmesurada de la natura. Els recursos s'esgoten. L'home actual no solament ha d'encarar-se amb el fet d'una naturalesa excessivament explotada, sinó que ha d'intentar restablir l'equilibri i li és precis recercar a la vegada, noves fonts d'energia:

"La problemàtica fonamental es pot dir en quatre paraules: la Terra se'ns fa petita; els recursos de tota mena s'esgoten i cada vegada serà més difícil de tenir-los en abundància, el món es tanca i no és possible de continuar l'expansió a què ens havíem acostumat" (219).

Però l'equilibri és un sistema complex i, naturalment, l'assoliment de l'equilibri biològic s'insereix en la

lluita per l'obtenció de l'equilibri social.

"El hombre todavía no está condenado. Le queda tiempo para buscar un nuevo sistema económico más acorde con las leyes naturales. Este nuevo sistema económico no tiene por qué disminuir el nivel tecnológico y de civilización alcanzado hasta el presente. La clave, al parecer, radica en dejar de ser una civilización del desperdicio, llena de contrastes, para llegar a ser una sociedad en equilibrio" (220).

Es tracta, doncs, de trobar l'equilibri social, que, lògicament, està vinculat a l'equilibri de l'home amb la naturalesa, a la recerca de noves formes d'energia de cara al futur:

"El desarrollo de nuevas fuentes energéticas es una inversión para el futuro, no un remedio a los problemas actuales" (221).

En realitat, davant el creixement desmesurat que condueix inevitablement a la catàstrofe, davant la crisi del capitalisme més avançat i l'enfonsament de moltes il·lusions tecnocràtiques, encarats amb l'amenaça de l'esgotament ràpid dels recursos naturals i el creixement de la població i del consum, hom ha respost de diverses maneres: la resposta dels hippies, per exemple, que han cercat allunyar-se del joc i han retornat a la naturalesa pel seu propi compte. Umberto Eco (222), que ha observat un cert i profund paral·lelisme entre l'Edat Mitjana i els temps actuals,

ha comparat els hippies a les ordres mendicants, a les bandes de marginats, de místics o d'aventurers. Per altra banda -i potser no gaire lluny de l'hipòtesi d'Eco-, Amando de Miguel ha vist en els hippies les peces litúrgiques, juntament amb les drogues i la música rock, del culte a la terapeütica narcisista que caracteritza molts dels fenòmens actuals, entre ells la tendència a l'individualisme, tan pròpia del darwinisme social (223). D'altres, han abogat per un procés gradual de planificació dels recursos, per una nova redistribució de les rendes, per una destrucció dels privilegis... (224). Perquè hom sap que la destrucció de l'espècie humana, és per això que l'ecologia no pot ser una moda. El programa de la defensa de la biosfera només pot venir del coneixement científic i de la responsabilització política.

Potser, l'objectiu primordial de l'educació hauria d'esser possibilitar l'home per a que visqui en harmonia amb la naturalesa, i no en conflicte. Per a que entengui que no es tracta de contraposar la Naturalesa com a símbol de llibertat i la cultura com exemple de degradació. De fet, la contraposició sorgeix d'un concepte idealitzat de naturalesa i de la idea de civilització com abús. Potser, l'educació hauria de portar l'home a realitzar el projecte de la naturalesa en la cultura. En realitat, ningú no ve en el món talment un full en blanc. Hi ha tot un programa -un pre-programa, com diuen els defensors de la teoria de l'herència, entre ells els qui han aplicat els esquemes de

l'etologia al comportament humà (225)-, que només la civilització i la cultura poden portar a terme. (L'estudi detallat dels infants selvàtics, que veurem en el capítol següent, i els cassos d'abandonament social o d'aïllament, ens venen a confirmar d'alguna manera aquesta hipòtesi). L'home -ha vingut a dir-nos Irenäus Eibl-Eibesfeldt- pel que respecte al seu comportament social, arriba a aquest món dotat de pre-programacions. I aquest home constitueix d'alguna manera el nostre problema i la nostra esperança.

NOTES

- 1.- Veg. KIRK, G. S.
El Mito. Su significado y funciones en las distintas culturas
Barral. Barcelona, 1973
- 2.- Veg. DUMÉZIL, Georges
Mito y epopeya
Seix Barral. Biblioteca Breve. Barcelona, 1977
- 3.- Ibidem. (Pàg. 10)
- 4.- MALINOWSKI, B.
Magia, ciencia, religión
Ariel quincenal, nº 101
Barcelona, 1974. (Pàg. 155)
- 5.- Veg. BETTELHEIM, B.
La fortaleza vacía
Laia. Barcelona, 1972. (Pàg. 433)
- 6.- BENEDICT, R.
Encyclopedia of the Social Sciences
Vol. 11. Macmillan. New York, 1933
- 7.- Veg. LÉVI-STRAUSS, Claude
Antropologie structurale
Plon. París, 1958
- 8.- De la mateixa manera que la infraestructura d'una llengua és allò que li dóna significat com a mitjà de comunicació.
- 9.- KIRK, G.S.
Op. cit. (Pàg. 62)
- 10.- Ibidem. (Pàg. 62)
- 11.- E. DURKHEIM exposa la seva teoria interpretativa dels mites a Les formes élémentaires de la vie religieuse.
Alcan. París, 1912

- 12.- LÉVI-STRAUSS, Cl. intenta trobar el significat fonamental dels mites en les preocupacions de la col·lectivitat, al final de la seva obra Mythologiques: Du miel aux cendres, Plon. París, 1966. Traducció castellana: Mitológicas II. De la miel a las cenizas, Fondo de Cultura Económica. México.
- 13.- ESPRIT, N.S. XI (1963). Conversa de Claude Lévi-Strauss amb P. Ricoeur. (Pàg. 631 i ss.)
- 14.- Paul RICOEUR, en el seu article Structure et herméneutique publicat a ESPRIT, N.S. XI (1963) (Pàg. 607), critica els exemples de pensament mític que aporta Lévi-Strauss en els seus estudis, extrets de les àrees totèmiques i mai de les mitologies semítiques, prehelèniques o indoeuropees. Creu que hi ha un notable contrast entre els uns i els altres, i pensa que els mites sumeris i accadis, hebreus i egipcis, micènics i indis s'estructuraven de distinta manera dels de l'àrea totèmica. Kirk pensa que aquest és un camp per investigar, però creu que uns i altres tenen una certa relació. A pesar d'això, assegura que els anàlisis lévi-straussians no són, tal com ha intentat E.R. Leach aplicables a la mitologia grega.
- 15.- No en el sentit de l'estructuralisme, per quant l'estructura és un condicionament universal, sinó en l'accepció peculiar i específica.
- 16.- KIRK, G.S. Op. cit. (Pàg. 102)
- 17.- LÉVI-STRAUSS, Cl.
Mythologiques: Le Cru et le Cuit
 Plon. París, 1964.
 Trad. cast. Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido
 Fondo de Cultura Económica, México.
- 18.- La crítica a aquest plantejament no s'ha fet esperar. Per una banda, hom ha denunciat la impossibilitat d'un únic anàlisi, per altra part, la suposició de la false-

dat dels extrems i la posició conciliadora del mite es pot donar en els mites concrets estudiats per Lévi-Strauss, però no en tots els mites, car n'hi ha molts d'altres la funció dels quals és la institució d'uns valors, associar-se amb els rituals, etc.

19.- LLOYD, G.E.R.

Polarity and Analogy
Cambridge, 1966

20.- Per a JESI, F. a Mito, Temas de Filosofía. Edit. Labor. Barcelona, 1976: "el discernimiento de estas posibilidades debería preceder al estudio del mito, para que éste operase en un ámbito y sobre un objeto rigurosamente circunscritos" (Pàg. 12)

21.- Furio JESI proposa aquesta denominació per comprendre el model en el qual s'articula el denominador comú de les múltiples doctrines del mite. Diu: "Este ejemplo de su denominador común como repertorio de elementos destinados a componer un modelo gnoseológico, corresponde a nuestra elección de orientar la búsqueda hacia una imagen histórica global de la "ciencia del mito" como "ciencia" del girar circularmente, siempre a la misma distancia, alrededor de un centro inaccesible: el mito". (A Mito Op. cit. Pàg. 133)

22.- El Poema de Gilgameš, composició mítica continguda en onze tauletes i coneguda a través de la recensió assíria del segle VIII a. de Jesucrist, constitueix l'obra cabdal de la literatura mesopotàmica.

23.- Hi ha una traducció castellana del poema: La epopeya de Gilgamesh, en una versió d'Agustí Bartra, Plaza y Janés, Barcelona, 1972.

24.- Citat per Fernando SAVATER. La Infancia recuperada. Taurus. Madrid, 1976. (Pàg. 19)

25.- Nom assiri d'Astarte.

- 26.- Segons G. DURAND a Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Bordas. París, 1969; Tammuz és el "doublet mésopotamien de l'Adonis phénicien et de l'Osiris égyptien". (Pàg. 345)
- 27.- Dins la simbologia theriomorfa, la presència de la serp, freqüent en els mites mesopotàmics, ha tingut diverses interpretacions. És particularment important l'explicació psicoanalítica, desenvolupada per JUNG a Métamorphoses et symboles de la libido, Montaigne, París, 1932. Allà, el símbol animal esdevé la figura de la libido. L'ocell, el peix, la serp, el cavall... (En la cultura popular catalana s'ha utilitzat l'ocell com a símbol sexual. En la literatura culta, Ramon llull parteix d'aquest sentit eròtic de l'ocell i el transforma en un símbol místic). Aquí, la serp esdevé el símbol malèfic que s'emporta l'herba de la vida i priva a l'heroi del rejuveniment. A la Bíblia la serp serà la causa de la temptació i de la caiguda de la primera parella, és l'animal on s'encarna l'esperit del mal i, per tant, l'origen de la mort.
- 28.- Veg. KIRK, G.S. Op. cit. (Pàg. 163-172)
- 29.- Per a KIRK, Op. cit. (Pàg. 173), "sería una conjetura razonable la de que el autor o autores de la composición akkadia hicieran resaltar el motivo de la selvaticidad original de Enkidu, que le dieran importancia hasta un punto que no parece haber alcanzado en las versiones más antiguas".
- 30.- KIRK, G.S. Op. cit. (Pàg. 176)
- 31.- LORENZ, Konrad
La otra cara del espejo
Plaza y Janés. Barcelona, 1974. (Pàg. 196)
- 32.- LORENZ, Konrad
Los ocho pecados mortales de la humanidad
Plaza y Janés. Barcelona, 1973. (Pàg. 76)

- 33.- LORENZ, K. Op. cit. (Pàg. 78)
- 34.- Veg. LORENZ, K. Op. cit. (Pàg. 75)
- 35.- JACOBSEN, Thorkild
The Sumerian King List
 Xicago, 1939. Citat per KIRK, G.S. Op. cit. (Pàg. 156)
- 36.- KIRK, G.S. Op. cit. (Pàg. 177)
- 37.- KIRK, G.S. Op. cit. (Pàg. 177), ha observat en aquest fet un element de mútua inversió de papers. Mentre Enkidu ha començat a apartar-se dels animals i de la vida salvatge, Gilgameš es comporta com una bèstia i regeix selvàticament els destins del seu poble.
- 38.- Ibidem. (Pàg. 178)
- 39.- Ibidem. (Pàg. 180)
- 40.- A Enkidu la mort li havia vingut amb la civilització. La història bíblica del pecat original explica com, amb la sortida del paradís, Adam i Eva començaren a esser mortals.
- 41.- Veg. nota 35.
- 42.- PIGANIOL, A.
Essai sur les origines de Rome
 Boccard. París, 1917. (Pàg. 319)
- 43.- Citat per G. DURAND a Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Bordas. París, 1969. (Pàg. 58)
- 44.- G. DURAND senyala a op. cit. (Pàg. 58) que aquesta bipolarització ha sorgit precisament dels treballs de G. Dumézil i d'A. Piganiol.
- 45.- Veg. SOUSTELLE, J.
La Pensée cosmologique des anciens Mexicains
 Représentation du Temps et de l'Espace.
 Hermann. París, 1940

- 46.- Veg. ELIADE, Mircea
Traité d'Histoire des religions
Payot. París, 1949
- 47.- DURAND, G. Op. cit. (Pàg. 332)
- 48.- GÈNESI, 2, 19-21
Fundació Bíblica Catalana.
Edit. Alpha. Barcelona, 1968. (Pàg. 11)
- 49.- El culte a la terra i a l'aigua és en les cultures mediterrànies tan antic com els homes. PIGANIOL, op. cit. (Pàgs. 110-111) ha estudiat el culte de les dees del mar i la terra a l'occident d'Europa. No obstant, ELIADE, op. cit. (Pàg. 222), ha trobat una diferència sutil entre la maternitat de les aigües i la de la terra. Les aigües existien en el començament dels grans cataclismes còsmics i la terra es troba en l'origen i en la fi de tota la vida. (Cal recordar, en aquest sentit, el ritual catòlic del dimecres de cendra). L'aigua, segons aquesta interpretació, seria la mare del món, mentre la terra seria la mare dels éssers vius. Per altra banda, DURAND, G. Op. cit. (Pàg 261 i ss.) s'inclina per estudiar el sentit d'una Mare integrada per qualitats terrestres i d'altres aquàtiques: Possiblement el fang.
- 50.- DURAND, G. Op. cit. (Pàg. 262)
- 51.- ELIADE, M. Op. cit. (Pàg. 215)
- 52.- DURAND, G. Op. cit. (Pàg. 263) ha escrit: "Le culte de la nature chez Hugo et les romantiques ne serait pas autre chose qu'une projection d'un complexe du retour à la mère".
- 53.- GÈNESI, 2, 4-5.
Edic. cit. (Pàg. 10)
- 54.- Segons KIRK, G.S. , "el más fascinante de todos los mitos sumerios sobrevivientes". Op. cit. (Pàg. 117) e

Estudiat per KRAMER, Samuel Noah; a Mythologies of the Ancient World, Garden City. New York, 1961 i, amb anterioritat, a Sumerian Mythology, Filadelfia, 1944.

Traduït pel mateix KRAMER i publicat a Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, ed. J.B. Pritchard, Princeton, 1955². També ha estat analitzat per JACOBSEN, Th. en el seu estudi del llibre de S.N. Kramer Sumerian Mythology i publicat al "Journal of Near Eastern Studies", V, 1946. (Pàg. 128 i ss.)

- 55.- KRAMER, S.N. ha estudiat a les obres citades a la nota anterior la influència del mites sumeris sobre la història bíblica.
- 56.- DURAND, G. Op. cit. (Pàg. 256 i ss.)
- 57.- Ibidem. (Pàg. 256).
- 58.- Ibidem. (Pàg. 257).
- 59.- GÈNESI. 2. 10.
Edic. cit. (Pàg. 11)
- 60.- DURAND, G. Op. cit. (Pàg. 280)
- 61.- RANK, O. Le Traumatisme de la naissance
Payot. París, 1928
- 62.- DURAND, G. Op. cit. (Pàg. 280)
- 63.- PRZYLUCKI, J. Op. cit. (Pàg. 61)
- 64.- Ibidem. (Pàg. 64)
- 65.- VIENNOT, O. Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne
P.U.F. París, 1954
- 66.- BACHELARD, G.
La Formation de l'esprit scientifique
Vrin. París, 1947

- 67.- DURAND, G. Op. cit. (Pàgs. 283-284)
- 68.- ARTHUS, H. Le Village. Test d'activité creatrice
Hartmann. París, 1949
- 69.- GUENON, R. Le Règne de la quantité et le signe des
temps. Gallimard. París, 1945
- 70.- DURAND, G. Op. cit. (Pàg. 392)
- 71.- Cal consultar el llibre de Karl KOCH: El test del ár-
bol. Kapelusz. Buenos Aires, 1962. Sobretot els pri-
mers capítols, referits a la simbologia de l'arbre i
al significat de les fruites en les diverses cultu-
res.
- 72.- LAÍN ENTRALGO, Pedro. Teoría y realidad del otro
Tomm II. Selecta de Revista de Occidente. Segona edi-
ció. Madrid, 1968. (Pàg. 140)
- 73.- MONTESSORI, Maria. L'Enfant Desclée de Brouwer. París,
1936. (Pàg. 20-22)
- 74.- Veg. ELIADE, Mircea. Op cit. (Pàg. 218)
- 75.- SOUSTELLE, J.
La Pensée cosmologique des anciens Mexicains
Hermann. París, 1940.
- 76.- CASINI, Paolo
Naturaleza
Temas de Filosofía. Edit. Labor. Barcelona, 1977.
(Pàg. 28)
- 77.- KIRK, G.S. Op. cit. (Pàg. 184)
- 78.- JESI, F. Op. cit. (Pàg. 23-24)
- 79.- KIRK, G.S. Op. cit. (Pàg. 184) creu que seria forçar
la interpretació del mite de Prometeu si se'l relacio-

nava amb l'oposició entre la naturalesa i la cultura.

- 80.- DUMÉZIL, G. a Les problemes des Centaures. París, 1929, ha defensat l'origen indoirani de la majoria dels mites europeus.
- 81.- KIRK, G.S. Op. cit. (Pàg. 186)
- 82.- Ibidem. (Pàg. 187)
- 83.- NILSSON, M.P.
The Mycenaean Origin of Greek Mythology
Berkeley, California Univ. Press, 1932.
Hi ha una traducció castellana amb el títol de Historia de la religiosidad griega, publicada per Gredos, Madrid.
- 84.- La tardana incorporació dels cavalls a les cultures occidentals i l'absència de centaures en l'art asiàtic i egipci, ens aboca a aquesta conclusió.
- 85.- Eurípides, Píndar i Homer digueren de Quiró que era savi i benèvol, el més just de tots els centaures.
- 86.- KIRK, G.S. Op. cit. (Pàg. 192)
- 87.- Caldria observar que la part del cavall és la part inferior, més animal, mentre la part humana és la superior, que conté el cor i el cap.
- 88.- També DURAND, G. Op. cit. (Pàg. 83) ha observat, seguint a JUNG, la imatge salvatge dels centaures i els ha interpretat com a divinitats del vent furios i violent.
- 89.- Veg. KIRK, G.S. Op. cit. (Pàg. 197)
- 90.- Ibidem. (Pàg. 203)
- 91.- TOUCHARD, Jean
Historia de las ideas políticas
Tecnos. Madrid, 1975. (Pàgs. 35-36)

- 92.- ABBAGNANO, N. i A. VISALBERGHI.
Historia de la Pedagogía
Fondo de Cultura Económica. Madrid, 1974. (Pàgs. 8 i ss)
- 93.- BACHELARD, G.
L'Eau et le rêves
Corti. París, 1942. (Pàg. 158)
- 94.- Així com MICHELET a Le Mer (Pàg. 109 i 124) citat per BACHELARD, G. a Op. cit. (Pàg. 160) racionalitza aquesta imatge de l'oceà de llet i parla del plancton nutritiu com d'una llet que alimenta els peixos.
- 95.- Com ha observat PRZYLUCKI, J. a La Grande Déesse Payot. París, 1950. (Pàg. 48-58)
- 96.- Com per exemple la Diana d'Efes.
- 97.- DURAND, G. Op. cit. (Pàg. 296)
- 98.- DURAND, G. Op. cit. (Pàg. 297)
- 99.- DUMÉZIL, G.
Mito y epopeya. Biblioteca Breve. Seix Barral. Barcelona, 1977. (Pàg. 252)
- 100.- Ibidem. (Pàg. 252)
- 101.- Ibidem. (Pàg. 252)
- 102.- DURAND, G. Op. cit. (Pàg. 270)
- 103.- Ibidem. (Pàg. 304)
- 104.- Veg. DUMÉZIL, G. Op. cit. (Pàg. 69 i ss)
- 105.- KIRK, G.S. Op. cit. (Pàg. 50)
- 106.- BENEDICT, Ruth. Op. cit. (Pàg. 179)
- 107.- Per a la distinció entre mite sobrenatural i narració secular BENEDICT va partir de la definició de BOAS, F.

- 108.- THOMPSON, Stith
Motif Index of Folk Literature 6 vol.
 University Press. Bloomington: Indiana, 1955
- 109.- COUNT, Earl W.
 "Myth as World View" a Culture in History
 S. Diamond. New York, 1960. (Pàgs 596 i ss.)
 Citat per KIRK, G.S. Op. cit. (Pàg. 52)
- 110.- KIRK, G.S. Op. cit. (Pàg. 53)
- 111- GRIMALT, Josep A. Classificació de les rondalles de Mossèn Alcover: Introducció a llur estudi
 Tesi doctoral dirigida pel Dr. Antoni M. Badia Margarit.
 Universitat de Barcelona, 1975. (Inèdita).
- 112.- ELIADE, Mircea.
Aspects du Mythe
 Gallimard. París, 1963. (Pàg. 241)
- 113.- LEVI-STRAUSS, Claude
Anthropologie structurale
 Plon. París, 1958. (Pàg. 153)
- 114.- OLIAG, Neus
 "Rondalles valencianes" Serra d'Or nº 214 (Pàg. 36)
- 115.- LISSÓN, A.
 "D'explicar contes" Perspectiva escolar nº 15.
 Rosa Sensat. Barcelona, 1977. (Pàg. 58)
- 116.- KIRK, G.S. Op. cit. (Pàg. 53)
- 117.- JANER MANILA, Gabriel
 "La funció educativa dels contes de fades" Lluc ,
 nº 671, juny de 1977 (Pàg. 14)
- 118.- GRIMALT, J.A. Op. cit. (Pàg. XXI)
- 119.- SAINTYVES, Paul.
Les contes de Perrault et les récits parallèles
 E. Nourry. París, 1923

- 120.- Veg. ELIADE, Mircea
Mito y realidad. Guadarrama. Madrid, 1968
(Pàgs. 213 iss.)
- 121.- Veg. PROPP, Vladimir
Morphologie du conte
Seuil. París, 1970
Las raíces históricas del cuento
Fundamentos. Madrid, 1974
Estructura e historia en el estudio de los cuentos a
Polémica Claude Lévi-Strauss-Vladimir Propp
Fundamentos. Madrid, 1972
- 122.- JANER MANILA, G.
Op. cit. (Pàg. 11)
- 123.- BETTELHEIM, Bruno
Psychanalyse des contes de fées
Col.lec. "Réponses". Robert Lafont. París, 1976
(Pàg. 16)
- 124.- Ibidem. (Pàg. 17)
- 125.- Ibidem. (Pàg. 23)
- 126.- Veg. LISSON, A. Op. cit. (Pàg. 58)
- 127.- SAVATER, F. Op. cit. (Pàg. 33)
- 128.- Ibidem. (Pàg. 29)
- 129.- Ibidem. (Pàg. 51)
- 130.- Els contes on s'expliquen les relacions i la convivència salvatge entre els homes i els animals formen, segons la classificació internacional d'Aarne-Thompson el tipus 301 B (The Strong Man and his Companions), i constitueixen uns dels contes més populars del món. Es consideren d'origen europeu, perquè han estat localitzats amb preferència a Europa i als Països colonitzats per europeus. GRIMALT, J.A. ha classificat la rondalla mallorquina de Mn. Antoni M^a Alcover i ha trobat dues rondalles "En Juanet de l'onso" (tom III) i

"En Juanet Manent" (tom XII) d'aquest tipus, i que en constitueixen versions perfectes. (Veg. Op. cit. (Pàg. 26).

- 131.- CASINI, Paolo
Op. cit. (Pàg. 80-81)
- 132.- PARDO BAZÁN, Emilia
San Francisco de Asís
Garnier Hnos. París, 1890
(Pàg. 304)
- 133.- CASINI, Paolo
Op. cit. (Pàg. 83)
- 134.- Ibidem. (Pàg. 84)
- 135.- Veg. MOTTE, Ignace-Etienne. "Le Cantique des Créatures"
Cahiers de vie franciscaine, nº 15 (1957)
Veg. també els articles publicats a Selecciones de franciscanismo nº 13-14, (1976)
i CELANO, Tomàs de. Vida de San Francisco de Asís
B.A.C., nº 4. Madrid, 1965. (Pàg. 253-462)
- 136.- Veg. RIQUER, Martí de, i J.M. VALVERDE
Historia de la literatura universal
Planeta, 2ª edició. Barcelona, 1968
(Tom II, pàg. 389)
- 137.- Ibidem. (Pàg. 389-390)
- 138.- GALINO, María Angeles
Robinson y su mito a Teoría y práctica de la pedagogía comparada de J. TUSQUETS. Edit. Magisterio Español.
Madrid, 1968.
- 139.- PERUCHO, Joan. Pròleg a l'edició castellana de Robinson Crusoe. Biblioteca Básica Salvat. Madrid, 1969
(Pàg. 9)
- 140.- DEFOE, Daniel
Robinson Crusoe
Biblioteca Básica Salvat. Madrid, 1969 (Pàg. 60)

- 141.- GALINO, M^a A. Op. cit. (Pàg. 117)
- 142.- Ibidem. (Pàg. 118)
- 143.- DEFOE, D. Op. cit. (Pàg. 52)
- 144.- RIQUER, M. de. i J.M. VALVERDE.
Op. cit. (Tom II pàg. 391)
- 145.- PERUCHO, Joan. Op. cit. (Pàg. 11)
- 146.- ALOMAR, G.
"La Biblia en España"
Article periodístic sense localitzar.
- 147.- VASCONCELOS, Josep
De Robinsón a Odiseo (Pedagogia estructuraliva)
Aguilar. Madrid, 1935. (Pàg. 6)
- 148.- RIQUER, M. de. i J.M. VALVERDE.
Op. cit. (Tom II pàg. 391)
- 149.- Citat per GALINO, M^a A. Op. cit. (Pàg. 120)
- 150.- GALINO, M^a A. Op. cit. (Pàg. 121)
- 151.- GARCÍA LÓPEZ, J.
Historia de la literatura española
Edit. Vicens-Vives. 7^a edic. Barcelona, 1962. (Pàg. 350)
- 152.- Ibidem. (Pàg. 350)
- 153.- GALINO, M^a A. Op. cit. (Pàg. 123)
- 154.- Ibidem. (Pàg. 125)
- 155.- GARCÍA GÓMEZ, E.
"Un cuento árabe fuente común de Abentofail y de Gracián"
Rev. Arch., 1926
- 156.- GALINO, M^a A. Op. cit. (Pàg. 122)
- 157.- RIQUER, M. de. i J.M. VALVERDE. Op. cit. (Tom I. Pàg. 45)

- 158.- GALINO, M^a A. Op. cit. (Pàgs. 127-128)
- 159.- TOUCHARD, Jean.
Historia de las ideas políticas
Tecnos. Madrid, 1975. (Pàg. 302)
- 160.- TOUCHARD, J. Op. cit. (Pàg. 304-305)
- 161.- CASINI, Paolo
Naturaleza
Labor. Barcelona, 1977. (Pàg. 139-140)
- 162.- Ibidem. (Pàg. 143)
- 163.- Veg. Ibidem (Pàg. 147)
- 164.- Ibidem. (Pàg. 147)
- 165.- BRAY, Bàrbara
"Los infortunios de un genio. J.J. Rousseau"
El Correo.Unesco, març de 1963 (Pàg. 4)
- 166.- Ibidem. (Pàg. 4)
- 167.- CASSIRER, Ernst
Antropología filosófica (Introducción a una filosofía de la cultura)
Fondo de Cultura Económica. Col. Popular, 3^a edic. 2^a reimp. Mèxico, 1974 (Pàg. 97-98)
- 168.- TOUCHARD, J.
Op. cit. (Pàg. 329)
- 169.- Traducció castellana de Jesús Castellote.
Edit. Miguel Castellote. Madrid, 1972
- 170.- Hi ha una traducció castellana amb un pròleg de M. Tuñón de Lara, publicada per Espasa-Calpe en la col.lecció Selecciones Austral, n^o 8. Madrid, 1975.
- 171.- TUÑÓN DE LARA, M.
Pròleg a l'edició castellana del Contrato Social
Op. cit. (Pàg. 10)

- 172.- Veg. DERATHE, R.
Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps. P.U.F. Paris, 1950
- 173.- TOUCHARD, J. Op. cit. (Pàg. 332)
- 174.- BRAY, B. Op. cit. (Pàg. 8)
- 175.- Veg. GRIMSLEY, Ronald
La filosofia de Rousseau
 Alianza Editorial. L.B. nº 651.
 Madrid, 1977. (Pàg. 45)
- 176.- LEVI-STRAUSS, C.
 "Rousseau, padre de la etnología". El Correo. Unesco, març de 1963. (Pàg. 12)
- 177.- WALLON, H.
 Introducció a l'edició castellana d'Emile
 Edic. de Bolsillo, nº 304
 Fontanella. Barcelona, 1973. (Pàg. 27)
- 178.- Veg. LECERCLE, Jean-Louis
Emilio en la Historia
 Estudi a l'edició castellana d'Emile
 Edic. de Bolsillo nº 304
 Fontanella, Barcelona, 1973 (Pàg. 75-76)
- 179.- LERENA, Carlos
Escuela, ideología y clases sociales en España
 col. Demos. Ariel. Barcelona, 1976. (Pàg. 21)
- 180.- Veg. LECERCLE, J.L. Op. cit. (Pàg. 76)
- 181.- Veg. ENGELS, F.
Anti-Dühring
 Edic. Socials. Paris, 1956 (Pàg. 30)
- 182.- KOPECZI, Béla
 "Le "bon sauvage" en Hongrie dans la seconde moitié
 du XVIII siècle" dins DUFRENNE, Mikel Vers une esthé-

tique sans entrave. Union Générale d'éditions. Paris, 1975. (Pàgs. 311-318)

- 183.- DAVITY, Pierre
États et empires et principautés du monde
 Saint-Omer, 1614
 Citat per KOPECZI, Béla. Op. cit. (Pàg. 311)
- 184.- Hi ha una edició moderna publicada a Budapest, el 1914
- 185.- KOPECZI, Béla. Op. cit. (Pàg. 313)
- 186.- Ibidem. (Pàg. 314)
- 187.- BESSENYEI, G.
Tariménes utazása
 Budapest, 1930. (Pàg. 102)
 Citat per KOPECZI, B. Op. cit. (Pàg. 315)
- 188.- KOPECZI, B. Op. cit. (Pàg. 316)
- 189.- CASINI, Paolo. Op. cit. (Pàg. 148)
- 190.- Meslier, Morelly, Babeuf i els seus epígons.
- 191.- CASINI, P. Op. cit. (Pàg. 149)
- 192.- N'existeix una edició castellana:
 MARX, Karl
Manuscritos: Economía y filosofía
 Alianza Editorial. Madrid, 1972
- 193.- TOUCHARD, J.
 Op. cit. (Pàg. 485)
- 194.- CASINI, P. Op. cit. (Pàg. 150)
- 195.- MARX, Karl. Veg. Op. cit.
- 196.- "Sería más exacto decir que fue la edad del darwinismo, entendiendo por esto un conjunto de creencias difusas que Darwin, más que creó, recogió y sistematizó"

Touchard, J. Op. cit. (Pàg. 509)

- 197.- HEMLEBEN, Johannes
Darwin
 Alianza edit. El L.de B. nº 310. Madrid, 1971.
 (Pàg. 118-119)
- 198.- Actualment, Konrad Lorenz ha confirmat aquest fet amb una gran quantitat d'exemples sobre el comportament dels animals.
- 199.- DARWIN, Charles
Origin of Species
 Citat per HEMLEBEN, J. Op. cit. (Pàg. 122-123)
- 200.- Veg. BARNETT, S. A. y Otros.
Un siglo después de Darwin
1.- La Evolución
2.- El Origen del Hombre
 Alianza edit. El L. de B. nº 24 i 25
 Madrid, 1966
- 201.- KROPOTKIN, Pedro
El apoyo mutuo, un factor de la evolución
 Zero. Algorta (País Basc) 1970. (Pàg. 24)
- 202.- Ibidem. (Pàg. 215)
- 203.- Ibidem. (Pàg. 15)
- 204.- KIPLING, Rudyard
Primer llibre de la Jungla
 Traduc. catalana de Marià Manent.
 3ª edic. Edit. Selecta. Barcelona, 1976
- 205.- TOUCHARD, J. Op. cit. (Pàg. 535)
- 206.- Veg. ESCARPIT, Robert.
Rudyard Kipling, Servitudes et grandeurs impéiales
 Hachette. París, 1955.

- 207.- Veg. TOUCHARD, J.
Op. cit. (Pàg. 535)
- 208.- RIQUEL, M. de. i J.M. Valverde. Op. cit. (Tom III. Pàg. 290)
- 209.- Veg. TOUCHARD, J. Op. cit. (Pàg. 398)
- 210.- MANENT, Marià
Introducció a la traducció catalana del Primer llibre de la Jungla. 3^a edició. Edit. Selecta. Barcelona, 1976. (Pàg. 9)
- 211.- LAÍN ENTRALGO, Pedro. Op. cit. (Tom II. Pàg. 138-139)
- 212.- ARISTEGUIETA GRAMCKO, A. ha explicat a "Le Thème de la Jungle et le louvetisme", Les Documents du scoutisme mondial, cahier n^o 2. Publié par le Bureau Mondial du scoutisme, Genève, Suisse, el sentit profund dels mites i la seva funció lligada al pensament pre-lògic i irracional. Diu: "Les fantasmes et les mythes n'ont d'autre fin qu'eux-mêmes; on les crée, ou nom, selon le sentiment ou le goût, si on les juge beaux ou probables, ou simplement si l'on désire y croire. Le mythe se trouve ainsi lié a toute la part irrationnelle de la pensée humaine. Il est, par sa nature même, apparenté à l'art et a toutes ses créations. Les symboles sont semblables aux véhicules de la pensée prélogique et irrationnelle, ou encore à un langage propre à l'expression de cette région de notre esprit qui est, de par sa nature, illogique et irrationnelle" (Pàg. 1)
- 213.- Ibidem. (Pàg. 1)
- 214.- Ibidem. (Pàg. 2)
- 215.- Ibidem.- (Pàg. 2)
- 216.- Ibidem. (Pàg. 8)
- 217.- CASINI, P. Op. cit. (Pàg. 151)

- 218.- MARGALEF, Ramon
 "Bases ecològiques per a una gestió de la natura"
 dins: Natura, ús o abús? Llibre Blanc de la Gestió de
 la Natura als Països Catalans.
 Edit. Barcino. Barcelona, 1976 (Pàg. 25)
- 219.- Ibidem. (Pàg. 26)
- 220.- MORATA, Pablo
 "La civilización del desperdicio y el equilibrio
 ecológico" Triunfo, nº 587. 29 de desembre de 1973
 (Pàg. 27)
- 221.- STARR, Chauncey
 "Energía y potencia" dins La Energía. Scientific Ame-
 rican. Alianza Edit. L. de B. nº 561. Madrid, 1975.
 (Pàg. 43)
- 222.- Veg. ECO, Umberto.
 "Entramos en la edad media" Triunfo, nº 492, del 4 de
 març de 1972. (Pàg. 18-25)
- 223.- Veg. MIGUEL, Armando de.
 "Narcisismo y Terapéutica en USA" El Viejo Topo. Nº 14.
 Novembre de 1977. (Pàgs. 14-15)
- 224.- Veg. CASINI, P.
 Op. cit. (Pàg. 151)
- 225.- Veg. BURNET, Macfarlane
El mamífero dominante
 Alianza Edit. L.B. 429. Madrid, 1973
- BARNETT, S.A.
El comportamiento de los animales y el hombre
 Alianza Edit. A.U. 25. Madrid, 1972
- EIBL-EIBESFELDT, Irenäus
El hombre preprogramado
 Alianza Edit. A.U. 176. Madrid, 1977
- LURIA, S.E.
La vida, experimento inacabado
 Alianza Edit. L.B. 567. Madrid, 1975

2.- E L S I N F A N T S

S E L V A T I C S

2.- ELS INFANTS SELVÀTICS

2.1.- LA QUESTIÓ DEL NOM

2.2.- CARACTERÍSTIQUES GENERALS

2.3.- EL PROBLEMA DE L'INDETERMINISME DE
L'HOME

2.4.- LA POSICIÓ DE BETTELHEIM

2.5.- SOBRE LA CAUSA DEL RETARD MENTAL

2.6.- ELS CASOS CONEGUTS

2.6.1.- El problema de la versemblança

2.6.2.- El trauma de captura

2.6.3.- La nòmina de Lucien Malson

2.6.4.- El cicle europeu i el cicle
asiàtic

2.6.5.- Víctor de l'Aveyron

2.6.6.- Kaspar de Nüremberg

2.6.7.- Kamala de Midnapore

2.6.8.- Altres casos que no figuren en
la nòmina de L. Malson

NOTES

2.1.- LA QUESTIÓ DEL NOM

La llista dels noms amb els quals hom ha designat aquells cassos d'infants que havien crescut sols, aïllats de qualsevol contacte humà, criats o alletats per animals, de vegades, abandonats als rigors de la selva, en el si de la qual han estat capaços de subsistir pels seus propis mitjans, és llarga i complicada. Hi ha, això sí, una característica que remarquen gairebé tots els autors que d'una manera o altra s'han ocupat del tema: l'excepcionalitat. Es tracta, doncs, d'éssers excepcionals, l'estudi dels quals -potser en lloc de l'estudi hauríem de dir el tractament- ha estat sovint elaborat des del punt de vista de la llegenda o del conte i des del caire de la ciència. Fins a quin punt l'elaboració llegendària ha partit de l'observació de cassos ben reals serà sempre mal d'escatir. Cal suposar, emperò, que tant els homes de ciència, com els poetes, tant com els pensadors es dedicaren d'alguna manera a recollir la documentació i el testimoni -en que fos oral- sobre aquests éssers excepcionals pensant que descobririen el secret de l'origen de l'home, o allò que podria ésser un home en estat natural, pur de contaminacions, abans del llenguatge o la seva situació anterior a la societat i la cultura .

No sempre, sortosament, l'estudi científic ha es-

tat marcat per la llegenda, malgrat moltes vegades els treballs pretesament científics han tingut un caràcter filosòfic. Reflexió, observació i llegenda han marcat la majoria dels testimonis.

Carl von Linné (1), en la desena edició de la seva obra Systema naturae, publicada a Estocolm el 1758, creà el primer nom: Homo ferus (home feral), en el sentit de salvatge i arriba a reunir-hi set cassos: el de l'infant-llop de Hesse, trobat el 1344, Joan de Lieja, del que es desconeix la data en que fou descobert, el primer infant-ós de Lituània, trobat el 1661, l'infant-moltó d'Irlanda, el 1672, els dos infantells dels Pirineus, el 1719, i, finalment, Peter de Hannover, el 1724. Posteriorment, el terme homo ferus ha estat utilitzat en anglès: feral man i en castellà per Lain Entralgo, el qual referint-se a Amala i Kamala de Midnapore, ha parlat d'una existencia ferina (2). D'altres, a partir del llibre de Lucien Malson (3) han abogat pel nom de selvàtics en el sentit de silvestre i salvatgí, falts de cultiu:

"Emplearé las palabras "bravío" y "selvático", -diu Rafael Sánchez Ferlosio en una nota a la traducció del llibre de Malson- aunque sean un poco refitoleras, porque "salvaje" está demasiado rozado y dado de sí por el uso, en la lengua vulgar, al tiempo que en la especializada de la antropología tiene una acepción que no va en los casos de este libro. Es verdad que "selvático" suena mucho a selva, y no cuadra con uno de los tipos de seres que hay

que abarcar; pero, en cuanto a "bravío", si se dice "bravía" de una higuera que nace en el alero de una casa, se podrá entonces llamar "niño bravío" al que se cría encerrado en una buhardilla. Si "bravío" se oye en el sentido dominante de "falta de cultivo", será la palabra que más cuadre a todos aquí" (4).

També, al qualificatiu de selvàtic, hom hi ha afegit el de solitari. D'altres, n'han dit jocosament infants-Tarzan, concretament Ruyer (5) i Anne Anastasi (6) es decideix pel d'infants salvatges i infants-llop. Per aquest últim, hi estan també Pedro Lain Entralgo (7) i Juan Rof Carballo (8). Pel que respecte al qualificatiu d'infants-llop, és precis destacar la possible confusió a que ens podria dur. En realitat, el terme infant-llop, home-llop, ha estat utilitzat de dos modes distints:

"Los psicólogos clásicos se refieren al emplear este término a aquellas criaturas que abandonadas o perdidas en el bosque, han logrado sobrevivir generalmente bajo la protección de un animal o una manada de ellos. Los casos reales que han podido ser estudiados tienen un interés científico excepcional, por cuanto hacen posible determinar, con un grado de precisión relativamente elevado, cuál es el influjo de la cultura en la socialización del individuo (...) El segundo significado del término es cuando "licantropía" se refiere a una enfermedad mental. La "folie louvière", nombre que recibió en un primer momento, fue conocida ya en Lovaina en el siglo XVI, aunque pasó inadvertida hasta Freud. El mismo Freud describió el caso de un

paciente licántropo en su artículo "El hombre de los lobos". A partir de él y de su discípulo S. Ferenczi, han sido frecuentes en la práctica psicoanalítica los casos de esquizofrenia en los que el paciente cree convertirse en lobo" (9).

En realitat, el problema de la metamorfosi de l'home en un animal -la zoantropia- és un dels temes més freqüents de la mitologia. El mite de Lycaon -d'on ha sorgit el nom- ens explica la història d'aquest rei d'Arcàdia, que fundà la ciutat de Lyconia, consagrada a Zeus. Passat algun temps, Lycaon va desobeir el manament de no sacrificar víctimes humanes i el déu el castigà a ell i a la seva família, excepte a un dels fills, a convertir-se en llops. És precis observar que el mite es difon d'una manera especial durant l'edat mitjana, particularment a la banda nord-occidental d'Europa (10). Però no és aquest el sentit en que podríem utilitzar la denominació d'infant-llop, sinó en l'accepció primera, és a dir, en el sentit de la psicologia clàssica que intenta senyalar aquelles criatures que, abandonades en el bosc, han aconseguit sobreviure, de vegades sota la protecció d'un animal.

Bruno Bettelheim (11) distingeix entre infant salvatge, -el que manifesta comportaments "salvatges"- i infants ferals, aquells dels quals hom diu que foren criats per animals, la versemblança dels quals Bettelheim rebutja totalment. Per altra banda, Tredgold (12) en el seu estudi sobre l'amènciació, els agrupa sota el títol d'Isolation Amentia basant en l'aïllament la deficiència mental que havia observat

com a tret comú a la majoria dels cassos. També Rauber (13) parla, referint-se al retard mental dels infants selvàtics d'una dementia ex separatione.

Per a mi hi ha tres qualificatius que defineixen d'una manera clara el problema: silvestre i salvatge, sinònims de selvàtic, entesos en el sentit de mancat de cultiu, mancat dels contactes amb la civilització, que havien de fer madurar el seu programa; solitars i excepcionals com la figuera borda -per utilitzar el símil de Sánchez Ferlosio- que creix en la volada d'una casa o a la paret d'un pou abandonat.

2.2.- CARACTERISTIQUES GENERALS

¿Com són, en realitat, els infants selvàtics?

¿Com és el seu cos? ¿Com funcionen els seus sentits? ¿Quina és la condició del seu llenguatge i com són les seves emocions? ¿Com riuen i com ploren? ¿Com és la seva sexualitat? ¿Com caminen? ¿Quines possibilitats tenen d'esdevenir adults? Les preguntes s'allargarien indefinidament. Hi ha, possiblement, unes característiques generals que hom pot trobar-les a la majoria dels casos que han estat estudiats. Linné en senyalava en principi, dues: el fet de caminar amb quatre cames (tetrapos) i el de no parlar, és a dir, tractar-se d' éssers privats de la paraula (mutus). Linné es referia a una altra, al fet d'esser peluts (hirsutus). Però això darrer no ho tenien tots els casos que ell va descriure, sinó solament un parell: L'infant-ós de Lituània i l'infantella de Kranen burg. Malson (14) ha observat que la vellositat, senyalada per Linné al Systema naturae com una característica dels infants selvàtics, sense que pretengui negarla absolutament, és possiblement una conseqüència de l'influència de les lectures. Rousseau n'havia parlat i hi havia vist una reminiscència d'Aristòtil, el qual havia descrit els homes primitius tots coberts de pèl. També podria haver rebut la influència dels contes i de les farses populars en els quals es solien presentar els homes peluts

dotats d'una certa animalitat.

Concretament, el problema de l'abundància de pèl, com una reacció de l'organisme davant una prolongada nuesa, és una qüestió per indagar. És cert que tenim els testimonis antics dels naufrags que, vers el segle XVII, després d'una llarga permanència en una illa deserta hagueren de recitar el Credo, tot cridant, amb la finalitat d'esser reconeguts com ésser humans per evitar que els disparassin des dels vaixells que, finalment, passaven per allà a prop. Naturalment, emperò, aquest testimoni no basta per pensar amb un mínim de seriositat en l'abundància de pèl com a característica dels homines feri.

Pel que fa a la tendència de servir-se dels braços i caminar amb quatre cames, Malson ho accepta juntament amb la impossibilitat de parlar com una característica específica, encara que puguin senyalar-se algunes excepcions:

"... la marcha a cuatro patas y la carencia de lenguaje tienen que ser tenidas por caracteres típicos. Aunque es preciso reconocer algunas excepciones, como la de la muchacha de Sogny, Kaspar de Nüremberg y, a su manera, Víctor de l'Aveyron y Kamala de Midnapore- que llegaron a expresarse intencionadamente de modo satisfactorio-, queda en pie el hecho de que la mayoría de los "homines feri" no hayan llegado jamás a un verdadero uso del lenguaje, a veces a pesar de los mayores esfuerzos pedagógicos. Por el contrario, han sido muchos los que han llegado, de un modo progresivo, a andar o a volver a andar solamente con los pies" (15).

No obstant, Rousseau sosté en el seu Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes que la posició erecta és connatural de l'home i que, si alguna vegada n'hi ha hagut algun que ha caminat amb les quatre cames és, simplement, perquè ha prevalgut la imitació als altres animals sobre la seva predisposició natural. En el fons, emperò, Rousseau parteix de la seva concepció idealitzada del "bon salvatge", que havia d'esser generós i intel.ligent, però també elegant i, per això, no podia caminar sobre les quatre cames.

En quant al llenguatge, no és difícil de comprendre que la mudesa constitueixi una de les característiques fonamentals dels infants selvàtics i la possibilitat de que aquesta mancança sigui deguda a l'aïllament, però sobretot a la falta d'una veritable i eficaç relació familiar. Hi ha un vincle profund entre l'adquisició del llenguatge i la inserció de l'infant en el medi familiar. Hom sap -i Merleau-Ponty ho ha senyalat sense ambages- la importància de la relació materno-filial a l'hora de conformar els primers esquemes lingüístics. Els infants separats de la seva mare imprevisiblement i durant un temps, certament llarg, presenten sempre fenòmens de regressió lingüística:

"No sólo ocurre que la palabra "mamá" sea la primera que el niño dice, sino que a la postre todo el lenguaje es, por así decirlo, maternal... La adquisición del lenguaje viene a ser un fenómeno del mismo tipo que el de la relación con la madre; una relación de i-

dentificaci3n..." (16).

Pel que respecte al desenvolupament sensorial, Malson destaca cinc característiques:

a) la facilitat de veure-hi de nit. A aix3 ho tenien Kaspar Hauser, alguns dels infants que estudià Sleeman (17), el segon infant de Sekandra i Amala i Kamala de Midnapore.

b) la dificultat per distingir la diferència entre un relleu i una figura plana, com li succeïa a Víctor de l'Aveyron.

c) el notable desenvolupament de les facultats acústiques.

d) una certa finura a l'hora de percebre els olors. En aquest sentit, hauríem de parlar de la tendència d'ensumar les coses que ha caracteritzat la conducta de molts d'aquests infants. Concretament, Joan de Lieja, descrit a mitjan segle XVII per Kenelm Digby (18).

e) la insensibilitat per a la temperatura, i encara més pel fred que per la calor: l'infant d'Irlanda, Víctor de l'Aveyron, un dels cassos descrits per Sleeman, l'infant de Shajahampur i les infantelles de Midnapore.

En realitat, all3 que la majoria d'estudis i de descripcions han vingut a destacar, pel que respecte al desenvolupament dels sentits, ha estat una lògica vinculaci3 d'aquests a l'existència solitària. Tant Jean Itard (19), com von Feuerbach (20), com J.A.L. Singh (21) remarquen l'

adaptació extraordinària dels sentits de cada un dels infants que estudiaren al medi particular on varen esser trobats i al qual havien hagut d'adaptar-se per a sobreviure. Perquè, en realitat, la capacitat d'adaptació és allò que hauríem de destacar per damunt de totes les característiques generals dels infants selvàtics. Una adaptació que es dificulta a l'hora de la reeducació.

Malson senyala, també, el caràcter tosc de les seves emocions:

"Tan sólo emociones más toscas y mucho menos específicas, como la ira o la intemperancia, agitaban a Tomko, a Víctor, a Dina Sanichan, al niño de Kromstadt o a las dos pupilas del reverendo Singh" (22).

També es troba inhibida en la majoria d'aquests infants la tendència a relacionar-se amb els altres homes, tot accentuant les seves simpaties cap als animals:

"La tendencia a alternar con sus semejantes parece hallarse en ellos inhibida en un principio, en provecho de la simpatía hacia los animales, ya se trate de Clemente, amigo de los paquidermos, de Kaspar, que no hacía caso de nadie cuando acariciaba a un caballo, o de algunos individuos de Sleeman, que buscaban especialmente la compañía de los perros" (23).

Igualment, el plor i les rialles venen a confirmar la necessitat d'un entorn social:

"Dado, en fin, que algo tenido por tan peculiarmente humano como la risa o la sonrisa no ilumina jamás el semblante de los niños bravíos, sería preciso una vez más reconocer que los hombres no llegan a ser tales en faltándoles el entorno social" (24).

Malson, per tant, coincideix amb Natorp quan diu que l'home, no solament es fa home mitjançant la comunitat humana, sinó que sense aquesta comunitat mai no serà home (25).

Pel que respecte a la sexualitat, Malson es recolza, també, en la teoria social:

"La libido dista, en cambio, de aparecer, en el hombre, tan estrechamente vinculada a lo biológico. Todos los autores observan, no sin cierto asombro, la indiferencia sexual del "homo ferus": Tomko demostraba repugnancia ante las sollicitaciones eróticas, el "pobre Kaspar" una extrema frigidez y Peter llegó hasta la vejez sin haber manifestado deseo erótico alguno; en cuanto a Víctor, Kamala en su adolescencia y el niño de Kronstadt después de tres años de vida social, apenas si dejaron aparecer algun vago impulso" (26).

També, el sentiment de pudor s'ha anat despertant en alguns d'ells a mesura que s'anava afiançant la seva readaptació.

"Así ocurrió con Kaspar Hauser, que al prin-

cipio se dejaba desnudar para el aseo sin timidez alguna y que hubo de hacerse con el tiempo en extremo pudoroso y recatado, al igual que Isabella, la pequeña brasileña de Spix y Martins -mencionada por Anselm von Feuerbach-, que, habiendo vivido en cueros durante varios años, tuvo que ser, más tarde, convencida en medio de una gran turbación y como bajo la amenaza de ser devuelta al naturismo para que se desnudase ante un retratista de Munich" (27).

En la línia de Mead i de Fleming quan insisteixen exclussivament en els factors socials a l'hora d'afirmar que els canvis biològics són absolutament estranys a les mutacions psicològiques. Tant Jean Itard com von Feuerbach, com J.A.L. Singh coincideixen a l'hora de destacar el caràcter imprecís i amorf dels instints sexuals dels subjectes que varen estudiar

La descripció de les característiques generals dels infants selvàtics ens aboca vers un problema d'una importància extraordinària: la dificultat per determinar la seva capacitat d'esdevenir adults. Però, en realitat, ¿què vol dir ésser adult? ¿Què entenem per adult? Sánchez Ferlosio (28) ens recorda que tant Kamala com Víctor eren adults en la mateixa mesura que havien esdevingut autosuficients. Fonamenta, per tant, la capacitat d'ésser adults en l'autosuficiència, en la capacitat d'emancipar-se de la tutela individual, però no de la tutela social.

Bettelheim, per altra banda, senyala la possibili-

tat d'entendre el sentit de la pròpia vida com a primordial característica d'una existència adulta.

"Nos expériences vécues dans ce monde ne peuvent nous procurer une compréhension intelligente de notre existence que quand nous avons atteint l'âge adulte" (29).

No basta, doncs, esdevenir autosuficients. És necessari comprendre tot allò que ha succeït durant la vida pròpia, tot quant succeeix, encara. En aquest sentit, els infants selvàtics difícilment esdevindran mai un ésser adult. Però això, naturalment, ens aboca vers una altra problemàtica: l'origen del retard mental que, d'una manera o altra, els caracteritza.

2.3.- EL PROBLEMA DE L'INDETERMINISME
DE L'HOMME



La problemàtica que planteja l'existència dels homines feri ha fet reflexionar sobre la necessitat de la societat en la construcció de l'home. Fichte havia proposat aquest precepte: "Arriba a esser allò que ets", inspirant-se en una altra proposició de Píndar: "Arriba a esser com ets". L'afany personalista d'aquestes proposicions ve a dirigir-se a les potències de la naturalesa de l'home, perquè l'home només pot esser home entre els homes, i laín Entralgo afegeix pel seu compte:

"Pero este empeño, moral en si mismo, no será efectivamente moral si no se coordina con la afirmación, la constitución y el desarrollo de la personal libertad de todos los demás hombres" (30).

De fet, la majoria d'autors coincideixen a l'hora de destacar l'indeterminisme de l'home i la necessitat de la cultura per a que sigui capaç d'aprendre tot quant defineix la condició humana.

"... alejado del consorcio humano, un individuo pierde o deja de adquirir o adquiere

sólo mínimamente los caracteres "humanos" (31).

Però ¿què vol dir en realitat, que l'home és un ésser indeterminat?

"Lo que exige el concepto de indeterminación, al aplicarse al hombre expresamente por contraposición a la determinación que se predica de los restantes animales, pretendiendo con ésta mentar la circunstancia de poseer una marca natal que prefigure en algún grado su modo de existencia, marca inferida a partir de las constancias de comportamiento independientes de los avatares de los grupos y de los individuos, es que la indeterminación del hombre se caracterice específicamente como indeterminación natal" (32).

El que això ve a destacar és la circumstància de que l'home no té predeterminada, abans de néixer, la seva determinació.

"El hombre nace indeterminado, en el sentido de que demora para después del nacimiento su necesaria determinación ("necesaria" no en el sentido de necesidad de tal o cual determinación concreta, sino en el de necesidad de adquirir una determinación cualquiera) y la confía, por ende, en gran medida, a la obra del entorno y de la existencia, si se admite todo esto, digo, no puede quedar ya razón alguna que pueda en ningún sentido autorizar-nos a considerar la práctica de una marcha lobuna tan afianzada como la de Kamala como

una determinación mínimamente r. nos efectiva, menos genuína, menos constituyente, que una marcha humana. Pues si la indeterminación humana se redujese a ser tal que de algún modo dictase a la vez y de antemano la determinación concreta de la posición erecta y de la marcha bípeda, no sería ya a ese respecto, rigurosamente hablando, una indeterminación, sino sencillamente una demora. Si la forma autonómica del pie parece efectivamente recomendar con preferencia esa concreta marcha y esa posición, basta con señalar a quienes puedan agarrarse a ello en concepto de objeción, que tal forma anatómica nadie piensa inscribirla en el capítulo de la presunta indeterminación existencial, sino, obviamente, en el de las determinaciones fisiológicas filogenéticas" (33).

De fet, allò que Rafael Sánchez Ferlosio vol suposar és la possibilitat de l'home en determinar-se, després del naixement, en un o altre sentit. I això ens porta, inexorablement, a preguntar-nos en quina mesura l'home és el producte de les situacions per les quals atravessa. El que ens vol dir és, simplement, que l'ésser humà pot esdevenir un llop -és el cas de Kamala de Midnapore-, o pot no esdevenir res, és a dir, pot perllongar la indeterminació que tenia quan va néixer -com en el cas d'Anna de Pennsylvania- :

"En Anna de Pennsylvania, se trataría, pues, no de una determinación biológica del ser en la condición lobuna u otra cualquiera, sino de una prolongación en el tiempo de la indeterminación natal humana, cosa, por lo

demás, que estoy lejos de pensar que deje de tener, a su vez, sus propias consecuencias, pero sí bien distintas de las que pudiese tener la circunstancia positiva de la presencia de otra condición" (34).

Sánchez Ferlosio utilitza per a la seva hipòtesi aquests dos exemples -el d'Anna de Pensylvania i el de Kamala de Midnapore- certaments allunyats un de l'altre. La primera no havia tingut la possibilitat d'exercitar les cames, perquè havia romàs durant molt de temps tancada en una habitació, jéguda en una llitera, Kamala havia arribat a adquirir l'agilitat dels llobetons, era quadrúpeda i, fins i tot, sabia fer via a l'hora de córrer. Aquesta, havia estat determinada per la convivència amb els llops. Anna, perquè no havia conviscut amb ningú, continuava en l'indeterminació:

"La conclusión sería, a mi entender, que la ventaja de Anna de Pensylvania consiste en que en su alma no hay más que un vacío de condición, una indeterminación natal mantenida largo tiempo pero no resuata, y no un ocupante positivo que hay que desalojar: no un lobo u otro animal que hubiese primero que expulsar, para poder meter después un hombre" (35).

Però, ¿fins a quin punt es tracta d'expulsar i tornar a ficar? En realitat, allò que Sánchez-Ferlosio pretén relacionar és el determinisme de l'home amb l'educació. Si Kamala de Midnapore estava determinada era degut a la seva convivència amb els llops, perquè havia rebut la "cultura"

dels llops, perquè havia estat "educada" entre llops. Per altra banda, si Anna de Pennsylvania -com li succeí també a Edith d'Ohio- s'havia mantingut en l'indeterminació, era degut a l'absència de cultura, a l'impossibilitat de trobar una condició, en definitiva, a la manca d'una educació concreta:

"Mi supuesto sería el de que en el caso de Edith de Ohio y Anna de Pennsylvania sí que podría hablarse tan sólo de una ausencia de educación, y por lo tanto de condición, y no de la presencia de otra condición. Y creo que es razonable pensar que hay una asimetría radical entre actividad y pasividad; que la pasividad de Anna de Pennsylvania no podía tener el carácter de una determinación o de una fuerza determinadora equivalente al de una educación activa. En Anna de Pennsylvania faltaba incluso, merced a la tutela y a la reclusión, algo esencial a la constitución del puro artefacto fisiológico: un acervo de intenciones, de términos de referencia, un universo de objetos en que polarizar el organismo y convertirlo en un auténtico sujeto" (36).

I convertir-lo en un home o en un llop, a conseqüència d'una "educació" activa. I aquesta força determinadora, no la tenia la soledat de la llitera on havia de jugar Anna. Però sí que la tenia la llobera on es va criar l'infantella de Midnapore.

Cal observar, no obstant, que aquesta hipòtesi no

té res de novetat. Itard, el 1801, començava la seva primera memòria amb aquestes paraules:

"Echado al mundo sin fuerzas físicas y sin ideas innatas, impedido para obedecer por sí mismo a las propias leyes constitutivas de su organización, que lo destinan, sin embargo, al primer puesto en la escala de los seres, solamente en el seno de la sociedad puede el hombre acceder al lugar eminente que le fue señalado en la naturaleza; sin la civilización jamás podría llegar a situarse sino entre los más débiles y menos inteligentes animales" (37).

No gaire més avall, afegeix:

"Así en la horda más salvaje y vagabunda como en la nación europea más avanzada, el hombre no es sino aquello que se le hace ser; siendo criado por sus semejantes, no tomará sino sus costumbres y sus necesidades, ni sus ideas serán menos ajenas; habrá gozado en todo caso la más alta prerrogativa de su especie: la capacidad de desarrollar su entendimiento bajo el impulso de la imitación y la influencia de la comunidad" (38).

També I. Malson acaba per dir que els infants selvàtics, aquells que per voluntat dels adults han estat exclosos massa prest d'una atmosfera educativa humana i que han estat capaços de sobreviure a l'abandonament, són fenòmens de pura i simple deformitat. Però aquesta deformitat

ens ve, en definitiva, a proclamar:

"... que antes de la educación el hombre en cuanto hombre no es más que una simple eventualidad, esto es, menos aún que una esperanza" (39).

Quan el reverent J.A.L. Singh (40) en el seu estudi sobre el descobriment d'Amala i Kamala i la seva reeducació descobria que l'única manera de rehabilitar aquells dos pobres éssers era a través d'una vinculació afectiva, no se n'adonava -com ha observat J. Rof Carballo (41)- de que tam bé acabava de descobrir una profunda realitat biològica. Va escriure:

"Sólo a través del afecto podíamos desarrollar sus dormidos instintos humanos, exactamente igual que ocurre con un niño desde su tierna infancia. Es el amor y el cariño maternal quien pavimenta el camino del futuro crecimiento de la humanidad..." (42).

Rof Carballo, en la línia del psicoanalista i antrò pòleg suís Bally, reafirma la idea de l'indeterminisme hu-
mà:

"Es decisivo para el hecho de ser hombre la circunstancia de que el hombre nace al mundo como una larva de hombre, en estado de larva.

Cualquier animalito al nacer puede hacer lo que no hace el hombre: subsistir casi por si solo. Todos ellos alcanzan un estado de desarrollo que el hombre no tiene. Dicho en lenguaje fisiológico, el niño nace, indefenso, con solo su arqui y paleoencéfalo en estado de funcionar" (43).

Però allò que ve a descobrir-nos és la relació entre el desenvolupament de la intel·ligència i la vinculació afectiva. En definitiva, es tracta del pas de l'instint a la intel·ligència, i de garantir la continuïtat de la seva vida a força d'adaptar-se infinitament a les circumstàncies. Tot això es traduirà biològicament en el desenvolupament del pallium cerebral, i és precís que aquest procés de tele-encefalització esdevingui sota una simbiosi d'afectivitat:

"El paso de uno a otro mundo, del del instinto al de la inteligencia, se traduce biológicamente por el desarrollo del pallium cerebral, desarrollo de la corteza que a cada momento está rompiendo la primitiva seguridad instintiva y poniendo al organismo en peligro. La experiencia con el hombre feral demuestra que la teleencefalización tiene que hacerse bajo una tutela y que esta tutela tiene que ser afectiva; necesariamente tiene que ser una tutela emocional" (44).

L'experiència dels infants selvàtics ens podria fer veure:

"que el mundo emocional no es un adorno de la naturaleza o una superestructura que se sobreañade a las funciones elementales, sino una función biológica importantísima" (45).

Gràcies a ella es manté la unitat de relació entre un ésser, el cervell del qual s'obri cada diaa una nova funció, i un altre, que el protegeix i l'empara.

El problema està, ara, en el procés d'aprenentatge social. I això ens aboca, irremeiablement, en la problemàtica de l'herència de l'individu i la de l'espècie. Malson afirma rigorosament -i amb això coincideix amb l'existencialisme- que l'home no té naturalesa, que l'home és una història. Però també coincideix amb el behaviorisme, amb el marxisme i amb el psicoanàlisi. I això és una veritat, diu:

"que vemos proclamada por todas las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo: tanto por el behaviorismo, que niega, por boca de Naville, "la transmisión biológica de los rasgos mentales, del talento, de las aptitudes", como por el marxismo, que reconoce, por la de Wallon, en qué medida "el hombre es al nacer el más incapaz de todos los vivientes, y esa misma incapacidad se le hace condición de sus progresos ulteriores", o por el psicoanálisis que, según las palabras de Lagache, nos confirma que "la idea de instintos que se desarrollen por si mismos no corresponde a ninguna realidad humana", y, finalmente, por el culturalismo, que, remitiéndose a la vez al marxismo y al psicoanálisis, zanja las últimas vacilaciones y hace

resplandecer cuánto es lo que el individuo debe al entorno en la construcción de la persona" (46).

Freud havia insistit d'una forma especial en destacar que l'home és, a l'hora de néixer, una naturalesa en brut animada per un conjunt indiferenciat d'impulsos biològics i d'instints vitals que es manifesten a través de les seves necessitats corporals més primàries:

"Sin embargo, todo individuo se ve obligado, desde los primeros días de su vida, a ordenar y pautar las tendencias vitales y la energía psicosomática de la que está dotado, en vistas a su integración social" (47).

Aquesta dotació, que podríem nomenar de base, haurà de topar-se amb uns motlles de conducta preestablerta i amb la restricció, des del moment en que el recen nat tingui els primers contactes amb el que Freud denomina "el principi de la realitat" i que, d'una forma general, hom coneix sota els noms de civilització i de cultura. D'aquest conflicte, Freud en dedueix la funció coactiva, compulsiva i repressiva de la cultura.

Malson diu que l'herència de l'home és allò que és natural. Per altra banda, el llegat cultural pot ser congènit, mentre dura la gestació, perinatal i postnatal, aquell que s'adquireix durant el naixement i durant la vida. Però no és possible estratificar en l'ordre psicològic allò que

correspòn a les capes naturals i allò altre que correspòn a les culturals. Així, l'herència psicològica no existeix i esdevé una pura fantasma, que Malson rebutja totalment:

"... el hombre acoge, rechaza y teje entre sí influencias que él mismo contribuye a hacer existir; crea y se crea y es sujeto y objeto de su propia historia y de la de los demás. Se le intenta atrapar en los atolladeros del determinismo y se ve que siempre sigue aflorando la cabeza. Hay en el hombre algo más que lo dado, y esta creatividad se manifiesta lo mismo respecto del oscuro hormiguelo del cuerpo como frente a los mensajes del medio social; es decir, que la propia expresión de "herencia psicológica" no señala más que una abstracción forzada; es una hipóstasis, un mero fetiche. Lo único que se da es una "herencia biológica" como conjunto de capacidades y de limitaciones en orden a fines que más adelante le han de ser propuestos, como un manojo de virtualidades capaces de muy varias reacciones existenciales" (48).

Aleshores, l'herència biològica no engendra d'una forma directa el comportament psicològic, sinó que es produeixen sempre, entre l'una i l'altre, inhibidors i catalitzadors de consciència. Malson és conscient, emperò, que aquesta hipòtesi, que les ciències de l'home mostren amb claretat, no és acceptada, més que amb moltes reserves, per la genètica. Reconeix que l'herència i el medi no són dues realitats autònomes ni dues variables independents i assegura-

ra que la personalitat de base -la intel·ligència i el ca-
ràcter ètnics- és moldejada per l'educació, que només en el
si de la societat l'home serà capaç d'actualitzar unes po-
ssibilitats que^el distingiran dels animals més superiors. Fi-
nalment, acaba per dir:

"Los niños selváticos...nos han de proporcio-
nar, por sinhacia falta todavía, la última
prueba de que la expresión "naturaleza humana"
es algo absolutamente huero de sentido" (49).

Ja he destacat, emperò, que Malson és conscient
de que els genètics no accepten amb plenitud aquesta teoria
a la qual, per altra banda, les nomenades ciències de l'ho-
me no posen cap repar. Konrad Lorenz intenta conjuguar l'opi-
nió dels empiristes, segons els quals l'home no és altra co-
sa més que un full en blanc -no és aquest exactament el cas
de L. Malson-, i l'opinió dels que suposen que l'aprenentat-
ge participa per naturalesa de tots els elements, fins i
tot dels més ínfims, del comportament animal i humà:

"Ambos errores -especifica Lorenz- acarrean
una consecuencia nociva, a saber, enmascaran
el problema central de todo aprendizaje. Es-
te problema se plantea así: ¿Cómo es que el
aprendizaje mejora los efectos del comporta-
miento tendentes a conservar la especie?"
(50).

La pregunta és, certament, complexa. Lorenz es re-

fereix a les coordinacions hereditàries, no com un procés cognoscitiu, sinó com una eina, algunes especialitzades, d'altres d'aplicació general. Coneix perfectament que la nostra organització social, la cultura dels homes, suposa una elevada proporció d'aprenentatge (enfront d'altres organitzacions socials com la dels insectes, que suposen un elevat component instintiu i un aprenentatge mínim) (51). I sap la importància de la imitació en el camí d'aquest aprenentatge:

"La imitación es, a su vez, condición primordial para el estudio del lenguaje humano y, por ende, intermediaria al servicio de innumerables facultades específicamente humanas" (52).

Gràcies a la imitació (53), l'home esdevé membre d'un col·lectiu. Però no solament gràcies a la imitació, sinó a través d'un procés d'adaptació creatiu: El procés de socialització. Però aquest procés de socialització haurà de tenir lloc durant tota la vida, sense interrupcions, encara que no sempre amb la mateixa intensitat:

"...es en la infancia y la adolescencia donde el aprendizaje ejerce un mayor peso, es en estos períodos de la vida donde la personalidad se conforma de acuerdo con las pautas dominantes en su medio social" (54).

La força de la cultura s'exerceix, també, d'una forma inconscient, àdhuc des del mateix instant de néixer.

Durkheim ho havia dit. Sabia que l'individu no és la persona, car la persona, en quant ésser que forma part d'un col·lectiu, només esdevindrà en aquest procés. Mitjançant la socialització, doncs, aniran adquirint-se paulatinament tots aquells aspectes que conformen la cultura; o sia, la possessió d'unes creences i d'uns valors, l'acceptació d'unes determinades institucions i l'adopció d'unes tècniques específiques.

I els que han estudiat d'una forma científica l'abandonament social venen a confirmar-ho. Zingg (55) havia dit que les virtualitats de l'ésser humà, no es desplegarien sense l'estímul de l'entorn, car l'home seria com una planta privada de la terra i de la llum. I Jaspers (56) ho reafirma, tot assegurant-nos que no són sinó les nostres adquisicions, les nostres imitacions, la nostra educació, allò que fa de nosaltres uns homes.

També Piaget (57) a l'hora de determinar l'evolució de la intel·ligència i la configuració de les estructures que corresponen a cada una de les etapes, creu que existeix un programa hereditari que, només el fet d'aplicar-lo a un medi concret suposa la superació d'aquella programació:

"Pienso que todas las estructuras se construyen y que el hecho fundamental, es ese desarrollo de la construcción, que nada está dado al comienzo, salvo algunos puntos limitados sobre los que se apoya el resto. Las estructuras no están dadas por adelantado ni en el espíritu humano ni en el mundo exterior

tal como lo percibimos o lo organizamos. Se construyen por interacción entre las actividades del sujeto y las reacciones del objeto" (58).

Es tracta, doncs, d'organitzar les estructures, com un sistema de transformacions cap a la construcció possible de noves estructures. El subjecte només pot comformar-se d'una forma activa en contacte amb les reaccions de les coses. De les coses que resten en llibertat davant els nostres ulls.

2.4.- LA POSICIÓ DE BETTELHEIM

El psicoanalista Bruno Bettelheim (59), en un estudi dedicat a l'autisme infantil, proposa un enfocament particular al problema dels infants selvàtics (60), que és precís esbrinar. Primerament, adverteix que el mite dels homines feris reflecteix el desig dels homes de creure en una naturalesa benigna que d'alguna manera es preocupa i té esment dels infants que han estat abandonats. Per altra banda, l'acusa d'una contradicció sorprenent: de dividir els homes, tot marginant aquells més pertorbats. Per a Bettelheim, l'infant selvàtic és, en definitiva, un infant autista.

"... espero mostrar cómo en otros tiempos y culturas se eludió el deber de acudir en ayuda del niño autista, dando crédito a un mito: el niño autista era un niño feral o criado por animales" (61).

Un infant autista amb la forma més greu de l'autisme infantil.

Bettelheim basa el seu atac en el fet de que la majoria de les descripcions d'infants selvàtics -exceptuant, això sí, la memòria d'Itard sobre el salvatge de l'Aveyron- són confuses i ambigües, fins al punt de que a partir d'elles, no és possible establir un diagnòstic autèntic.

"... cuanto más detalladas son las descripciones del comportamiento de tales niños, más verosímil nos parece que, en realidad, fueron autistas" (62).

Parteix de l'observació de Kamala, segons la descripció de Singh i Zingg del 1940 (63) i de la de Gessell, també del 1940 (64), i de les fases de la seva recuperació parcial, finalment, dedueix que la història de la infantella de Midnapore coincideix moltíssim amb les observacions d'alguns infants severament autistes, que el mateix Bettelheim havia tractat. Adverteix que les raons per les quals s'assemblaven -els infants autistes i Amala i Kamala de Midnapore- eren tan específiques que va esser difícil arribar a cap altra conclusió:

"...que no fuera la de que las dos niñas-lobo también habían padecido una forma grave de autismo infantil" (65)

I arriba a la conclusió de que, coneguent les possibilitats dels infants autistes, sembla sumament improbable que Amala i Kamala haguessin estat capaces d'adaptar-se per elles mateixes a un altre medi.

Segons el seu informe, Singh havia descobert aquelles criatures convivint amb tres llops adults i dos llobetons a l'interior d'una termitera tan alta com una casa de dos pisos. Bettelheim no dubtà de les paraules de Singh, en tot quant fan referència al seu tracte amb aquelles infante-

lles; però no accepta la interpretació que Singh en fa del seu comportament -que atribueix a l'origen feral-. Per altra banda, el cas de Parasram, un altre infant selvàtic trobat a l'Índia i descrit per William F. Ogburn li serveix per a reafirmar-se en la mateixa hipòtesi:

"... en el otoño de 1957, el profesor William F. Ogburn me envió un manuscrito que acababa de escribir sobre una nueva proliferación de informes sobre un niño feral. Como Ogburn estaba familiarizado con el trabajo de la Escuela Ortogénica, se preguntaba si este niño no se parecía a algunos de los que nosotros tratamos, y me pidió mi opinión. Estando en la India, Ogburn había leído en un periódico el hallazgo de un niño lobo llamado Parasram, cerca de Agra. Visitó y reconoció a la criatura, de seis años, y habló con la pareja que afirmaba que Parasram era hijo suyo, el cual les había sido robado de muy pequeño por los lobos. Posteriormente, entrevistó al hombre que encontró al niño perdido, espantado y salvaje, muy lejos de cualquier lugar normalmente habitado por lobos.

Cuando la descripción de Ogburn demostró con gran satisfacción por mi parte, que un muchacho que se creía niño-lobo no era en realidad tal, y cuando su descripción del comportamiento del pequeño indicó que era autista, mis dudas sobre los niños-lobo se vieron francamente reforzadas" (66).

Bettelheim arriba a la conclusió de que les històries dels homines feris són, en realitat, un mite. Llavors,

es pregunta per què l'home té necessitat d'aquest mite i ataca a la psicologia behaviorista i a l'antropologia social:

"En épocas más recientes, los niños ferales han sido utilizados para apoyar la teoría de que el hombre no es nada más que el producto de las circunstancias. Incrustado en ciertas teorías del behaviorismo y de la antropología social hay el deseo, no tanto de ver la sociedad como una creación del hombre, como de considerar al hombre un ser totalmente creado por la sociedad" (67).

No accepta el condicionament del medi i creu que l'ésser humà -tal com ha demostrat el psicoanàlisi- resisteix perfectament les forces de la societat. Pot, això sí, un medi advers paraitzar el desenvolupament, detenir-lo o afectar la personalitat de l'individu. Però nega rotundament allò de que un home pugui determinar-se en el sentit dels llops, podem per cas, si viu immers en la "cultura" dels llops.

"Lo seguro es que el niño morirá si es abandonado completamente antes de poder arreglarse por si solo. Si recibe cuidados físicos suficientes para sobrevivir, pero en cambio queda totalmente abandonado desde el punto de vista emocional y afectivo, o bien si se le pone en situación de agotar sus posibilidades de lucha, se volverá autista" (68).

A l'hora d'examinar el desenvolupament de la intel·ligència, Bettelheim accepta les conclusions de Bloom,

publicades el 1964:

"Este análisis demuestra de qué forma y en qué medida puede influir el medio en ciertas características humanas, en particular la inteligencia. Demuestra que un medio desfavorable actúa principalmente deteniendo el desarrollo de estas características. Puede determinar que algunas se desvíen, pero jamás podrá producir un solo rasgo que no esté ya presente en todos los seres humanos" (69).

Aleshores, coincideix amb Piaget quan defineix la intel·ligència humana com un sistema que s'adapta a un medi que canvia. I amb Henri Salvat (70) quan assegura que el cervell humà no és altra cosa que una sèrie de possibilitats que únicament es revelaran mitjançant l'activació. En definitiva, allò que distingeix l'home dels animals és el fet d'haver edificat durant el procés d'hominització, un "instrument" -el cervell- que ens pot permetre l'adaptació a diferents medis. El desenvolupament de l'home és tributari d'aquest "instrument", que només pot afiançar-se en l'activació, mitjançant la pràctica social.

No obstant, Bettelheim segueix negant la possibilitat de determinar-se en el sentit dels llops. Allò que ve a dir és -coincidint amb els plantejaments de Rapaport- que venim a aquest món dotats d'una sèrie de mecanismes apropiats per penetrar la realitat; però si aquests mecanismes no reben l'aliment que els hi és necessari, o si reben un

aliment propi de la cultura dels llops, la personalitat mai no aconseguirà desenvolupar-se:

"Pues la construcción del niño, el sistema de su yo, no pueden utilizar estímulos procedentes de un lobo para, a partir de ellos, desarrollar un ser humano" (71).

I per reafirmar-se, explica la història d'una infantella amb la qual havia treballat. Es tracta d'una criatura que va criar-se, durant els primers anys de la seva vida entre cans. (Bettelheim té prou esment de consignar que fou entre cans i no per cans). El rebuig de la ma re era absolut, car no volia cap infant i, només la idea d'haver de conviure amb la seva filla, la posava malalta.

"El rechazo del bebé por parte de la madre se inició tan pronto como supo que estaba encinta, porque "en nuestras vidas no había sitio para un bebé. Lo odiaba". Ya antes de que la criatura tuviera dos años, la niña iba de casa en casa, con quien quisiera atenderla o cuidarla un poco. Pero ya era demasiado tarde. Además, los padres siempre interrumpían esas "colocaciones", fuesen favorables o no. Cuando estaba en su casa, la criatura era severamente castigada con correas y encerrada largos períodos en un cuarto oscuro. Una mujer con la que había pasado cierto tiempo informó que, a la edad de tres años, la niña ya se había identificado con un perro, porque los perros recibían mejor trato que ella. Como de costumbre, los padres la alejaron pronto de dicha cuidadora porque "creían que le daba de-

masiado cariño".

Hacia los dos años, o quizás antes, la niña empezó a comportarse como un perro. Se arrastraba por debajo de los muebles y mordisqueaba el tapizado y las alfombras. En compañía de los perros, masticaba uno de sus huesos o bebía agua a lengüetazos. A los cuatro años se hizo cargo de ella un tribunal, quien se la retiró a los padres por negligencia. En cuanto pasó a vivir en casa de una familia especializada, se identificó con el perro de los propietarios, con el que compartía el alimento. Cuando se intentaba impedirle esto, se "revolvía como un cachorro de tigre". Naturalmente, no tenía el menor control esfinteriano. Golpeaba, mordía y arañaba todo lo que caía a su alcance. Hecho aún más importante para el tema que ahora nos ocupa, "recogía y llevaba los objetos con la boca, como un perro casero, y no utilizaba jamás las manos" (72).

Bettelheim, no obstant, té prou esment a precisar que aquell ésser utilitzava el seu aparell constitucional com si fos un ca, però, solament, en la mesura que la seva constitució humana l'hi permetia, només així:

"Nunca hizo nada canino que no hubiera podido hacer cualquier ser humano si se lo hubiese propuesto deliberadamente" (73).

Al poc temps d'haver començat la seva reeducació el comportament caní va desaparèixer i comparegué una angúnia violenta que es presentava sempre que observava un ca,

ni que fos de lluny. Això sí, en aquell temps tenia sis anys, i degut a la desviació en que havia usat durant tant de temps l'aparell del seu jo, va esser més difícil reconver-
tir-lo a les funcions pròpiament humanes. En alguns aspectes específics no va esser capaç d'aconseguir-ho mai.

Tot això li serveix per preguntar-se què podien haver estat aquests infants, des del moment en que el concepte que s'amaga sota el nom de ferals és un simple mite. La conclusió és -ja ho he dit- de que es tractava d'un problema d'autisme. I autistes eren les infantelles de Midnapore (Bettelheim estudia detingudament l'informe de Singh i l'atestat del jutge Waight, queixant-se de que aquest cregués les paraules de Singh, només pel fet de que era un home digne de crèdit) i autista era, en definitiva, a pesar de l'opinió de Pinell que, en contra d'Itard, creia que es tractava d'un retardat mental, Víctor de l'Aveyron.

Però accepta la possibilitat d'una vida selvàtica i solitària de l'home criat entre els animals, però no pels animals:

"Las diferentes descripciones de niños ferales en Europa -niños errantes hallados en diferentes lugares del continente. parecen asimismo bastante verosímiles y verídicas; sin embargo, la mayoría de ellos nunca han suscitado la leyenda de que habían sido criados por animales salvajes" (74).

El fet de que una de les característiques generals

dels infants autistes sigui el rebuig de l'infant per part dels pares, fa preguntar a Bettelheim sobre les causes de l'abandonament. És en certa manera lògic que l'abandonament dels fills es produeixi en unes circumstàncies socio-econòmiques determinades. L'actitud moral i afectiva dels pares vers els fills no és la mateixa en un país pobre que en altres ambients econòmics més elevats. També, cal tenir en compte tota una sèrie de factors, una bona part dels quals es presenten sempre entorn de la presència d'un infant selvàtic.

"Entre las poblaciones sumidas en la miseria, el desentendimiento requiere maniobras menos complicadas: se abandona simplemente al niño o se deja que se pierda. A este respecto, no debería olvidarse que el niño salvaje de Aveyron fue hallado en 1799, en una época en que la campaña francesa se encontraba en plena efervescencia revolucionaria; ya antes se habían encontrado niños salvajes en regiones de Europa siempre que la pobreza hacía estragos entre la población. En la India, donde aún existe la más extrema miseria en proporciones considerables y la negligencia con las criaturas es muy común, casi puede considerarse normal el encontrar niños salvajes, es decir, niños que entre nosotros serían considerados débiles mentales por los grupos sociales menos afortunados, o autistas por otros" (75).

Finalment es pregunta sobre les causes que han motivat la creença dels homines feri, dels homes criats per

animals, i n'arriba a trobar tres:

a) El fet de que no parlin, sense esser muts.

b) L'aversió que tenen pels homes, als quals rebutgen, tot evitant la seva companyia.

c) La ferocitat que caracteritza els seus atacs.

Finalment, atribueix la pervivència del mite a un simple problema de narcissisme humà, car els homes:

"...parece como si tuviésemos necesidad de atribuir a fuerzas extrahumanas los aspectos indeseables de nuestra naturaleza o los aspectos latentes de la naturaleza humana que se han vuelto extraños a nosotros en el proceso de civilización, pero que reaparecen en determinados procesos psicóticos" (76).

I en realitat, un d'aquests aspectes indesitjables de la naturalesa dels homes és, segons Bettelheim, el fet de que alguns pares han volgut de vegades -sigui per un motiu o per l'altre-, la mort del seu fill, i perquè no gosen fer-ho, han triat el camí de l'abandó. El que una bèstia l'empari, moguda per la compassió i pel plor desesperat de la criatura pertany al camp de la mitologia.

2.5.- SOBRE LA CAUSA DEL RETARD MENTAL

Contràriament a la hipòtesi de Bettelheim, Lucien Malson ha defensat, no solament la possibilitat d'adopció per part dels animals, sinó la impossibilitat d'esdevenir un home, al marge de la col·lectivitat. Coincideixen, això sí, a l'hora de determinar les causes de l'abandonament. Diu Malson:

"En las épocas de grandes conmociones políticas y bélicas, tropes de niños extraviados recorren los caminos; así fue en el período de las conquistas napoleónicas, así en Rusia tras la revolución del 17, así en Europa central durante la campaña del 40, como en Italia en el 45. En China millones de nuevos Moisés navegan cada año por el río Yang Tsé, abocados a una muerte segura, en tanto que en la India tan sólo la fortuita simpatía de una fiera salva de vez en cuando a quien, entre otros muchos, estaba destinado a parecer. En todo ello mal podría entrar en cuenta el coeficiente intelectual del pequeño vagabundo" (77).

Atribueix, doncs, a la casualitat el que n'hi hagi hagut algun que hagi estat salvat i no accepta que en la possibilitat de sobreviure hi hagi tingut alguna cosa que veure la capacitat intel·lectual d'aquell infant concret. Per

altra banda, Sánchez Ferlosio defensa la hipòtesi d'adopció a través de la lactància, car li sembla psicològicament més comprensible i verosímil que cap altre tipus d'adopció (78), àdhuc en algun cas en podria esser la causa el fet de tractar-se d'actes d'adopció comesos per un mateix animal, o per un mateix grup d'animals:

"La osa o loba que haya llegado a tener ya una vez por hijo a tan singular criatura, o bien la que en su infancia haya podido conocerla por hermano o compañero ¿no podría verse inclinada por este precedente a repetir, si la fortuna se lo brinda, tan sugestivo acto de adopción o hasta a emprender, de modo más o menos positivo, el rapto, a poco provocadoras y propicias que le lleguen a ser las circunstancias, y aun concibiendo incluso este rapto no ya como una nueva adopción sino como una recuperación de aquel primer hijo, hermano o compañero perdido o añorado?" (79).

Certament, la pregunta de Sánchez Ferlosio ha de semblar-nos forçadament arriscada. La seva suggerència no és, emperò, una idea aïllada, sino que es troba relacionada amb la proposició de veure-hi la possibilitat d'omplir l'infant d'una entitat diferent a la de l'home, en cas de posar-lo en contacte amb una vida i una cultura no humanes. Ens trobaríem, així, davant tres posicions divergents:

a) La dels que veuen en l'infant selvàtic un no-home, amb la possibilitat de reeducar alguns aspectes de la seva personalitat. Seria el cas d'Itard i de Malson.

b) La dels qui hi veuen un problema d'autisme infantil, amb possibilitats de reeducació. És el cas de Bettelheim.

c) La dels qui hi veuen la possibilitat d'omplir la buidor a la que es referia Malson d'una altra entitat pròpiament no humana. I en aquesta línia pot trobar-se la hipòtesi de Sánchez Ferlosio:

"Ni Itard ni Malson van más allá de ver en el niño selvático otra cosa que un simple no-hombre y no, como a mi entender, sería más plausible, otro animal tan positivo como un hombre, con una condición biológica determinada y eficaz" (80).

No obstant, el problema del retard mental es planteja novament sense ambages. De fet, en la majoria dels casos estudiats hi ha una mateixa característica: l'endarreriment mental. Lévi-Strauss (81) creu que la majoria d'aquests infants eren anormals congènits i que aquesta anormalitat es troba en la base del seu abandó, i no n'és el resultat. L. Malson (82) ataca fortament la tesi de Lévi-Strauss, pel que fa referència als infants selvàtics. Diu que quasi totes les referències bibliogràfiques estan equivocades, tant pel que respecte a les dates de publicació com als títols de les obres. També s'equivoca a l'hora de parlar de les infantelles de Midnapore, car es refereix a una d'elles amb la convicció de que es tractava d'un mascle (83).

De fet, el retard mental és una realitat. El pro-

blema està en l'origen. El que es qüestiona és a veure si aquest endarreriment mental pot haver estat una de les causes de l'abandó -encara avui es donen bastants de cassos de pares que abscondeixen els fills que presenten una seriosa subnormalitat-, o si el retard és la conseqüència de l'abandó, de la vida solitària i salvatge. Pinel pensava de Víctor de l'Aveyron que es tractava d'un retardat congènit, emperò Itard mai no ho acceptà. Tamboc no ho ha acceptat Malson, ni Gesell, car allò que volen entendre és, precisament, que només una intel·ligència normal o ben dotada podria sobreviure les dificultats de l'aïllament o de la vida solitària i salvatge.

"Por lo menos una dotación cerebral enteramente sana era la condición mínima para que un Víctor de l'Aveyron pudiese ir tirando a salto de mata durante varios años sin socorro alguno por los bosques de Ronergue. Aún añade Gesell a esta réplica otra observación no menos razonable: Kamala demostró, al igual que Víctor, un deseo de aprender, un afán de superarse, un empeño en alcanzar la condición de adulto, que no han podido registrarse entre los síntomas clínicos de los idiotas constitucionales, condenados a una perpetua incomunicación con sus prójimos y a no rebasar jamás los dos años de edad mental" (84).

D'altres autors, concretament Zingg, Gall i Spurzheim s'han plantejat aquesta mateixa qüestió sense resoldre-la.

En realitat, les causes que es plantegen són de dos tipus:

a) endògenes, les que es troben en el mateix individu, i, en aquest sentit la deficiència congènita, com a causa de l'endarreriment mental dels infants selvàtics, es trobaria dins aquest apartat.

b) exògenes, les que estan fora de l'individu. El trauma emocional que han rebut aquests infants en l'abandonament, està, segons Marian Smith (85) en la base de la seva deficiència o del seu retard intel·lectual.

"Marian Smith opina, por su parte, que la herida afectiva que queda abierta en el alma de todo niño tempranamente abandonado puede explicar el deterioro y la devastación de su espíritu" (86).

De fet, ens trobam davant la mateixa causa -la frustració afectiva juntament amb la vida solitària- que produïa, segons Maurice Merleau-Ponty (87), la mudesa dels homines feri. Si Malson coincideix amb Marian Smith i amb Gesell és perquè ha observat, amb aquest últim, l'afany de recuperació que foren capaços de mostrar tant Víctor de l'Aveyron com Kamala de Midnapore:

"Volvemos, pues, a encontrarnos con las ideas de Gesell, según el cual, el placer de aprender y la capacidad de superación fueron, al menos en Víctor y Kamala -y por no hablar de Kaspar-, el indicio de que su retraso mental

no tenia por fundamento ninguna insuficiencia cerebral" (88).

Aquesta problemàtica és contestada per Sánchez Ferlosio amb la qüestió de l'irreversibilitat dels signes que la personalitat ha adquirit. Cal observar, emperò, que Sánchez Ferlosio parteix de l'hipòtesi -exposada ja amb anterioritat- de que la naturalesa humana pot, quan es troba absolutament deserta, omplir-se d'una naturalesa animal. Finalment, ve a dir-nos que els trets que hom ha adquirit d'una altra naturalesa són irreversibles:

"Un sistema de vida, una existencia, no es algo que pueda adoptarse impunemente, de suerte que, abolidas las circunstancias que le han impuesto tal forma precisa, pueda el sujeto despojarse de ella como aquel que se cambia de vestido" (89).

Afegeix que, davant la impossibilitat d'alliberar-nos de la marca de la cultura humana, infinitament més superficial, menys encara ens podríem alliberar de les determinacions animals, car amb una emergència accidental no és possible viure ni sobreviure entre els llops, perquè és necessari posar-hi en joc la plenitud de la persona:

"... es necesario ponerse a ser lobo con toda la intensidad, con todo el acendramiento de que pueda llegar a ser capaz el alma; es preciso comprometer en el empeño hasta el último

timo nervio sensitivo, hasta la más extrema ramificación motriz, funcionalizar y especializar en lobo todos los resortes de la percepción y de la acción, porque se trata de un oficio que no tiene domingos ni horas de descanso" (90).

En canvi, ¿la condició humana esdevendria igualment irreversible si ja hagués estat adquirida a l'hora de produir-se l'abandonament? Sánchez Ferlosio ens planteja el problema des del punt de vista de l'assimetria que existeix entre un progrés i una regressió, en el sentit de que el fet de perdre la condició humana amb la finalitat d'adquirir-ne una altra de nivell inferior trobaria el camí relativament aplanat, sobretot, si això succeïa durant els primers anys de la infantesa, no el tindria, emperò, de la mateixa manera a l'hora d'encarar-se amb l'ascens biològic des de la condició de llop fins a un nivell tan superior com és la condició humana. I d'això, en deriva:

"... que una existencia de nivel biológico más bajo compromete más apretadamente al alma, la llena y cierra más excluyentemente en la correspondiente condición que otra existencia de nivel más alto" (91).

Però finalment, arriba a la mateixa conclusió de Malson, per un altre camí: En definitiva es tracta de confirmar la necessitat de la societat per esdevenir homes. La separació de la societat, el desmembrament del grup és, realment, la causa de la regressió.

2.6.- ELS CASSOS CONEGUTS

2.6.1.- El problema de la versemblança

Amb freqüència, hom ha posat en dubte la credibilitat de les històries dels infants selvàtics. Àdhuc han estat acusats d'imversemblants tots quants de testimonis havien estat escrits, sense excepció. És cert que molts dels cassos d'abandonament no deixen d'esser bastant problemàtics, ja sigui per l'ambigüetat dels informes o pels condicionaments sociològics que han incidit en el moment d'haver estat descoberts. No es pot oblidar que en cada cas s'han presentat, gairebé sempre, una sèrie d'interferències específiques que eren la conseqüència d'unes forces concretes interessades d'alguna manera en esborrar els fets o mitigar-los. En definitiva, problematitzar-los o obscurir-los. I, per això, no és estrany que els primers testimonis d'infants trobats en plena naturalesa, abandonats a l'estat salvatge, siguin, de vegades, confusos i dubtosos. Per a Malson, l'existència dels infants selvàtics no té res d'insòlit. El que seria estrany -acaba per dir- seria que no se n'hagués trobat cap:

"El que la humanidad haya llegado a conocer veinte, treinta o cuarenta casos de extremo abandono, en un mundo donde uno puede ciertamente esperarse cualquier cosa y donde miles de millones de vidas se han ido sucediendo acaso en las peores condiciones de existencia,

no tiene en realidad nada de sorprendente; más increíble sería precisamente lo contrario: que no hubiese aparecido ninguno. La vida silvestre es una de las formas posibles de la vida que no podría dejar de ser probable y al cabo real; por el hecho mismo de la existencia terrena y por la ley de la probabilidad; la tesis insensata no es la que admite alguno de estos casos sino la que los rechaza todos ellos" (92)

A un altre lloc, el mateix autor ha afirmat:

"Tan arbitrario sería aceptarlo todo como rechazarlo todo" (93).

De fet, la insensatesa, potser la falta de rigor, seria el rebuig en tòtum de tots els cassos, car hom no pot negar en absolut l'abandonament. Ni tampoc la possibilitat de sobreviure. El que alguns d'aquests cassos hagin estat descoberts no té res d'insòlit.

Però, quan la desconfiança ha estat més radical ha estat a l'hora de considerar la possibilitat de relació entre l'home i els animals. Malson pretén, una vegada més, dissipar qualsevol dubte:

"... de quienes se niegan a ver allegados nuestros en potencia en el oso y el lobo, o sea el cánido silvestre, mientras por lo demás, están de acuerdo en que la vaca, el cerdo y el carnero pueden soportar sin enojo la presencia de una cría de hombre" (94).

I, en realitat, els experiments que la psicologia moderna ha fet sobre la capacitat de convivència entre diverses castes d'animals ho reafirmen. També, hom ha discutit la possibilitat de sobreviure d'aquests éssers, al marge de la societat. W. Dennis (95) en un treball polèmic ha volgut explicar que aquests infants no haurien tingut la possibilitat de viure gaire temps en solitud, emperò Malson intenta rebratre'l tot retreguent una sèrie d'indicis que ens vénen a confirmar la possibilitat d'una llarga permanència salvatge: La pell groixuda dels genolls i dels colzes de les infantelles de Midnapore, la preferència de la carn crua a l'hora d'alimentar-se i el vegetarianisme exclusiu de Víctor de l'Aveyron. També, cal tenir en compte que en la majoria de cassos, és possible que l'infant conservàs, ni que fos rudimentàriament, una sèrie d'elements culturals que havia après en el moment que va produir-se l'abandó:

"Si algunos niños 'bravíos han podido sobrevivir desde la primera infancia gracias a haber sido adoptados por animales, otros habrán tenido, efectivamente, que conocer una familia durante un tiempo suficiente como para que algunos rudimentos de educación hayan hecho posible su existencia solitaria" (96).

També Bousquet (97) ve a dir que, si l'abandonament s'ha produït més tard dels tres o dels quatre anys, aquell infant havia de conservar, forçadament, alguna mar-

ca de la seva cultura. En aquesta mateixa línia es troba la conclusió de Sánchez Ferlosio, quan diu:

"Para mi no hay nada de sorprendente en que un ser humano sobreviva desnudo y alimentándose de raíces y bellotas, sino que pueda llegar a aprender a hacerlo tan rápidamente como para que la privación repentina y absoluta de todo socorro no le haga perecer. Podríamos suponer que Víctor de l'Aveyron hubiese conocido ya antes de su abandono la comestibilidad de las bellotas e incluso tal vez de algunas raíces" (98).

De fet, ens trobam davant dos tipus d'infants selvàtics clarament determinats i definitis:

a) Els que han estat adoptats per un o altre animal, amb el qual han conviscut. És el cas de Kamala, per exemple.

b) Aquells que, havent estat abandonats quan ja tenien alguns anys, han servat una sèrie d'aprenentatges -possiblement els que han hagut de practicar en la seva nova situació, car els que no han hagut de practicar, com és el llenguatge, s'han debilitat o han desaparegut-, que havien adquirit de la vida civilitzada.

Tant els uns com els altres, vénen a demostrar -tal com ha observat René Zazzo (99)- que, quan s'arriba als cassos límits, els efectes de l'herència sobre la gènesi del comportament poden arribar a esser, gairebé nuls.

2.6.2.- El trauma de captura

El problema no és solament, sentir-se capturats. Realment, no és possible oblidar el trauma de captura que esdevé, quasi sempre, una autèntica cacera, àdhuc amb escopetes i cans de caça. No és possible oblidar-se, tampoc, de que la caçada esdevé en un moment crucial, i que estarà en la base de tota la seva vida posterior; estarà en la base, sobretot, a l'hora de qüestionar-se la integració o la recuperació:

"... no hay que mirar el trauma del acto de captura únicamente en lo que pueda tener de simple conmoción más o menos perturbadora para el alma de los que la padecen, sino que es preciso también considerar cómo esa conmoción viene a insertarse justamente en el lugar que va a ser el conducto a través del cual tiene que tramitarse el proceso de la recuperación: no es solamente un trauma tan dañino como cualquier otro, sino también un trauma directa y expresamente referido a aquello que constituye el medio mismo en cuyo seno ha de incoarse la recuperación, esto es, a la relación con los hombres. Ese violento lance coincide precisamente en ser el acontecimiento que inaugura y por el que se establece la relación con los humanos, es la primera toma de contacto con los personajes de la domesticidad, y en ella se le han con-

figurado inevitablemente bajo el odioso papel de perseguidores y captores; y es evidente que para cambiar el unívoco carácter de "enemigos" que los hombres han adquirido para él no ha de bastar, al menos al principio, el simple cambio de individuos que comporta el relevo de las personas a las que sucesivamente va siendo encomendado, supuesto que sobre toda diferencia prevalece, no digo la identidad específica, sino la identidad extensiva implicada en la continuidad que consigo mismo guarda el "nuevo mundo" al que por la radical fractura de aquella acción hostil se le obligó a acceder, frente a la del "antiguo mundo" del que por esa misma acción se vio arrancado. Todos, por diferentes que puedan ser sus rostros y sus modos, seguirán siendo de momento los enemigos de aquel día, las figuras de la captura y del destierro" (100)

La importància, doncs, d'aquest trauma, és per allò que té de commoció pertorbadora. Sobretot, perquè ve a insertar-se en el lloc difícil que haurà de constituir el conducte a partir del qual ha de començar per aquell ésser una nova vida de relació amb els homes, que han estat des d'aquell moment els seus perseguidors, els que l'han capturat, els seus enemics. Aquells que l'han arrabassat de mala manera del seu medi i l'han obligat a abandonar la seva vida organitzada.

"Hay que pensar, por tanto, en ese trauma como en un verdadero handicap para el niño selvático, en todos los sentidos, como en un golpe, acaso irreparable, asestado a

sus posibilidades de recuperación; un golpe tanto más decisivo en cuanto que cae sobre él en una circunstancia única y especialmente privilegiada como es la de constituir el propio umbral de acceso a la relación con los hombres y a la domesticidad" (101)

Es tracta, principalment, de tenir en compte que la turbació que pot produir sobre l'infant selvàtic el trauma de captura és tan greu com podria ser-ho per qualsevol animal salvatge, incapaços molts d'ells de sobreviure en la captivitat. Es tracta d'una pertorbació afectiva capaç de comportar una hostilitat vers els homes i obstruir o mediatitzar les relacions. Sánchez Ferlosio compara, amb la finalitat d'argumentar la conclusió que treu de l'anàlisi d'aquest trauma, el cas de Víctor de l'Aveyron, caçat amb violència:

"... por unos cazadores, que consiguieron darle alcance y apoderarse de él, cuando intentaba, en las ansias de la fuga, ampararse entre las ramas de un árbol" (102),

amb la història de Kaspar Hauser, pel qual l'entrada en el món de la societat no va estar presidida per la captura, sinó que esdevingué, en certa manera, una alliberació. Víctor rebutjà, durant molt de temps, qualsevol estrany. Kaspar, que mantenia sempre una actitud cordial vers els homes i se'n refiava, facilità amb aquest comportament el treball

de l'home que havia d'assassinar-lo.

2.6.3.- La nòmina de Lucien Malson

La primera nòmina que ha intentat comprendre tots els cassos coneguts d'infants selvàtics és la de L. Malson (103), publicada a París el 1964. En aquesta llista, Malson arriba a reunir cinquanta tres cassos, des de l'infant-llop de Hesse, descobert el 1344, quan tenia set anys, a l'infant-monea de Teheràn, trobat als catorze anys, l'any 1961.

Es evident que la història de molts d'aquests infants és plena d'enigmes, que fins i tot alguns poden incloure's plenament en la mitologia. Però també és cert, com ha observat J. Maestre Alfonso (104), el qual reproduueix la nòmina de Malson, que, si bé és veritat que molts d'ells són prou enigmàtics, també és cert que la llista podria allargar-se indefinidament, car és ben segur que la xifra total ha d'esser molt més elevada.

La primera llista coneguda és la de Carl von Linné (105). En la desena edició de Systema naturae, del 1758, arreplega set cassos, el primer dels quals és l'infant-llop de Hesse, descobert el 1344, la primera explicació del qual va donar-la Camerarius (106), el 1602. Zingg (107), basant-se en la tretzena edició de l'obra de Linné, dóna per error el 1344 com a data de la descoberta del "juvenis lupinus

hessensis", que hauria esdevingut el 1544. Malson, no obstant, assegura que el 1544, que figura en la tretzena edició de Systema naturae, del 1788, no és absolutament vàlida i es tracta, sens dubte, d'una errada d'impremta.

A la tretzena edició, Linné hi afegeix tres cassos més, fins a deu: L'infant-vaca de Bamberg, "juvenis bovinus bambergensis", l'infantella de Kranenburg, "puella transilvana", i l'infantella de Sogny, "puella campanica", de la qual havien parlat amb anterioritat Louis Racine (108), el 1747 i La Condamine (109), el 1755.

D'aquests deu cassos registrats per Linné, Jean Marc Gaspard Itard n'ha dit que es tracten d'una varietat de l'esoècie humana (110). També Malson (111), referint-se a l'infantella de Sogny a la qual Charles-Marie de la Condamine dedica setanta dues pàgines en la seva obra de 1755, diu que algunes de les coses que s'hi expliquen són certament creïbles, però, la majoria de vegades es tracta d'històries fantàstiques i inversemblants. Itard es queixa de que una de les característiques de la majoria dels cassos de Linné, i allò que se n'extreu dels fragments insignificants que els estudien, és que varen permanèixer impermeables a qual-sevol perfeccionament:

"debido indudablemente a que, sin consideración a la peculiaridad de sus orígenes, se les quiso someter al sistema educativo habitual en la enseñanza pública" (112).

En la llista de L. Malson poden trobar-s'hi, doncs,

cassos enigmàtics i desconcertants, però també és cert que molts d'altres infants abandonats, que d'una manera o altra han existit, no hi figuren, i això fa suposar, com he dit abans, que la xifra total podria elevar-se molt part damunt dels cinquanta tres cassos descrits:

Denominació	Data en que fou trobat	Edat que tenia en el moment que el varen trobar	Primeres comunicacions d'importància
1.-L'infant-llop de Hesse	1344	7 anys	Camerarius, 1602
2.-L'infant-llop de Wetteravia	1344	12 anys	Rousseau, 1754 Linné, 1758
3.-Joan de Liege		21 anys	Digby, 1644
4.-El primer infant-ós de Lituània	1661	12 anys	Linné, 1758
5.-L'infant-moltó d'Irlanda	1672	16 anys	Tulp, 1672
6.-L'infant-vaca de Bamberg	vers 1680	- - - -	Linné, 1788
7.-El segon infant-ós de Lituània	1694	10 anys	Condillac, 1746
8.-El tercer infant-ós de Lituània	- -	12 anys	Connor, 1698
9.-L'infantella de Kranenburg	1717	19 anys	Linné, 1788
10.-11.- Els dos infantells dels Pirineus	1719	- - - -	Rousseau, 1754
12.-Peter de Hannover	1724	13 anys	Rousseau, 1754
13.-L'infantella de Sogny	1731	10 anys	Louis Racine, 1747 La Condamine, 1755 Linné, 1788
14.-Tomko de Zips (Hongria)	1767	- - - -	Wagner, 1794

15.-L'infantella-ós de Karpfen (Hongria)	1767	18 anys	Bonnaterre, 1800
16.-Victor de l'Aveyron	1799	11 anys	Itard, 1801
17.-Kaspar Hauser de Nüremberg	1828	17 anys	Von Feuerbach, 1832
18.-L'infantella-porc de Salzburg	- -	22 anys	Horn, 1831
19.-L'infant d'Husanpur	1843	- - - -	Sleeman, 1858
20.-El primer infant de Sultanpur	1843	- - - -	Sleeman, 1858
21.-El segon infant de Sultanpur	1848	- - - -	Sleeman, 1858
22.-L'infant de Chupra	1849	- - - -	Sleeman, 1858
23.-El primer infant de Lucknow	- -	- - - -	Sleeman, 1858
24.-L'infant d'Ebankipur	- -	- - - -	Sleeman, 1858
25.-L'infant del capità Egerton	- -	- - - -	Sleeman, 1858
26.-Climent, l'infant-porc d'Overdyke	- - - -	- - - -	Tylor, 1863
27.-L'infant-llop d'Overdyke	- -	- - - -	Tylor, 1863
28.-Dina Sanichar de Sekandra	1872	6 anys	Ball, 1880
29.-El segon infant de Sekandra	1874	10 anys	Ball, 1880
30.-L'infant de Batzipur	vers 1875	6 anys	Ball, 1880
31.-El segon infant de Lucknow	1876	- - - -	Ball, 1880
32.-L'infantella de Jalpaiguri	1892	8 anys	Publicació de la societat antropo- lògica de Bombay
33.-L'infant de Batzipur	1893	14 anys	Frazer, 1929
34.-L'infant-llop de Kronstadt	- -	23 anys	Rauber, 1885
35.-La gallineta de les neus de Hustedal		12 anys	Le Roux, 1895
36.-L'infant de Sultanpur	1895	4 anys	Ross, 1895
37.-Lluc, l'infant babuí de l'Àfrica del Sud	1904	- - - -	Foley, 1940

38.-L'infant-pantera indi	1920		Demaison,1953
39.-Amala de Midnapore	1920	2 anys	Squires, 1927
40.-Kamala de Midnapore	1920	8 anys	Squires, 1927
41.-El primer infant-lleopard	- -	- - - -	Stuart Baker, 1920
42.-L'infant de Maiwana	- -	- - - -	The Pioneer 5 d'abril de 1927
43.-L'infant de Jhansi	1933	- - - -	Zingg, 1940
44.-L'infant-llop indi	- -	- - - -	Hutton, 1939
45.- L'infant de Casamance	Anys 30	16 anys	Demaison, 1953
46.-Assícia de Libèria	Anys 30	- - - -	Demaison, 1953
47.-El segon infant-lleopard	- -	8 anys	Zingg, 1940
48.-Anna de Pensylvania	1938	6 anys	Davis, 1940
49.-Edith d'Ohio	1940	- - - -	Maxfield, 1940
50.-L'infant-gasela de Síria	1946	- - - -	Demaison, 1953
51.-Ramu, l'infant de Nova Delhi	1954	12 anys	Agència France Press
52.-L'infant-gasela de Mauritània	22 set.1960	- - -	Auger, abril,1963
53.-L'infant-monea de Teherán	1961	14 anys	Agència France Press, 28 set,61

2.6.4.- El cicle europeu i el cicle asiàtic

Malson ha dividit la seva nòmina en dos grans cicles: L'Europeu, que comprèn els divuit primers cassos -de l'infant-llop de Hesse a l'infantella-porc de Salzburg- i els que porten els números vint-i-sis i vint-i-set, que interrompen el cicle asiàtic i s'inclouen en el primer grup. És, per tant, el "juvenis lupinus hessensis", segons la denominació de Linné, el que inaugura la dinastia.

L'havien trobat el 1344 i observaren tot d'una que no sabia caminar com les persones, que galopava i pegava salts. Rousseau, que parla d'ell en el seu "Discours sur l'origine de l'inégalité" (114) explica que, fins a tal punt havia agafat el costum de caminar com els animals que va esser precis enrestar-li les cames entre fustes, amb la finalitat d'obligar-lo a sostenir-se dret. Diu Malson referint-se a la convivència d'aquest infant -quan el descobriren varen pensar que tenia set anys- amb els llops:

"cuentan que los lobos le habían excavado un hoyo alfombrado de hojas secas y se le apiñaban en derredor para ampararlo del frío de las noches" (115)

En realitat, la idea dels llops, l'extreu Malson

de l'obra d'August Rauber (116) el qual, segons Bettelheim (117) analitza d'una forma crítica els dos relats de la història de l'infant-llop de Hesse i demostra d'una forma convincent que no es tractava de dos cassos diferents, sinó de dues explicacions sobre el mateix infant (118).

"El primero de estos relatos, escrito por el cronista oficial de los condes de Hesse, es muy breve y va derecho al grano. No habla absolutamente para nada de lobos. El segundo, que afirma que el niño fue criado en efecto por lobos, fue escrito en latín por un monje desconocido. Según la relación del monje, los lobos, no solamente "llevaban al pequeño la mejor porción de su caza, sino que además le hacían un lecho de hojas para protegerle del frío" (119)

Bettelheim aprofita les conclusions de Rauber -el relat del monjo era un conte de fades que no mereixia gens de credibilitat- per disparar novament l'artilleria contra el behaviorisme. De fet, el monjo que va escriure el segon relat aprofità l'avinentesa per condemnar el cor endurit dels homes, comparat amb la bondat dels llops.

"Posiblemente, -segueix diguent Rauber- los lobos fueron una adición posterior fruto de rumores y exageraciones, nunca ausentes cuando ocurren acontecimientos desacostumbrados. En este caso, el acontecimiento real fue simplemente el hallazgo de un niño salvaje en el bosque por unos cazadores, quienes lo llevaron al castillo (de los con-

des de Hesse)" (120)

Però el que Bettelheim no diu és que Rauber, després de criticar la tesi biologista de Blumenbach, (121) es decanta vers un punt de vista absolutament culturalista.

Cal tenir en compte que el primer que havia parlat d'aquest cas havia estat Camerarius (122), més de dos-cents cinquanta anys després de que fos trobat. També en parlà Pistorius (123), abans de que ho fes Rousseau i Linné. El segueixen l'infant-llop de Wetteravia, trobat en un bosc d'Echzel, a Baviera, el mateix any que l'anterior, Joan de Liege, sobre el qual va escriure Johann Christian Daniel von Schreber (124), el 1775 (l'obra de Schreber, juntament amb la de Michaél Wagner, arribà a reunir durant l'últim terç del segle XVIII, una llista de catorze cassos), el primer infant-ós de Lituània, que vivia amb els onsos i va esser descobert, el 1661, per uns caçadors.

"No daba, dice el señor Condillac, seña alguna de racionalidad, andaba a cuatro patas, no poseía ningún lenguaje y emitía sonidos que en nada se parecían a los del hombre" (125).

Investí contra aquells caçadors que el descobriren i intentà defensar-se a força de mossegades i d'ungla-des. Li agradaven les cols, l'herba i la carn crua. El mateix dia de la captura, intentaren vestir-lo, però esquei-

xà els vestits i, segons explica Valmont de Bonnare (126) mai no arribà a adaptar-se a la vida social. El 1672 era descobert l'infant-moltó d'Irlanda:

"Hierba y heno hacían igualmente las delicias del niño carnero de Irlanda (juvenis ovinus hibernus), cogido en 1672, insensible al frío de las noches. El médico Nicolás Tulp -en cuyos rasgos se inspiró Rembrandt para el rostro del profesor de su famosa "Lección de anatomía"- es quien, habiéndolo visto en Amsterdam, nos da noticia de este ágil y avisado niño selvático de Irlanda, del que, con su estilo característico, dice que tenía "la frente aplastada, el occipucio oblongo, la garganta dilatada, el estómago metido" (127).

Aproximadament, el 1680, hom descobria l'infant-vaca de Bamberg:

"Que se peleaba a puras dentelladas con los perros más grandes y de quien dicen que llegó a elevarse muy por encima de su estado mental originario" (128).

I vers el 1694, el segon infant-ós de Lituània,^{el} qual segons Condillac (129), arribà a sostenir-se dret i a parlar. Cosa que no aconseguí mai el tercer infant-ós de Lituània, segons les referències que en dóna Bernard Connor (130).

El mes d'agost de 1717 hom capturava pels boscos

de Zwolle, de la província hol·landesa d'Overysseel, l'infantella de Kranenburg. Linné (131) explica que un davantal de palla era tot el vestit que portava, que havia desaparegut quan només tenia setze mesos i l'enllepolien les herbes i les fulles dels arbres. Fou capaç de mostrar un interès viu per la comunicació amb els altres. Aprenqué a filar llana i, encara que mai no va ésser capaç de parlar, entenia els signes i els gestos. Rousseau i Linné parlen, també, dels dos infants dels Pirineus que, segons Malson (132) constitueixen un cas força imprecís, i hom sap, només, que saltaven com isards d'una roca a l'altra. El cas de Peter de Hannover, descobert el 1724, és molt interessant perquè se'n coneixen molts detalls, de la seva peripècie. Abandonat al bosc pel seu propi pare, retornà a casa seva quan ja havia passat un any i la madrastra l'expulsà, tot pegant-li, definitivament.

"Poco tiempo antes de su captura había sido avistado por unos sirgueros que remontaban el río; traía sobre las carnes una camisa en andrajos y se alimentaba de vegetales y cortezas; una vez cogido, se intentó hacerle comer pan, pero lo rechazó, prefiriendo unos palitroques verdes, que él mismo pelaba para comerse tan solo la corteza. Este sorprendente vagabundo, que aborrecía el encierro y se escurría al menor descuido, alcanzando a menudo sus propósitos de fuga, fue llevado a la corte de Jorge I de Inglaterra y vivió sesenta y ocho años en la sociedad humana, donde llegó a mostrarse especialmente sensi-

ble al ritmo musical, fue tolerando poco a poco los vestidos y se hizo capaz de alguna imitación, pero jamás aprendió a hablar" (133).

Es tracta d'un exemplar especialment interessant, el cas de Peter de Hannover, perquè ens planteja el problema de la possibilitat de sobreviure a partir d'una incipient culturalització. De fet, Peter havia estat abandonat pel seu pare i fou capaç de retornar, després d'un any, a casa seva. Novament abandonat, tenia tretze anys quan va esser descobert (134). L'infantella de Sogny havia estat descoberta per la servitud del castell de Sogny, un horabaixa de setembre, enfilada sobre una pomera. S'amagava en el bosc, pegava salts i bevia l'aigua de la mateixa manera que ho fan els cavalls. Anava bruta i portava una mica de roba molt vella i algunes pells. Tenia les ungles talment unes urpes i portava un garrot amb la mà. Corria i nadava amb gran velocitat, menjava ocells, peixos i granots, també li agradava molt la sang dels conills, i li costà un gran esforç arribar a abandonar el costum de menjar-se crua la sang dels animals. El bisbe la confià a les monges de Châlons-sur-Marne i allà aprengué de parlar, i allà acudí a veure-la la reina de Polònia. Més tard, ja amb el nom de mademoiselle Leblanc, intentà fer-se monja, però la debilitat de la seva salut l'hi va impedir. Louis Racine li dedicà alguns versos (135) i una nota explicativa (136), que venia a aclarir tot quant sabia d'aquell cas estrany (137) -ja ho he dit abans-

no sempre creïble, al qual La Condamine, el 1755, dedicà setanta dues pàgines de la seva obra (138).

L'any 1767 era descobert al comtat hongarès de Zips, prop de la limitació amb Galitzia, Tomko, que:

"si bien fuertemente marcado en un principio por la vida silvestre, como lo daba a entender su pasión incontenible por las raíces, por la carne cruda y por los despojos de animales, aprendió, sin embargo, no sólo a hablar en eslovaco, sino a entender también el alemán" (139).

Tomko de Zips, segons l'informe d'un escrivà del seu temps (140), era sexualment indiferent i tenia convulsions en els moments més emotius. Adhuc sembla que arribà a tenir una por terrible a la mort, que li sobrevingué molt prest. El segueixen l'infantella-ós de Karpfen, d'Hongria, trobada en una cova als divuit anys, el mateix 1767, a Fraumark, que:

"... se vio arrancada del monte en Fraumark, condado de Hont -Hungria-, para ser ingresada en el hospicio de Karpfen" (141).

I el 1799, al caire de finalitzar el segle XVIII, el descobriment de Víctor de l'Aveyron i els treballs posteriors de J.M. Gaspard Itard (142) significaven una de les aportacions més valuoses als estudis i a la història, gaire-

bé incipients, dels infants selvàtics. Posteriorment, el 1828, Kaspar Hauser, trobat a la ciutat de Nüremberg, constitueix una altra aportació d'una importància extraordinària, sobretot, per les característiques especials del seu aïllament. L'infantella-porc de Salzburg, que havia estat criada en una soll i no tingué ja mai la possibilitat de vèncer la corbatura deforme de les seves cames, a causa d'haver estat tant de temps a la gotzó (143), tancaria, finalment, el cicle europeu, si no fos pels cassos de Climent, l'infant-porc d'Overdyke, que tenia una predilecció especial per les verdures i al que va esser precis mantenir a ratlla perquè no s'acostàs a fer destrossa als camps d'hortelissa i l'infant-llop d'Overdyke, àgil per enfilarse als arbres i imitar el cant dels ocells, als quals arravatava els pus dels nius per menjar-se'ls, costum que, per altra part, mai no aconseguiren fer-li abandonar. Un i altre, descoberts en temps de les guerres napoleòniques, estudiats per Tylor (144), el primer, segons Malson, gran especialista dels cassos d'aïllament social, el qual replicà enèrgicament contra les idees de Blumenbach, i revisà els cassos d'Sleeman (145) amb els quals s'havia iniciat el cicle asiàtic.

El major Sir William Sleeman havia estat a l'Índia els anys 1849-1850, en el regne d'Oude, on es troba Midnapore, per lluitar contra els toughs. Allí arreplegà el testimoni de set cassos d'infants abandonats, que encapçalen el cicle asiàtic. Malson, referint-se a aquest desplaçament, ha escrit:

"Parece que a partir de este momento (146) la atención se vuelve hacia el sur de Asia, donde el invasor inglés se encara asombrado a un mundo pintoresco; no hay duda de que las miserables condiciones de la vida de la India, así como la mayor proximidad entre el mundo de los hombres y el de los animales que se da en aquel país, son circunstancias propicias para precipitar a los niños en la condición silvestre" (147).

A partir d'Sleeman, l'adopció animal tindrà un protagonisme especial en els casos dels infants selvàtics descoberts per aquelles terres tan llunyanes plenes de guerra i de conquestes:

"El niño de Husanpur fue muerto, en 1843, por el propio rajá. Los de Sultanpur fueron recogidos el primero de ellos por el capitán Nicholets, en ese mismo año, y el segundo en 1849 por el coronel Gray; aquel murió en 1856 y éste huyó de nuevo a la jungla y no se volvió a saber más de él; el de Chupra, criado por una loba en 1843, fue reconocido, seis años más tarde, por una cicatriz en la rodilla y adoptado por el propio Nicholetts en 1850. El niño de Bankipur, encontrado por un tal Zulficar Khan, llegó a hacerse entender por señas. El capitán Egerton refirió, en fin, un último caso, que viene a ser el menos claro de la serie Sleeman" (148).

Tots ells camina ven amb quatre cames, rebutjaven

qualsevol casta de vestit i menjaven d'una forma exclussiva la carn crua. Els uns bevien a llepades, d'altres es repartien la carn dels animals que trobaven morts, juntament amb els cans. El grau d'educació assolit no va esser gaire cosa, un d'ells arribà a menjar pà i aprengué a guardar el bestiar, un altre, que adquirí una gran passió per fumar, arribà a encendre la pipa pel seu compte.

Cal referir-se, també, a Dina Sanichar de Sekandra, capturada el 1872, que rebutjava els vestits i s'esmolava les ungles amb un os. Arribà, al llarg de vint-i-vuit anys a sostenir-se dret, a acceptar algun vestit i posar-se'l i a tenir esment de la neteja d'algun dels utensilis que utilitzava. Tampoc, el segon infant de Sekandra, descobert el 1874, féu grans progressos. Era igualment carnívor i fou ingressat aquell mateix any a l'hospici de la localitat de Sekandra. La seva existència havia estat revelada pel reverent Erhardt a V. Ball, el testimoni del qual, juntament amb la referència de l'infant-llop de Shajahampur, descobert el 1875, i la del segon infant de Lucknow, capturat el 1876, es troba a la seva obra (149).

"Otro niño lobo, el de Kronstadt, no podía tampoco sufrir ropas ningunas encima de la piel; era semi-carnívoro y semi-herbívoro y llegó a aficionarse hasta el éxtasis al sonido del piano, pero apenas pudo aprender otra cosa que a llenar de agua una jofaina. Por la misma época se registraron en la India otros tres niños lobo: el primero de

ellos en 1892, la muchacha de Jalpaiguri, encontrada por un misionero; el segundo en 1893, el niño de Batzinpur -lugar próximo a Dalsingarai-, devorador de batracios, encontrado por el semindar Singh; del tercero, descubierto en 1895 -y que es tercero también entre los niños de Sultanpur- dicen que llegó a hacerse policía (150). La manifestación de este caso fue inmediatamente posterior a la de la muchacha de Justedal y anterior a la del niño babuíno de África del Sur -descubierto, según parece, por la policía montada(151)-, y precede en veinticinco años a la aparición de Amala y Kamala, las niñas-lobo adoptadas en Midnapore por el reverendo Singh, a cuyo diario de ciento cincuenta páginas deben su gran notoriedad" (152).

Aquell mateix any, 1920, en que foren trobades Amala i Kamala, les infantelles-llops de Midnapore, era descobert, també a l'Índia, el primer infant-lleopard (153) i, probablement el 1927, l'infant de Maiwana (154). El 1933, l'infant-llop de Jhansi, rescatat per un oficial britànic de Gwalior, que el va depositar en mans d'un metge militar, el doctor Antia, que va proposar-se educar-lo i no aconseguí gaires coses més que ensenyar-li a sostenir-se dret. Zingg (155) explica que els nadius de Cachar li contaren com un lleopard femella, al qual hom li havia mort la cria, raptà l'infant-lleopard de Cachar davant els propis ulls de la seva mare, que es trobava segant en un arrosserar. La bèstia, d'ençà de la mort de la seva cria, no havia deixat de ron-

dar el poblet de Dihungi. L'infant fou trobat tres anys més tard, quasi cec, amb calls a les mans i als genolls. Menjava carn crua, sobretot, ocells, i estava sempre disposat a mossegar qualsevol qui s'acostàs per tocar-lo. La seva família el va reconèixer i el va recollir. Després de molt de temps, arribà a sostenir-se dret. Finalment, Malson acaba els comentaris a la seva nòmina amb aquestes paraules:

"Si hemos de creer en Demaison, hubo otro niño bravo, entre Dakar y la Guinea, antes de la primera guerra mundial, y aún una muchacha "surgida de la selva", en Liberia, por los años 30. En 1939 -un año antes de que Davis se enfrentase con el problema de Ana de Pensylvania y Maxfield con el de otra muchacha, de Ohio, que había padecido un largo encierro- Hutton conoció todavía otro niño lobo. En 1946 apareció en el desierto de Siria un niño gacela. Finalmente en 1954 aparece en la India Ramí, con ocasión del cual surgieron nuevas controversias; en el 61 el niño de Teherán y en el 63 el de Mauritania" (156).

No és estrany, cal repetir-ho, que amb freqüència hom hagi posat en dubte la credibilitat d'aquestes històries, plenes de fantasia, àdhuc de vegades al·lucinants. Malson, defensor a ultrança de la part de veritat que contenen, ho ha sabut veure (157), però també se n'ha adona t de que hi ha en la majoria dels relats que ens les referei-

xen una profunda i veritable part d'autenticitat, allò que anomena:

"el meollo esencial de realidad que, aun enturbiado, sin duda por la ligereza, por el aturdimiento y por la fantasía de los hombres, subsiste en todo ello" (158).

El mateix Malson arriba a extreure'n tres cassos exemplars en quant a la seva capacitat a l'hora de rebre una educació, a l'hora d'evolucionar pel camí del coneixement i en l'afectivitat. Són tres cassos irrecusables que val la pena estudiar-los detalladament:

"... queda en pie que casos como el de Kaspar Hauser, Víctor de l'Aveyron y Kamala de Midnapore se nos presentan como incontestables y no se prestan a ser puestos en duda más de cuanto no puedan prestarse otras cualquiera afirmaciones de la Historia" (159).

Aquesta terna, doncs, "tan autèntica como representativa" (160) ens encara en la triple problemàtica a la qual desemboquen la majoria dels cassos estudiats i ens ofereix les tres vertents d'exclusió social que cal precisar: la de l'infant solitari (Víctor de l'Aveyron), la de l'infant tancat en una cambra (Kaspar Hauser) la de l'infant criat per animals (Kamala de Midnapore) (161).

2.6.5.- Víctor de l'Aveyron

L'any 1797, als boscos de Lacaune, hom havia vist, despullat i solitari, un infant estrany que fugia escapat de la vista dels homes. Capturat per primera vegada, aconseguí escapar-se, fins que, vers mitjan juliol de 1799 uns caçadors el captura ren novament i el depositaren en mans d'una viuda del poble de més a prop, que havia de tenir-li esment i reeducar-lo. Aconseguí escapar-se, abans de que passàs una setmana i, finalment, dia 9 de gener de l'any 1800, vers les set del matí, es deixà agafar, en el jardí de monsieur Vidal, un tintorer del terme de Saint-Sernin sur Rance, a la comarca de l'Aveyron. Dia 10 del mateix mes l'ingressaven a l'asil de Saint-Affrique, i el 4 de febrer era portat a Rodez, on el naturalista Pierre-Joseph Bonnatere havia d'examinar-lo detalladament i, a conseqüència d'aquest examen, havia d'emetre un primer informe (162) en el qual consignava que tenia un metre i trenta sis centímetres d'alçària, que era sancallós del genoll dret, que, quan menjava produïa un renou particular, que s'encoleritzava repentinament, que l'atreïa el foc, que el seu son es regulava per la sortida i la posta del sol, que s'esforçava per escapar-se i que s'estrenyava de veure's en un mirall, tot cercant les imatges convinçut de que algú s'amagava allà din-

tre.

Traslladat a París, per ordre del ministre Champagny, car la premsa n'havia fet ample ressò, Pinel, el psiquiatre més conegut de l'època, informà que el retard mental d'aquell salvatge no era una conseqüència de la seva vida solitària, mancada de les influències de la civilització i de la cultura, sinó que es tractava d'un simple idiota, perfectament idèntic als que havia observat a l'asil de Bicêtre.

Jean-Marc Gaspard Itard, que el 1800 tenia vint-i-cinc anys i havia estat recentment nomenat metge de la "Institution des sourd-muets", del carrer de Saint-Jacques, lector i admirador de Locke i de Condillac, convingut de que l'home no neix, sinó que es construeix, contradigué les opinions de Pinel.

"Siendo ya Itard condillacquiano convicto y militante, -escriu Sánchez Ferlosio- hace su aparición el niño bravo del Aveyron, e Itard se apodera de él en nombre y a beneficio de la causa que defiende" (163).

De fet, Itard constatava igualment la idiotesa d'aquell ésser, però en allò que dissentia de Pinel era en l'origen d'aquesta mancança. Per a Itard, la causa de la insuficiència intel·lectual de Víctor era l'aïllament, la falta d'una relació cultural, car allò que Itard volia demostrar era que:

"Todo o casi todo lo recibimos. Lo recibimos de los otros, que es como decir la sociedad, -escriu José Palau, amb motiu de la crítica a la pel·lícula de F. Truffaut, sobre la relació pedagògica de Víctor i el professor Itard-, y en la admirable película de Truffaut puede verse cómo el amor llega a ser el camino más directo y eficiente para colmar a un ser con los privilegios de la cultura" (164).

Convinçut de que no hi havia res de congènit, en el retard de Víctor, Itard esperava despertar el seu esperit amb la finalitat de rebatre els seus contradictors i posar-los la comprovació a dins les pròpies mans. Fou, doncs, confiat a la institució del carrer de Saint-Jacques on Itard va començar a realitzar el seu programa.

"A su llegada a la calle de Saint-Jacques, de París, -escriu Malson, inspirant-se en Itard-, el niño selvático de l'Aveyron tenía el semblante arrebatado de movimientos nerviosos y las mandíbulas agarrotadas, se refregaba los ojos con los puños, se balanceaba de continuo, y a menudo convulsivamente, y no pretendía otra cosa más que huir, o bien pasaba de ese furor gesticulante a la más absoluta postración; se enardecía revolcándose en la nieve o se calmaba, contemplando, como un nuevo Narciso, las aguas quietas del estanque, a cuya orilla gustaba de soñar, o mirando a la luna, como hipnotizado, en las primeras horas de la noche" (165).

El 1801, Itard publicà una memòria (166), que tin-

gué una gran ressonància en tota l'Europa del seu temps, fins al punt que l'emperador de Rússia, per mitjà de la seva ambaixada a París, li oferí una beca i un lloc de gran prestigi a Sant Petersburg. Itard rebutjà l'ofertament i, passats alguns anys, escrigué de bell nou un altre informe (167) per indicació de Champagny, sobre els progressos que havia aconseguit amb aquell infant.

"En dos memorias sucesivas, la primera de 1801, la segunda de 1806, refiere (Itard) hasta qué punto el muchacho había llegado a perder, a la vuelta de un año, sus estigmas selváticos, y mucho más al cabo de otros cinco" (168).

En realitat, com ha observat el mateix Malson, la Memòria de 1801:

"... estaba destinada a abrir, a propósito de este hijo de los bosques, que llegaría a ser conocido por el "Sauvage de l'Aveyron", una discusión que se prolongaría durante todo el siglo XIX" (169).

Fins a la seva mort, esdevinguda el 1828 quan tenia davers quaranta anys, Víctor visqué en una dependència de la institució dels "sourds-muets", sota la cura i l'agombol de Madame Guérin, a la qual el "Ministère de l'Interieur" abonava una assignació de 150 francs anuals.

Quan comença a escriure la primera memòria, Itard

parteix de la consideració de que l'home mai no serà home, si no és en el si de la civilització i de la cultura:

"Cabria esperar -escriu-, por tanto, que si, por nuevo azar, surgía un sujeto como los que nos traen interesados, ambas ciencias (170) no dejarían de desplegar para su desarrollo físico y anímico todos los expedientes de su actual conocimiento; o que si semejante aplicación se hacía imposible o infructuosa, se hallaría por lo menos, en este siglo de la observación, quien, recogiendo con esmero el historial de un ser tan fascinante, estableciese lo que realmente es, y dedujese de aquello que le falta el caudal hasta la fecha incalculable de ideas y de conocimientos que el hombre alcanza por la educación" (171)

De fet, allò que Itard ve a exposar-nos és la formulació dels seus objectius: Primerament, la determinació de l'estat en que se troba aquell infant; en segon lloc, a través d'un anàlisi d'allò que posseeix i d'allò que li falta, la deducció de tot quant l'home només pot aconseguir a través de l'educació.

Però Itard és conscient de que el temps que es perd, difícilment es podrà tornar a recuperar, de que si els estímuls no existeixen, els òrgans que els havien de rebre aniran perdent la seva ductilitat i tornaran incapaces:

"...otros muchos..., olvidando, por su parte, que la ductilidad de los órganos del hombre, como la consiguiente capacidad de imitación que lo distingue, han de venirle a menos cuando el trato social llega a faltarle y cuanto más se aparte de su edad primera, juzgaban que sería cuestión de pocos meses la educación de nuestro niño y se auguraban que pronto escucharían de sus propios labios los secretos más hondos y excitantes de su triste condición pasada" (172).

No havia d'esser així. Víctor no avançaria fàcilment. I les seves facultats -les facultats que Itard concebia atomitzades una per una- tardarian molt de temps a refer-se. I, de fet, no ho aconseguirien mai del tot. En el lloc d'aquest ésser que els seus contemporanis imaginaven que els explicaria ràpidament la seva vida, hi havia:

"Una pobre criatura de un desaliño repelente, presa de movimientos espasmódicos y a ratos convulsivos, que se agitaba de una parte a otra en incesante balanceo a semejanza de algunos animales enjaulados, que mordía y arañaba a cuantos hacían por atenderla, y, finalmente, ajena a todo, incapaz de parar la atención en cosa alguna" (173)

No obstant, Itard és conscient de la responsabilitat que ha adquirit la societat amb aquest infant dels boscos i, també, del compromís que ha emprès la societat de sordomuts,

"... atrayendo a su seno a aquel ser desventurado",

que justament a ella pertocava fer-ho (174).

Itard acudeix a la descripció de Pinel amb la intenció de no exagerar la situació inicial de Víctor, per a que no en resultin posteriorment exagerats els seus avanços:

"Comenzando su descripción por el aspecto que ofrecían las funciones sensoriales de nuestro pequeño hombre bravo, el ciudadano Pinel nos informó haber encontrado sus sentidos en un estado tal de inhibición, que el infeliz se hallaba según él, a este respecto, bastante por debajo de algunas de nuestras especies zoológicas domésticas: los ojos sin fijeza ni expresión, sin cesar divagan de un objeto a otro, sin detenerse jamás en uno de ellos, hallándose tan poco ejercitados, tan poco coordinados con el tacto, que en modo alguno sabían distinguir entre un objeto de bulto o una simple pintura; el oído tan insensible a los ruidos más fuertes como a la más emotiva de las melodías; el órgano de la voz, en el estado de mudez más absoluto, no emitía sino un sonido uniforme y gutural; el del olfato parecía igualmente a la exaltación de los perfumes como al hedor de las basuras de que estaba impregnado su cuhíl; el tacto, en fin, se limitaba a la función, mecánica y no perceptiva, de la pura prensión de los objetos. Pasando, pues, de las funciones sensoriales a las intelectuales, el autor del informe nos

mostró a su paciente incapaz de atención, salvo en lo que atañía a los objetos de sus necesidades, y sustraído por lo tanto a las operaciones del espíritu que reclaman el concurso de aquella facultad; privado de discernimiento, negado a la memoria, desprovisto de toda aptitud imitativa y hasta tal punto obstruído a los recursos de la mente, incluso relativos a sus propios intereses, que aún no había aprendido siquiera a abrir las puertas ni acertaba a valerse de una silla para atrapar algún manjar que se hurtase a sus alcances. Se hallaba, finalmente, desprovisto de todo recurso comunicativo y en ningún ademán o movimiento de su cuerpo podía adivinarse modo alguno de intencionalidad ni de expresión; sin apariencia de motivo alguno, pasaba de repente de la más melancólica apatía a una risa explosiva y desbordante. Insensible su alma a cualquier clase de afección moral, toda su inclinación y su placer quedaban circunscritos al agrado del órgano del gusto, todo su discernimiento a las operaciones de la gula, toda su inteligencia a la capacidad para unas cuantas ocurrencias aisladas y siempre relativas a la satisfacción de sus necesidades; en una palabra, su existencia toda quedaba reducida a una vida puramente animal" (175).

Itard està absolutament convinçut de la veracitat del quadro i de l'exactitud de les observacions de Pinel. La diferència està en que Pinel en diagnostica una idiòcia incurable, mentre que Itard assegura que es tracta d'una idiòcia aparent, com a conseqüència de l'aïllament i de l'

abandó.

De fet, Itard mai no acceptà que es tractàs d'un retardat mental abandonat pels propis pares, pocs dies abans de la seva captura. I per contradir aquesta objecció li sobraren arguments i raons: Víctor rebutjava les cases, repel·lia els vestits, abominava els mobles, els menjars condimentats li produïen repugnància; es mostrava indiferent per tot quant significava artifici; però s'apassionava per la vida lliure del camp i l'intempèrie.

Itard està convençut de que Víctor havia estat abandonat vers els quatre o cinc anys:

"... y si por tales fechas ya tenían que haber aparecido las primeras palabras en su boca y las primeras ideas en su mente, semejantes rudimentos de educación humana hubieron sin duda de ser pronto barridos bajo el viento cruel de la intemperie" (176).

Es cert que, als quatre o cinc anys, qalsevol infant camina normalment i parla. Sánchez Ferlosio observa que, si Víctor havia perdut la facultat de parlar, no cal estranyar-nos, perquè, així com la possibilitat de moure's continuà estant perfectament en ús en el transcurs de la seva vida solitària, no hi va estar la parla, simplement per falta d'un interlocutor (177). Per altra banda, el mateix Sánchez Ferlosio es pregunta sobre la possible influència de l'edat -cinc anys, segons Itard- en la regressió lingüística de Víctor. Cal suposar-la, ve a dir-nos, en ba-

se a la condició del llenguatge durant la primera infància. Un llenguatge poc reflexiu, encara, centrat en la relació amb els altres, bàsicament, en el diàleg, mentre que per a un adult, el llenguatge té també sentit en soledat, car la paraula no necessita esser corroborada en la comunicació, l'individu ha integrat, llavors, els dos papers del diàleg, i esdevé capaç de parlar tot sol, de fer sorgir, inesperadament, el soliloqui (178).

Itard havia observat, també, la baixíssima sensibilitat dels òrgans dels sentits de Víctor, la indiferència al vent i a la pluja, al fred i a la calor. Arribà a la conclusió que:

"Una falta total de ejercicio por parte de nuestros órganos acaba por hacerles incapaces para sus funciones; y si ya tanto afecta la inactividad a los que están amoldados a su empleo ¿qué no hará con los que surgen y se desarrollan sin que ninguna sollicitación externa llegue a provocar su puesta en juego" (179).

Aleshores, elabora un pla d'educació inspirat en les doctrines dels anglesos Crichton i Willis, que havien estat difoses a França pels escrits i pels treballs de Pinel. Es tracta, en definitiva, d'un pla d'integració en la societat que Itard exposa en cinc punts. Diu:

"Iluminado, más que por sus preceptos concretos (180) -que habrían sido en gran parte in-

oportunos en este caso insólito-, por el espíritu general de sus doctrinas, configuré el tratamiento moral o educación del niño bravo del Aveyron en los siguientes cinco puntos principales:

Primer punto.- Que paulatinamente se fuese aficionando a la vida entre los hombres, haciéndosela más dulce y llevadera de lo que lo había sido hasta el momento y sobre todo más afín a la silvestre existencia que tan contra su gusto y condición se había visto obligado a abandonar.

Segundo punto.- Que por medio de estimulantes tan enérgicos como fuese menester, y aún a través de vivas conmociones de su alma, se fuera restaurando su embotada sensibilidad nerviosa.

Tercer punto.- Que se fuese ampliando el radio de sus ideas, extendiéndolo a un campo de necesidades nuevas y aumentando sus relaciones con el prójimo.

Cuarto punto.- Que bajo la imperiosa urgencia de la necesidad se viese obligado al ejercicio de la imitación, a fin de conducirlo al don de la palabra.

Quinto punto.- Que se emplease durante un cierto tiempo en proyectar las más simples operaciones anímicas sobre los objetos inmediatos de sus necesidades, para sustituirselos más adelante por objetos de enseñanza" (181).

Efectivament, es tracta d'un pla d'integració social que és, en realitat, el concepte que Itard té de la funció de l'educació, car només en el si de la societat les qualitats de l'ànima arribaran a fruitar vigorosament. Totes aquestes reflexions el portaren a bastir cap al final de la "Memòria..." de 1801, una sèrie de pensaments i de con-

clusions:

1^{er}. - Que l'home en estat natural és inferior a molts d'animals.

2^{on}. - Que la superioritat moral de l'home no és més que el resultat de la civilització.

3^{er}. - Que la força imitativa, amb la qual hom educa els seus òrgans i aprèn a parlar, és vigorosa i activa durant els primers anys de la vida de l'home, però se debilita ràpidament a mesura que passen els anys. Això fa pensar que l'articulació dels sons, que és el més extraordinari i útil de tots els resultats de la imitació, haurà de patir limitacions i dificultats a qualsevol edat que no sigui la primera infància.

4^t. - Que existeix sempre en qualsevol home una relació constant entre les idees i les necessitats.

5^è. - Que en l'estat actual dels coneixements psicològics, el procés de l'ensenyament ha d'aprofitar-se de les aportacions de la moderna ciència mèdica (182).

Cinc anys més tard, el 1806, Itard redactava un nou informe (183), que havia de publicar-se l'any següent en el qual ordena tots els canvis successius pels quals ha passat Víctor i els èxits que ha assolit en quant fa referència:

- a) al desenvolupament sensorial.
- b) al desenvolupament de les funcions intel·lectuals.
- c) al desenvolupament de les facultats afectives.

Sentits, intel·ligència i afectivitat són, doncs, les bases sobre les quals incideix la seva acció reeducadora. Creu absolutament en el poder de l'acció separada o simultània dels sentits sobre la formació i el desenvolupament de la idea i reconeix que gran part de tot quant pugui haver fallat és, precisament, perquè:

"el sentido de la imitación era algo que estaba por nacer en el espíritu de nuestro niño bravo" (184).

Els treballs foren llargs i, gairebé sempre, difícils. Itard, ja al final de l'informe, resumeix allò que de positiu i de negatiu ha aconseguit amb el seu esforç i amb la seva feina i n'extreu aquestes conclusions:

Negatives: 1^a.- que a conseqüència de la nul·litat quasi absoluta dels òrgans de l'audició i de la paraula, l'educació de Víctor és encara incompleta i ho serà per sempre.

2^a.- que a conseqüència d'una llarga inactivitat, les seves facultats intel·lectuals estan subjectes a un desenvolupament lent i penós, i que, aquest mateix desenvolupament, que en els infants criats en el si de la civilització i de la cultura es dona com un resultat natural del temps i de les circumstàncies, en el cas de Víctor és el resultat d'un treball lent i d'una educació totalment activa, en la que per aconseguir l'efecte més simple s'han de posar en joc els mitjans més poderosos.

3^a.— que les facultats afectives, que sorgeixen també amb lentitud del seu vell tancament, es troben subordinades a un profund sentiment d'egoisme.

Positives: 1^a.— Que el perfeccionament dels sentits ha fet multiplicar les sensacions i les idees de Víctor i, per això, ha contribuït poderosament al desenvolupament de les seves facultats intel·lectuals.

2^a.— que degut, precisament, a aquest desenvolupament de les facultats intel·lectuals, ens trobam amb la capacitat de conèixer els signes del pensament i d'aplicar aquest coneixement en la designació dels objectes, de les seves qualitats i de les seves accions, d'on es deriva la seva capacitat d'ampliar el seu cercle de relacions, la facultat de manifestar les seves necessitats i d'establir un lliure i continuat intercanvi de pensaments.

3^a.— que, malgrat el seu afany de llibertat i de indiferència davant els plaers de la vida social, Víctor es sent agraït per la cura i l'esment que hom li prodiga, és capaç de sentir una amistat afectuosa, sensible al plaer de fer les coses bé, vergonyós dels seus errors i penedit de les seves excitacions.

4^a.— que tot quant s'ha aconseguit i tot quant resta per aconseguir-se, recomana vers Víctor l'atenció dels savis, les sol·licitacions de l'administració i la protecció del govern (185).

Diffícilment, podrà criticar-se el treball d'Itard, si no és a partir de la crítica a les concepcions condillac-

quianes de l'educació. Sánchez Ferlosio ha parlat de les seves doctrines i dels seus mètodes, tot qualificant-los de "desoladoramente romos y pedestres" (186). Però, s'ha vist precisat a admirar "su estilo, ... su manera de estar en los empeños, ... su gesto científico y profesional, ... sus pasiones" (187). Malson li ha creïtat, també, la utilització d'un mètode analític i la subsegüent divisió de les facultats de l'ànima, la concepció atomística de les funcions sensorials.

De totes maneres, i a pesar de les controvèrsies que el seu treball aixecà en aquella Europa de començaments de segle, Itard seguia fidel al seu principi. Estava convínt de que l'home no és més que allò que es fa d'ell i que, només en el si de la cultura, trobarà la més alta prerrogativa que li pertany: la possibilitat de desenvolupar la seva intel·ligència (188).

2.6.6.- Kaspar de Nüremberg

Vers les cinc de la tarda del dia vint-i-sis de maig de 1828, a la Unschlittplatz de Nüremberg, comparegué tambaletjant-se i extraviat, davant els ulls espantats d'un home que seia al portal de casa seva, un jove estrany i desconegut. Portava un capell de filtre, un mocador pel coll de seda negra, una casaca destenyida, una camisa de tela groixuda, uns pantalons grisos de teixit groller i unes botes de campana amb ferradures. Dins la butxaca, un mocador amb les seves inicials brodades, unes oracions catòliques copiades a mà, alguns opuscles, un rosari i una mica d'or en pols. Finalment, amb la mà portava una carta dirigida a l'"honorable capità del 4^t. esquadró de cavalleria de Nüremberg".

Aquell home, sorprès i espantat, l'acompanyà al quarter.

"La misteriosa carta -escriu Malson inspirant-se en von Feuerbach- venia a dir: "Este muchacho pretende servir a su rey. Su madre me lo ha confiado. No lo he dejado salir nunca de casa. Le he enseñado a leer y escribir. Por la noche lo he traído hasta Nüremberg". En una esquila adjunta se podía leer: "El niño está bautizado con el nombre de Kaspar. Ha nacido el 30

de abril de 1812. Cuando tenga 17 años llevado a Nüremberg, donde su padre -ya fallecido- sirvió en el arma de caballería. Soy una muchacha pobre" (189).

Els soldats recolliren aquell jovençà i l'aficaren a l'estable, on es va adormir en un jaç de palla. Després, sobre les vuit, el despertaren amb dificultats i el portaren a la prefectura de policia on va escriure el seu nom. La història, recollida per Paul J. Anselm von Feuerbach (190) segueix explicant que, allotjat en una torre on hi tancaven els perdularis, s'entretingué jugant amb una moneda i amb les joguines que li portaven els que sentien curiositat de veure'l:

"Tenía el cuerpo de un hombre -continúa L. Malson- pero demostraba tres años de edad mental, con las manos no sabía hacer otra cosa más que coger los objetos entre el pulgar y el índice, se dormía a puestas de sol y despertaba con el amanecer; durante todo el día permanecía sentado en el suelo, con las piernas tíasas; algunas veces, según el vigilante Hietel, jugaba con los muchachos; cuando andaba parecía marchar a la deriva, con las piernas temblorosas, titubeando en una sucesión de pseudopasos, tropezando y volviéndose a erguir con brusquedad. Rechazaba la carne, dando muestras de verdadera repugnancia, y escupía la cerveza, cuya ingestión (forzada) le provocaba fiebres y sudores, dolores de cabeza y desvanecimientos; sus preferencias se dirigían hacia el pan y el agua fresca. Lloraba con frecuencia,

gritava y tenía miedo de la más pequeña cosa; cuando estaba contento se reía, especialmente en presencia de caballitos blancos, ya que los negros le producían terror; cuando estaba indiferente se sumía en una especie de brutal estolidez; se entretenía escribiendo el alfabeto y los números del uno al diez y llenaba páginas enteras con su firma" (191).

Sobre el problema del llenguatge de Kaspar hom podria escriure'n una llarga història. De fet, el treball de Peter Handke, que ha sabut aprofitar el conflicte lingüístic de Kaspar Hauser per a bastir-ne un text teatral, inspirat en les idees de Rossi-Landi i de Ponzio, ve a explicar-nos que els codis de la llengua són un mode de producció i, per tant, modes distòrics. Handke estudia K. Hauser i ens diu que la mateixa fórmula de producció lingüística és també ideologia, que l'aprenentatge d'una llengua és també l'aprenentatge d'un pensament.

Kaspar no fou capaç de dir més que algunes paraules i unes poques frases confegides. Feuerbach, que anà a veure'l l'11 de juliol escriu que hom l'hauria pogut prendre per un habitant d'un altre planeta, miraculosament vingut a la terra, o per aquell home del que parla Plató que, nascut i criat a davall terra no arribà a conèixer la llum del dia fins que fou adult (192).

El divuit de juliol de 1828, abandonà el calaboc de la policia i s'instal.là a casa del professor Daumer, que sentia per ell una gran pietat. Allà, hi residí cinc anys

i aprengué algunes coses: A pujar les escales, a menjar carn, a aixecar pesos, a dibuixar. Gaudia de muntar a cavall i el seu caminar cobrà una certa seguretat. Descobrí el plaer de dormir en un llit i sentia horror per la novetat, per alguns colors i per tots els olors, excepte el del pa, el del comí i el de l'anísat. Era dòcil, solament solia queixar-se de l'abandó, sabia que no era igual que els altres i preguntava amb freqüència per què no tenia pares, com l'altre gent. Volia vestir-se amb vestits de dona, perquè li semblaven més alegres, i si li deien que havia de fer-se un home, s'hi negava absolutament. Arribà a acceptar la possibilitat de casar-se, però mai no se li acudí pensar que havia de fonamentar en l'amor, el matrimoni, i no veia en la dona res més que la mestressa de la casa. Malson, tot partint del text de von Feuerbach, continuà diguent:

"Kaspar carecía al principio de la capacidad de calcular las distancias y de interpretar con precisión la perspectiva; no podía soportar la luz del sol, mientras que por la noche veía sobradamente; tampoco reconocía la imagen reflejada y cuando se colocaba ante un espejo intentaba averiguar si no había en realidad otra persona al otro lado delo cristal. En sus conversaciones, entremezclaba sueño y realidad. Disponía, sin embargo de un oído fino, aunque la falta de atención podía hacer que no oyese algunos días las campanadas o el ruido del reloj. En las paradas militares se situaba cerca del tambor, pero la aglomeración de gente lo alteraba, contrariamente a lo que le pasaba en las exhibiciones de la caballería, cuyas evolucion-

nes contemplava desde la ventana , embelesado por la música. Toda su educación intelectual estaba por hacer, o, mejor dicho, por rehacer" (193).

Certament, amb tres anys d'una reeducació que esvararia a von Feuerbach -tots els dies d'onze a dotze del matí assistia a les classes de càlcul de l'escola pública, llavors acudia al liceu a estudiar llatí-, pel seu caràcter convencional i tan rutinari, en féu d'ell un personatge abúlic, sense vivacitat ni humor. Arribà a gratar intensament en el seu passat, però no va ésser capaç de recordar-se'n de gaires coses. Sabia que aquell dia de la seva arribada a Nüremberg havia penetrat al món i descobert els homes. Deia que, abans, havia viscut en un forat o en una presó i que només menjava pa i aigua. Una persona, a la qual mai no havia arribat a veure la cara, li portava menjar i, de vegades, li feia fer dibuixos, i números, i lletres... A aquesta persona, la única que era capaç de recordar del temps en que havia viscut en captivitat, l'anomenava "l'home", simplement.

Només havia passat un any i alguns mesos d'ençà de la seva compareixença, el 17 d'octubre de 1829, comparegué "l'home", per primera vegada:

"Kaspar yacía enfermo en cama, en casa de Daumer, estando también la hermana y la suegra de éste; sobre las doce de la mañana, la

primera de ellas, Katharina, vio unas gotas de sangre en la escalera y luego más en el corral; Kaspar no aparecía por parte alguna; al fin se lo encontraron medio muerto en la bodega; no decía más que una sola palabra, una y otra vez: "Mann" ("hombre"). Tenía una herida en la frente que lo tuvo cuarenta y ocho horas en cama o delirando y que tardó veintidós días en curar. Al parecer "el hombre" había sido visto en la población y se le había identificado: "No puedo revelar, decía Feuerbach, todo lo que sé por las actas de la justicia"; y esta misma precaución no vino sino a aumentar el peligro ya existente, a causa de la ansiosa expectación del público ante las futuras revelaciones de Kaspar. Un día de 1833, cuando acababa de cumplir veintidós años y se encontraba de nuevo en casa de Feuerbach, fue atacado por segunda vez, en el parque de Ansbach: le dieron una puñalada, a consecuencia de la cual murió dos días después" (194).

Al lloc on havia caigut ferit de mort, hom hi aixecaria, algun temps després, una làpida de pedra amb la següent inscripció: "En aquest lloc, un desconegut fou assassinat per un desconegut". I, certament, l'enigma (195) obscurí la seva mort, com havia enterbolit la seva vida.

¿Qui era, emperò, Kaspar Hauser, aquest ésser que no acabava d'entendre una cultura per a la qual no tenia els punts corresponents de referència? Sembla provable que Kaspar Hauser era fill d'Estefania de Beauharnais, neboda de Josefina, que Napoleó, en un atac d'autoritarisme,

havia fet casar amb el príncep Carles de Baden.

"Pero, a fin de que la corona fuese a parar a la descendencia de una línea morganática, le habían quitado a Estefanía el niño nacido de este matrimonio, confiándolo a los poco escrupulosos cuidados de un montero del barón de Griesenberg, de nombre Franz Richter -o sea, "el hombre"-; el asesino del parque de Ansbach fue un tal Johann Jacob Müller" (196).

Però, si l'enigma es cerneix sobre la vida i l'història de Kaspar de Nüremberg, encara, més difícil que aclarir qui era aquell jovencell, és aclarir allò que va esser. Hom hi ha vist un tipus humà absolutament intacte, sense deformacions del pensament (197), però la resposta podria estar tal vegada en l'obra de Feuerbach, el títol de la qual, vindria a esser aquest: "Exemple d'un atemptat a la vida anímica de l'home". Juan Rof Carballo (198) és conscient de la importància que per a la neurofisiologia tenen els pocs cassos ben estudiats d'infants selvàtics i, entre aquests cassos hi compta l'obra de von Feuerbach. Des del seu punt de vista:

"Kaspar Hauser era, al sortir del calabozo, un hombre rinencefálico: los perfumes, los olores le torturaban por la tremenda intensidad con que los percibía. Cualquier comi-



da que no fuera agua o pan le producía una serie de perturbaciones digestivas; hoy sabríamos que por falta de formalización neurovegetativa en los niveles corticales superiores. No era capaz de destacar los objetos del mundo en torno, de objetivar la realidad que se presentaba como una confusa masa" (199).

Tregold (200) ja havia parlat d'una amència per aïllament i Rauber (201) d'una demència per separació. Àdhuc Rof Carballo es refereix a la pràctica clínica del psicoanàlisi, que ha posat en evidència un nou complex, el dels infants que no han conegut el suport maternal i que ha estat estudiat per Mitscherlich sota el nom de complex de Kaspar Hauser (202).

Kaspar és, en definitiva, l'infant que no va conèixer ni l'amor ni el suport d'una persona amb la qual pogués establir llaços de comunicació. El seu esperit era tan pobre que no posseïa gairebé res més que els seus ulls tranquils, com li atribuí Paul Verlaine, en un poema conegut (203). I, possiblement, ni tan sols això. Havia viscut aïllat del món, en l'obscuritat i en el silenci d'un calabós, però sense ésser privat de l'absoluta presència de l'"home" (204).

En el mateix grup, hauríem d'incloure-hi, també, el cas d'Anna de Pennsylvania, descoberta el 1940, quan tenia sis anys, filla natural, amagada a causa de l'hostilitat de l'avi matern, i que havia romàs durant tot el temps

que durà la seva captivitat, allargassada en una llitera del segon pis d'una solitària casa de camp, al nord-est dels Estats Units (205).

2.6.7.- Kamala de Midnapore

Lucien Malson, inspirat en el relat del reverent J.A.L. Singh, descriu amb aquestes paraules el descobriment d'Amala i Kamala, les infantelles-llop de Midnapore:

"El día 9 de octubre de 1920, el reverendo Singh, en un viaje misional, vino a tener noticia, de labios de los campesinos de la aldea de Godamuri, de la existencia de "hombres fantásticos" en la selva. Tras haberse hecho conducir al paraje en cuestión y habiéndose escondido convenientemente, sus ojos pudieron ver cómo, a puestas de sol, surgían de una madriguera tres lobos adultos, dos lobeznos y dos "monstruos", con el rostro escondido por una cabellera enmarañada y andando a cuatro patas; el segundo de estos niños selváticos parecía bastante más pequeño que el primero. Uno y otro, saliendo de la cueva, se comportaban exactamente como lobos: avanzaron la cabeza, miraron a derecha e izquierda y se decidieron por fin a echarse afuera. Uno de los acompañantes del reverendo fue a disparar, pero éste lo contuvo y, ante el espanto de la mayoría, consiguió reclutar, días después, a siete millas del lugar, unos cuantos voluntarios menos aprensivos, de suerte que el 17 de octubre pudo repetir su acecho con una pequeña cuadrilla; salieron primeramente dos lobos adultos, que

se dieron a la fuga; luego asomó una hembra, dispuesta a defender la entrada del cubil, y fue muerta a flechazos; al fondo, apelonados unos contra otros, permanecían los dos niños y los dos lobeznos; los segundos estaban acurrucados en una posición puramente defensiva, mientras que los primeros se mostraban más agresivos y amenazadores" (206).

Segons l'informe de Sing, aquelles criatures -que resultaren esser dues fembres- foren descobertes convivint amb tres llops adults i dos llobetons en una termitera tan alta com una casa de dos pisos. Capturades aquell mateix dia, varen esser confiades a uns aldeans, els quals, després d'una setmana, quan el reverent Singh hi va tornar, havien desapareguts espantats, i abandonant les infantelles, que estaven mig mortes de fam i de set al lloc on les havien tancat. Les donaren llet i les tingueren esment durant alguns dies, fins que en un carro de bous, foren portades a l'orfeinat de Midnapore que dirigia el reverent Singh.

"En adelante se las llamó Amala a la más pequeña y Kamala a la mayor. Era ésta una muchachita de hombros anchos, de brazos largos y de espinazo recto, y, al igual que su compañera, tenía una gruesa costra callosa en las palmas de las manos, en los codos, en las rodillas y en las plantas de los pies; ambas imitaban el jadeo, dejando colgar la lengua por fuera de sus labios gruesos y contorneados y a veces abrían desmesuradamente las mandíbulas. Eran nictálopes, con una extremada fotofobia, y se pasaban el día acu-

rrucadas a la sombra o inmóviles de cara a la pared, para salir de su postración solamente a la noche, aullando con frecuencia y gimiendo de continuo, en el deseo constante de escapar. La pequeña tenía un año y miedo y la mayor ocho y medio. Dormían solamente unas cuatro horas y ambas disponían de dos marchas distintas: una sobre los codos y las rodillas, para desplazamientos cortos, y otra sobre las manos y los pies, para desplazamientos largos y para la carrera, que era bastante veloz. Lamían los líquidos y comían acurruadas, con el rostro inclinado. Sus preferencias exclusivamente carnívoras hacían que toda su actividad se redujese a dar caza a las gallinas y a desenterrar despojos o carroñas. Eran ariscas y gruñidoras; los cachorros y los gatos les llamaban un poco la atención; pero los niños las dejaban del todo indiferentes; eran especialmente agresivas con Singh y crispaban el cuerpo en ademán de puesta en guardia en cuanto alguien se les arrimaba; moviendo la cabeza adelante y atrás, rápidamente, expresaban la alerta y la hostilidad" (207).

Es tractava, doncs, segons l'informe de Singh(208), d'un cas particular, diferenciat de Víctor de l'Aveyron, el solitari, privat de qualsevol tipus de relació i de convivència; de Kaspar Hauser, que "convivia" amb l'"home", gairebé una ombra que l'obligava a menjar pa i aigua i a fer cal·ligrafia. Amala i Kamala representen un tercer tipus d'infant selvàtic: Aquell que ha conviscut amb els animals i ha estat criat i adoptat per aquests animals. Segons, Bettelheim, una pura mentida; per a Malson, uns éssers que, sense

el contacte humà i sense la possibilitat d'establir una relació cultural humana, s'han quedat absolutament buits, mentre que per a Sánchez Ferlosio han omplert aquesta buidor humana amb una altra entitat: la dels animals o de l'animal amb els quals convisqueren. De fet, Bettelheim no nega mai la convivència amb, però sí, rotundament, la criança per... I naturalment, el cas d'Amala i Kamala de Midnapore és el que ataca amb més insistència. Creu que l'informe de Singh és correcte, en quant al seu tracte amb aquelles criatures, però troba incorrecta la interpretació que en fa del seu comportament, quan diu que l'origen d'aquesta conducta és de tipus feral.

"Creo -acaba per dir- que en sus interpretaciones se dejó llevar de su imaginación, y también en lo tocante al único hecho que confirma o desmiente aquellas, a saber, su descripción del descubrimiento de las niñas" (209).

Sing inclou en el seu informe l'atestat del jutge Waight de Midnapore. Bettelheim retreu aquest text amb la finalitat de demostrar com el jutge va donar crèdit a les paraules del clergue, només perquè era una persona respectable, que havia donat proves suficients de credibilitat (210). I diu, precisament, que tots els testimonis a favor de la història feral d'aquelles criatures es basen en aquesta versió de Singh. Bettelheim segueix, impertorbable, des de la seva posició. Es tracta, doncs, de demostrar que no hi ha-

via hagut cap relació entre les infantelles i els animals , que es tractava de dues criatures autistes i, sobretot, que podien haver estat abandonades a causa de la seva oligofrènia:

"En el informe sobre las dos niñas de Midnapore, leemos, dicho por el obispo H. Pakenham-Walsh, que "las gentes primitivísimas que habitan las partes donde fueron halladas las niñas, que no son bengalíes, suelen abandonar frecuentemente a sus criaturas" (Singh y Zingg, 1940). Si estas poblaciones tienen inclinación a abandonar a niños normales, ¿qué extraño sería que también lo hicieran con niños de más edad que se comportan como bebés (caso de los niños autistas) o a niños que les parecen demasiado anormales" (211).

Però la idea de que es tractava d'una oligofrènia intrínseca ja havia estat rebutjada per Arnold Gesell (212) l'any 1940 en una sorprenent exposició basada en la narració original de Singh. I Kellog, que el 1931 ja n'havia publicat una informació (213) que havia rebut del professor Mumby del Christian College de Lucknow, en un article publicat el 1934 a l'"American Journal of Psychology" assegura que els cassos d'Amala i Kamala són, sense cap dubte, els més impressionants del nostre temps (214). La interpretació culturalista del retard d'aquelles criatures ha anat trobant nous adictes (215). Sivadon, en aquest sentit, coincideix amb Merleau-Ponty:

"El hombre se distingue del animal por su nacimiento prematuro. Su personalidad se elabora, después del nacimiento, sobre una serie de matrices culturales, que son tan importantes para su desarrollo como la propia matriz de la madre. Son las relaciones afectivas que tiene con su madre en los dos primeros años de su vida lo que condiciona toda su vida emocional; es el aprendizaje del lenguaje a su debido tiempo lo que condiciona toda su vida intelectual. Lo que quiere decir que un niño normal de nacimiento puede volverse prácticamente idiota si las circunstancias de su educación le son desfavorables. Es esencial la idea de que la personalidad se desarrollará en la misma medida en que el medio, por su valor educativo, ofrezca al niño los subsidios culturales convenientes en el momento oportuno" (216).

El mateix Sivadon, a la vista dels resultats que s'havien obtingut en l'educació de Kamala, adverteix que res de tot quant conformava la seva manera d'actuar podia fer pensar que es tractava d'una idiota de naixença i que la comparació entre el seu nivell mental a l'hora de la captura i el que arribà a mostrar més endavant, és una prova evident de que la causa d'aquell retard era la privació d'una vida afectiva durant els primers anys de la seva infantesa (217).

Amala morí d'una nefritis i d'un edema, quasi un any després de la captura. Kamala sobrevisqué fins el dia catorze de novembre de 1929 en que morí, també d'una nefritis. El reverent Singh ha explicat en el seu diari la vida i

els progressos de Kamala durant els anys que visqué a l'orfe-
 linat de Midnapore: La motricitat anà tornant humana,
 molt lentament. Quan feia deu mesos que havia arribat a a-
 quell hospici, allargava la mà amb la finalitat de demanar
 menjar; quan en feia setze, era capaç d'aixecar-se sobre els
 genolls i, molt poc temps després, d'avançar d'agenollons;
 als dinou mesos era capaç de sostenir-se dreta, recolzada
 en un banc, però, un any més tard, aconseguí aixecar-se per
 ella mateixa. Pel mes de gener de 1926 havia après de caminar
 com les persones. També, el seu comportament s'havia anat
 humanitzant, paulatinament. Havia aconseguit agafar un tassó
 d'aigua, caçar els corps que es menjaven el blat, netejar-se,
 tenir esment dels lactants de l'hospici, replegar els ous
 del galliner i acudir a fer alguna comanda. Amb la mort de
 la seva germana, tot semblava perdut, àdhuc havia mostrat
 una certa regressió. Havia plorat per primera vegada i havia
 rebutjat el menjar i el beure durant dos dies, i, al llarg
 de sis, s'havia arrufat a un racó, fins que partí a cercar-
 la, ensumant el seu rastre. Quan feia tres anys que residia
 a l'orfe-
 linat, començà a sentir por de la fosca i a cercar
 companyia, sobretot els vespres. També el gust anà desper-
 tant-se i el paladar es tornà més sensible a la sal. Vers
 el 1926 es sentia prou integrada en el grup dels altres xi-
 cots de l'hospici.

"Su inteligencia -comenta L. Malson- se fue
 abriendo paso lentamente entre la bruma" (218)

També Lain Entralgo, acaba per dir:

"... La lección antropológica que nos da la vida de los niños de Midnapore rebasa muy ampliamente el ámbito de lo que solemos llamar "psicología". Nos enseña, en efecto, que un aislamiento social iniciado en la primera infancia impide la adquisición de muchos de los caracteres que suelen tenerse por "humanos"; y, por tanto, que incluso en un orden estrictamente somático el encuentro interhumano y la convivencia social son imprescindibles para la adquisición de una hombridad cabal y plenaria" (219).

Rof Carballo ha vist també en la relació afectiva el camí del desenvolupament de la intel·ligència, car l'essència de la vida humana no és altra cosa, amb paraules del reverent Singh, sinó afecte.

"Sólo a través del afecto -escriu Singh- podíamos desarrollar sus dormidos instintos humanos, exactamente igual que ocurre en un niño desde su tierna infancia. Es el amor y el cariño maternal quien pavimenta el camino del futuro crecimiento de la humanidad..." (220).

Però allò que Rof Carballo ha observat en les paraules del reverent Singh és que, sense donar-se compte, havia descobert una profunda realitat biològica: El pas del món tancat de l'instint al món obert de la intel·ligència,

que garantitzarà la vida de l'home i li permetrà una flexibilitat d'adaptació creadora, només és possible sota la tutela afectiva i emocional. I allò que ha permès que els infants selvàtics del tipus de Kamala sobrevisquessin enmig de la misèria de la seva vida animal i salvatge ha estat, precisament:

"... por haberse "atemperado vegetativamente" con la loba-madre. Por ello saben cazar en la oscuridad, correr velozmente, defenderse a mordiscos, vivir en una cueva, adaptar su regulación térmica, sin necesidad de vestidos, a temperaturas extremas, etc. Gracias a esto no se han muerto. Pero no se han muerto porque no han podido poner en juego su inteligencia, su neocórtex" (221).

Perquè el desenvolupament de la intel·ligència, la progressiva obertura del pallium cerebral, només pot fer-se en l'unitat vegetativa en la qual s'integren d'una forma essencial les relacions emocionals i afectives.

2.6.8.- Altres cassos que no figuren en la
nòmina de L. Malson

Forçadament, la nòmina de Malson ha d'esser incompleta. La història de la majoria d'aquests infants que han desfilat al llarg d'aquestes pàgines m'obliga a suposar que no representen més que una part molt reduïda dels cassos d'aïllament social que deuen haver existit. Entre els factors que els han produït i que es troben en la base del conflicte hauríem de citar:

- a) la guerra i les seves conseqüències.
- b) la misèria.
- c) la super-població.
- d) l'afany d'abscondir un fill, el naixement del qual suposa una vergonya per a la família. El rebuig familiar.
- e) l'explotació i l'utilització del treball d'aquell ésser que hom manté aïllat.

Hi ha, lògicament, notícia d'altres cassos. Cal destacar a Ishi, l'últim dels indis yana, estudiat per l'antropòleg Alfred L. Kroeber i evocat per la seva viuda en un llibre admirable (223). Ishi aparegué, esgotat i aterroritzat, la matinada del 29 d'agost del 1911, en una petita població californiana. El descobrí el carnicer del poble, que havia sentit lladrar els seus cans. El comisari del distric-

te el féu engrillonar i el tancà en una cel.la de la presó que tenien destinada pels folls més difícils (224). Ishi havia viscut cinc anys tot sol, després de que els homes blancs haguessin exterminat la seva tribu.

"La publicidad hecha en torno a la captura del "salvaje" -escriu Alfred Métraux- atrajo la atención del Profesor Kroeber, que había consagrado su vida al estudio de los indios de California. Kroeber telegrafió al comisario para pedirle que recibiera a su colega el profesor Waterman, y este último llegó a la cárcel munido de vocabularios de lenguas indígenas. Llevado a presencia de Ishi, Waterman se puso a leerle listas de palabras en el idioma de los indios que vivieran antes en esta región de California. Ishi lo escuchó pacientemente sin que nada indicara en su rostro la menor comprensión. Descorazonado, Waterman iba a abandonar su tentativa de comunicarse con el "salvaje" cuando se le ocurrió pronunciar la palabra "siwini" tocando al mismo tiempo la madera de la cama en que el indio estaba sentado. De repente el rostro del indio se iluminó. Ishi repitió la palabra. Los dos hombres, conscientes de la importancia del incidente, golpearon repetidas veces la madera del lecho gritando "siwini", "siwini". El misterio había quedado parcialmente resuelto. El etnólogo había identificado al "salvaje" como miembro de la tribu de los yahi, que hacía largo tiempo se consideraba desaparecida. Ya no era Ishi un prisionero de su idioma; se podía comunicar, aunque imperfectamente, con un blanco (que, por lo demás, él tomó por indio). Ya no estaba solo. El extraño

visitante perdió su expresi3n de bestia acorralada" (225).

Amb la possibilitat de comunicaci3, havia començat la seva integraci3 en aquella societat de blancs que havia estat tan adversa a la seva casta. El 1914, Ishi i els seus amics blancs partiren d'excursi3 al pa3 dels yana. A aquelles terres, ressucità i recreà all3 que havia estat la seva vida quotidiana: la recolecci3 dels fruits, la preparaci3 del foc, la caça de l'antílop, la pesca... Tenia una habilitat manual extraordinària i, al llarg d'aquesta expedici3, evocà pels seus amics tot quant recordava de la vida del seu poble. Treballà d'ajudant del porter de la Universitat i, finalment, morí de tuberculosi, el 1916. Els seus amics etn3grafs consideraren un deure seu que les despulles d'aquell home fossin tractades així com ho hauria fet la seva família. Ishi va esser incinerat juntament amb el seu arc, les fletxes i la seva col·lecci3 de copinyes.

Caldria referir-nos, també, a l'infant moneia de Burundi (226), capturat per una patrulla de soldats que atravessava la selva, al qual havien vist, espantats, com, juntament amb un grup de moneies, fugia pels arbres tot pegant crits de pànic davant la presència dels soldats.

"Increíblemente fuerte y con el cuerpo cubierto de una capa fina de pelo, el extraño niño se comportaba exactamente igual que los monos, yendo de un lado al otro a gatas,

gruñendo y emitiendo constantes chillidos indescifrables y dando saltos cuando se excitaba" (227).

Havia estat capturat el dia 2 de juny de 1974. Hom ha suposat -concretament l'antropòlega nord-americana Diane Skelly, que l'ha estudiat- que devia haver pertanescut a la tribu dels hutu de la qual, l'altre tribu rival i dominadora, els tutsi, havia assassinat el 1972, més de cent mil membres, en una increïble i despietada mortendat. Caylor es planteja una sèrie d'interrogants, els mateixos que ens hem plantejat un pic i un altre, sobretot, en referir-nos a les infantelles de Midnapore:

"¿Cómo logró el niño sobrevivir, cuando los hombres avezados y maduros que se pierden en la selva difícilmente logran salir vivos de ella?

¿Cuántos años vivió reducido a la condición de mono?

¿Cómo logró que los animales le aceptaran como uno más de ellos?

¿Qué les sucedió a sus padres?... ¿y por qué se encontraba solo en la selva?" (228)

Les preguntes, en realitat, no venen a dir-nos res de nou, sinó que ens obliguen, ininterrompudament, a donar voltes sobre unes mateixes qüestions: La possibilitat de supervivència en plena selva, la capacitat d'adopció per part dels animals i, finalment, la integració de l'infant en el grup animal, en la seva vida i en les seves ex-

periències. En realitat, el problema possiblement continuarà presentant-se sempre que es donin aquelles condicions.

Eduardo Pérez Hervada es refereix de memòria a un altre cas succeït al sud-est de l'Estat espanyol. Diu:

"En Albacete, si la memoria no es infiel, o en otro lugar del sudeste ibérico, se refirieron no hace mucho a un "lobisome" que despertó la admiración, la sorpresa y el temor de sus convecinos. Al aprehenderlo comprendieron que se trataba de un adulto inculto, con profunda debilidad mental, incompatible con la higiene, desaseado, esquinado con la sociedad, con abundante pelambreira y solitari^o en demasía. Por sus aptitudes carecía de facultades para engranarse en la máquina social, tal vez por una manifiesta indiferencia hacia su práctica, por una falta de convivencia con los demás, o por el señalado desprecio de sus paisanos que le empujaban a esa vida iniciada merced a la anormalidad somato-psíquica" (229).

No crec, no puc creure en l'última afirmació de Pérez Hervada. Les causes per les quals l'anormalitat no pot estar en la base de l'abandonament social de l'infant selvàtic, ja han estat exposades abastament, al llarg d'aquests fulls. L'anormalitat pot ser la causa de l'abandó, però -cal tornar-ho a dir- el subnormal abandonat difícilment seria capaç de sobreviure. De totes formes, el cas que d'una forma imprecisa i de memòria, ha retret Pérez Hervada podria referir-se ¿i per què no? a "Marcos", l'infant sel-

vàtic de Sierra Morena, objecte de l'estudi dels capítols següents.

Cal advertir, finalment, -i potser caldria escriure-ho amb lletres molt grans- que l'aïllament social és obra del poder autoritari. I la història de Gavino Ledda, de trenta set anys, professor de lingüística en un institut de Sardenya, autor de les memòries "Padre Padrone. L'educazione di un pastore" (230) que han servit de base al film dels germans Taviani, ens ho confirma (231). Per a Ishi, el llenguatge, la possibilitat de comunicació, havia obert una finestra a la seva por. Per a Gavino Ledda, el pastor analfabet i solitari, perdut en les muntanyes de Sardenya fins als vint anys, que ha de partir al servei militar, el llenguatge esdevé un instrument de rebel·lió contra la seva pròpia soledat.

NOTES

- 1.- LINNÉ, Carl von
Systema naturae
10 edició. Tom I. Laurentii Salvii. Estocolm, 1758.
A la 13 edició, feta a Leipzig el 1788 per George Immanuel Beer, Linné hi afegeix tres cassos més: l'infant-vaca de Bamberg, trobat vers el 1680 i descrit per Camerarius, en el qual s'inspirà Linné; l'infant-ella de Kranenburg, trobada el 1717, i l'infantella de Sogny, el 1731.
- 2.- LAÍN ENTRALGO, Pedro
Op. cit. Tom II. (Pàg. 142)
- 3.- Veg. MALSON, Lucien.
Los niños selváticos
Traducc. castellana i notes de R. Sánchez Ferlosio.
Alianza Edit. L. de B. nº 483. Madrid, 1973.
- 4.- SÁNCHEZ FERLOSIO, Rafael
Nota del traductor de Les enfants sauvages: Mythe et réalité
Alianza Edit. L.B. nº 483. Madrid, 1973. (Pàg. 9)
- 5.- Citat per MALSON, L. Op. cit. (Pàg. 36)
- 6.- ANASTASI, Anne
Psicología diferencial
Aguilar. Madrid, 1966
- 7.- LAÍN ENTRALGO, P.
Op. cit.
- 8.- ROF CARBALLO, Juan
Cerebro interno y mundo emocional
Edit. Labor. Barcelona, 1952
- 9.- PRAT CAROS, Joan
"El hombre lobo"
Triunfo nº 589
Veg. sobre aquest tema: JACCARD, Roland. L'homme aux

Loupes

Ed. Universitaires. París, 1973.

- 10.- PÉREZ HERVADA, Eduardo; ha estudiat la llegenda de l'home-llop a Galícia en el seu llibre El hombre-lobo, publicat per edicions CELta. Iugo, 1973.
- 11.- BETTELHEIM, Bruno
La fortaleza vacía
Laia. Barcelona, 1972.
- 12.- TREDGOLD, A-F.
Mental deficiency
New York, 1920. (Citat per ROF CARBALLO, J. Op. cit.)
- 13.- RAUBER, A.
Homo Sapiens Ferus, oder die Zustaende der Verwilderten
Julius Brehse. Leipzig, 1888.
- 14.- MALSON, I.
Op. cit. (Pàg. 47)
- 15.- Ibidem. (Pàg. 47)
- 16.- MERLEAU-PONTY, Citat per MALSON, I. Op. cit. (Pàg. 56)
- 17.- SLEEMAN, William Henry
A journey through the kingdom of Oude
2 vol. Richard Bentley. Londres, 1858.
(Sir William Henry Sleeman era major de tropa i anà a l'Índia al regne d'Oude per combatir els tougs, durant dos anys (1849-1850). En la seva obra, publicada a Londres el 1858, parla de set cassos d'infants-llop: L'infant d'Husanpur, trobat el 1843, el primer i el segon infant de Sultanpur, trobats el 1843 i el 1848, respectivament, l'infant de Chupra, el 1849, i el primer infant de Lucknow, l'infant d'Ebankipur i l'infant del capità Egerton, dels quals s'ignora la data que se'ls va trobar).

18.- DIGBY, Kenelm

Two treatises in the one of which the nature of bodies, in the other the nature of mans soule is looked into: in way of discovery of the immortality of reasonable soules.

G. Blaizot. Paris, 1644

A les pàgines 247 i 248 parla de Joan de Liege, particularment.

19.- Veg. ITARD, Jean-Marc Gaspard

De l'éducation d'un home sauvage ou des premiers développements physiques et moraux du jeune sauvage de l'Aveyron

Goujon. Paris, 1801

Traducció castellana de SANCHEZ FERLOSIO, Rafael.

Alianza Edit. LB. Nº 483. Madrid, 1973

ITARD, Jean-Marc Gaspard

Rapport fait à S.E. le ministre de l'Intérieur sur les nombreux développements et l'état actuel du sauvage de l'Aveyron

Imprimerie Impériale. Paris, 1807

Traducció castell. de SANCHEZ FERLOSIO, Rafael

Alianza E. LB. Nº 483. Madrid, 1973

ITARD, Jean-Marc Gaspard

Rapports et mémoires sur le sauvage de l'Aveyron

Nova edició de les dues obres de 1801 i 1807

Prefaci de BOURNEVILLE. Introducció de Bousquet i Delasiauve. Alcan. Paris, 1894

ITARD, Jean-Marc Gaspard

The wild boy of Aveyron

Traducció anglesa de l'obra de 1894 per George i Murial Humphrey. Appleton Century Crofts. New York, 1932

20.- FEUERBACH, Paul J. Anselm von

Kaspar Hauser. Beispiel eines Verbrechens am Seelenleben des Menchen

J.M. Dollfuss. Ansbach, 1832

Traducció anglesa: Caspar Hauser per H.G.

Lindberg. Simpkin i Marshall. Londres, 1833

- 21.- SINGH, J.A.L. i R.N. ZINGG
Wolf Children and feral Man
Harper. New York, 1940
- 22.- MALSON, L.
Op. cit. (Pàg. 49)
- 23.- Ibidem (Pàg. 49)
- 24.- Ibidem (Pàg. 49)
- 25.- NATORP
Pedagogia social: teorías de la educación de la voluntad
sobre la base de la comunidad
Madrid, 1913
- 26.- MALSON, L.
Op. cit. (Pàg. 48)
- 27.- Ibidem (Pàg. 48)
- 28.- SÁNCHEZ FERLOSIO, R.
Op. cit. (Pàg. 290)
- 29.- BETTELHEIM, B.
Psychanalyse des contes de fées
Op. cit. (Pàg. 13)
- 30.- LAÍN ENTRALGO, P.
Op. cit. (Pàg. 112-113)
- 31.- ABBAGNANO, N. i A. VISALBERGHI
Historia de la Pedagogía
Fondo de Cultura Económica. Madrid, 1974 (Pàg. 12)
- 32.- SÁNCHEZ FERLOSIO, R.
Op. cit. (Pàg. 277)

- 33.- Ibidem (Pàg. 279-280)
- 34.- Ibidem (Pàg. 291)
- 35.- Ibidem (Pàg. 292)
- 36.- Ibidem (Pàg. 291)
- 37.- ITARD, J.M.G.
Memoria acerca de los primeros progresos de Víctor de Víctor de l'Aveyron
Alianza E. LB. Nº 483. Madrid, 1973. (Pàg. 107)
- 38.- Ibidem (Pàg. 107)
- 39.- MALSON, L.
Op. cit. (Pàg. 85)
- 40.- SINGH, J.A.L.
Op. cit.
- 41.- ROF CARBALLO, Juan
Cerebro interno y mundo emocional
Edit. Labor. Barcelona, 1952'
- 42.- SINGH, J.A.L. Op. cit. Citat per ROF CARBALLO, J. Op. cit.
(Pàg. 211)
- 43.- ROF CARBALLO, J.
Cerebro interno y sociedad
2ª edició. Ateneo. Col. "O crece o muere"
Madrid, 1956
- 44.- ROF CARBALLO, J.
Cerebro interno y mundo emocional
Op. cit. (Pàg. 212)
- 45.- Ibidem (Pàg. 213)

- 46.- MALSON, L.
Op. cit. (Pàg. 9-10)
- 47.- PRAT CAROS, Joan
Op. cit.
- 48.- MALSON, L.
Op. cit. (Pàg. 15)
- 49.- Ibidem (Pàg. 37)
- 50.- LORENZ, Konrad
La otra cara del espejo
(Ensayo para una historia natural del ser humano)
Plaza y Janés. Barcelona, 1974. (Pàg. 83)
- 51.- He fet referència a aquest problema amb anterioritat, sobretot, en exposar l'explicació de J. Rof Carballo a l'hora de diferenciar l'animalitat (instint) i l'aprenentatge d'home en el procés de teleencefalització.
- 52.- LORENZ, K.
Op. cit. (Pàg. 171)
- 53.- Lorenz especifica que només els homes i alguns ocells experimenten l'apetència de la imitació i procuren satisfer-la sense atendre a la seva finalitat, només per un simple plaer funcional.
Op. cit. (Pàg. 184)
- 54.- MESTRE ALFONSO, J.
Introducción a la Antropología social
Akal. Madrid, 1974
(Pàg. 164)
- 55.- Veg. ZINGG, R-M.
Feral man and extreme case of isolation
Am. J. of Psy. 53, 1940
(Pàgs. 487-517)
- 56.- JASPERS, Karl
Allgemeine Psychopathologie
4ª edició. Berlín, 1946



- 57.- BRINGUIER, Jean-Claude
Conversaciones con Piaget
Granica. Barcelona, 1977
- 58.- Ibidem. (Pàg. 75)
- 59.- Veg. BETTELHEIM, Bruno
La fortaleza vacía
cap. III.
Laia, Barcelona, 1972
- 60.- Publicat de forma resumida sota el títol "Feral Children and Autistic Children" a l'American Journal of Sociology LXIV, 1959. 455-67.
- 61.- BETTELHEIM, B.
La fortaleza vacía
Op. cit. (Pàg. 431)
- 62.- Ibidem. (Pàg. 431)
- 63.- Op. cit.
- 64.- GESELL, A.
Wolf Child and Human Child
Harper. New York, 1940
- 65.- BETTELHEIM, B.
La fortaleza vacía
Op. cit. (Pàg. 431)
- 66.- Ibidem. (Pàg. 432-433)
- 67.- Ibidem. (Pàg. 434)
- 68.- Ibidem. (Pàg. 435)
- 69.- Ibidem. (Pàg. 435)
- 70.- SALVAT, Henri
La inteligencia. Mitos y realidades

Edic. Peninsula. Barcelona, 1972

- 71.- BETTELHEIM, B.
Op. cit. (Pàg. 435)
- 72.- Ibidem. (Pàg. 436)
- 73.- Ibidem. (Pàg. 436)
- 74.- Ibidem. (Pàg. 442)
- 75.- Ibidem. (Pàg. 445)
- 76.- Ibidem. (Pàg. 448)
- 77.- MALSON, L.
Op. cit. (Pàg. 57-58)
- 78.- SÁNCHEZ FERLOSIO, R.
Op. cit. (Pàg. 234)
- 79.- Ibidem (Pàg. 234)
- 80.- Ibidem (Pàg. 289)
- 81.- Veg. MALSON, L. Op. cit. (Pàg. 55)
- 82.- Veg. Ibidem. (Pàg. 56)
- 83)- També ROF CARBALLO, J. Op. cit. (Pàg. 210), parla de les infantelles de Midnapore com si es tractàs d'un mascle, Amala, i una femella, Kamala.
- 84.- MALSON, L.
Op. cit. (Pàgs. 59-60)
- 85.- Citat per MALSON, L. Ibidem. (Pàg. 51)
- 86.- Ibidem. (Pàg. 51)
- 87.- MERLEAU-PONTY, Maurice
Les relations avec autrui chez l'enfant
Curs donat al Collège de France.
Centre de Documentation Universitaire. París, 1958
(Pàg. 13-18)

- 88.- MALSON, L. Op. cit. (Pàg. 60-61)
- 89.- SÁNCHEZ FERLOSIO, R.
Op. cit. (Pàg. 282)
- 90.- Ibidem. (Pàg. 283)
- 91.- Ibidem. (Pàg. 284)
- 92.- MALSON, L.
Op. cit. (Pàg. 52)
- 93.- Ibidem. (Pàg. 50)
- 94.- Ibidem. (Pàg. 52)
- 95.- DENNIS, W
The signifiçance of feral man
Am. J. of Psy. 54, 1941 (Pàgs. 425-432)
- 96.- MALSON, L.
Op. cit. (Pàg. 50)
- 97.- Citat per MALSON, L. Op. cit. (Pàg. 50)
- 98.- SÁNCHEZ FERLOSIO, R.
Op. cit. (Pàg. 240)
- 99.- ZAZZO, René
Les jumeaux, le couple et la personne
P.U.F. París, 1960. (Tom I. Pàgs. 44-45)
- 100.- SÁNCHEZ FERLOSIO, R.
Op. cit. (Pàgs. 294-295)
- 101.- Ibidem. (Pàg. 296)
- 102.- ITARD, Jean-M. G.
Memoria acerca de los primeros progresos de Víctor de l'Aveyron (1801)
Op. cit. (Pàg. 111)

- 103.- MALSON, L. Op. cit. (Pàgs. 63-65)
- 104.- MAESTRE ALFONSO, J.
Op. cit. (Pàg. 177)
- 105.- LINNE, Carl von.
Op. cit. Tom I. (Pàg. 20)
- 106.- CAMERARIUS, Philippe
Operae horarum subcivarum sive meditationes historicae auctiores
Francofurti typis J. Saurii impensia P. Kopfii 1602, I,
pp. 343 i segts.
- 107.- ZINGG, R-M.
Op. cit.
- 108.- RACINE, Louis
"Epître II. Sur l'homme" Poésies nouvelles. Desaint et
Saillant. Paris, 1747. (Pàgs. 28-29)
- 109.- CONDAMINE, Charles-Marie de la.
Histoire d'une jeune fille sauvage trouvée dans les
bois à l'âge de dix ans
Paris, H... 1755
- 110.- ITARD, J-M. G.
Op. cit. (Pàg. 108)
- 111.- MALSON, L. Op. cit. (Pàg. 86)
- 112.- ITARD, J-M. G.
Op. cit. (Pàg. 108)
- 113.- MALSON, L.
Op. cit. (Pàgs. 63-65)
- 114.- ROUSSEAU, J.J.
Discours sur l'origine de l'inégalité
Op. cit.

- 115.- MALSON, L.
Op. cit. (Pàg. 41)
- 116.- RAUBER, August
Homo sapiens ferus oder die Zustände der Verwilderten
und ihre Bedeutung für Wissenschaft, Politik und Schule.
Biologische Untersuchung
Denicke. Leipzig, 1885
- 117.- BETTELHEIM, B.
Op. cit. (Pàg. 442)
- 118.- Bruno Bettelheim transcriu equivocadament la data de la publicació de l'obra d'August Rauber, donant com a bona el 1888, quan va esser el 1885. Malson diu d'aquest llibre, la primera edició del qual va sortir el 1885, que es tracta d'un "libro fundamental de 134 páginas, totalmente dedicadas a los niños selváticos y que trae copiosa documentación histórica" Veg. Malson, L. Op. cit. (Pàg. 39).
- 119.- BETTELHEIM, B.
Op. cit. (Pàg. 442)
- 120.- Citat per BETTELHEIM, B. Op. cit. (Pàg. 443)
- 121.- BLUMENBACH, Johann Friedrich
Beiträge zur Naturgeschichte
Göttingen-Henrich 1811
Traduc. anglesa de Thomas Bendyshe
The Anthropological treatises of Johann Friedrich
Blumenbach
Longman. Londres, 1865. (Pàgs. 329-340)
- 122.- CAMERARIUS, Ph.
Op. cit. (Pàg. 343 i sgts.)
- 123.- PISTORIUS
Scrip. rerum a Germanis gestarum
Francfort, 1613
Additiones ad Lambert. Schafnaburg.

Appositae ab Erphes ferdensi monacho anon. p. 264

- 124.- SCHREBER, Johann Christian Daniel von
Die Sängthiere in Abbildungen nach der Naturmit Beschreibungen
 Tom I. Wolfgang Walther. Erlangen, 1775.
 (Pàg. 31-37)
- 125.- Segons ROUSSEAU, J.J. al Discours sur l'origine de l'inégalité, citat per MALSON, L. Op. cit. (Pàg. 41)
- 126.- Citat per MALSON, L. Op. cit. (Pàg. 41)
- 127.- MALSON, L. Op. cit. (Pàg. 41-42)
- 128.- Ibidem. (Pàg. 42)
- 129.- CONDILLAC, Etienne de
Essai sur l'origine des connaissances humaines
 Tom I. Cuarta secció. Capítol II
 P. Mortier. Amsterdam, 1746.
 (Pàg. 202-205)
- 130.- CONNOR, Bernard
Evangelium medici: medicina mystica
 R. Wellington. Londres, 1697
 Edició de 1699. (Pàg. 133)
The history of Poland in several letters to persons quality...
 D. Brown. Londres, 1698
 T.I. (Pàg. 342 i sgts.)
- 131.- LINNÉ, Op. cit.
- 132.- MALSON, L. Op. cit. (Pàg. 42)
- 133.- Ibidem. (Pàg. 42)
- 134.- Veg. Breslauer Sammlungen
 Vol. XXXIV des. 1725 (Pàg. 659)
 Vol. XXXVI abr. 1726 (Pàg. 506)

Leipziger zeitungen von gel sachen

Nº 104, 1725

Nº 17, 61 i 88, 1726

Ein brief des Hamelschen Burgemeisters PalmV. 1741 -in C.F. Fein's Entlarerter Fabel von Ausgange
der Hamelschen Kinder.

Hannover, 1749 (Pàg. 36)

BURNET, James

Ancient metaphysics

Vol. III. (Pàgs 57 i 367)

Londres, 1784)

GENTLEMAN'S magazine

Vol. XXI 1751 (Pàg. 522)

Vol. LV 1755 P.I. (Pàgs. 113, 236)

P.II.(Pàg. 851)

OLIVER SWIFT

Swift's works

Vol. III P.I. (Pàg. 132). 1755

135.- Veg. Nota 108 d'aquest mateix capítol.

136.- RACINE, Louis

Eclaircissement sur la fille sauvage dont il est parlé
dans l'Épître II sur l'hommea "Oeuvres de Louis Racine". Le Normant. París, 1808
(Pàgs. 575-582)137.- MALSON, L. Op. cit. (Pàg. 86) explica com Itard, que re-
colleix l'història d'aquest cas a través del conducte
de Bonnaterre, havia de citar a Racine en el seu primer
informe sobre Víctor, equivocant-se d'obra: La Religion,
en lloc d'Épître II, que és una altra obra seva amb la
qual no té res que veure el tema que ens ocupa.

138.- Veg. Nota 109 d'aquest mateix capítol.

139.- MALSON, L. Op. cit. (Pàg. 43)

- 140.- En aquest informe va basar-se WAGNER, Michaël, a l'hora de referir-se a aquest cas en la seva obra Beiträge zur philosophischen Anthropologie und den damit verwandten Wissenschaften.
Joseph Stahel. Viena, 1974. Veg. (Pàg. 251-268)
- 141.- MALSON, L. Op. cit. (Pàg. 44)
Veg., també: BONNATERRE, Pierre-Joseph
Notice historique sur le sauvage de l'Aveyron et sur quelques autres individus qu'on a trouvés dans les forêts à différentes époques
Vve Panckoucke. París, 1800
- 142.- Veg. Nota nº 19 d'aquest mateix capítol.
- 143.- HORN, Vilhelm
Reisendurch Deutschland
Ungarn, Holland, Italien, Frangreich,
Gronsbritannien und Ireland
"Gott. gel. Anz." Juliol de 1831
(Pàg. 1097)
- 144.- TYLOR, E-B.
Wild men and beast children
Antropological review I, 1863. pp. 21-32
Citat per Zingg A. J. of Psy. 1940. (Pàg. 491)
- 145.- SLEEMAN, William Henry
A journey through the Kingdom Oude
2 vol. Richard Bentley. Londres, 1858.
- 146.- A partir de l'any 1843.
- 147.- MALSON, L. Op cit. (Pàg. 44)
- 148.- Ibidem. (Pàg. 44-45)
- 149.- BALL, Valentín
Jungle life in India
T. de la Rue. Londres, 1880.

Citat per Zingg. Am.J. Of Psy, 1940. (Pàg. 491), amb la referència: "Bunhill Row editor".

150.- SÁNCHEZ FERLOSIO, R. Op. cit. (Pàg. 235) observa que tenia quatre anys en el moment del seu descobriment i relaciona aquesta edat amb la seva recuperació posterior.

151.- Veg. FOLEY J.P.

"The baboon boy of South Africa"
American Journal of Psychology
1940. (Pàgs. 128-133)

ZINGG, R-M.

"More about the baboon boy of South Africa"
Am. J. of. Psy, 53
1940 (Pàgs. 455-462)

SCIENCE

A discussion of baboon boy case
22 de març de 1940
(Pàgs. 291-292)

AMERICAN WEEKLY

About the baboon boy
10 de desembre de 1944
(Pàg. 16)

152.- MALSON, L. Op. cit. (Pàg. 45-46)

Veg. també, LE ROUX, Hugues

Notes sur la Norvège

Colman-Lévy. París, 1895. (Pàg. 16) Es refereix a la gallineta de les neus de Hustedal, i
ROSS, H-G.

About the ferál men - The field 9
Nº 2.237, 1895 (Pàg. 786)

153.- Veg. STUART BAKER, E-C

The power of scent in wild animals

J. Bombay Natural History Society, 27
1920 (Pàg. 117-118)

- 154.- La primera notícia d'aquest cas va portar-la el The Pionner (Indian periodic). Sota el títol "About wild boy of Maïwana", del 5 d'abril de 1927.
Veg. també, el The Englishman (Indian periodic) "About wild boy of Maïwana", del 7 d'abril de 1927.
- LITERARY DIGEST, India's wolf children 95, 8 d'octubre de 1927 (Pàg. 54-56)
LIVING Age About wild boy of Maïwana 332, 1927 (Pàg. 1020-1022)
NEW YORK TIMES About the wild boy of Maïwana, 6 d'abril de 1927 (Pàg. 4); 27 d'abril de 1927 (p. II); 2 de maig de 1927 (Pàg. 20); 10 de juliol de 1927 (Pàg. 10); 17 de juliol de 1927 (Pàg. 9).
- 155.- ZINGG, R-M.
Feral man and extreme case of isolation
Am. J. of. Psy., 53. 1940. (Pàgs. 487-517)
Segons MALSON, L. Op. cit. pàg. 92, es tracta de l'estudi més complet que mai s'hagi escrit respecte a aquest tema.
- 156.- MALSON, L. Op. cit. (Pàg. 47)
Veg. també, DEMAISON, André. Le livre des enfants sauvages. André Bonne. París, 1973.
Es tracta, sobretot, d'una biografia en forma de novel·la d'Assícia de Libèria.
- HUTTON, S-H.
"About the wild boys" London Times 24 de juliol de 1939
- AUGER, Jean-Claude
"Un enfant gazelle au Sahara occidental" Notes africaines nº 98, abril de 1963. (Pàg. 58-61)
Sobre la vida de l'infant gazela, que el mateix autor havia observat entre setembre i octubre de 1960.
- EVANS, Bergen
The natural history of nonsense
Alfred Knopf. New York, 1960
Traducc. francesa: Histoire naturelle des sottises per Bernard Heuvelmans i Jean Mergault.
Plon. París, 1961. (Pàg. 61-68). Sobre el cas de Ramu,

l'infant de Nova-Delhi.

- 157.- Veg. MALSON, L. Op. cit. (Pàg. 66)
- 158.- Ibidem. (Pàg. 67)
- 159.- Ibidem. (Pàg. 54)
- 160.- Ibidem. (Pàg. 67)
- 161.- Ibidem. (Pàg. 62)
- 162.- BONNATERRE, Pierre-Joseph.
Notice historique sur le sauvage de l'Aveyron et sur
quelques autres individus qu'on a trouvés dans les fô-
rets à différentes époques
Vve Panckoucke. Paris, 1800.
- 163.- SÁNCHEZ FERLOSIO, R.
Op. cit. (Pàg. 347)
- 164.- PALAU, J.
"Críticas paralelas" Destino, Nº 1.766
Barcelona, 7 d'agost 1971. (Pàg. 54)
- 165.- MALSON, L. Op. cit. (Pàg. 78)
Veg. també, SAINT-ESTEVE, Constant de.
Rapport sur le sauvage de l'Aveyron
(2 pluviôse an VIII) 22 de gener de 1800. A Bonnaterre,
Notice historique... (Pàgs. 23-26)
- JOURNAL DES DÉBATS
Lettre du citoyen N. sur le sauvage de l'Aveyron
(5 pluviôse an VIII) 25 de gener de 1800.
- 166.- ITARD, J-M. G.
De l'éducation d'un homme sauvage ou des premiers déve-
loppements physiques et moraux du jeune sauvage de l'
Aveyron
Goujon. Paris, 1801
- 167.- ITARD, J-M. G.

Rapport fait à S.E. le ministre de l'Intérieur sur les
nombreux développements et l'état actuel du sauvage de
l'Aveyron

Imprimerie Impériale. Paris, 1807

- 168.- MALSON, L.
Op. cit. (Pàg. 79)
- 169.- Ibidem. (Pàg. 44)
- 170.- Es refereix a la metafísica i a la ciència mèdica.
- 171.- ITARD, J-M. G.
De l'éducation d'un home sauvage...
Traduc. castellana R. Sánchez Ferlósio
Op. cit. (Pàg. 109)
- 172.- Ibidem. (Pàg. 112)
- 173.- Ibidem. (Pàg. 112)
- 174.- Veg. Ibidem. (Pàg. 113)
- 175.- Ibidem. (Pàgs. 113-114)
- 176.- Ibidem. (Pàg. 117)
- 177.- Veg. SÁNCHEZ FERLOSIO, R.
Op. cit. (Pàg. 272)
- 178.- Veg. Ibidem. (Pàgs. 335-336)
- 179.- ITARD. Op. cit. (Pàg. 135-136)
- 180.- Es refereix als preceptes concrets de Pinel.
- 181.- ITARD, J-M. G. Op. cit. (Pàg. 118)
- 182.- Veg. Ibidem. (Pàgs. 153-154)

- 183.- ITARD, J-M. G.
Rapport fait à S.E. le ministre de l'Intérieur sur les nombreux développements et l'état actuel du sauvage de l'Aveyron
 Imprimerie Impériale. Paris, 1807.
- 184.- Ibidem.
 Traduc. cast. de R. Sánchez Ferlosio. Op. cit. (Pàg. 181)
- 185.- Ibidem. (Pàgs. 196-197)
- 186.- SÁNCHEZ FERLOSIO, R.
 Op. cit. (Pàg. 201)
- 187.- Ibidem. (Pàg. 201)
- 188.- Veg. BOUSQUET, A.
Eloge historique d'Itard
 1 de desembre de 1839. Paris, Memoires de l'Académie de Medecine 1840. Tom VIII p I i ss.
 Reedició: Bourneville, Rapports et mémoires sur le sauvage de l'Aveyron. Alcan, Paris, 1894 pp XI-XXVIII
- MOREL, Edouard
Notice biographique sur le Docteur Itard
 Annales de l'Education de sourds-muets et des aveugles 1845 (Pàgs. 84-99)
- SEGUIN, Edouard
Traitement moral, hygiène et éducation des idiots
 Paris, 1846.
- DELASIAUVE
Appréciation des rapports d'Itard
 Journal de médecine mentale, 18
 Recollit per Bourneville a Rapports et memoires...
 (Pàgs. XXIX-XLVII)
- BELLANGER, A.
 "Le docteur Itard" Revue générale de l'enseignement des sourds-muets, maig de 1904

CASTEX, A.

Jean-Itard, sa vie, son oeuvre
Bulletin d'otorhinolaryngologie
Setembre de 1920

HERRIOT, Edouard

Madame Récamier et ses amis
Payot. Paris, 1924. (Pàgs. 75-76)

PORCHER, A.

"Itard"

Revue Générale de l'Enseignement des sords-muets
N^{os}. juny de 1938 (Pàgs. 113-124)
juliol-setembre de 1938 (Pàgs. 129-132)
octubre de 1938 (Pàgs. 1-6)

189.- MALSON, L.

Op. cit. (Pàg. 68)

190.- FEUERBACH, Paul J. Anselm von

Kaspar Hauser

Beispiel eines Verbrechens am Seelenleben des Menschen
J.M. Dollfuss. Ansbach, 1832

Trad. anglesa: Caspar Hauser, per H.G.

Lindberg, Londres, Simpkin i Marshall, 1833

191.- MALSON, L. Op. cit. (Pàg. 68)

192.- Citat per MALSON, L. Ibidem. (Pàg. 69)

193.- MALSON, L.

Op. cit. (Pàg. 70)

Veg. LUBECK, Schmith von

Über Kaspar Hauser

Altona, 1831

Citat per von FEUERBACH, Kaspar Hauser Op. cit. (Pàg. 53)

194.- MALSON, L.

Op. cit. (Pàg. 72)

195.- Sobre la vida i la mort de Kaspar Hauser, Werner Herzog

n'ha fet una pel·lícula: L'enigme de Kaspar Hauser, que fou premiada al festival de Cannes, 1975.

En una entrevista que li féu Simon Mizrahi, publicada per Elías Querejeta Edic. Madrid, 1976, Herzog afirma: "Lo que en Kaspar es verdaderamente turbador, para la gente y personalmente para mi, es el hecho de ser un tipo humano absolutamente intacto. Como si un buen día hubiera caído y aterrizado un hombre de otro planeta. ¿Qué especie de criatura sería? Y es apasionante y conmovedor ver que es tan sólo un ser humano. Pero para esta sociedad, lo perturbador es que contiene una naturaleza profundamente inhumana. Esta confrontación es lo que tanto inquieta a la gente y hace tan difíciles sus relaciones con Kaspar. Algunos consiguen acercarse a él, como los niños o los animales. Kaspar se entiende mejor con los niños, o con Daumer y Kätle, por ejemplo. Estos son idealistas que perciben la dignidad humana de Kaspar, pero lo que hacen no tiene esperanzas. Daumer lleva con él la impotencia del idealista" (Pàg. 134).

Veg. també, T.D. "El enigma de Kaspar Hauser".

Avui, 12-V-76

LARA, Fernando. "Herzog: los límites de la realidad"
Triunfo Nº 678, 24 de gener de 1976.

196.- MALSON, L. Op. cit. (Pàg 72)

197.- Werner Herzog, a la citada entrevista.

198.- ROF CARBALLO, J.

Cerebro interno y mundo emocional

Op. cit. (Pàg. 209)

199.- ROF CARBALLO, J.

Cerebro interno y sociedad

Op. cit. (Pàg. 52)

200.- TREDGOLD, A-F.

Mental deficiency, 1920. (Pàg. 304)

Citat per Zingg: American Journal of Psychology, 1940

p. 493; i per ROF CARBALLO, J. Cerebro interno y mundo

emocional. Op. cit. (Pàg. 209)

201.- RAUBER, August
Op. cit., 1885

202.- ROF CARBALLO, J.
Op. cit. (Pàg. 51)

203.- VERLAINE, Paul
Le chanson de Gaspard Hauser
Sagesse, 1873
Reed. Gallimard. Col.l. Pléiade. (Pàg. 183)

204.- Veg. EDSON EVANS, Elisabeth
The story of Kaspar Hauser from authentic records
S-Swan. Londres, 1892

PIES, Herman
Kaspar Hauser, 1926
Citat per Zingg Am J. of Psy 1940 (Pàg. 496)

BARTNIG, Luise
Altes un Neues zu Kaspar Hauser, 1930
Citat per Zingg Am J. of Psy. 1940 (Pàg. 496)

PEITSERLEY
Kaspar Hauser Ansbach-Druck C. Brugel und Sohn
Citat per Zingg Am.J. Of. Psy. 1940 (Pàg. 496)

WASSERMANN, Jacob
Kaspar Hauser oder die Trägheit des Herzens-Singen
Oberbadischer Verlag (oberbadische Druck Verlangsans
talt 1947)

205.- Veg. New York Times
Anna de Pennsylvania
6 de febrer de 1938

MAXFIELD F-N
(Ohio State University)
An extreme case of isolation, 1940

Citat per Zingg. Am. Journal of Psycology, 1940
(Pàg. 517)

PIERON, Henri

L'importance de la période préscolaire pour la formation
de l'esprit

Cahiers pédagogiques et d'orientation professionnelle.
Liege, 1954

206.- MALSON, L.

Op cit. (Pàg. 73)

207.- Ibidem. (Pàg. 73-74)

208.- SINGG, J.A.L. i R.N. ZINGG

Wolf Children and Feral Man

Harper, New York, 1940

209.- BETTELHEIM, B.

La fortaleza vacía

Op. cit. (Pàg. 433)

210.- Veg. Ibidem. (Pàg. 441)

211.- Ibidem. (Pàg. 444)

212.- GESELL, A.

Wolf Child and Human Child

Op. cit.

Veg. també:

GESELL, A.

"The biography of a wolf child"

Harper's magazine, gener de 1941

(Pàgs. 184-193)

213.- KELLOG W-N

"More about` the wolf children of India"

American Journal of Psycology, 43

1931 (Pàgs. 508-509)

214.- KELLOG, W-N.

"A further note of the wolf children of India"
American Journal of Psychology, 46
 1934 (Pàgs. 149-150)

- 215.- SIVADON, Paul
 "Infirmes et incurables"
Recherches universitaires
 Març-abril de 1963 (Pàg. 21)
- 216.- Ibidem. Citat per Malson. Op. cit. (Pàg. 76)
- 217.- Veg. SIVADON, Paul. Op. cit. Citat per Malson. Pàg. 76.
- 218.- MALSON, L.
 Op. cit. (Pàg. 75)
- 219.- LAÍN ENTRALGO, P.
 Op. cit. (Pàg. 142)
- 220.- Citat per ROF CARBALLO, Juan
 Op. cit. (Pàg. 211)
- 221.- ROF CARBALLO, J.
Cerebro interno y mundo emocional
 Op. cit. (Pàg. 213)
- 222.- Veg. també:
 NEW YORK TIMES
Amala and Kamala
 22 d'octubre de 1926 p. I
 23 d'octubre de 1926 p. II
 26 de desembre de 1926 p. 4
- NEW YORK TIMES
Amala and Kamala
 30 de gener de 1927 p. 14
 6 d'abril de 1927 p. II
 12 de maig de 1927 p. 20
- SQUIRES, P.C.
 "Wolf children of India"
American Journal of Psychology 38

38. 1927. (Pàg. 313-315)

STRATTON, G. M.

"Jungle children"
Psychological Bulletin 31
 1934 (Pàgs 596-597)

READER'S DIGEST
Amala and Kamala
 Agost de 1940 (Pàg. 40-42)

SCIENCE NEW LETTER
Amala and Kamala
 13 de juliol de 1940 (Pàgs. 26-29)

AMERICAN WEEKLY
Amala and Kamala
 18 de maig de 1971
 (Pàgs. 12-13, 17)

223.- KROEBER, Theodora
Ishi - in two worlds
 University of California Press, 1961

224.- Veg. MÉTRAUX, Alfred
 "Ishi, el último de los indios yana"
El Correo. Unesco, febrer de 1963. (Pàg. 10)

225.- Ibidem (Pàg. 11)

226.- CAYLOR, Ron
 "El "niño-mono" de Burundi"
Diario de Mallorca, 13 de juny de 1976 (Pàg. 23)

227.- Ibidem. (Pàg. 3)

228.- Ibidem. (Pàg. 3)

229.- PÉREZ HERVADA, Eduardo
 Op. cit. (Pàgs. 25-26)

230.- La traducció castellana ha estat publicada per Grijalbo, Barcelona, 1978.

231.- Veg. LARA, Fernando.

"Cannes, año XXX. Un reflejo de la sociedad neocapitalista"

Triunfo Nº 749 del 4 de juny de 1977 (Pàgs. 46-49)

LARA, F.

"Hermanos Taviani: del silencio a la comunicación"

Triunfo, Nº 778 del 24 de desembre de 1977. (Pàg. 66)