

VINCIANE DESPRET
**¿QUÉ DIRÍAN
LOS ANIMALES...**

**SI LES HICIÉRAMOS
LAS PREGUNTAS CORRECTAS?**



Cactus

setic OCCURSUS

Vinciane Despret

**¿QUÉ DIRÍAN LOS ANIMALES...
SI LES HICIÉRAMOS
LAS PREGUNTAS CORRECTAS?**

Despret, Vinciane

¿Qué dirían los animales... si les hiciéramos las preguntas correctas? / Vinciane Despret - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2018. 256 p.; 22 x 14 cm. - (Occursus; 23)

Traducción de: Sebastián Puente.

ISBN 978-987-3831-32-4

1. Filosofía. 2. Epistemología. 3. Filosofía de la Ciencia. I. Puente, Sebastián, trad. II. Título.
CDD 121



Título original: *Que diraient les animaux, si... on leur posait les bonnes questions?*

Autor: Vinciane Despret

© 2012 Éditions La Découverte

© 2018 Editorial Cactus, 2018

Traducción: Sebastián Puente

Maquetación y portadas: Manuel Adduci

Agradecimiento especial a Rose Bachi. Ningún animal fue lastimado en la composición de este libro.

Impresión: Gráfica MPS

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

ISBN: 978-987-3831-32-4

1ra. edición en castellano, Buenos Aires, octubre de 2018

IMPRESO EN ARGENTINA | PRINTED IN ARGENTINA

✉: www.editorialcactus.com.ar

✉: info@editorialcactus.com.ar

Vinciane Despret

**¿QUÉ DIRÍAN LOS ANIMALES...
SI LES HICIÉRAMOS
LAS PREGUNTAS CORRECTAS?**

Traducción de Sebastián Puente



Editorial Cactus
serie **OCCURSUS**

ÍNDICE

A de ARTISTAS	
¿Bestia como un pintor?	7
B de BESTIAS	
¿Realmente los monos saben imitar?	13
C de CUERPOS	
¿Es de buenos modales orinar frente a los animales?	21
D de DELINCUENTES	
¿Pueden rebelarse los animales?	27
E de ESPEJO	
¿Cómo hacer que a los elefantes les gusten los espejos?	35
F de FALOCENCIA	
¿No será un mito el dominio de los machos?	43
G de GENIOS	
¿Con quién querrán negociar los extraterrestres?	51
H de HACER CIENTÍFICO	
¿Tienen los animales sentido del prestigio?	57
I de IMPREVISIBLES	
¿Son los animales modelos fiables de moralidad?	67
J de JUSTICIA	
¿Los animales hacen compromisos?	77
K de KILOS	
¿Existen especies matables?	89
L de LABORATORIO	
¿Qué les interesa a las ratas en los experimentos?	97
M de MENTIROsos	
¿Será el engaño una demostración de sociabilidad?	105
N de NECESIDAD	
¿Se puede llevar a una rata al infanticidio?	115
O de OBRAS	
¿Los pájaros hacen arte?	127
P de PERSPECTIVA	
¿Se ven como nosotros los vemos?	135

Q de QUEER	
¿Los pingüinos saldrían del clóset?	143
R de REACCIÓN	
¿Las cabras están de acuerdo con las estadísticas?	151
S de SEPARACIONES	
¿Se puede averiar a un animal?	159
T de TRABAJO	
¿Por qué se dice que las vacas no hacen nada?	167
U de UMWELT	
¿Las bestias conocen los hábitos mundanos?	175
V de VERSIONES	
¿Los chimpancés están muertos como nosotros?	183
W de WATANA	
¿Quién inventó el lenguaje y las matemáticas?	193
X de XENOTRASPLANTE	
¿Se puede vivir con un corazón de cerdo?	201
Y DE YOUTUBE	
¿Son los animales las nuevas estrellas?	211
Z de ZOOFILIA	
¿Deberían los caballos dar su consentimiento?	219
PRECISIONES QUE SE ACOSTUMBRAN	229

UTILIZACIÓN

Este libro no es un diccionario. Pero puede manejarse como un abecedario. Si a uno le gusta hacer las cosas en orden, puede seguir el que dicta el alfabeto.

Pero puede comenzar también por una pregunta que le interese o le abra el apetito. Espero que se sorprendan al no encontrar lo que buscaban en ella, lo cual es de prever.

Uno puede tomarlo por el medio, confiar en sus dedos, en sus ganas, en el azar o en otras conminaciones, o divertirse a merced de las remisiones esparcidas en los textos (☞). No se imponen sentido ni clave de lectura.

A

de ARTISTAS

¿Bestia como un pintor?

“Bestia como un pintor”. Este proverbio francés se remonta al menos al tiempo de la vida de bohemio de Murger, alrededor de 1880, y se emplea siempre como chanza en las discusiones. ¿Por qué el artista debería ser considerado menos inteligente que un Fulano de Tal?

Marcel Duchamp, “¿Debe el artista ir a la universidad?”

¿Se puede pintar con un pincel atado a la punta de la cola? El célebre cuadro *Caída del sol sobre el Adriático*, presentado en el Salón de los Independientes en 1910, ofrece una respuesta a esta pregunta. Es obra de Joachim-Raphaël Boronali, y será su único cuadro. En realidad, Boronali se llamaba Lolo. Y era un asno.

En estos últimos años, y bajo la influencia de la difusión de sus obras en las redes (☞ **Youtube**), numerosos animales han resucitado un viejo debate: ¿se les puede otorgar el estatus de artistas? La idea de que los animales puedan crear o participar en obras no es nueva —dejemos de lado a Boronali; el experimento, más bien bromista, no pretendía realmente plantear esta pregunta—. No obstante, desde hace mucho tiempo, para bien y para mal, no son pocos los animales que colaboraron en los espectáculos más diversos, lo cual llevó a algunos domadores a reconocerlos como artistas de pleno derecho (☞ **Perspectiva**). Si uno se atiene a las obras pictóricas, los candidatos son hoy en día numerosos, aunque impetuosamente discutidos.

En los años sesenta, Congo, el chimpancé del célebre zoólogo Desmond Morris, abre la polémica con sus pinturas de impresionismo abstracto. Congo –fallecido en 1964– hizo escuela, y hoy se puede asistir en el zoológico de Niteroi –una ciudad que mira a la de Río, desde el otro lado de la bahía– a la demostración cotidiana de Jimmy, un chimpancé que se aburría hasta que su cuidador tuvo la idea de darle pintura. Más célebre que Jimmy, y sobre todo más metido en el mercado del arte, encontraremos al caballo Cholla, que pinta con su boca obras abstractas. En lo que respecta a Cheddar de Tillamook, es un Jack Russel americano que ejecuta sus performances en público, gracias a un dispositivo que se articula bien con sus hábitos de perro ratero (y sobre todo nervioso): su amo cubre un lienzo blanco con un carbónico liso, impregnado con color sobre su cara interna, al cual el perro ataca a zarpazos y dentelladas. Mientras el perro ejecuta su obra, una orquesta de jazz acompaña la performance. Al término de una decena de minutos de encarnizamiento –por parte del perro–, el amo vuelve a tomar el lienzo y lo descubre. Aparece entonces una figura hecha de trazos nerviosos y concentrados sobre uno o dos espacios del cuadro. Los videos de estas performances circulan en las redes. Uno debe reconocer, sin juzgar el resultado, que puede plantearse la pregunta por la auténtica intención en lo que respecta a producir la obra. ¿Pero es la pregunta correcta?

Más convincente en este aspecto es, a primera vista, la experiencia llevada a cabo con elefantes en el norte de Tailandia. Desde que la ley tailandesa prohibió el transporte de madera con elefantes, éstos se encontraron desempleados. Incapaces de volver a la naturaleza, han sido acogidos en reservas. Entre los videos que circulan en la Web, los más populares fueron filmados en el Maetang Elephant Park, a unos cincuenta kilómetros de la ciudad de Chiang Mai. Muestran un elefante que realiza lo que los autores de las películas llamaron un autorretrato, en este caso un elefante muy estilizado que tiene una flor en la trompa. Queda por elucidar qué autoriza a los comentaristas a bautizar “autorretrato” a ese lienzo: ¿un extraterrestre que asistiera al trabajo de un hombre dibujando de memoria el retrato de un hombre, también estaría tentado a hablar de autorretrato? En el caso de nuestros comentaristas, ¿se trata de una dificultad para el reconocimiento de las

individualidades o de un viejo reflejo? Yo me inclinaría por la hipótesis del reflejo. El hecho de que cuando un elefante pinta un elefante, esto se perciba automáticamente como un autorretrato, se debe sin duda a esa extraña convicción según la cual todos los elefantes son sustituibles entre sí. La identidad de los animales se reduce a menudo a su pertenencia a la especie.

Al observar las imágenes de este elefante trabajando, uno no puede evitar quedar perturbado: la precisión, la exactitud, la atención sostenida del animal en lo que hace, todo parece reunir las condiciones mismas de lo que sería una forma de intencionalidad artística. Pero si uno indaga más, si se interesa por la manera en que el dispositivo está montado, puede leer que ese trabajo es el resultado de años de aprendizaje, que los elefantes tuvieron primero que aprender a dibujar sobre bocetos hechos por los humanos, y que son esos mismos bocetos lo que reproducen incansablemente. Pensándolo bien, lo contrario hubiera sido sorprendente.

Desmond Morris se interesó también en el caso de estos elefantes pintores. Aprovechando un viaje al sur de Tailandia, decide ir a ver más de cerca. La duración de su estadía no le permite dirigirse al Norte, a la reserva de la región de Chiang Mai que hizo célebres a los elefantes artistas, pero un espectáculo similar se ofrece en el parque de diversiones Nong Nooch Tropical Garden. Esto es lo que escribe al final de la performance: "Para la mayoría de los miembros de la asistencia, lo que han visto les parece casi milagroso. Los elefantes deben ser casi humanos, desde el punto de vista de su inteligencia, si pueden pintar imágenes de flores y de árboles de esa manera. Pero a lo que la audiencia no presta atención, es a los gestos de los cornacas cuando sus animales están trabajando". Pues, continúa, si se mira atentamente, se ve que a cada trazo que dibuja su elefante, el cornaca le toca la oreja, de arriba hacia abajo para las líneas verticales, hacia el costado para las horizontales. Así, concluye Morris, "tristemente, el dibujo que ejecuta el elefante no es suyo, sino del hombre. No hay intención elefantina, creatividad, solo una copia dócil".

Eso es lo que se llama un aguafiestas. Siempre me sorprende ver el celo con el que algunos científicos se abalanzan para asumir ese rol, y el heroísmo admirable con el que asumen el triste deber de dar las malas


noticias —a menos que solo se trate del orgullo viril de los que no se dejan agarrar allí donde todos serán embaucados—. Por cierto, lo único que se agua en esta historia es la alegría, como en todas aquellas historias en que los científicos se consagran a la causa de este tipo de verdad que debería abrirnos los ojos: el reconocible aroma del “no es que...” signa la cruzada del desencantamiento. Pero este desencantamiento solo se opera al precio de un burdo (y quizás no muy honesto) malentendido sobre lo que encanta, sobre lo que provoca alegría. Este malentendido solo se sostiene en la creencia de que las personas creen de manera ingenua en el milagro. En otros términos, solo malinterpretando el encantamiento se puede desencantar tan fácilmente.

Pues efectivamente hay algo encantador en las representaciones que se le proponen al público. Pero este encantamiento no concierne al registro en el cual lo sitúa Desmond Morris. Hay algo que depende más bien del orden de una cierta gracia, una gracia perceptible en los videos y de manera más sensible todavía cuando se tiene la oportunidad de estar en el público —oportunidad que tuve poco después de haber redactado un primer borrador de estas páginas—.

Este encantamiento surge de la atención sostenida del animal, de cada uno de los trazos dibujados por esa trompa, sobrios, precisos y decididos, que se detienen sin embargo, en ciertos momentos, en algunos segundos de vacilación, ofreciendo una sutil mezcla de afirmación y de cautela. El animal, se dirá, está en lo suyo. Pero este encantamiento aflora, sobre todo, en la gracia del acuerdo entre los seres. Se debe a lo que logran personas y animales que trabajan juntos y que parecen felices —diría incluso orgullosos— de hacerlo, y esa gracia es la que reconoce y aplaude el público que se encanta. El hecho de que haya o no haya “truco de adiestramiento”, como el hecho de que se indique al elefante el sentido del trazo que debe dibujarse, no es lo importante para quienes asisten al espectáculo. A estas personas les interesa que aquello que está desarrollándose permanezca deliberadamente indeterminado, que la perplejidad pueda mantenerse —ya sea requerida o libremente permitida—. Ninguna respuesta tiene el poder de dictaminar el sentido de lo que se está produciendo. Y esta perplejidad misma, semejante a la que podemos cultivar ante un espectáculo de magia, forma parte de lo que nos vuelve sensibles a la gracia y al encantamiento.

No me perderé por lo tanto en la polémica, afirmando que en el espectáculo de Maetang, contrariamente al de Nong Nooch, los cornacas no tocan las orejas de sus elefantes —por cierto, me habría resultado muy difícil afirmarlo, si no hubiera estado revisando las fotos que tomé—. Esto tiene muy poca importancia en la medida en que cualquier aguafiestas podría entonces replicarme que debe haber otro truco, diferente de una reserva a otra, al cual evidentemente no le presté atención. ¿Quizás debe uno contentarse con decir que los elefantes del Sur, contrariamente a los del Norte, necesitan que les acaricien las orejas para pintar? ¿O que algunos elefantes pintan con sus orejas —como se dice, tanto de los elefantes del Sur, como de los del Norte, e incluso de los de África, que escuchan con la planta de sus pies—?

Entonces, la tristeza que evoca Desmond Morris con su “tristemente, el dibujo que ejecuta el elefante no es suyo”, es una tristeza cuyo ofrecimiento, generosamente emancipador, yo rechazo. Por supuesto que el dibujo del elefante no es suyo. ¿Quién lo dudaría?

Truco o aprendizaje dócil a través de los cuales el elefante no haría más que volver a copiar lo que se le enseñó, se vuelve siempre al mismo problema, el del “actuar por sí mismo”. He aprendido a desconfiar de la manera en que se plantea este problema. He constatado, a lo largo de todas mis investigaciones, que los animales son sospechados, mucho más rápidamente que los humanos, de falta de autonomía. Las manifestaciones de esta sospecha abundan, sobre todo cuando se trata de conductas que han sido consideradas durante mucho tiempo como garantes de lo propio del hombre, ya sean los comportamientos culturales, e incluso, recientemente, la actitud muy sorprendente de duelo que se ha observado entre un grupo de chimpancés frente a la muerte de una congénere particularmente amada, en una reserva de Camerún. Como ese comportamiento había sido provocado por una iniciativa de los cuidadores, que habían querido mostrarle a sus allegados el cuerpo de la difunta, las críticas no tardaron en llegar: no es realmente duelo, los chimpancés tendrían que haberlo manifestado espontáneamente, “solos” de algún modo (Versiones). Como si nuestras propias penas ante la muerte las hubiéramos creado solos, y como si devenir pintor o artista no pasara por el aprendizaje de los gestos de aquellos que nos precedieron, e incluso por la recuperación,

una y otra vez, de los temas que se han creado antes de nosotros y cuyo relevo asegura cada artista.

Desde luego que el problema es mucho más complicado. Pero la manera de plantearlo en términos de “o bien... o bien” no ofrece ninguna oportunidad de complicarlo ni de volverlo interesante.

Entre las situaciones consideradas, se pone de manifiesto que aquello que aquí hace obra no depende de la acción de un solo ser, sea humano (como algunos afirman, “todo depende de las intenciones del humano”) o sea animal (él es el autor de la obra). Lidiamos con agenciamientos complicados: se trata en cada caso de una composición que “hace” un agenciamiento intencional, un agenciamiento que se inscribe en redes de ecologías heterogéneas, mezclando –para retomar el caso de los elefantes– reservas, cuidadores, turistas asombrados que tomarán fotos que harán circular en la Web y que llevarán las obras a sus países, ONG que venden esas mismas obras en beneficio de los elefantes, elefantes desempleados como consecuencia de la ley que ha prohibido el trabajo de transporte de madera...

No puedo entonces tomar la decisión de responder a la cuestión de saber si los animales son artistas en un sentido cercano o alejado al nuestro (☞ **Obras**). Elegiría, en cambio, hablar de éxito. Optaría entonces por los términos que se le propusieron o se le impusieron a mi escritura en estas páginas: bestias y hombres obran juntos. Y lo hacen en la gracia y la alegría de la obra por hacer. Si me dejo convocar por estos términos, es porque tengo la sensación de que están en condiciones de volvernos sensibles a esa gracia y a cada acontecimiento que ella logra. ¿No es finalmente lo que importa? Acoger maneras de decir, de describir y de contar que nos hagan responder, de manera sensible, a esos acontecimientos.

B

de BESTIAS

¿Realmente los monos saben imitar?¹

Durante mucho tiempo fue difícil para los animales no ser bestias, e incluso muy bestias. Desde luego que siempre hubo pensadores generosos, aficionados entusiastas, a los que se estigmatiza como antropomorfos impenitentes. Hoy, en estos períodos de rehabilitación, la literatura los saca de su olvido relativo, así como acusa a todos los que hicieron del animal un mecanismo sin alma. Y por suerte es así. Pero si hoy en día es muy útil desmontar esas burdas máquinas de volver bestias a las bestias, sería instructivo interesarse por esas pequeñas maquinaciones, esas formas menos explícitas de denigración que se presentan so pretextos, a menudo nobles, de escepticismo, de obediencia a reglas de rigor científico, de moderación, de objetividad, etc. Así, la famosa regla del

¹ *Les singes savent-ils vraiment singer?* La pregunta que titula este capítulo hace un juego de palabras que se pierde en la traducción. El verbo *singer*, "imitar" o "remedar", deriva de *singe*, "mono" o "simio", de modo que la pregunta en francés implicaría algo así como dudar de que los monos puedan monar. Por eso la autora dirá que es "una extraña pregunta", o se referirá a ella como una "forma extraña de amputación ontológica". Lo mismo sucede en inglés con el verbo *ape* y el sustantivo *ape* en la pregunta *Do apes ape?*, que aparecerá en este capítulo. [N. del T.]

Canon de Morgan exige que cuando una explicación que hace intervenir competencias inferiores compite con una explicación que privilegia competencias superiores o complejas, deben prevalecer las explicaciones simples. No es más que una manera de bestializar, entre otras mucho más discretas y cuya detección demanda a veces una atención trabajosa, e incluso una sospecha sin concesión, al límite de la paranoia.

Las controversias científicas respecto de las competencias que habría que reconocerles o no a los animales son lugares privilegiados para iniciar esta detección. La que se refiere a la imitación en el animal es ejemplar a este respecto.

Es tanto más instructiva en la medida en que desembocará, después de una historia larga y una controversia bastante agitada, en esta pregunta muy extraña: ¿los monos imitan? —*Do apes ape?*—.

La historia nos muestra que lo que está en juego en este tipo de conflictos en materia de atribuciones de competencias sofisticadas a los animales, puede leerse a menudo, si me perdonan este barbarismo, en términos de “derechos de propiedad de propiedades”: lo que es nuestro, nuestros “atributos ontológicos” —la risa, la conciencia de sí, el hecho de saberse mortal, la prohibición del incesto, etc.—, debe seguir siendo nuestro. ¿Pero de allí a confiscarles a los animales los atributos que le fueron otorgados!... Uno podría sospechar que los científicos son particularmente quisquillosos cuando se trata de un asunto de rivalidad de competencias —los filósofos ya han sido objeto de esta acusación: se ha dicho de ellos que se vuelven completamente irracionales cuando se trata de saber si los animales tienen acceso al lenguaje—. ¿La imitación sería a los científicos, lo que el lenguaje es a los filósofos, en la relación con los animales?

Otra hipótesis, empíricamente más respaldada, podría tomar en cuenta esa desafortunada predilección que manifiestan los científicos por los llamados “experimentos de privación”. Con los experimentos de privación, la pregunta por “¿cómo los animales hacen tal o cual cosa?”, se traduce como: “¿qué hay que quitarles para que no lo hagan más?”. Es lo que Konrad Lorenz llamó el “modelo de la avería”. ¿Qué pasa si se priva a una rata o a un mono de sus ojos, de sus orejas, de tal o cual parte de su cerebro, e incluso si se lo priva de todo contacto social? (☞ **Separaciones**). ¿Todavía es capaz de correr en su laberinto, de contenerse, de

tener relaciones? Sin duda, esta importante inclinación hacia este tipo de metodología contamina muy ampliamente los hábitos de algunos investigadores y adquiere en el presente el aspecto de esa forma extraña de amputación ontológica: los monos ya no podrían imitar [*singer*].

De todos modos, la historia no había comenzado exactamente así. La cuestión de la imitación entra en las ciencias naturales cuando un alumno de Darwin, George Romanes, retoma una observación de su maestro. Darwin había notado que unas abejas que libaban cotidianamente flores de frijoles enanos, alimentándose a través de la corola abierta de la flor, modificaron su manera de actuar cuando se les unieron unos abejorros. Estos utilizaban una técnica totalmente distinta, y hacían pequeños agujeros bajo el cáliz de la flor para recolectar el néctar succionándolo. Un tiempo después, las abejas operaban de igual modo. Si Darwin cita este ejemplo de pasada, para dar testimonio de capacidades comunes a los hombres y a los animales, Romanes le da otro alcance teórico: la imitación permite comprender cómo, cuando el ambiente varía, un instinto puede dejar su lugar a otro, que se propaga. El giro teórico es lindo, la imitación se revela capaz de provocar el desvío o la variación: hacer "otra cosa" con lo "mismo". Hasta allí, la historia no entra en el camino de las rivalidades. Pero la bifurcación no se hace esperar, pues Romanes va a agregar un comentario. Es más fácil imitar que inventar, escribe. Y si concede que la imitación da testimonio de la inteligencia, se trata de todos modos de una inteligencia de segundo orden. Desde luego, dice, esta facultad depende de la observación, y por lo tanto, cuanto más evolucionado sea el animal, más capaz de imitar será. Pero esta concesión de Romanes será atenuada por otro argumento: en el niño, a medida que la inteligencia crece, la facultad de imitación disminuye, de tal suerte que se la puede considerar como inversamente proporcional "a la originalidad o a las facultades superiores del espíritu. Por eso —concluye— entre los idiotas de cierta categoría (no demasiado inferior, sin embargo) la imitación es también muy potente y conserva su supremacía toda la vida, y por eso entre los idiotas de un grado más elevado o 'débiles mentales' se observa como particularidad muy constante una tendencia exagerada a la imitación. El mismo hecho se observa fácilmente en muchos salvajes". Se ve claramente, la facultad de imitación, ella misma jerarquizada,

participa de una operación de jerarquización de los seres que desborda ampliamente el problema de la animalidad.

Esta doble jerarquización que propone Romanes —la jerarquización de los modos de aprendizaje y la de las conductas inteligentes— se prolongará después de él, complicándose un poco, particularmente para resolver esta dificultad: ¿cómo se puede poner en pie de igualdad el comportamiento “borreguil” de los borregos, fieles imitadores con o sin su Panurgo, los loros que se creían carentes de cerebro, y los monos que imitan? Se distinguirá entonces la imitación instintiva de la imitación reflexiva, el mimetismo de la imitación inteligente, y para operar la distinción entre los pájaros y los demás, las imitaciones vocales de las imitaciones visuales. Todos los naturalistas estarán de acuerdo en que las imitaciones vocales requieren un nivel de inteligencia mucho menos elevado que las imitaciones visuales. La porción de antropocentrismo de esta jerarquización, establecida por seres cuyo sentido privilegiado es la visión, sigue siendo una pregunta abierta.

Paralelamente, se distinguirán los procesos de educación intencional activos y que responden a un proyecto, y la imitación que se pone en marcha en un aprendizaje no voluntario, pasivo. Ahora bien, esta distinción merecería ser interrogada, justamente porque nos es familiar, porque forma parte de nuestras evidencias. La imitación no solo sería la metodología del pobre, sino que se inscribiría en las grandes categorías del pensamiento occidental, categorías que jerarquizan ellas mismas los regímenes de la actividad y de la pasividad. Esas categorías, lo sabemos, no se limitan a distribuir regímenes de experiencias o de conductas, jerarquizan los seres a los que se les atribuirán preferentemente esas conductas.

La distinción iniciada por Romanes entre una inteligencia real que da testimonio de un aprendizaje intencional y una inteligencia del pobre, conocerá su forma decisiva con la valorización del *insight*, nacida de las investigaciones de Köhler con los chimpancés. El *insight*, que puede traducirse como “comprensión” o “discernimiento”, sería la capacidad que le permite al animal descubrir repentinamente la solución de un problema sin pasar por una serie de ensayos y errores —lo cual traduciría un aprendizaje cercano al condicionamiento—. Aclaremoslo, el *insight* no fue creado para hacer una diferencia respecto de la imitación, sino

que constituyó más bien el arma de un bastión de resistencia contra el empobrecimiento impuesto por las teorías behavioristas, que ya solo veían al animal como un autómatas cuyo entendimiento se limitaría a asociaciones simples. Estas asociaciones debían agotar todas las explicaciones en cuanto al aprendizaje. Por otra parte, señálemoslo, los behavioristas se ocupaban muy poco de la imitación, y por una buena razón: salvo por algunas excepciones, sus dispositivos están concebidos para estudiar un animal que actúa solo. La imitación quedará relegada a los márgenes de la psicología animal y de la etología.

Cuando les interesa a los investigadores, la imitación se define como el rebusque del pobre, que le permite al animal simular capacidades cognitivas que de hecho no tiene. Es un “truco” barato, un “a falta de algo mejor”, un ardid, un camino fácil para aparentar competencias reales. La imitación es la antítesis de la creatividad (se puede comprender su rol de figura de la inversión respecto del *insight*), aunque pueda resultar para algunos un atajo hacia la excelencia y constituir, por lo tanto, el testimonio de una cierta forma de inteligencia.

En los años 80 se opera un cambio radical. Bajo la influencia conjunta de la psicología del desarrollo infantil y de las investigaciones de campo, la imitación no solo vuelve a convertirse en un tema de interés, sino que cambia de estatus. Es una competencia cognitiva que no solamente requiere capacidades intelectuales complejas, sino que sobre todo conduce a competencias cognitivas muy elaboradas. Por un lado, la imitación requiere que el imitador haya comprendido el comportamiento del otro como un comportamiento dirigido que traduce deseos y creencias. Por otro lado, su ejercicio conduce a facultades más nobles todavía; en primer lugar, la posibilidad de comprender las intenciones ajenas lleva al desarrollo de la conciencia de sí; luego, el modo de transmisión que permite la imitación sería un vector de la transmisión de tipo cultural. En pocas palabras, ahora que están involucradas la conciencia de sí y la cultura, está en juego algo muy serio. De ahora en más, la imitación formará parte de las llaves maestras del paraíso cognitivo de los mentalistas –aquellos que son capaces de pensar que lo que los otros tienen en la cabeza es diferente de lo que ellos tienen en la suya, y de hacer hipótesis plausibles al respecto (☞ **Mentirosos**)– y del panteón social de los seres culturales.

Lo que vino después es entonces muy previsible. Esta promoción de la imitación al estatus de competencia intelectual sofisticada estuvo acompañada por un número increíble de pruebas de que los animales, de hecho, no imitaban, o no eran capaces de aprender por imitación.

Es así que volvemos a encontrar nuestra pregunta, que le da su título a un célebre artículo: *Do apes ape?* ¿Los monos saben imitar [*singer*]? Las controversias se encienden. Se forman dos campos a cada lado de una línea de demarcación fácil de cartografiar; los investigadores de campo multiplican las observaciones que dan testimonio de imitación; los psicólogos experimentalistas las demuelen con una artillería de experimentos.

Los partidarios de la teoría de la imitación invocan observaciones de gorilas que deshojan de manera muy sofisticada árboles cubiertos de espinas. Esta técnica se transmite por imitación y puede observarse cómo se esbozan semejanzas entre los congéneres que se alimentan juntos. Se pide ayuda a los orangutanes. En el lugar de rehabilitación donde los investigadores observan su retorno progresivo a la naturaleza, se los ve lavar los platos y la ropa, cepillarse los pelos, lavarse los dientes, intentar encender un fuego, sifonear un bidón de nafta, e incluso escribir, aunque de manera ilegible—dicho sea de paso, parece que estos orangutanes carecen singularmente de entusiasmo respecto del proyecto del retorno a la naturaleza—. “Son anécdotas”, responden tranquilamente los experimentalistas. O también: cada uno de vuestros ejemplos puede recibir otra interpretación, si se obedece al Canon de Morgan.

Son convocados al laboratorio los famosos herrerillos que destapaban las botellas de leche repartidas sobre las escalinatas de las casas inglesas en los años 50, y cuya práctica, para disgusto de los lecheros, se había diseminado de un modo que ponía de manifiesto el motor de la imitación. El hecho de que esos mismos herrerillos hayan podido modificar su estrategia cuando los lecheros adoptaron otros sistemas de cierre de las botellas, y que esa nueva práctica también se haya difundido poco a poco, no va a conmover a los experimentadores. Hace falta que los herrerillos prueben auténticos talentos de imitadores. Serán fácilmente desenmascarados en un procedimiento con grupo control: los herrerillos enfrentados a una botella previamente abierta, sin haber asistido a su abertura, lo hacen tan bien como los que reciben el modelo de un congénere abridor. No es por lo tanto imitación. Es *emulación*.

Los experimentalistas hacen comparecer también a los monos. El veredicto es aquí también inapelable: no es verdadera imitación, sino simples mecanismos de asociación, que se asemejan al comportamiento imitador, pero no dependen de él. De hecho, es pseudo imitación. Ahí está, eso es: los monos *imitan la imitación*. Pero, evidentemente, sin embaucar a los investigadores, siempre al acecho de las falsificaciones. Solo los hombres imitan verdaderamente.

Van a multiplicarse los experimentos en el laboratorio para probar la hipótesis, que finalmente no es más que la traducción de una tesis más general: la tesis de *la* diferencia entre los humanos y los animales. Se convoca entonces a los humanos. Para ser generosos, se limitarán a los niños. A ellos les corresponde ahora cargar con la responsabilidad de la comparación con los chimpancés. Al final de los experimentos, los monos resultan perdedores en todos los frentes. El psicólogo Michaël Tomasello le pidió a los chimpancés que observen un modelo que trae alimento con un rastrillo en forma de T. Los chimpancés se abocaron a ello con éxito... pero utilizando otra técnica. Veredicto: los chimpancés no imitan, pues no pueden interpretar el comportamiento original como un comportamiento orientado hacia un fin. No comprenden al otro como un agente intencional, semejante a ellos mismos como agentes intencionales.

Confrontados al experimento del fruto artificial (una caja cerrada por pestillos en la cual se encuentra un fruto para el primate no humano, una golosina para los pequeños hombres), los niños muestran una conmovedora fidelidad a todos los gestos del experimentador, llegando incluso a repetir los gestos varias veces. Los chimpancés abren la caja sin problema, pero sin utilizar la técnica del modelo, ni los detalles importantes de la operación. No es imitación, sino *emulación*, como en los herrerillos.

¿Que podría decirse de este experimento sino lo que ya se sabía? Que los niños humanos están más atentos que los chimpancés a las expectativas de los adultos humanos...

Las cosas se complican, sin embargo, cuando una investigadora, Alexandra Horowitz, decide reconsiderar algunos términos del problema. Va a comparar sujetos adultos y niños —sujetos adultos que son de hecho estudiantes de psicología—. La caja es idéntica a la utilizada para los niños, salvo porque esta vez se trata de una barra de chocolate. Es un desastre, estos estudiantes son peores que los monos, utilizan su

propia técnica sin tomar en cuenta lo que se les ha mostrado, algunos llegan incluso a volver a cerrar la caja, cosa que no había hecho el modelo. La investigadora concluye lacónicamente que los adultos se comportan más como chimpancés que como niños. Por consiguiente, concluye, si Tomasello tiene razón, debemos inferir que los adultos no tienen acceso a las intenciones de los otros.

Volviendo a lo que se les ha pedido a los chimpancés, es interesante comprender el funcionamiento de estos dispositivos que "bestializan". Hay que prestar atención a lo que sigue siendo el punto ciego de este tipo de experimentos. El dispositivo solo da cuenta del fracaso relativo de esos monos para adecuarse a nuestros usos, o más bien a los hábitos cognitivos de los científicos. Los científicos no han querido emprender el difícil trabajo de seguir a los seres en sus usos del mundo y de los otros, le han impuesto los suyos a los monos, sin preguntarse ni por un instante sobre la manera en que esos monos interpretan la situación que se les presenta (*vs Umwelt*). Es finalmente muy sorprendente pensar que estos mismos investigadores son los más fervorosos a la hora de denunciar, en sus adversarios de controversias, el antropomorfismo que conduciría a estos últimos a atribuirles a los animales competencias semejantes a las nuestras. Sin embargo, ¿no se pueden concebir dispositivos más antropomórficos que los que ellos les han propuesto a los monos!

En suma, estos experimentos no pueden pretender que comparan lo que comparan de la manera en que lo hacen, pues no miden lo mismo. Pretendiendo poner a prueba las capacidades imitativas, los investigadores han intentado de hecho fabricar docilidad. ¿Cómo llamar de otro modo a la exigencia de imitar nuestra manera de imitar? Han fracasado, aunque atribuyéndole el fracaso a los monos. El hecho de que los niños hayan exagerado la imitación debería, no obstante, haber levantado sospechas: los niños captaron la importancia, para el investigador, de la fidelidad de sus actos. Los monos tuvieron, a este respecto, una actitud menos complaciente y sobre todo más pragmática. No perseguían los mismos objetivos.

¿O quizás los monos jamás hayan imaginado que se esperaba de ellos una cosa tan estúpida como imitar, gesto tras gesto, y sin diferencia, a humanos proveedores de golosinas? Sin duda eso es lo que finalmente les falta a estos animales: la imaginación.

C

de CUERPOS

¿Es de buenos modales orinar
frente a los animales?

Nadie sabe lo que puede el cuerpo, escribía el filósofo Spinoza. No sé si Spinoza hubiera aprobado los herederos que le propongo, pero me parece que encuentro una muy linda versión experimental de exploración de ese enigma en las prácticas de algunos etólogos: “No sabíamos de lo que son capaces nuestros cuerpos, lo hemos aprendido con los animales”. Varias primatólogas han señalado así que el trabajo de campo podía afectar, de manera muy perceptible, el ritmo de las menstruaciones. Janice Carter, por citar solo una, cuenta que su ciclo menstrual se alteró completamente al vivir con las hembras chimpancés a las que reintegraba a la naturaleza. Bajo el efecto del impacto de las nuevas condiciones de vida, su ciclo sufrió una amenorrea de seis meses. Se restableció a un ritmo inesperado: durante los años de campo que siguieron, se sincronizó con el de las hembras y se volvió un ciclo de treinta y cinco días.

De todos modos, las referencias al cuerpo de los etólogos no son muy numerosas; la mayoría de las veces solo aparecen mencionadas muy brevemente, a menudo bajo la forma de un problema práctico que resolver. No obstante, en algunos de ellos se encuentra, explícita

o implícitamente, una historia en la cual sus cuerpos van a ser movi-
lizados activamente bajo una forma particular: la de un dispositivo de
mediación.

La filósofa Donna Haraway analiza uno de los ejemplos más explí-
citos cuando evoca el trabajo de campo de la primatóloga especialista
en babuinos Barbara Smuts. Cuando comenzó su trabajo de campo en
Gombé, Tanzania, Barbara Smuts quiso hacer lo que le habían enseñado:
para habitar a los animales, hay que aprender a acercarse de a poco.
Con el fin de evitar influenciarlos, hay que actuar como si uno fuera
invisible, como si uno no estuviera ahí (**Reacción**). Se trataba, según
lo explica ella, de estar “como una roca, no disponible, de tal suerte que
al final los babuinos se ocuparían de sus asuntos como si el humano
recolector de datos no estuviera presente”. Los buenos investigadores
son entonces aquellos que, aprendiendo a ser invisibles, podrían ver la
escena de la naturaleza de manera cercana, “como a través de un agujero
en un muro”. Sin embargo, poner en práctica la habituación volviéndose
invisible es un proceso extremadamente lento, penoso, a menudo con-
denado al fracaso; todos los primatólogos están de acuerdo en eso. Y si
es así, es por una razón simple: porque da por hecho que los babuinos
serán indiferentes a la indiferencia. Lo que no se le podía escapar a Smuts
a lo largo de sus esfuerzos es que los babuinos la miraban a menudo,
y que cuanto más ignoraba sus miradas, menos satisfechos parecían.
La única criatura para la cual era invisible la científica supuestamente
neutra, era ella misma. Ignorar los índices sociales es cualquier cosa
menos ser neutro. Los babuinos debían percibir a alguien por fuera de
toda categoría –alguien que aparentaba no estar ahí– y preguntarse si
ese ser podía o no ser educable según los criterios de lo que constituye
un huésped cortés entre los babuinos. De hecho, todo proviene de la
concepción de los animales que guía a las investigaciones: el investigador
es el que plantea las preguntas; a menudo está muy lejos de imaginarse
que los animales se plantean otras tantas preguntas sobre él, y a veces,
¡las mismas que él! Las personas pueden preguntarse si los babuinos son
o no son sujetos sociales, sin pensar que los babuinos deben plantearse
exactamente la misma pregunta respecto de esas extrañas criaturas de
comportamiento tan extraño, “¿son los humanos sujetos sociales?”, y
responder que, visiblemente, no lo son. Y actuar en función de esta

respuesta, por ejemplo, huyendo del observador, o no actuando como de costumbre, o incluso actuando extrañamente porque están despistados por la situación. La manera en que Smuts resolvió el problema es simple de enunciar, mucho menos simple de hacer; adoptó un comportamiento similar al de los babuinos, adoptó el mismo lenguaje corporal que ellos, aprendió lo que se hace y lo que no se hace entre ellos. “En el proceso a través del cual intentaba ganar su confianza, escribe, he cambiado casi todo lo que era, incluidas mi manera de andar y de sentarme, el modo en que sostenía mi cuerpo y en que utilizaba mi voz y mis ojos. Aprendía una manera totalmente diferente de ser en el mundo —la manera de los babuinos—”. Tomó de los babuinos la manera en que se dirigen unos a otros. Como consecuencia, escribe ella otra vez, el momento en que los babuinos comenzaron a echarle miradas feas que la hacían alejarse, constituyó paradójicamente un enorme progreso: ya no la trataban como un objeto, a evitar, sino como sujeto de confianza con quien podían comunicarse, un sujeto que se aleja cuando uno se lo indica, y con quien las cosas pueden establecerse claramente.

Haraway conecta esta historia con un artículo más reciente de Smuts, en el cual esta evoca los rituales que crean y agencian con su perro Basmati, y que dependen, según ella, de una comunicación incorporada; una coreografía, comenta Haraway, ejemplo de una relación de respeto, en el sentido etimológico del término, en el sentido de volver la mirada, de aprender a responder y a responderse, a ser responsable.

Pero puede leérsela igualmente como lo que traza el marco, a la vez muy empírico y especulativo, de lo que el sociólogo Gabriel Tarde llamaba una interfisiología, una ciencia del agenciamiento de los cuerpos. El cuerpo, en esta perspectiva, recupera la proposición spinozista: se vuelve el sitio de lo que puede afectar y ser afectado. Un sitio de transformaciones. En primer lugar, subrayemos que aquello que Smuts pone en escena es la posibilidad de devenir, pero no exactamente de devenir el otro en la metamorfosis, sino *con el otro*; no para sentir lo que el otro piensa o siente, como lo propondría la engorrosa figura de la empatía, sino para acoger y crear, de alguna manera, la posibilidad de inscribirse en una relación de intercambio y de proximidad que no tiene nada de una relación de identificación. Se juega allí, de hecho, una especie de “actuar como si”, que desemboca en la transformación

de sí, un artefacto deliberado que no puede ni quiere aspirar a la autenticidad o a esa suerte de fusión romántica que se invoca a menudo en las relaciones hombre-animal.

Por otra parte, estamos indudablemente muy lejos de esa versión romántica de un encuentro apacible, en la medida en que Smuts insiste sobre el hecho de que el progreso se le apareció claramente cuando los babuinos pudieron comenzar a hacerle comprender la posibilidad del conflicto lanzándole miradas feas. La posibilidad del conflicto y de su negociación es la condición misma de la relación.

Siempre del lado de la primatología de los babuinos, se encontrará en los escritos de otra primatóloga, Shirley Strum, una declinación diferente de la utilización del cuerpo. Cuenta en su libro *Casi humanos* que uno de los problemas con los que se enfrentó, durante los inicios de su trabajo de campo, fue el de saber lo que podía o no hacer con su cuerpo en presencia de los babuinos. El problema se planteaba, por ejemplo, cuando se trataba de responder a una necesidad imperiosa de orinar. Alejarse para ir a ocultarse detrás de su camioneta, estacionada bastante lejos, planteaba un verdadero dilema: es casi seguro (y he escuchado a cantidad de investigadores expresar los mismos temores en el inicio del trabajo de campo) que en el momento en que se han ausentado, va a producirse algo interesante y muy raro. Por eso Strum terminará por decidirse, no sin temor, a dejar de ir detrás de la camioneta. Se desvistió con muchas precauciones, mirando a su alrededor. Los babuinos quedaron, dice ella, atónitos por el ruido. De hecho, nunca la habían visto ni comer, ni beber, ni dormir. Por supuesto que los babuinos conocen a los humanos, pero jamás llegan a estar cerca de ellos y probablemente, sugiere ella, debían creer que no tienen necesidades físicas. Lo descubrieron, entonces, y sacaron algunas conclusiones. La próxima vez ya no tuvieron reacción alguna.

Partiendo de lo que Strum describe, uno solo puede especular. Desde luego, su éxito se debe a una gran cantidad de cosas en el campo, a su trabajo, a sus cualidades de observadora, a su imaginación, a su sentido de las interpretaciones y a su capacidad de conectar acontecimientos que no aparecen ligados. Este éxito depende igualmente de esa forma de tacto que siempre ha manifestado en la creación del encuentro con sus animales, y que se demuestra en la pregunta que plantea: ¿es de

buenos modales orinar frente a los babuinos? Pero yo no puedo evitar pensar que su éxito —esa sorprendente relación que ha podido construir con ellos— depende quizás, también, de lo que ellos descubrieron ese día: que ella, al igual que ellos, tenía un cuerpo. Cuando se lee lo que Shirley Strum y Bruno Latour han escrito a propósito de la sociedad de los babuinos y de la complejidad de sus relaciones, aquel descubrimiento quizás no fue en absoluto insignificante para ellos. Puesto que no viven en una sociedad material, puesto que nada en las relaciones sociales puede ser estabilizado, y cada pequeño trastorno de una relación afecta a los otros de manera imprevisible, cada babuino debe efectuar, de manera constante, un trabajo continuo de negociación, de renegociación, para crear y restaurar la red de las alianzas. La tarea social es una tarea de creatividad, se trata de construir cotidianamente un orden social frágil, de reinventarlo y restaurarlo. Para hacerlo, el babuino no tiene a disposición más que su cuerpo. Lo que podía parecer anecdótico constituyó quizás, para los babuinos, un acontecimiento: ese extraño ser de otra especie tiene un cuerpo semejante al de ellos en ciertos aspectos.

¿Tiene asidero esta interpretación? ¿Strum se habría “socializado” en el sentido de Smuts, es decir habría devenido un ser social a los ojos de los babuinos, al dejarlos ver un cuerpo semejante al de ellos en ciertos aspectos? Esto atañe, por supuesto, a la especulación.

Estas dos historias no pueden dejar de recordarnos otra, contada por el biólogo Farley Mowat. Esta, sin embargo, no pertenece a la literatura propiamente científica —sus escritos fueron objeto, por otra parte, de muy duras controversias—. Además, presenta una serie de inversiones importantes. Por un lado, esta historia se inscribe más en el registro de la transgresión de los buenos modales que en el de una voluntad auténtica de ser un huésped aceptable; por otro, habida cuenta de lo que relata Smuts, da vuelta completamente la demanda: no serán los anfitriones los que exigen ser cortésmente tomados en cuenta como seres sociales, sino el observador.

La historia de Mowat comienza a fines de los años cuarenta, cuando el biólogo es invitado a conducir una expedición destinada a evaluar los efectos de la depredación lobuna sobre los caribúes. El campo será una dura prueba. Mowat pasará un período bastante largo, solo en su carpa, en medio del territorio de una manada, observando a los lobos.

Como lo prescriben las reglas que evoca Smuts, tuvo cuidado de ser lo más discreto posible. Pero a medida que el tiempo pasaba, se le hacía cada vez más difícil convivir con el hecho de ser totalmente ignorado por los lobos. No existía. Los lobos pasaban cotidianamente ante su carpa y no manifestaban el menor interés. Mowat comenzó entonces a evaluar una forma de obligar a los lobos a que reconozcan su existencia. Se imponía, dice, el método de los lobos. Había que reivindicar un derecho de propiedad. Lo cual hizo entonces una noche, aprovechando que habían partido para la caza. Le tomó toda la noche... y unos litros de té. Pero al alba, cada árbol, cada arbusto y cada mata de pasto marcadas anteriormente por los lobos, estaban ahora marcadas por él. Esperó el retorno de los lobos, no sin inquietud. Como de costumbre, los lobos pasaron ante su carpa como si ella no existiera, hasta que uno de ellos se detuvo, en un estado de sorpresa total. Después de algunos minutos de vacilación, el lobo volvió, se sentó y miró fijamente al observador con una intensidad inquietante. Mowat, en el colmo de la angustia, decidió darle la espalda, para significarle que esa insistencia contravenía las reglas de la más elemental cortesía. El lobo, entonces, comenzó un paseo sistemático por el terreno y dejó, con un cuidado meticuloso, sus propias marcas sobre cada una de las que había dejado el humano. Dice Mowat que a partir de ese momento su enclave fue ratificado por los lobos, y lobos y humanos pasaron regularmente, unos tras otros, para refrescar las marcas, cada uno de su lado de la frontera.

Más allá de estas inversiones, estas historias se inscriben en un régimen muy similar: el que caracteriza las situaciones en las cuales unos seres aprenden, ya sea a demandar que se tome en cuenta lo que importa, ya sea a responder a tal demanda. Y lo aprenden con otra especie. Esto es lo que les da ese gusto tan notable y tan particular a estos proyectos científicos, en los cuales el hecho de aprender a conocer a los que son observados, queda subordinado al hecho de aprender, primero, a *reconocerse*.

D

de DELINCUENTES

¿Pueden rebelarse los animales?

Sobre las playas de una isla del Caribe, la isla de San Cristóbal, humanos y macacos vervet comparten el sol, la arena... y los cócteles de ron. Sin duda el término “compartir” traduce más fielmente la comprensión de la situación que parecen tener los monos que la de los humanos, que hacen todo lo posible por proteger sus bebidas. Sin lograrlo demasiado; sus rivales parecen estar muy motivados. De hecho, el hábito de los macacos está bien arraigado. Estos monos se emborrachan desde hace casi trescientos años, momento de su llegada a la isla en compañía de los esclavos enviados para trabajar en la industria del ron. Los macacos le han tomado el gusto recolectando en los campos las cañas de azúcar fermentadas. Hoy en día el pagadiós ha reemplazado la recolección, y los humanos tienen mucho trabajo por delante, frente a unos seres que le dan una extensión inédita a lo que se conoce desde hace mucho tiempo como *el* “flagelo social”.

No todo está perdido, esos monos tenían que enseñarnos algo o resolver alguno de nuestros problemas. De un modo u otro, los comentarios de los videos que documentan esta historia conducen a

ello. El Consejo médico de Canadá y la Fundación de las ciencias del comportamiento de la isla de San Cristóbal lanzaron un programa de investigaciones con 1000 macacos cautivos, a los que se les distribuyeron generosamente bebidas diversas. Con el apoyo de estadísticas, los investigadores han concluido que, en materia de consumo alcohólico, los porcentajes de los monos se corresponden con los de los humanos: por un lado, una buena parte de esos macacos parecen preferir los jugos y otras gaseosas y desdeñan los cócteles; del lado de los que quedan, el 12% son bebedores moderados, el 5% consume hasta la ebriedad completa y rueda bajo la mesa², literalmente. Las hembras presentarían una tendencia menor al alcoholismo, y cuando a pesar de todo se entregan a este hábito desafortunado, prefieren bebidas azucaradas. Los comportamientos bajo la influencia del alcohol se distribuyen también como en los humanos: en situaciones sociales, algunos bebedores son alegres y traviosos, otros se ponen tristes, otros buscan camorra. Los hábitos de los bebedores moderados les valieron la denominación de "bebedores sociales" por parte de los investigadores: prefieren consumir entre el mediodía y las 16 horas más que por la mañana. En cuanto a los incondicionales, comienzan desde la mañana y presentan una marcada preferencia por los alcoholes mezclados con agua antes que por las bebidas azucaradas. Y si los investigadores les dan acceso al alcohol solo en una franja horaria reducida, se intoxican hasta el coma en menos tiempo del que hace falta para contarlos. Se ha observado también que monopolizan la botella y le impiden a los otros el acceso a ella. Habría allí, se nos anuncia, distribuciones de hábitos similares a las nuestras. Los investigadores concluyen que los usos del alcohol estarían determinados por una predisposición genética. Es una buena noticia: por fin tenemos una explicación que va a sacarnos de encima todos esos detalles que complican inútilmente las situaciones, como los bares, los fines de semana, los fines de mes y los finales de la noche, el hecho de poder olvidar, la juerga, la soledad, la miseria social, la última copa y la penúltima, la industria del ron,

² *Rouler sous la table*, "rodar bajo la mesa", es una expresión común que significa estar completamente ebrio. [N. del T.]

la historia de la esclavitud, de las migraciones y de la colonización, el aburrimiento del cautiverio y tantas otras cosas más.

Volviendo a la delincuencia, los ejemplos de animales problemáticos se multiplican por todas partes. A veces los crímenes pueden ser divertidos, a veces convertirse en tragedia. Los babuinos de Arabia Saudita se han ganado desde hace mucho tiempo una sólida reputación de ladrones, pues se meten en las casas para desvalijar los refrigeradores. Por el lado del arrebato, pudo leerse en el periódico *The Guardian* del 4 de julio de 2011 que unos macacos de cresta negra de un parque nacional de Indonesia se habían robado la cámara del fotógrafo David Slater y solo se la devolvieron a su propietario después de haber tomado una buena centena de fotos, principalmente de ellos mismos. En cuanto al chantaje y la extorsión, siempre en Indonesia, nos enteramos de que los macacos del templo de Uluwatu, en Bali, roban las cámaras fotográficas y los bolsos de los turistas y solo los devuelven a cambio de alimento. En términos más generales, los robos cometidos por animales en lugares frecuentados por turistas son incontables. En algunas ocasiones van acompañados de agresiones.

Mucho más dramático, se ha constatado desde hace algunos años una modificación bastante brutal en el comportamiento de los elefantes. Algunos, por ejemplo, atacaron pueblos en el oeste de Uganda, y en varias ocasiones bloquearon rutas impidiendo completamente el paso. Siempre ha habido conflictos entre los humanos y los elefantes, más particularmente cuando el espacio o el alimento son objeto de competencia. Sin embargo, en este caso no se trata de eso: en el momento en que se produjeron estos hechos el alimento era abundante y los elefantes poco numerosos. Además, se han presentado casos similares por doquier en otros lugares de África, y todos los observadores mencionan que los elefantes ya no se comportan como lo hacían en los años 60. Algunos científicos evocan la emergencia de una generación de “adolescentes delincuentes”, bajo el efecto de la degradación de los procesos de socialización que normalmente operan en el seno de cada manada, debida a los últimos veinte años de intensa caza furtiva, e incluso a los programas de eliminación dispuestos por los responsables de la gestión de la fauna. En esos programas, llamados de selección, se han eliminado en muchas

manadas, y según una elección que es cuestionable —como lo son todas, por supuesto—, a las hembras más viejas, sin tener en cuenta las consecuencias catastróficas para el grupo. Efectos similares han tenido otras estrategias, igualmente bien intencionadas, para luchar contra una sobrepoblación local, que consisten en desplazar algunos elefantes jóvenes para reconstituir una manada en otra parte. Pues las matriarcas tienen un rol esencial en los grupos. La matriarca es la memoria de la comunidad; es la reguladora de las actividades; transmite lo que sabe, pero sobre todo es esencial para el equilibrio del grupo. Cuando la manada se encuentra con otros elefantes, la matriarca puede reconocer, en la firma vocal de estos últimos, si son miembros de un clan más grande o parientes muy lejanos; indica la manera en que hay que organizar el encuentro. Una vez que la decisión está tomada y se transmite a sus miembros, el grupo se apacigua. Así, de las manadas que se habían reconstituido a principios de los años 70 en un parque de África del Sur, prácticamente no sobrevivió ninguna. En la autopsia se les descubrieron úlceras en el estómago y otras lesiones habitualmente ligadas al estrés. En ausencia de una matriarca, la única en condiciones de asegurarles un desarrollo y un equilibrio normales, los animales no pueden aguantar.

Cuando los elefantes comenzaron a atacar a los humanos sin razón aparente, se consideraron estas hipótesis: los elefantes habrían perdido sus referencias y las competencias que ofrecía en otro momento el largo proceso de socialización habitual en los paquidermos. Otros investigadores evocaron asimismo, en una línea semejante, el hecho de que estos elefantes sufrirían, como los humanos, de síndromes postraumáticos. Esta patología los volvería incapaces de lidiar con sus emociones, de enfrentar tensiones y de controlar su violencia. Estas hipótesis, se ve, tejen una red cada vez más tupida de analogías con las conductas humanas.

Leyendo el reciente libro de Jason Hribal, se podría considerar una versión diferente. Hribal va a interesarse en lo que durante mucho tiempo se denominaron “accidentes” en los zoológicos y los circos, y que implican particularmente a elefantes. Estos “accidentes” durante los cuales los animales atacan, hieren o matan seres humanos, resultarían ser de hecho actos de rebeldía, y aún más particularmente, de *resistencia*

frente a los abusos de los que son víctimas. Hribal llega incluso más lejos: detrás de su brutalidad aparente, estos actos traducirían una conciencia moral en los animales (☞ **Justicia**).

Aquí se ve otra vez que el sistema de las analogías alimenta las narraciones. Lo que en otro tiempo se calificaba como accidente, es hoy en día el resultado de actos intencionales cuyos motivos se pueden dilucidar, y comprender. No olvidemos lo que escondía el término “accidentes” en las situaciones de circo o de zoológico; además del hecho de que esa denominación tranquilizaba al público, por supuesto, acerca del carácter excepcional del acontecimiento, el accidente definía todas las situaciones que no requieren verdaderas intenciones. Pero también se llamaba “accidentes” a las situaciones sobre las cuales nos sentíamos con derecho a afirmar que se debían al instinto del animal, lo cual excluía con igual seguridad la idea de que el animal pudiera tener una intención o un motivo (☞ **Hacer científico**).

La traducción de los “accidentes” que propone Hribal, en términos de desaprobación, de indignación, de rebeldía o de resistencia activa, no tiene nada de nueva. En efecto, aunque entre los científicos se vuelve más rara a partir de fines del siglo XIX, se la encuentra todavía en los “aficionados-profanos”, como adiestradores, criadores, cuidadores, guardianes de zoológico. Esta traducción logró imponerse, de todos modos, en una situación reciente que, aparentemente, dejó pocas dudas en cuanto a la manera de ser interpretada. Se habló abundantemente sobre ella a principios de 2009, cuando las imágenes circularon por la web y merecieron los titulares de algunos periódicos. Santino, un chimpancé del zoológico de Furuvik, al norte de Estocolmo, adquirió el hábito de bombardear con piedras a los visitantes que pasan cerca. Más interesante todavía, los investigadores que se interesaron en esta historia constataron que Santino planifica cuidadosamente sus ataques. Amontona las piedras cerca del lugar, del lado de la jaula del que vienen los turistas; lo hace a la mañana, antes de que lleguen, y las esconde. Además, los días en que el zoológico está cerrado no lo hace. Cuando le falta material, fabrica entonces sus proyectiles a partir de las rocas de cemento dispuestas en su recinto. Esto daría cuenta, según los investigadores, de capacidades cognitivas bastante sofisticadas: la posibilidad de anticipación, y sobre todo de planificación del porvenir. No cabe

ninguna duda de que Santino ha puesto esas competencias al servicio de la expresión de su desaprobación.

El hecho de que los chimpancés utilicen proyectiles como armas ya había sido observado en los encuentros entre grupos. Como con todo se hace harina si el molino es bueno, con mucha frecuencia se los ha visto recuperar sus heces para sus proyectos guerreros —es cierto que a menudo es la única arma a su disposición en los recintos de los zoológicos, pero lo hacen también en la naturaleza—.

Robert Musil decía que la ciencia ha transformado vicios en virtudes: aprovechar las oportunidades, actuar con astucia, tener en cuenta los detalles más ínfimos para sacar ventaja, cultivar el arte de la traición y de las retraducciones oportunistas. Si hay una investigación que merece esta descripción, es seguramente la que realizaron William Hopkins y sus colegas. No sé si realmente hace falta agregar que da cuenta de un notable sentido de la consagración a la causa del saber; solo se puede tomar plena conciencia de su dimensión al leer el protocolo y considerando la duración del experimento: cerca de veinte años.

La pregunta que guía a Hopkins “nos” concierne —señalemos que rara vez sucede otra cosa cuando se examinan chimpancés en el marco experimental—. Participa de ese gran proyecto de dilucidar nuestros orígenes, y más modestamente, el origen de algunos de nuestros hábitos adquiridos en el curso de la evolución. En este caso, la cuestión consiste en rastrear el origen del privilegio de la mano derecha en la mayoría de los humanos. Un detalle. Salvo porque, partiendo de este “detalle”, se han formulado varias hipótesis. Según una de ellas —la que le interesa a Hopkins—, el uso de la mano derecha se habría desarrollado con los gestos que apuntan a la comunicación. Ahora bien, lanzar algo hacia un objetivo, y por ende apuntar, no solamente implica a los circuitos responsables de los comportamientos intencionales de comunicación, sino que requiere poder sincronizar de manera precisa datos espaciales y temporales. El gesto movilizaría, por lo tanto, circuitos neuronales que podrían revelarse esenciales para la adquisición del lenguaje. En otros términos, la práctica de lanzar podría haber constituido un factor determinante a favor de la especialización del hemisferio izquierdo en las actividades comunicativas. Este es, por lo tanto, el problema en el que están envueltos los chimpancés: dado

que están “justo antes que nosotros” en el camino de la evolución, ¿serán diestros entonces? ¿Cómo convencer a los chimpancés de que contesten esta pregunta? Ustedes ya lo habrán adivinado, simplemente utilizando su tendencia a querer lanzar. Pues a estos científicos no se les ha escapado el hecho de que, cuando se presentaban ante los chimpancés durante sus primeros encuentros, estos se entregaban a ese lamentable hábito de arrojarles heces.

Lamentable, desde luego, hasta que justamente ese hábito se convierte en el camino principal hacia el saber. ¡Veinte años! Durante cerca de veinte años los investigadores se han prestado entonces al lanzamiento de excrementos, recolectando con una abnegación notable otros tantos datos que algún día, sin duda, van a dilucidar uno de los misterios de la hominización. Iniciado en 1993 con los chimpancés cautivos del Centro de primatología de Yerkes, el estudio reclutó, diez años más tarde, a los del centro de investigaciones contra el cáncer de la Universidad de Texas —dicho sea de paso, sabiendo lo que deben sufrir los chimpancés en ese centro de investigaciones, uno puede imaginar que la propuesta experimental de los investigadores gozó de su aprobación—.

Cincuenta y ocho machos y ochenta y dos hembras fueron observados lanzando al menos una vez; sin embargo, en el estudio se retuvieron solo ochenta y nueve de ellos: era preciso, para la solidez de los resultados, que los monos hayan manifestado este comportamiento al menos seis veces. Con un marcador mínimo de seis lanzamientos por chimpancé durante tantos años, es evidente que se desbordó ampliamente el marco de los primeros encuentros, a menos que imaginemos que los investigadores hayan reclutado un ejército de humanos que aceptaban cumplir el rol del individuo poco familiar, lo cual no se menciona. Desde luego que los chimpancés pueden utilizar este método en otros contextos, particularmente durante disputas y cuando quieren llamar la atención de un chimpancé o de un humano distraído. Los científicos tuvieron a disposición, por lo tanto, varias estrategias. Pero se puede considerar otra hipótesis. Los chimpancés comprendieron qué esperaban de ellos los investigadores, y cumplieron con su parte de buena gana, sin ponerse demasiado rígidos en cuanto a la regla de la no familiaridad. Vaya uno a saber, de entre todas las buenas razones, cuáles pudieron motivarlos...

Se observaron dos mil cuatrocientos cincuenta y cinco lanzamientos desde 1993 a 2005 —y esto no es más que una parte de los lanzamientos de los que fueron blanco los investigadores, puesto que no se cuentan en estos resultados las tentativas de los monos menos constantes, los lanzadores ocasionales—.

Sin duda valió la pena, los resultados son concluyentes: los chimpancés son, en este campo, mayoritariamente diestros.

E

de ESPEJO

¿Cómo hacer que a los elefantes les gusten los espejos?

¿Cuál podría ser la relación entre Maxine, Patty y Happy, por un lado, y Harvey, Lily, Gerti, Goldie y Schatzi, por otro? Hay pocas. Las primeras son elefantas de Asia de unos treinta años, las segundas urracas todavía jóvenes. Las primeras viven en el zoológico del Bronx, las segundas en un laboratorio alemán. Las diferencias se presagian infinitas y previsibles, pero el punto común sorprendente: se les propuso mirarse en un espejo y algunas de ellas parecieron interesadas, Happy del lado de los elefantes, Gerti, Goldie y Schatzi del lado de las urracas. En cuanto a Harvey, intentó algunas maniobras de seducción ante lo que creía que era un congénere, se desanimó, revisó su posición en lo que respecta al género de aquél que le hacía frente y le devolvía todos sus gestos y, sencillamente, lo atacó. Lily fue todavía más expeditiva: pasó inmediatamente a la agresión. Después de algunas tentativas destinadas al fracaso, las dos urracas perdieron interés.

Desde luego que Gerti, Goldie y Schatzi también intentaron ver, el primer día, si el "otro" era un ser social que reaccionaba adecuadamente. Pero desde la segunda visita, las tres urracas se interesaron de una manera completamente distinta. Por supuesto que fueron detrás

del espejo, uno nunca puede estar seguro, exploraron la imagen ante ellas, con atención, pero encontraron la prueba decisiva para resolver el enigma: hicieron movimientos un poco imprevisibles, balancearse de adelante hacia atrás, dar saltitos en el mismo lugar, rascarse con una pata. No se puede estar seguro de qué infirieron esas tres urracas acerca de la situación, pero visiblemente habían comprendido que el otro ante ellas no era realmente un "otro". De allí a afirmar que sabían que se trataba de ellas mismas, hay todavía un paso. Y un paso no se da así como así, en el laboratorio. No se le cree a los pájaros de palabra o por una intuición, por lógica que sea. Hace falta una prueba, decisiva. Los investigadores, Helmut Prior, Ariane Schwarz y Onur Güntürkün, se dedicaron a construirla y a proponérsela a las urracas.

Esa prueba es muy conocida hoy en día. Se apoya sobre los experimentos que les había propuesto a los chimpancés el psicólogo George Gallup a finales de los 60. El test es simple —aunque haya exigido bastantes complicaciones—. Después del período de habituación al espejo, se dormía al chimpancé antes de pintarle una mancha verde sobre la frente. Al despertar, ignora la presencia de esa mancha. Se lo confronta al espejo. Si la busca sobre su propia frente, se puede inferir que ha comprendido que el reflejo corresponde a su propia imagen. Con las urracas la prueba se simplifica, los investigadores deciden evitar la anestesia; sustituyen la pintura por un pequeño autoadhesivo coloreado sobre el cuello, justo debajo del pico, de color amarillo, rojo o negro, en un lugar en el que se puede estar seguro de que ellas no lo verán directamente, ni siquiera bajando la cabeza. Uno de los tres científicos tapa los ojos del pájaro mientras que el otro aplica el autoadhesivo.

El caso es que la operación es un éxito: Harvey y Lily, como es de suponerse en vista de sus desempeños precedentes, no harán nada respecto de la mancha; en cambio, Goldie y Gerti —y en menor medida Schatzi— van a apresurarse a sacarla, primero con el pico, pero sin lograrlo, después con una de sus patas. Estas urracas se reconocieron en un espejo. Tienen por lo tanto conciencia de sí mismas o, según los términos de Gallup, tienen una teoría del espíritu.

Por el lado de los elefantes, las cosas son bastante más complicadas de organizar. El augurio es mucho peor en la medida en que otro investigador, especialista en primatología, Daniel Povinelli, ya había sometido

a dos elefantes de Asia a este test poco tiempo antes. Fracasaron. Sin embargo, habían sido capaces de comprender la posible utilización de ese dispositivo: en una prueba anterior, Povinelli había escondido alimento de tal manera que el elefante solo pueda percibirlo en el espejo. Las elefantas habían captado perfectamente su utilización; por lo tanto, la relación con el espejo no estaba obstaculizada por una deficiencia visual. Pero evidentemente parecía que la mancha no las conmovía. El primatólogo Frans de Waal, su estudiante Joshua Plotnik y Diana Reiss, especialista en delfines, van a intentar poner todas las chances a su favor. ¿Qué los motiva a retomar un experimento aparentemente destinado al fracaso? Dos de mis estudiantes de la universidad de Bruselas, Thibaut de Meyer y Charlotte Thibaut, han examinado esta cuestión y analizado cuidadosamente los artículos y los protocolos de cada uno de los experimentos. Según ellos, si Plotnik y sus colegas están dispuestos a volver a empezar, es porque confían en una observación de Cynthia Moss, la especialista en elefantes africanos. Los elefantes serían capaces de empatía; ella pudo observar numerosos testimonios. Ahora bien, la empatía puede correlacionarse con la posibilidad de atribuir estados mentales y deseos a otro, podría por lo tanto dar indicios de la posibilidad de una teoría del espíritu (☞ **Mentirosos**). Ahora bien, mis estudiantes constatan que Povinelli también menciona dicha observación. Pero no le resulta creíble. Dice que es solo una *anécdota*. En el contraste se dibujan por lo tanto dos tipos de relaciones con el saber, y no me sorprende que este contraste esté calcado exactamente sobre dos campos de investigaciones: Povinelli es un experimentalista de laboratorio, Plotnik y sus colegas son investigadores de campo (☞ **Hacer científico**; ☞ **Laboratorio**; ☞ **Bestia**).

Y entonces, los tres investigadores van a preguntarse por las razones del fracaso de los elefantes de Povinelli. Es posible que el espejo haya sido demasiados pequeño y que el hecho de que se haya colocado en el exterior de la jaula, fuera de alcance de trompa, pueda ser la causa. Por eso van a preocuparse por ofrecer un espejo a la medida del elefante y por colocarlo en el interior de la jaula, y no afuera. Se confronta a Maxine, Patty y Happy con el espejo; durante el pretest, lo exploran e intentan incluso subirse encima, asustando mucho a los guardianes y a los investigadores, que se preguntan si el muro contra el que está

apoyado no se va a derrumbar. Y, tal como las tres urracas reconocedoras, las elefantas presentan comportamientos dirigidos hacia sí mismas; se miran comer frente al espejo; exhiben movimientos repetitivos no habituales de la trompa y del cuerpo y movimientos rítmicos de la cabeza.

Llega el día de la colocación de la mancha. Happy se mira, toca la mancha, y no cesa de tocarla durante los minutos que siguen. No parece que las otras dos quieran superar la prueba.

Dos urracas y un elefante han pasado plenamente el test, dos urracas y dos elefantes han fracasado, y una urraca provoca dudas: el experimento es un éxito.

Podrían sorprenderse por la manera en que acabo de invocar el éxito. Para definirlo como tal, asocio tanto el desinterés por la prueba de Harvey, Lily, Maxine y Patty, como los resultados claramente probatorios de Goldie, Gerti y Happy. Pues todas, “reconocedoras” y “no reconocedoras”, son importantes para tal definición. Hablo de éxito porque hubo fracaso. La posibilidad de este fracaso, y lo que los científicos van hacer con ella, traducen la solidez del experimento, su interés. Si todas las urracas y todas las elefantas hubieran pasado el test con éxito, la prueba no permitiría afirmar lo que puede reivindicar ahora para las urracas y las elefantas: pueden ser “reconocedoras”. En otros términos, desde el punto de vista de los investigadores, los resultados del experimento son tanto más convincentes en la medida en que algunos de sus animales fracasaron. Y por mi parte, si no fuera así, no podría afirmar con tanta convicción como voy a hacerlo, que el experimento es realmente interesante y que vuelve más inteligentes a los investigadores, sus urracas y sus elefantas.


Comencemos primero por lo que cae por su propio peso, con lo que llamaríamos sin ambigüedades un “éxito”, es decir con lo que dicen los investigadores sobre este éxito.

Voy a atenerme a los comentarios de los adiestradores de urracas; en el dominio de los pájaros, es bastante sorprendente escucharlos: “Cuando son evaluados en base a los mismos criterios que los primates —escriben— muestran la capacidad de reconocimiento de sí y se ubican por consiguiente *de nuestro lado* del Rubicón cognitivo”. Creo que la metáfora del Rubicón cognitivo dice efectivamente lo que quiere decir; hay epopeya, conquista y victoria en esta historia; hay acontecimiento,

cruce, transgresión de una frontera. La suerte está echada: las urracas, *Pica pica*, serán los primeros pájaros en pasar la frontera entre los seres que se reconocen y los que no lo hacen. Pero hay también una historia diferente que se teje en esta aventura; una historia que reúne a los córvidos y los primates después de los casi trescientos millones de años que transcurrieron desde el momento de la divergencia entre sus grupos taxonómicos: las urracas están ahora de *nuestro lado* del Rubicón cognitivo. Después de haber pensado por mucho tiempo que el humano era el único depositario de ese tesoro ontológico de la conciencia de sí, habíamos llegado a aceptar que los primates podían reivindicar el acceso a ella; luego habían seguido, por un efecto de contagio de los talentos bastante frecuente en el dominio de la etología, los delfines, las orcas y, añadámosles, las tres elefantas que se adelantaron por dos años a las urracas en esta historia. Ahora bien, hasta el momento se había pensado que solo los mamíferos tenían acceso a esa competencia. Habría —dicen de hecho los autores en la introducción— “un Rubicón cognitivo, con los grandes simios y algunas otras especies de comportamiento social complejo de un lado, y todo el resto del reino animal del otro”. Por otra parte, esta jerarquización recibía su confirmación biológica, puesto que se había terminado por correlacionarla con la existencia y el desarrollo del neocórtex en los mamíferos.

Volvamos ahora al hecho de que Harvey, Lily, Maxine y Patty hayan fracasado en el test, y que intento demostrar que para mí es el hecho que marca el éxito del experimento. En primer lugar, por el lado de los autores, en lugar de poner en peligro la solidez de los resultados, este fracaso por el contrario los confirma. De los noventa y dos chimpancés que Povinelli sometió a la prueba en una investigación anterior a la de los elefantes, solo veintiuno dieron muestras claras de comportamientos de exploración de sí mismos frente al espejo, nueve dieron muestras más débiles, y entre los veintiún animales “exploradores especulares”, solo la mitad pasó el test de la mancha.

Pero si vamos un poco más lejos con estos fracasos que yo califico como éxitos, quisiera subrayar una particularidad de este experimento que coincide con lo que yo llamo las experiencias exitosas. Este experimento, como otros que se le parecen, resultan notables por uno de sus aspectos, inmediatamente legible en un indicio: es un experimento

de cultivo de las singularidades. Harvey, Lily, Goldie, Gerti y Scharzi, Happy, Maxine, Patty, no tienen nada que ver con las cohortes de anónimos que vienen a dar testimonio de la especificidad de una especie. Lo cual quiere decir que los fracasos de las no reconocedoras no solamente marcan la exigencia de una moderación respecto de las generalizaciones: el experimento nos informa que unas urracas —ciertas urracas, e incluso más precisamente, ciertas urracas criadas “a mano”—, y que algunas elefantas de Asia, de una treintena de años y criadas en un zoológico, bajo ciertas circunstancias muy precisas y excepcionales para urracas o para elefantas ( **Laboratorio**), elaboradas con protocolos (estandarizados y narrados con muchas precisiones en el capítulo de metodología anexo al artículo), pueden desarrollar una competencia inédita. Pero esas urracas y esas elefantas no reconocedoras exhiben al mismo tiempo la grandeza de este tipo de experimentos. Son experimentos de invención. El dispositivo no *determina* el comportamiento que se adquiere; hace surgir su oportunidad.

Pues si *todas* las urracas y las elefantas hubieran pasado el test, esto significaría dos cosas posibles: ya sea que el comportamiento está biológicamente determinado, ya sea que es producto de un artefacto. Ahora bien, justamente, el experimento no nos dice nada sobre lo que es la naturaleza de la urraca o de la elefanta; no dice “las urracas y las elefantas tienen conciencia de sí mismas”; nos dice solamente cuáles son las circunstancias favorables para dicha transformación. La competencia no depende unívocamente ni de la naturaleza de estos animales (desde luego que importa el hecho de ser urraca o elefanta y no paloma, pero si la competencia estuviera inscrita en su naturaleza, todas se reconocerían), ni de la sola eficacia del dispositivo (este hubiera “obligado” a las urracas y las elefantas a que se reconozcan); depende del registro de la invención en circunstancias ecológicas particulares. ¡De allí la importancia del fracaso!

En otros términos, si todas hubieran tenido éxito, y los investigadores tuvieron plena conciencia de esto, siempre se podría sospechar que los resultados descansan sobre un artefacto. Yo definiría la posibilidad del artefacto bajo el signo del triunfo, por contraste con el éxito: sí, la hipótesis fue validada, el experimento es un triunfo; pero lo es solamente porque la adhesión del animal a la hipótesis es producto de las

coacciones que se le impusieron. Para definir de manera simple este tipo de artefacto, se podrá decir que el animal responde al investigador, pero responde a una pregunta totalmente distinta a la que el investigador le planteó. Por eso, para volver a nuestras urracas, los investigadores van a estar atentos a evitar la posibilidad de que los animales solo validen su hipótesis por razones que dependerían de su sumisión. Comportamientos muy semejantes a los inducidos por el test de la mancha en el espejo lograron obtenerse en palomas. Ahora bien, cuando se analiza el procedimiento —afirman Prior y sus colegas—, uno se da cuenta de que las palomas pasaron por un número inverosímil de pruebas de condicionamiento que terminaron produciendo el modelo comportamental de reconocimiento. Las palomas hicieron los que se les pedía, pero por razones totalmente distintas a la competencia invocada; su respuesta es una respuesta a otra pregunta. Notaremos que en este tipo de procedimiento, a la cohorte de los sujetos le corresponde a menudo una repetición infinita de las pruebas. Por lo tanto, los científicos tuvieron que adoptar una precaución arriesgada con sus urracas: ellas solo tenían derecho a algunas pruebas; el comportamiento debe ser, según las palabras mismas de los investigadores, *espontáneo*, y no resultado de un aprendizaje “ciego” cuyo resultado no permita validar la hipótesis de una competencia cognitiva sofisticada.

El fracaso de Harvey, Lily, Maxine y Patty traduce entonces la dimensión fecunda de la prueba. Las urracas y los elefantes reclutados para la prueba pudieron resistirse a la proposición que se les hacía. El hecho de permitir que sus sujetos “recalcitren” abre el dispositivo a la sorpresa, al mismo tiempo que lo somete al riesgo. Con las palomas había pocos riesgos: están entre los mejores propagandistas de la eficacia del condicionamiento. Todas tuvieron la reacción esperada ante el espejo, una vez que se les enseñó. Pero el precio fue alto, el investigador no pudo reivindicar la autonomía de los hechos producidos. El dispositivo los determina totalmente.

El fracaso de Harvey, Lily, Maxine y Patty signa entonces el éxito por excelencia. La autonomía de los hechos producidos —lo que los científicos llaman “espontaneidad”— traduce el hecho de que el dispositivo es una condición necesaria pero no suficiente de su producción. Desde luego que sin espejo, sin trabajo, sin domesticación, sin mancha, sin

pruebas, sin observaciones, no hay urracas o elefantas reconocedoras; pero si las urracas o las elefantas están coaccionadas por el dispositivo, su testimonio no podrá ratificar la diferencia con el testimonio de los animales condicionados. La diferencia pasa entonces por ese término indudablemente mal definido, pero cuyas posibilidades de homonimia dejan abiertos amplios repertorios de usos y de especulaciones, el del hecho de estar *interesado*. No sabemos lo que pudo interesarles en la prueba a esas urracas y esas elefantas reconocedoras, y las hipótesis podrían ser numerosas. Pero esta pregunta es igual de interesante si uno la invierte: ¿por qué las no reconocedoras no se interesaron? El hecho de plantearla traduce formas de consideración, de parte de los investigadores, que son a la vez epistemológicas y éticas, en el rico sentido etimológico del *ethos*, los “usos” y los “buenos usos”. Así, en el caso de las elefantas, consideran que las razones del fracaso pueden depender de su hábitos. Una mancha no las conmueve, pues los hábitos de las elefantas en materia de limpieza no son los de los pájaros o los chimpancés; su aseo no consiste en quitarse suciedades, sino en tirarse barro y polvo para lavarse, sin prestar demasiada atención a los detalles. ¿Qué importa entonces una pequeña mancha...? Luego, el análisis comparativo de los dispositivos que llevaron adelante Thibaut de Meyer y Charlotte Thibaut ha relevado una diferencia importante entre lo que propusieron, Povinelli por un lado, y los equipos de de Waal y de Prior por otro. Con estos últimos, los animales podían tocar el espejo. Según mis dos estudiantes, habrían podido tejer un vínculo emocional con el espejo. Yo no estoy segura de que utilizaría ese término, pero abre paso a otro, el que incumbe, en efecto, al campo de lo que *afecta*: pudieron dejarse *afectar*. Puesto que los científicos prestaron atención a los usos, estos animales pudieron “jugar” con el objeto, lo cual quiere decir inventarle usos muy diversos bajo el modo imaginario, exploratorio, afectivo, sensitivo y concreto. Y multiplicando e inventando esos usos, es que los suyos pudieron sin duda encontrar el camino de los nuestros. Pues no olvidemos que los espejos conciernen efectivamente a los nuestros. No se puede decir si, al reconocerse en su reflejo, esas urracas y esas elefantas se encontraron; pero definitivamente se cruzaron con nosotros.

F

de FALOCIENCIA

¿No será un mito el dominio de los machos?

El sitio France-loups, que consulto a fines de septiembre de 2011, estipula que una manada de lobos “está constituida a menudo por una pareja dominante que cumple el rol de jefe del grupo. Se los llama Macho alfa y hembra alfa. La pareja dominante es la que toma todas las decisiones para la supervivencia del grupo, desplazamientos de caza, marcaje y territorio. La pareja alfa es la única que se reproduce. El orden jerárquico en la manada está constituido por los beta, que vienen después de los alfa. Tomarán el lugar de la pareja alfa en caso de problemas para la manada (muerte). Luego vienen los omega, posición muy poco envidiable (*sic*) en la manada, pues los omega sufren agresiones permanentes y cotidianas. El omega, por su posición en el rango, será el último en comer de una presa que haya matado la manada”.

Se podía encontrar una descripción bastante similar a esta organización en la literatura de los años 60 consagrada a los babuinos. El primatólogo Sherwood Washburn afirmaba que “las características principales de la organización de los babuinos derivan de un modelo complejo de dominio en el seno de los machos adultos, que habitualmente asegura la estabilidad y una paz relativa en el grupo, un máximo de protección

para las madres y los pequeños, y la probabilidad más alta de que los hijos serán de los machos más altos de la jerarquía". Bastante similar, salvo por algunos detalles; así, por ejemplo, entre los especialistas en babuinos, los investigadores insisten en el rol de los dominantes en la defensa del grupo. La primatóloga Alison Jolly, que hizo en 1972 un estado de la cuestión de las investigaciones, señala que es una prerrogativa de los machos ubicados en lo más alto, es incluso el signo más claro del dominio: "Cuando una manada de babuinos de las sabanas se cruza con un gran felino, efectúa una retirada en formación de batallas, las hembras y los jóvenes primero, los machos grandes con sus caninos formidables después, interponiéndose entre la manada y el peligro". Sin embargo, concluye Jolly, este magnífico modelo de organización conoce una excepción: los babuinos del bosque de Ishasha, observados por la primatóloga Thelma Rowell en Uganda, escapan en el mayor desorden al ver predadores, cada uno según sus propias capacidades de velocidad; lo cual quiere decir: los machos lejos adelante y las hembras, cargando con sus crías, padeciendo en la retaguardia.

Esta flagrante falta de heroísmo —como la calificará la propia Thelma Rowell— solo era una extravagancia más en el comportamiento de estos babuinos particulares: los babuinos de Ishasha no conocían la jerarquía. Ningún macho domina a los otros, ni parece poder asegurarse los privilegios ligados al rango. Muy por el contrario, en la manada reina una atmósfera apacible, las agresiones son raras y los machos parecen mucho más atentos a cooperar que a sostener la competencia que reina en los demás grupos. La primatóloga refiere una observación todavía más desconcertante: no parece que haya jerarquía entre machos y hembras.

Sus colegas recibieron estos datos con escepticismo. Ningún babuino se había comportado jamás de esa manera, los de Ishasha constituían una desafortunada excepción al orden admirable que la naturaleza le había brindado a los babuinos. Tenía que haber una explicación. Terminan por encontrar una que no enoje a nadie, ni a la primatóloga que "habría observado mal", ni a los babuinos, que no serían realmente babuinos. Esto último les había sucedido, a principios de los años 60, a los babuinos chacma de África del Sur. Pagaron caro su imprudencia; su observador, Ronald Hall, contó en aquella época que

los babuinos que observaba no estaban jerarquizados. Se los excluyó de la especie: ¡no eran babuinos! Para las extravagancias babuinas de Ishasha, se encontró una solución menos dura: tenían que deberse a las condiciones ecológicas excepcionales de las que se habían beneficiado siempre; en este caso el bosque, auténtico paraíso terrestre con árboles que ofrecen refugio contra los predadores, lugares para dormir y, sobre todo, abundancia de alimento. El mito del paraíso terrestre y de la caída nunca está muy lejos del mito de los orígenes, que los babuinos tenían que ayudar a construir: los babuinos de Ishasha se habían quedado en los árboles; no habían realizado ese salto evolutivo que sí habían aceptado sus congéneres de las sabanas. Dado que todo progreso tiene un costo, estos últimos lo pagaban con condiciones mucho más duras que conllevan una competencia intensa, que a su vez conduce a esa organización muy jerarquizada. Aunque los marginaba, esta explicación en términos ecológicos le daba, a los babuinos de Ishasha, la oportunidad de continuar perteneciendo a la especie de los babuinos, y a la investigadora, el crédito por sus observaciones. Resueltos estos problemas, las investigaciones continuarán acumulando pruebas de la universalidad de una organización jerárquica en los babuinos de las sabanas —y en muchas otras especies—.

Por otra parte, el modelo se había vuelto hasta tal punto ineludible, que determinaba, en cada campo, la primera pregunta de la investigación. Ésta tenía que comenzar por descubrir la jerarquía y establecer el rango de cada individuo. Y cuando parecía que esta jerarquía no se manifestaba, los investigadores invocaban entonces un concepto muy cómodo para llenar el vacío fáctico: el de “dominio latente”. El dominio debe estar tan bien instalado, que ya no se lo puede percibir.

Algunos años más tarde, a principios de los 70, Thelma Rowell decide no aceptar la posición de marginales a la cual habían relegado a sus babuinos. Sí, los babuinos de Ishasha se benefician de condiciones particulares que pueden dar cuenta de su desviación. Pero hay que ponerse de acuerdo sobre lo que llamamos “condiciones”: no son las condiciones ecológicas en el sentido tradicional del término, son las condiciones mismas de la observación. En otros términos, sus babuinos solo son una excepción al modelo porque fueron observados en condiciones que nos los fuerzan a obedecer a ese mismo modelo.

Rowell retomó de hecho todas las investigaciones efectuadas antes que la suya y las comparó. Logró clasificarlas en dos grupos. De un lado, uno encuentra animales que visiblemente no están interesados en la jerarquía, aquellos para los cuales hizo falta invocar el concepto de dominio latente, aquellos de los que se pensaba que habían enfrentado presiones selectivas diferentes, como los babuinos de Ishasha, o incluso los excomulgados de la especie, como los chacmas. De otro lado, uno encuentra todos los babuinos que, tanto en el campo como en cautiverio, se comportaron de la manera que espera el modelo. Aparecen dos constantes. En todas las investigaciones en cautiverio, los babuinos están claramente jerarquizados; en la naturaleza, el dominio emerge de manera notable en las situaciones de observación en las cuales los investigadores alimentaron a los animales para atraerlos. ¿Coincidencia? No realmente.

Las investigaciones en cautiverio están todas calcadas sobre el mismo modelo. Para estudiar el dominio, los científicos juntan a los monos de a dos y los ponen a competir por un poco de alimento, por el espacio, e incluso por la posibilidad de evitar un choque eléctrico. A menudo los monos son perfectos extraños. En la primera prueba, uno de los dos va a prevalecer, es el objetivo de la artimaña. En la prueba siguiente, el otro anticipará el resultado previsible y, si lucha, no lo hará con toda la convicción necesaria. Cada repetición de la prueba logrará confirmar una predicción cada vez más fiable, tanto para el experimentador como para los monos. A la larga, ante la presencia del bien codiciado o del choque por evitar, el que ha perdido toda esperanza va a apartarse y a evitar ponerse en el camino del que se volvió el "dominante". El fenómeno se reproduce de manera idéntica cuando se componen grupos. La falta de lugar y de alimento indefectiblemente provoca conflictos entre monos que no se conocen y que son reagrupados en un grupo social cuya estructura está de cierta manera determinada por el dispositivo mismo de cautiverio.

En el terreno, las cosas son sin duda diferentes. Los individuos se conocen; en principio, no están sometidos a las mismas presiones. Pero esto es olvidar las presiones de la investigación. Pues si los investigadores han atraído a sus babuinos con alimento en lugar de practicar la habituación, lo han hecho la mayoría de las veces en cantidad insuficiente y concentrado en un solo lugar, provocando así grandes trifulcas al

final de las cuales los dominantes se identificaban claramente. Por lo tanto, los investigadores reproducen, en el campo, las condiciones del cautiverio. El veredicto de Rowell no hará concesiones: la jerarquía solo aparece tan bien, y se estabiliza tan bien, en las condiciones en que los investigadores la han provocado y mantenido activamente.

De todos modos, el modelo sigue impregnando las investigaciones.

No obstante, por aquí y por allí, se manifiestan babuinos recalci-trantes. En Pumphouse, Kenia, a mediados de los años 70, parece que los de la joven antropóloga americana Shirley Strum quieren retomar la resistencia. Ella llega a la conclusión de que el dominio de los machos es un mito. Todas sus observaciones concuerdan: los machos más agresivos, y ubicados en lo más alto de la jerarquía, si uno toma el criterio del resultado de los conflictos, son los menos elegidos como compañeros-consortes por las hembras y tienen un acceso mucho menor a las hembras en celo. Contra toda expectativa, cuando un macho tiene ventaja en un conflicto, se trata mejor al vencido. Goza de las atenciones de las hembras sensibles, le ceden alimentos apreciados, lo lavan a menudo. El resultado del conflicto, explica Strum, muestra que no se trata de un simple problema de dominio o de acceso a los recursos; esas nociones deben volver a ponerse en cuestión seriamente para comprender las relaciones que se entablan.

La recepción de sus proposiciones será desastrosa. La acusarán de haber observado mal, e incluso de haber manipulado sus datos. “Necesariamente hay una jerarquía en los machos de Pumphouse”, se escuchará repetir a los “espalda plateada” de las universidades.

El rechazo brutal de estas investigaciones, el poco eco que tuvieron las críticas de Rowell, solo hacen más perceptible la dificultad que tienen los investigadores para abandonar esa noción. Junto con Thelma Rowell, se puede evocar la pregnancy que tiene en la primatología el mito, salido de una tradición naturalista victoriana y romántica, de un macho dominante que combate por las hembras, e incluso una cierta forma de antropomorfismo, o de “académico-morfismo”: ¿las relaciones de jerarquía no serán lo que caracteriza finalmente a las relaciones entre los que escriben sobre ellas?

Se puede pensar también que las razones de esta predilección un poco maníaca por este modelo están ligadas a las ambiciones de una mayoría

de primatólogos de conferirle a sus investigaciones un basamento científico en una perspectiva naturalista (☞ **Hacer científico**). En este aspecto, la jerarquía constituye un buen objeto. Confirma la existencia de invariantes específicas, asegura la posibilidad de predicciones fiables y susceptibles de constituir el objeto de correlaciones y de estadísticas. Pero la concepción de una sociedad ordenada bajo el principio del dominio podría depender también de una concepción de lo social que los primatólogos tomarían prestada de la sociología, y según la cual la sociedad preexistiría al trabajado de los actores (☞ **Cuerpos**). Según Bruno Latour, esta concepción solo logra imponerse ocultando el trabajo incesante de estabilización que requiere el hecho de hacer sociedad. La teoría de la jerarquía sería, de cierta manera, como una imagen congelada. Desde luego que hay muchas pruebas agresivas en los babuinos, y pruebas a través de las cuales intentan mostrar quién es el más fuerte, pero si uno quiere construir un relato de orden, no puede, salvo que acorte el tiempo de la observación a algunos días. Una jerarquía que fluctúa cada tres días, ¿todavía merece el nombre de jerarquía? Una jerarquía en la cual aquél que puede reivindicar la conquista de una hembra no es el mismo que se arroga un acceso privilegiado al alimento, y resulta que tampoco es el mismo que decide sobre los desplazamientos de la manada —rol que le corresponde a las hembras de más edad en los babuinos—, ¿todavía puede ser *una* jerarquía?

De todos modos, los términos “jerarquía” y “dominio” siguen estando muy presentes en una buena parte de la literatura y continúan siendo obvios para algunos investigadores. Desde luego, ellos conceden que “es más complicado que eso”. Lo cual no disminuye en nada su obstinación en utilizarlos y en describir ese tipo de relaciones (☞ **Necesidad**; ☞ **Umwelt**).

El extracto de presentación de la manada de lobos que abría estas notas da cuenta de ello. Esta idea de jerarquía todavía alimenta los manuales de educación de los perros, que le exigen a los amos que les recuerden a su compañero, si este llegara a olvidarlo, quién es el que domina.

Esta persistencia es tanto más sorprendente en la medida en que los lobos han seguido, en este aspecto, el camino de los babuinos. En los años 30, tras los trabajos del especialista Rudolf Schenkel, se impuso la

teoría del lobo alfa. A fines de los años 60 la retomará el gran especialista americano en lobos David Mech; continuará las investigaciones en esta dirección y contribuirá a popularizarla. Sin embargo, a fines de los años 90, David Mech pone en tela de juicio toda la teoría. Persiguió manadas durante trece veranos en Canadá: lo que se llama manada, es de hecho una familia, compuesta por padres y críos que, una vez que alcancen la madurez, abandonarán la familia para armar una por su lado. No hay relación de dominio, solamente padres que guían las actividades de sus críos, enseñándoles a cazar y a comportarse bien.

La razón de esta disparidad entre las posiciones teóricas es simple y previsible ahora que conocemos la historia de los babuinos: antes de los trece veranos de observación, las investigaciones de Schenkel y de Mech se habían limitado a parques de animales y zoológicos, a partir de manadas creadas artificialmente con individuos extraños entre sí, confinados en espacios en los cuales ninguna escapatoria es posible, con un alimento provisto por los humanos. Esos lobos intentan organizarse, lo mejor que pueden, en el estrés que no paran de provocar cada uno de esos elementos. Los alfas se arrojan entonces todos los privilegios, los betas transigen, los omegas intentan sobrevivir a las persecuciones incesantes. Este es el espectáculo cotidiano que ofrecen numerosos parques.

Y es la descripción que sigue imponiéndose en la literatura. Parece entonces que la teoría del dominio está destinada a perseverar durante todo el tiempo que los humanos continúen haciéndola existir y se acomoden a ella.

Todo esto, se ve, no incumbe solo a problemas exclusivamente teóricos. Nuestras teorías a propósito de los animales tienen consecuencias prácticas, aunque más no fuera porque modifican la consideración que podemos tener hacia ellos. Y esto va más allá de la simple consideración; dan cuenta de ello los lobos de los parques —y nos lo contestan cuando uno se preocupa por los ataques incesantes de los que pueden ser víctimas los lobos omega: “Los lobos son así”—.

La teoría de la jerarquía tiene todo el aspecto de una enfermedad infecciosa cuyos virus pertenecen a una cepa muy resistente. Sus síntomas, tal como su virulencia, se señalan y se cartografían fácilmente: produce seres determinados por reglas rígidas, seres poco interesantes, seres que

siguen rutinas sin plantearse demasiadas preguntas. Y contamina tanto a los humanos que imponen esta teoría como a los animales a los que se les impone.

G

de GENIOS

¿Con quién querrán negociar los extraterrestres?

La vaca es un herbívoro que tiene tiempo para hacer las cosas. Quien propone esta definición es Philippe Roucan, un criador. *La vaca es un ser de conocimiento*, escribe por su parte Michel Ots. Conocen, dice, el secreto de las plantas; meditan rumiando —*lo que contemplan, son las metamorfosis de la luz desde las lejanías cósmicas hasta la textura de la materia*—. ¿Algunos criadores no le han dicho a Jocelyne Porcher que los cuernos de las vacas son lo que las liga a la potencia del cosmos?

A veces me digo —pero seguramente esto ya debe haber sido objeto de alguna novela de ciencia ficción— que nuestra imaginación es muy pobre o muy egocéntrica cuando pensamos que si los extraterrestres vinieran a la tierra, entrarían en contacto con nosotros. Cuando leo lo que los criadores cuentan de sus vacas, me gusta pensar que los extraterrestres podrían establecer con ellas las primeras relaciones. Por su relación con el tiempo y la meditación, por sus cuernos —esas antenas que las ligan al cosmos—, por lo que saben y transmiten, por su sentido del orden y las prioridades, por la confianza que son capaces de manifestar, por su curiosidad, por su sentido de los valores y las responsabilidades; o incluso, por lo que un criador nos dice de ellas y nos sorprende: *llegan más lejos que nosotros en la reflexión.*

Si esta hipótesis de extraterrestres que nos olvidan en favor de las vacas pudiera tener un sentido para alguien, sería seguramente para Temple Grandin. Es cierto que cuando ella evoca a los extraterrestres, es más bien para decir que *nos* percibe como tales y que a menudo se siente, según sus propios términos, como *un antropólogo en Marte*. Temple Grandin es autista. Es también la científica norteamericana más reconocida en el dominio de la ganadería. Ambas cosas están ligadas. Pues si se ha vuelto tan experta, si ha podido concebir las edificaciones y los sistemas de contención más ingeniosos para los animales, si puede hacer el oficio que ha elegido con tal éxito, es porque, dice ella, puede percibir el mundo tal como las propias vacas lo perciben.

Cuando tiene que resolver un problema en el terreno, por ejemplo el hecho de que el ganado se niegue a entrar a un sitio donde tienen que llevarlo frecuentemente, lo cual crea problemas que generan conflictos con los humanos que están a su cargo, Grandin busca hacer legible la manera en que las vacas ven e interpretan la situación. El hecho de comprender qué pudo haber asustado al animal y nosotros no percibimos, qué ha suscitado su resistencia a hacer lo que se le pide que haga —entrar en una edificación y atravesar un corredor—, le permite a Grandin resolver los problemas y los conflictos. A veces basta con un detalle —un pequeño pedazo de trapo colorido que ondea sobre una cerca, una sombra sobre el piso que no vemos, o que no significa lo mismo para nosotros— para que el animal termine actuando de una manera incomprensible.

Grandin explica que el hecho de ser autista la vuelve sensible a los entornos, con una sensibilidad muy semejante a la de los animales. Su comprensión aguda de ellos, su posibilidad de adoptar su perspectiva, descansa de hecho como sobre una apuesta. Los animales, afirma, son seres excepcionales, como lo es ella misma en cuanto que autista. “El autismo —escribe— me ha dotado de una perspectiva sobre los animales que la mayoría de los profesionales no tiene, aunque las personas ordinarias pueden acceder a ella: el hecho de que los animales son más astutos de lo que nosotros pensamos. [...] Las personas que aman a los animales y que pasan buena parte de su tiempo con ellos, a menudo comienzan a sentir intuitivamente que en ellos hay más de lo que nuestra mirada encuentra. Pero no saben lo que es, ni cómo describirlo”. Algunos autistas,

explica, son mentalmente muy retrasados pero capaces de hacer cosas que los humanos normales son incapaces de aprender a hacer, por ejemplo conocer en una fracción de segundo el día en que uno ha nacido según la fecha, o incluso decirnos si la dirección en la que uno vive es un número primo. Los animales son como los sabios autistas. “Tienen talentos que las personas no tienen, de la misma manera que las personas autistas tienen talentos que las personas normales no tienen; algunos animales tienen formas de genio que no tienen las personas, de la misma manera que los sabios autistas tienen formas especiales de genio”.

Los animales poseen así una notable capacidad para percibir cosas que los humanos no pueden percibir y una facultad igualmente increíble para acordarse de informaciones altamente detalladas que nosotros no podríamos recordar. “Eso me parece divertido –dice ella otra vez–, que las personas normales dicen siempre que los niños autistas viven en su pequeño mundo. Si uno trabaja con animales, comienza a darse cuenta de que puede decir exactamente lo mismo de las personas normales. Hay un mundo inmenso, magnífico alrededor nuestro, que la mayoría de los normales no percibe”. Así, el genio de los animales depende de su formidable capacidad para prestar atención a los detalles, mientras que nosotros privilegiamos una visión global porque tendemos a fundir esos detalles en un concepto que nos da la percepción. Los animales son pensadores visuales. Nosotros somos pensadores verbales.

“Lo primero que hago sistemáticamente, porque no podemos resolver un misterio animal a menos que nos pongamos en su lugar –literalmente en su lugar–, es ir adónde va el animal, y hacer lo que el animal hace”. Grandin toma el corredor, entra en el establo, atraviesa la ruta, sigue el camino y mira: las aspas del ventilador, cuando gira lentamente, oscilan; la zona de sombra sobre la ruta parece una barranca sin fondo; la chaqueta amarilla es aterradora pues es demasiado luminosa, el contraste “salta a los ojos” como lo hace el reflejo cegador de la luz sobre la placa de metal.

Podría pensarse que al describir el procedimiento que consiste en ponerse en el lugar de los animales para pensar, ver y sentir como ellos, Grandin se refiere a lo que, generalmente, se define como la empatía. Pero si se trata efectivamente de empatía, el término encubre ahora un oxímoron: estamos lidiando con una empatía sin *pathos*.

Sería entonces una forma de empatía técnica que no se basa en compartir emociones, sino más bien en la creación de una comunidad de sensibilidad visual, en un talento mucho más cognitivo que emotivo, una vez dicho que así es como categorizamos nosotros ese tipo de proceso. Aunque encuentro pocas palabras para dar cuenta de ese acontecimiento —yo, que me inscribo en una tradición para la cual la empatía incumbe a la esfera de las emociones compartidas—, puedo no obstante remitir a esa pequeña maravilla experimental que es la novela de ciencia ficción *El extranjero*, de Carolyn Janice Cherryh. En un universo lejano, tanto en el tiempo como en el espacio, un embajador terrícola es enviado a un planeta donde extraños seres, muy semejantes a nosotros, viven, se relacionan, hablan e intentan resolver conflictos. Ahora bien —y esto es lo que los vuelve extraños— los seres de este planeta conocen afectos, pero que no tienen nada que ver con los nuestros: no tienen nada de interpersonal. Entre ellos no hay ni amor, ni amistad, ni odio, ni afecto. Y toda la dificultad del embajador humano consiste en comprender un sistema relacional a tal punto similar al nuestro —las personas se ayudan o se matan, cultivan vínculos—, que está siempre tentado de traducirlo en términos emocionales interpersonales. Lo que sostiene a las personas, lo que las vincula, y lo que explica sus conductas, se basa de hecho sobre relaciones de fidelidades y de lealtades que prescriben, como un conjunto de reglas, los códigos de conducta. Y esto produce un tipo de sociedad y de relaciones a tal punto semejantes a las nuestras, que el protagonista no para de malinterpretar los motivos y las intenciones de quienes lo ayudan o se comportan como enemigos. Malinterpreta, pero de todos modos funciona, y si los errores de las malas interpretaciones tienen consecuencias, la autora ha velado porque no sean sancionadas de manera definitiva. Se trata de una experimentación que fuerza al protagonista a desfamiliarizarse con sus hábitos, lo obliga a pensar y a dudar, no se trata de una lección de moral.

Se diría que la analogía llama a la analogía. Pero el camino de la ciencia ficción con el ejemplo del Pahidi³ nos invita a ir más lento. ¿Los animales son “realmente” como los autistas? Grandin afirma esto, con una certeza difícil de compartir, es cierto, por quienes no son ni

³ Es el título del “embajador” en la novela. [N. del T.]

animales ni autistas. Pero el régimen de verdad que acompaña dicha afirmación se inscribe en el régimen de la apuesta fabulatoria; incumbe al pragmatismo; comportándose *como si* lidiara con seres que, como ella, ven el mundo de una cierta manera, tienen el genio del detalle y el talento de la percepción, logra obtener de dichos seres lo que constituía el objeto de esa apuesta: concertar mejor algunas intenciones, las de los criadores y las de los animales. Y de hecho, después de su trabajo hay menos violencia en los criaderos. En otros términos, les enseña a los criadores americanos a ver y a pensar el mundo con el genio propio de sus animales. Aclaro a propósito que los criadores son americanos. Pues la mayoría de los criadores de ese país, al revés de los que citaba como introducción, tienen poco contacto con sus animales, salvo en las ocasiones muy precisas de los cuidados que hay que brindarles o en el momento del transporte hacia el matadero. En otros términos, la ganadería con la que trata Grandin solo coincide muy parcialmente con la significación que puede adquirir para algunos criadores en nuestros pagos, para quienes la convivencia con sus animales y el hecho de conocerlos y de amarlos constituyen la esencia de su oficio.

Los animales son genios. Temple Grandin ofrece un bonito antídoto contra la tesis de la excepción humana. La ha invertido. Los excepcionales son los animales, tal como lo son esos seres de excepción que son los autistas. La analogía, desde luego, establece lo que podrían parecer equivalencias, pero lo hace según un sistema de inversiones que problematizan esas equivalencias; no tiene nada de inmediata, descansa sobre la construcción de dos diferencias y sus relaciones, la diferencia entre los hombres y los animales, y la diferencia entre los autistas y las personas normales. Más interesante todavía, y es lo que le confiere ese rol de antídoto, la analogía se basa en la retraducción de esas diferencias como *diferencias cualificantes*. Lo que era bestialidad de las bestias y discapacidad humana, deviene talento particular, excepcional, genio en el uso del mundo. La comparación, construida de esta manera, reinventa las identidades. Propone otros modos de realización. Ya no es entonces comparación, sino traducción. Hacer otra cosa con lo mismo. Hacer que se bifurquen los devenires. Construirse en historias que hacen crecer. Fabular.

Sin duda no es casualidad que cuando Temple Grandin relata su largo camino y el rol de su madre, que ha luchado para evitarle a su

hija diagnosticada “esquizofrénica” el destino de la internación, se acuerde de las historias que ella le contaba de niña: sucede a veces que una hadas llegan de noche a las casas en las que acaba de nacer un niño y lo reemplazan por el suyo. Y los humanos se encuentran entonces con esos pequeños seres raros a los que no comprenden y que parecen no comprenderlos, esos niños cuyo espíritu se ausenta de manera tan extraña y siempre siguen siendo como exiliados, esos niños a los que el universo de nuestra lengua y de nuestros vínculos acoge con tanta dificultad, esos niños que ven cosas cautivadoras o espantosas que nadie percibe. En definitiva, niños que hacen entrar mundos invisibles y fabulosos en el nuestro, como lo hace Grandin.



de HACER CIENTÍFICO

¿Tienen los animales sentido del prestigio?

Hasta el momento, el comportamiento de los pavos reales ha despertado relativamente poco interés en los científicos, más movilizados por su cola que por sus usos sociales o sus competencias cognitivas. Indudablemente el propio pavo real contribuye a ello, y le ha impuesto a los investigadores sus propias preocupaciones. Además de los problemas de física relativos a la captura de la luz que produce colores tan tornasolados, su rueda ha suscitado un buen número de debates: ¿cómo es que la evolución no ha castigado un ornamento tan molesto que, a fin de cuentas, debería haber puesto en desventaja a su propietario? Eso es lo que se llama una paradoja de la evolución. Darwin, que no ponía en duda la existencia de un sentido estético en los animales, responderá que los machos que presentan los adornos más bellos serán privilegiados por la hembras, y por ende transmitirán esa característica a su descendencia. Más prosaicos, los investigadores posteriores rechazarán la idea de que esos atributos, por bellos que sean, puedan suscitar alguna emoción estética. Pero en la medida en que sí deben tener una utilidad, considerarán que su exuberancia informa a las hembras sobre el vigor y la buena salud de su propietario (Necesidad).

El etólogo israelí Amotz Zahavi retomará el problema de otra manera, desplazándolo un poco. Hay que volver a partir, dice, de la idea de que esa rueda tan voluminosa es definitivamente una *desventaja*. Ciertamente debe representar una carga, facilitar la localización por parte de los predadores de quien la lleva, y comprometer muy seriamente las posibilidades de fuga. Ahora bien, si un macho dotado de una rueda impresionante, y por lo tanto muy desventajosa, ha sobrevivido, es que tiene con qué hacerlo. Y si las hembras son sensatas, tendrán entonces mucho interés en elegir, como padre de su descendencia, a un individuo con mucha desventaja—¿quién lo diría!: para resolver una paradoja, nada mejor que otra—. En otros términos, una desventaja tan notable como una cola exuberante, es una forma de propaganda fiable y carente de ambigüedad para sus destinatarias.

Pero no se le ha escapado a algunos observadores que ciertas veces el pavo real es muy poco selectivo en la elección de esos destinatarios. Así, Darwin relata esta escena extraña: un pavo real esforzándose por hacer la rueda frente a un cerdo. Su comentario se inscribe en la línea de su convicción acerca de un sentido estético en los animales: los machos adoran mostrar su belleza (*sic*), el ave evidentemente quiere un espectador cualquiera, pavo real, pava o cerdo.

En los años que seguirán, este tipo de hipótesis iba a desaparecer completamente de la escena de la historia natural. Y cuando uno vuelva a encontrar la misma observación bajo la pluma del fundador de la etología, Konrad Lorenz, se impone una interpretación completamente distinta. La ostentación de la rueda se define como un *pattern* innato de acciones asociado a energías específicas internas. Dicho más claramente, el comportamiento es innato y se inscribe en una secuencia de acciones y de reacciones que se suceden según un orden programado. El animal, sometido a energías específicas internas, entra en una fase de apetencia; se pone instintivamente en busca de un objeto; una vez encontrado, éste actuará como “mecanismo innato de activación” de comportamientos estereotipados. En ausencia del estímulo apropiado, la energía se acumula y finalmente hace “erupción” (el pavo hace la rueda) *in vacuo*—aquí *in vacuo* designa al cerdo—.

La socióloga Eileen Crist nos invita a prestar atención a este modelo, y sobre todo al contraste entre las dos interpretaciones. De un lado,

con Darwin, tenemos un animal autor pleno de sus extravagancias, que tiene sentimiento de la belleza, motivos e intenciones al respecto, un animal que toma iniciativas, e incluso que se extravía un poco, que en todo caso no nos deja a salvo de las sorpresas; del otro lado, nos encontramos con una mecánica biológica movida por leyes incontrastables y cuyas motivaciones pueden cartografiarse como un sistema de desagüe cuasi autónomo. El animal es “actuado” por fuerzas, desde luego que internas, pero sobre las cuales no tiene ningún control. La diferencia entre las dos descripciones parece calcada de la que señalaba el naturalista estonio Jakob von Uexküll (☞ *Umwelt*) entre un erizo de mar y un perro: cuando un erizo de mar se desplaza, lo mueven sus patas; cuando un perro se desplaza, él mueve sus patas.

El contraste entre Darwin y Lorenz puede extenderse, no es específico a estos dos autores. Se notará que los naturalistas del siglo XIX manifestaban respecto de los animales esta generosidad de atribución de subjetividades, que ulteriormente se calificará como un antropomorfismo desbocado. La mayoría de los textos de los naturalistas de esa época abundan en historias que le otorgan a los animales sentimientos, intenciones, voluntades, deseos y competencias cognitivas. En el siglo XX esas historias se encontrarán relegadas a los escritos y a los testimonios de los no científicos —los “aficionados”, naturalistas, cuidadores, adiestradores, criadores, cazadores—. Del lado de los científicos, el discurso estará marcado principalmente por el rechazo de las anécdotas y la exclusión de toda forma de antropomorfismo.

El contraste entre las prácticas científicas y las de los no científicos en torno de los animales, tal como aparece hoy, es por lo tanto relativamente reciente. Fue construido en dos momentos y en dos campos de investigaciones. El primero se sitúa a comienzos del siglo XX, cuando los psicólogos especialistas del animal hicieron entrar a los animales al laboratorio y se esforzaron por desembarazarse de esas explicaciones nebulosas que son la voluntad, los estados mentales o afectivos o, incluso, el hecho de que el animal pueda tener un parecer sobre la situación e interpretarla (☞ *Laboratorio*).

El segundo momento se constituye un poco más tarde, principalmente con Konrad Lorenz. Es cierto que la imagen que se conserva de Lorenz es la de un científico que adopta a sus animales, que nada con

sus gansos o sus patos y que habla con sus grajillas. Esta imagen es fiel a su práctica; menos fiel a su trabajo teórico. A partir de las proposiciones teóricas de Lorenz, la etología va a entrar en un sendero decididamente científico; los etólogos que le seguirán habrán aprendido a mirar a los animales como limitados a “reaccionar” antes que a verlos “sintiendo y pensado”, y a excluir toda posibilidad de tomar en cuenta la experiencia individual y subjetiva. Los animales van a perder lo que constituía una condición esencial de la relación, la posibilidad de *sorprender* al que los interroga. Todo se vuelve previsible. Las causas sustituyen a las razones para actuar, ya sean razonables o caprichosas, y el término “iniciativa” desaparece a favor del de “reacción” (~~es~~ **Reacción**).

¿Cómo comprender que uno pueda reconocerle a Lorenz una práctica que se funda sobre —y da lugar a— esas bellas historias de domesticación, de sorpresas, justamente, y que al mismo tiempo esté en el origen de una etología tan árida y tan mecanicista?

Se puede encontrar una parte de la respuesta retomando el momento de constitución de la etología como disciplina autónoma. Lorenz quería crear una disciplina universitaria, científica, cuya competencia solo podrían reivindicar quienes hubieran cursado la carrera. Ahora bien, otras personas, no universitarias, pueden legítimamente declararse competentes en la materia. Son los “aficionados”, cazadores, criadores, adiestradores, cuidadores, naturalistas cuya práctica es cercana, que conocen bien a los animales pero no tienen una auténtica teoría. Para establecer la legitimidad del dominio de saber que intenta constituir, Lorenz va a “cientifizar” el conocimiento del animal. La etología deviene una “biología” del comportamiento, de allí la importancia del instinto, de los determinismos invariantes y de los mecanismos innatos fisiológicamente explicables en términos de causas. Y esta diferenciación se revela tanto más imperativa en la medida en que la proximidad con el rival es grande, y se vive como tanto más peligrosa en la medida en que una buena parte del saber científico se ha nutrido ampliamente de los conocimientos de los aficionados. Se trataba, en pocas palabras, de *sacar al animal del saber común*.

Los herederos de Lorenz seguirán fielmente el programa así instituido. La estrategia del “hacer científico”, como procedimiento de distanciamiento de aquellos que podrían pretender (y aspirar al) saber,

va a traducirse de a poco en una serie de reglas. Así, el rechazo de las anécdotas (que plagan tan notablemente el discurso de los aficionados), y sobre todo la sospecha maníaca respecto del antropomorfismo, aparecerán como la marca de una ciencia auténtica. Los científicos herederos de esta historia manifiestan desde entonces una desconfianza intensa respecto de toda atribución de motivos a los animales —y más aún si esos motivos son complicados o, peor todavía, se asemejan a los que podría tener un humano en iguales circunstancias—. En este marco, el instinto es la causa perfecta: escapa a toda explicación en términos subjetivos; es al mismo tiempo causa biológica y motivo, y un motivo que escapa totalmente al conocimiento de aquél que es su sujeto; no se podría soñar un objeto mejor.

Lo cual significa entonces que la acusación de antropomorfismo no se debe tanto, o no siempre, al hecho de atribuir al animal competencias humanas, sino que incrimina más bien el procedimiento por el cual se efectúa dicha atribución. En otros términos, más que cualificar un procedimiento cognitivo cualquiera, la acusación de antropomorfismo es una acusación política, de “política científica”, que apunta ante todo a descalificar un modo de pensamiento o de conocimiento del cual ha intentado desembarazarse la práctica científica, el modo del aficionado.

Esta hipótesis nos invita a volver a examinar las situaciones de acusación de antropomorfismo para plantearles otras preguntas. ¿A quién se pretende proteger con esa acusación? ¿Al animal, al que se le concedería demasiado, o mal, y cuyas hábitos no reconoceríamos? (cf. *Umwelt*)

¿O se trata defender posiciones, maneras de hacer, identidades profesionales?

Para respaldar la posibilidad de esta segunda hipótesis y complicarla, propondré retomar el ejemplo del etólogo israelí que mencioné brevemente por su contribución al enigma de la rueda extravagante del pavo real, Amotz Zahavi. De hecho, Zahavi no trabaja con pavos reales, sino con aves muy particulares, los tordalinos arábigos. Los observa desde hace más de cincuenta años en el desierto del Néguev, y con ellos llegó a elaborar la teoría de la desventaja de la que se benefician desde entonces, además de los pavos reales, numerosos animales que presentan comportamientos ostentosos y extravagantes. La teoría de la desventaja supone que, en situaciones de competencia, algunos

animales afirman su valor (su superioridad, dice Zahavi) exhibiendo un comportamiento costoso. A modo de recordatorio: estar engalanado con atributos que lo convierten en el primer blanco de los predadores es un comportamiento costoso, una desventaja; si usted ha sobrevivido, es que tiene con qué hacerlo.

Los tordalinos son aves más bien crípticas; su desventaja no está en su apariencia, sino en sus actividades cotidianas. Según Zahavi, no paran de exhibir actos costosos que van a permitirles ganar prestigio ante sus compañeros. Pues el prestigio importa en la comunidad de los tordalinos. Permite acceder a las posiciones codiciadas en la jerarquía, lo cual representa especialmente la posibilidad de imponer su candidatura como reproductor, en grupos donde en principio se reproduce solo una pareja. Los actos costosos y prestigiosos adoptan varias formas: los tordalinos se hacen obsequios bajo la forma de alimento; se ofrecen como voluntarios para asumir el rol de centinela; alimentan sin beneficio aparente a la nidada de la pareja que se reproduce y pueden ser de un notable coraje cuando asumen riesgos en los combates con otros grupos o cuando un predador amenaza a los suyos. Es cierto que las aves que alimentan una nidada que no es la suya no son raras, particularmente en las especies subtropicales; los etólogos han documentado estas situaciones abundantemente. El hecho de aliarse contra el enemigo tampoco es excepcional. Los obsequios, en cambio, son menos frecuentes, al menos por fuera de las relaciones de pareja. Pero los tordalinos no operan como lo hacen las demás aves. Por un lado, lo hacen con una voluntad explícitamente exhibicionista. Quieren ser vistos por los otros y señalan cada una de esas actividades con un pequeño silbido codificado característico. Por otro lado, se disputan el derecho a hacerlo. Si un individuo de rango poco elevado intenta ofrecerle un obsequio a otro de rango superior, pasará un mal rato, e incluso un muy mal rato. Cantidad de observaciones han llevado así, a Zahavi a pensar que los tordalinos han inventado una respuesta original al problema de la competencia en el seno de grupos para los cuales la cooperación es una necesidad vital: entran competencia por el derecho de ayudar y de dar.

Tuve la oportunidad de acompañar a Zahavi al campo durante algún tiempo, y con él aprendí a observar e intentar comprender los

comportamientos de esas aves tan sorprendentes. Me interesé también por la manera en que él mismo observaba, por la forma en la que construía sus hipótesis, describía los signos y le daba sentido a los actos. En la misma época, otro etólogo, Jonathan Wright, llevaba adelante sus propias investigaciones sobre los tordalinos. Jon es un zoólogo formado en Oxford, adhiere a los postulados de la teoría sociobiológica. En esta perspectiva, los tordalinos no ayudarían por cuestiones de prestigio, como sostiene Zahavi, sino porque están programados por la selección natural para actuar de la manera que mejor asegura la perennidad de sus genes. Basándose en el hecho de que los tordalinos de un mismo grupo estarían emparentados, esta teoría afirma que ayudar a la nidada es una manera de favorecer su propio patrimonio genético, dado que hay grandes probabilidades de que esa nidada esté compuesta por hermanos, hermanas, sobrinos o sobrinas cuyos cuerpos serían los vehículos de una parte de ese mismo patrimonio.

Por el lado de los métodos de campo, los de Zahavi y los de Wright están en las antípodas. Amotz Zahavi se formó como zoólogo, pero su práctica estuvo subordinada durante mucho tiempo al proyecto de conservación de los tordalinos, se asemeja más bien a la de los naturalistas. Al observarlo, yo no podía evitar asociar su manera de hacer con las prácticas de los antropólogos. Lo que define una secuencia de observaciones comienza por una suerte de ritual de bienvenida. Los territorios de cada grupo son vastos; uno nunca sabe dónde va a poder encontrarlos. Entonces es más simple llamarlos. Es lo que hace Zahavi: silba y espera. Y los tordalinos llegan. Zahavi les da la bienvenida ofreciéndoles mendrugos de pan. Luego construye sus explicaciones (¿qué hacen y por qué lo hacen?) basándose en razonamientos por analogía: “Y si fuera ellos, ¿qué haría, qué me impulsaría a actuar de esa manera?”.

Jonathan Wright marca claramente su desacuerdo con este tipo de procedimiento. No se puede asegurar nada si no se experimenta, son las exigencias de una auténtica ciencia objetiva. Hay que probar, y para probar, hay que experimentar. Según él, el método interpretativo de Zahavi depende claramente de una práctica antropomórfica y anecdótica —la anécdota se define generalmente, en este dominio, como una observación *no controlada*, es decir no acompañada por la clave de

interpretación "correcta"-. Y efectivamente, para evitar este riesgo, Jon les propone a los tordalinos los experimentos más diversos, destinados, en última instancia, a obligarlos a que muestren que son efectivamente un caso particular de la teoría sociobiológica.

Pero un acontecimiento logró arrojar luz nueva sobre aquello que Wright llama, en ese marco, antropomorfismo. Estábamos un día él y yo ante un nido, observando el ir y venir de los pájaros que ayudan a los padres a alimentar a la nidada. Los tordalinos se dedicaban a su tarea, ya sea que se trate de aumentar su prestigio o de responder al programa dictado por las necesidades imperiosas de sus genes. Ahora bien, en un momento de nuestra observación, vimos a un ayudante posarse sobre el borde del nido y emitir la pequeña señal que indica que va a alimentar. Los piquitos se extendieron hacia él, piando. No les dio nada. La nidada se conmovió y pió con más fuerza. ¿Había visto bien? ¿Estábamos lidiando con un estafador? Jon lo confirmó: ese pájaro no había alimentado a los pequeños. Jon tenía una respuesta a la pregunta de por qué el pájaro había actuado de esa manera. Ese pájaro había emitido un estímulo que debía jugar el rol de variable, tras lo cual él (el pájaro) verificó la intensidad de la reacción a dicha variable, lo cual según él (esta vez Jon, pero quizás también el pájaro), debía permitirle inferir el estado real de hambre de la nidada. El pájaro lo había *controlado* empíricamente. Este tordalino conocía los usos del procedimiento experimental. Lo podemos decir de otra manera: el comportamiento del tordalino "testador" traducía su desconfianza respecto de lo que observaba (las crías *siempre* simulan que están hambreadas); le hacía falta no solamente una prueba, sino una prueba mensurable. Por lo tanto, para interpretar correctamente una situación, nada mejor que asegurarse su control. A los tordalinos no se les cuentan historias, ellos tampoco las cuentan.

No hay ninguna necesidad de insistir sobre la similitud entre lo que Jon ofrece como interpretaciones de sus observaciones y los métodos a los que considera los únicos pertinentes y que privilegia. Pero si uno elige este camino, nota entonces que Zahavi, de cierta manera, procede según una coherencia semejante. La vida de un tordalino consiste en observar incesantemente a los otros y en interpretar y predecir sus comportamientos. En otros términos, el uso del mundo de un tordalino

está incesantemente marcado por anécdotas; o en realidad no, porque si lo digo así, tomo el lenguaje del otro campo: la carrera social del tordalino consiste en relevar un sinnúmero de detalles que importan y en interpretarlos. Cada ave se obliga a un trabajo incesante de predicción y de traducción de las intenciones de los otros. Así es la vida de los seres muy sociales.

Ahora bien, resulta que estos usos, descriptos de esta forma, se corresponden del mismo modo con la manera en el propio Zahavi los observa y da sentidos a sus comportamientos: prestar atención a los detalles que pueden importar, interpretar intenciones, atribuir un conjunto complejo de motivos y de significaciones.

Desde luego que nada nos autoriza a dilucidar qué es lo que da comienzo a esta similitud. ¿Zahavi construye su práctica y sus interpretaciones de manera que se correspondan —en el sentido de “responder a” de manera pertinente— al modo de vida de estos pájaros o le atribuye a los pájaros los esquemas que él privilegia en su práctica? La pregunta podría referirse a Jon: ¿atribuye a los pájaros la manera en que él aprendió el “hacer científico”? ¿O uno debe adoptar la respuesta que él mismo daría: su manera de comprender *corresponde* a los usos de lo que observa?

Cualquiera sea la respuesta, generosa o crítica, que se dé a estas alternativas, se notará que el sentido de la acusación de antropomorfismo se ha desplazado y se anuda al problema de la relación de los científicos con los aficionados. Ya no designa el hecho de comprender a los animales con la vara de los motivos de los humanos. Ya no es el humano lo que está en el centro de este asunto, sino la práctica y, por tanto, una cierta relación con el saber. El antropomorfismo de Zahavi, tal como se lo reprocha Jon, en definitiva no consiste en atribuir al tordalino motivos propiamente humanos en la resolución de sus problemas sociales, sino que consiste en pensar que el pájaro utiliza los procedimientos cognitivos de los aficionados —recolectar anécdotas, interpretarlas, hacer hipótesis en cuanto a los motivos y a las intenciones...—.

La cuestión de saber quién se adapta a los usos del otro, pájaros o científicos, queda abierta, por supuesto. Y la respuesta que podría proponerse para cada uno de los dos investigadores no necesariamente vale para el otro —¿quizás uno se “adaptó bien” y el otro ha “atribuido”?—.

Pero yo no diría que “importa poco”, porque justamente eso importa, porque cambia las maneras en que consideramos no solo lo que puede ser el “hacer científico” con los animales, sino sobre todo lo que podemos aprender con ellos sobre la manera correcta de ese hacer.



de IMPREVISIBLES

¿Son los animales modelos fiables de moralidad?

Durante la exposición *Bestias y Hombres*, que tuvo lugar en el Grande Halle de la Villette de París en 2007, se alojaron entre las obras, los videos y los textos, algunas avutardas, cinco grajos y una corneja, dos varanos, cinco buitres y dos nutrias –hermano y hermana–. Según la voluntad de las curadoras de la exposición (yo misma, entre ellas), estos animales “en residencia” eran los embajadores de sus congéneres; planteaban, en tanto que representantes, preguntas ligadas al problema de vivir juntos y conflictos que dicha voluntad genera entre los humanos, entre los humanos y los animales, e incluso entre los mismos animales (ver **Justicia**). Esos animales venían a dar cuenta de las dificultades ligadas al hecho de que en el presente están implicados en nuestras historias de manera explícita y colectiva, y al hecho de que hoy en día estemos obligados a explorar y a negociar con ellos la manera en que pueden llegar a estar interesados en esa implicación.

Al hacer esa elección, las curadoras de la exposición sabían que corrían el riesgo de que se les reprochara la presencia, en jaulas, de esos animales. Por eso habían preparado cuidadosamente los modos de legitimación, y

sobre todo habían velado por que las condiciones de residencia de esos animales fueran irreprochables. Las nutrias las tomaron por sorpresa.

Sin embargo, todo había empezado bien. Día tras día las nutrias parecían aclimatarse a su nuevo ambiente, e incluso multiplicar los signos de bienestar. Por lo tanto, habían acogido las proposiciones y respondido a las expectativas de quienes las habían movilizado más que favorablemente. Estas últimas, en cambio, no se esperaban de ningún modo que las nutrias tomaran la iniciativa de superar sus expectativas. Y desde luego que no les exigían que uno de los testimonios de su bienestar tome la forma de una aberración respecto de las normas de conducta en materia de sexualidad.

Pues los biólogos se lo habían garantizado: todos los científicos se ponen de acuerdo hoy en día para afirmar que entre las nutrias, como entre numerosos animales, ciertos mecanismos impiden la atracción entre los individuos que se crían juntos. Evidentemente, el hermano y la hermana nutrias habían decidido hacer su contribución a, o más precisamente reabrir, la vieja controversia en torno del incesto. Y parecía que querían desmentir a los etólogos contemporáneos, y por lo tanto, volver a las hipótesis de Sigmund Freud y Claude Lévi-Strauss que, aunque no eran especialistas del mundo animal, tenían ideas bien definidas sobre la cuestión y la habían convertido, por otra parte, en un criterio de lo “propio de lo humano” —los hombres conocen el tabú del incesto, las bestias no—.

Aunque las organizadoras de la exposición no se sentían tocadas por esa controversia, el hecho de que sus nutrias contradigan tan impunemente a los científicos les hacía temer lo peor. En efecto, se sabe que los zoológicos y las situaciones de cautiverio tuvieron durante largo tiempo la reputación de “desnaturalizar” a sus animales; en el dominio sexual, esta acusación toma como blanco, en general, los comportamientos sexuales llamados desviados, definitivamente considerados, en este marco, como “*contra natura*”.

Señalemos, de todos modos, que una buena parte de lo que sabemos de la sexualidad de los animales sale de las investigaciones en cautiverio. Primero, porque es bastante difícil de observar en las condiciones naturales, los animales tienden a ser relativamente discretos en estas materias, principalmente porque estas actividades implican una vul-

nerabilidad mucho más grande. En los zoológicos, sin embargo, a menos que se sometan a una abstinencia de desaprobación (lo cual sucede con frecuencia), los animales no tienen a menudo más opción que la de participar en la educación sexual de los espectadores —y en el mantenimiento de la biodiversidad, según nos dicen, pero ese es otro problema—. Además, la sexualidad se conoce mejor en las condiciones artificiales porque allí se la ha estudiado, e incluso provocado: numerosas investigaciones han seguido o suscitado las carreras reproductivas de millones de ratas, de monos y de muchos otros más.

Lejos de mí, de todos modos, considerar que los desvíos de la norma que se observan en las condiciones de cautiverio son unívocamente el resultado de las condiciones patológicas. Es más complicado que eso, y las generalizaciones no son aquí de ninguna ayuda. En efecto, se puede señalar que los animales en condiciones de seguridad relativa, poco preocupados por la presencia de predadores y por las necesidades de la supervivencia, exploran o vuelven visibles otros modos de relación. Así, durante largo tiempo se ha considerado que la cuestión del placer no viene a cuento cuando se habla de animales. La cuestión se resolvía por el doble imperativo de la urgencia y de la reproducción (**Nece-**
sidad; Queer). Pero, ¿en verdad los animales tienen en mente la reproducción? Visiblemente, para muchos de ellos las cosas suceden de otra manera. Los bonobos se volvieron famosos en este aspecto. En las aves, comienza a considerarse que algunos apareamientos pueden tener lugar por motivos de lo más diversos. Siempre cuesta mucho que los científicos evoquen la cuestión del placer, y la rapidez de los servicios sexuales, por otra parte, alienta esta reticencia. Todo cambia, evidentemente, si uno considera que los animales podrían actuar *de otra manera* si tuvieran la posibilidad de hacerlo. A veces lo hacen. La filósofa y artista Chris Hertzfeld, que pasó largos ratos con los orangutanes del Jardin des Plantes en París (**Watana**), ha observado una hembra prolongando un apareamiento durante casi treinta minutos y, con absoluta evidencia, queriendo prolongar activamente ese momento. Esto nos mostraría que los animales pueden desplegar otro repertorio si las condiciones se revelan propicias. Las condiciones de cautiverio son ciertamente diferentes de las condiciones naturales; no son menos reales. Constituyen de cierta manera otra serie de proposiciones, y como

tales pueden ser juzgadas favorables o no (~~es~~ **Falociencia**) y siempre *en ciertos aspectos*.

La cuestión es que, en lo que concierne a las dos nutrias, las responsables de la exposición no estaban a gusto y difícilmente se imaginaban desplegando las riquezas de esta argumentación una vez que el asunto llegara a oídos de los periodistas, y luego a los protectores de animales y al público.

Ahora bien, y ellas lo sabían, si hubieran hospedado a las nutrias algunas décadas antes, nadie se hubiera inquietado. Hubiera sido perfectamente normal que los animales, dado que son animales, no respeten las reglas vigentes entre los humanos. La prohibición del incesto y el control de la sexualidad fueron durante largo tiempo uno de los criterios decisivos de la excepcionalidad humana. De todos modos, ante su preocupación, los biólogos que colaboraban con la exposición las tranquilizaron. Afirmaron que, de hecho, cuando los animales están en condiciones agradables eso puede suceder, pero ciertos mecanismos hormonales iban a impedir que esas extravagancias tengan consecuencias desafortunadas. Las responsables confiaron en ellos, como confiaron en sus nutrias. Sin embargo, no siempre los animales están de acuerdo con sus científicos; en cuanto a la confianza, no se impone unilateralmente. En efecto, poco tiempo después la pequeña nutria comenzó a engordar de manera inquietante y rápidamente significativa. Pareciera que los mecanismos hormonales no habían estado a la altura de las expectativas de los biólogos y de las organizadoras. El 18 de noviembre de 2007, el sitio de noticias de la exposición anunció entonces un feliz nacimiento, sin precisar, no obstante, el vínculo que unía a los padres.

A la luz de esta historia se ve que lo que en el pasado aparecía como una característica de la naturaleza, en este contexto se define como su contrario exacto: se volvió *contra natura*. El hecho de que este "*contra natura*" se presente en el dominio de la sexualidad no carece de importancia. Si las nutrias hubieran descubierto, por ejemplo, el uso del cascanueces, o se hubieran puesto a bailar en su corral, esto hubiera suscitado entusiasmo, y no la reprobación que temían las curadoras de la exposición.

Hay que señalar que esta reprobación se manifiesta poco cuando se trata de animales domésticos o de laboratorio. Se han creado linajes

puros de ratas y de ratones, cruzando justamente los emparentados de manera más cercana, con el fin de reducir la variabilidad de comportamiento o fisiológica que tiende inoportunamente a hacer que diverjan todos los resultados experimentales. Por otras razones, se ha hecho lo mismo con los animales de crianza y los perros, para los cuales el valor de la raza pura —o el de ciertas características apreciadas— ha servido de guía en materia de selección. Todo el proceso de domesticación ha estado guiado por principios que no son necesariamente, ni de cerca, los criterios que aplicarían los animales si se los dejara librados a sus elecciones.

Pero salvo por algunas excepciones, hoy en día se considera que en la naturaleza la endogamia —el hecho de aparearse con parientes cercanos— en general se evita. La excepciones son en su mayoría la suerte que les queda a algunas poblaciones limitadas en sus posibilidades, como son las poblaciones de las islas. Desde luego que existen otras excepciones, como ese pequeño pez monógamo y muy colorido que vive en las ensenadas y los ríos de Camerún y de Nigeria, el cíclido *Pelvicachromis taeniatus*. Las hembras de esta especie prefieren aparearse con sus hermanos y los machos con sus hermanas. Los científicos han intentado comprender las razones que pueden tener estos peces para transgredir una regla tan bien respetada actualmente en el reino animal. Piensan que la selección natural llevó a estos peces a preferir parientes cercanos para reproducirse, pues la vigilancia de los huevos y de los jóvenes, especialmente contra los predadores, exige un trabajo que solo es realmente eficaz si los padres colaboran plenamente. Parecería que la colaboración es de mucha mejor calidad si los padres se conocen bien. La cuestión es que este tipo de investigaciones marca bien la inversión reciente en las maneras de pensar. En el presente, los que tienen que dar explicaciones son los animales que no respetan la regla de la exogamia. ¡Y más les vale que esté debidamente justificada!

La sexualidad de los animales ha alimentado por mucho tiempo la tesis de la excepcionalidad humana (“no somos bestias”: quien lo dice, refiere justamente a esta dimensión del problema), y ha nutrido siempre un amplio régimen de acusación y de exclusión —de aquellos que, justamente, se comportan como bestias— a lo largo de una línea de partición bastante complicada entre lo que la naturaleza tolera (el incesto) y lo que

virtuosamente ha impedido (la homosexualidad). Las bestias, entonces, se han comportado como bestias hasta que cambiamos de parecer sobre lo que significa comportarse como una bestia. La sexualidad animal aparece siempre, entonces, como un modelo —a seguir o del que hay que despegarse— para acceder a la cultura. Esta preocupación siempre sigue teniendo actualidad, aunque bajo formas renovadas. El caso del topillo monógamo, tal como lo estudió el investigador suizo Nicholas Stücklin, es ejemplar en este aspecto. La historia es tanto más interesante en la medida en que este topillo no ha cesado de pasar de una loable adhesión al modelo que se suponía que tenía que constituir para los científicos que lo estudiaban, a un lamentable desparpajo.

El topillo de las praderas, *Microtus ochrogaster* (orejas pequeñas, panza amarilla), es un roedor que habita el Midwest de Canadá y Estados Unidos. Este topillo ha alcanzado una cierta notoriedad en las neurociencias gracias a un comportamiento social que le han atribuido algunos zoólogos hacia fines de los años 70: se dice que sería monógamo y biparental, un comportamiento que se registra solamente en un 3% del conjunto de la población de los mamíferos.

La historia, tal como la reconstruye Stücklin, comienza en 1957, cuando un zoólogo, Henry Fitch, constata que durante las capturas del censo de topillos en las praderas de Kansas, sucede con frecuencia que en la misma trampa quedan atrapados un macho y una hembra que ya fueron encontrados juntos en otras capturas. De todos modos, la hipótesis de Fitch no es la de la monogamia, que se impondrá después. Durante la captura, Fitch constata que la hembra no está en celo; por consiguiente, según él, la vinculación no es de naturaleza sexual; serían compañeros de nido que adquirieron el hábito de pasear juntos. Si a uno lo atrapan, el otro intenta forzar la entrada de la jaula y se une al primero. Además, a veces puede tratarse de dos hembras. De todos modos, como Fitch no llega a obtener actividad sexual en el laboratorio, no puede ni revocar ni apuntalar la hipótesis de un eventual vínculo sexual entre los compañeros “amigos”.

Pero en 1967 otros zoólogos van a retomar las observaciones y a dedicarse a otra característica a la que Fitch le había prestado poca atención: los machos participan muy activamente de la crianza. Han pasado diez años, y el interés en el topillo cambió: los investigadores consideran su

candidatura al rol de modelo de laboratorio, entendido como modelo de los comportamientos humanos. La monogamia se vuelve una apuesta seria. Dos científicos, Gier y Cooksey, van a dedicarse al comportamiento paterno, clave de la monogamia –generalmente, cuando las parejas son estables los dos padres se involucran en el cuidado de las crías–. Descubren un macho solícito, cooperativo, e incluso dócil respecto de quien se ha vuelto “su” hembra, que la lava y la alimenta, que incluso asume –y *admirablemente*, dicen los investigadores– el rol de matrona, ocupándose del nido y de los jóvenes después del nacimiento. ¡Solo un monógamo se entrega de esta manera! La reputación del topillo está hecha; los investigadores continuarán observando a los padres durante los siguientes veinte años. El topillo, monógamo de aquí en adelante, comienza entonces a interesarle a las neurociencias, que están en busca de modelos de apego. Las ratas de laboratorio se encuentran destronadas; aunque podían dar testimonio del apego materno, son totalmente ineptas cuando se trata del apego a las parejas. El topillo se vuelve el modelo de la fisiología del amor –humano, se entiende– y de la formación de las parejas –heterosexuales, también se entiende–. La investigación neuroendocrinológica conocerá un vuelo nuevo. La mamíferóloga Lowell Getz y la conductista Sue Carter vislumbran entonces otro destino posible para el topillo monógamo. Si puede dar testimonio de la química de los vínculos, entonces debe poder también constituir un modelo de las patologías de esos mismos vínculos en los humanos, y por lo tanto suministrar una reserva muy considerable de los síndromes más diversos de la disfunción social. Con la condición, no obstante, de que el topillo siga siendo efectivamente monógamo...

Ahora bien, parecería que el modelo se revela menos perfecto de lo que aparentaba. Primero, los investigadores descubren la existencia de “topillos vagabundos”. Durante un período de sus vidas, una parte no despreciable de los topillos, supuestamente monógamos y fieles, viajarían y frecuentarían a otros topillos. Después, unos estudios de ADN llegan a confirmar lo que comienza a sospecharse: el topillo sería infiel. Según las investigaciones, 23% o 56% de los pequeños provienen de una fertilización fuera de la pareja. Y esos padres tan meritorios se ocuparían de hecho de la descendencia de otro, lo cual, desde el punto de vista de las reglas de la selección, no es aconsejable.

Es una noticia bochornosa y que, como lo subraya con toda razón Nicholas Stüklin, compromete lamentablemente la candidatura del topillo como modelo de la pareja humana.

Aunque... Uno comienza a hacerse preguntas. Quizás el topillo no sea monógamo, ¿pero qué quiere decir ser monógamo? ¿Y lo es el humano, después de todo? ¿Forma vínculos a tan largo plazo? ¿Comparte la crianza de sus propios niños? No estamos lejos de la historia del caldero de Freud –jamás te pedí prestado tu caldero, y además te lo devolví sano, y por otra parte, ya estaba agujereado–.

La noción de monogamia va a recibir entonces una gran ampliación. Se distinguirá fidelidad sexual y apego social. Por ende, la monogamia del topillo –social, por supuesto– permanece intacta. La resolución del problema es tanto mejor en la medida en que lo que le interesa a las investigaciones sobre las bases neurales del comportamiento humano es sobre todo el apego y las patologías que resultan de su inhibición.

Sin embargo, en el laboratorio, esta gran diversidad hace que se corra el riesgo de comprometer la fiabilidad que se le puede otorgar a la reproducibilidad del comportamiento. Si el topillo hace extravagancias en la naturaleza, su monogamia en cautiverio sería el resultado de las coacciones impuestas por el laboratorio, sería por lo tanto un artefacto. En este aspecto las ratas resultaban más previsibles y fiables –por otra parte, los investigadores habían trabajado considerablemente para reducir dicha variabilidad al límite de lo posible, imponiéndoles en particular las elecciones sexuales–. No obstante, como parece que las ratas no se apegan, no se puede contar con ellas.

Entonces los investigadores van a modificar la definición de lo que les interesa: ¿qué tienen en común los topillos y los humanos? ¡Justamente la variabilidad de sus comportamientos! El topillo puede seguir siendo, por lo tanto, el modelo por excelencia.

Uno debería alegrarse. ¿No preferimos un mundo marcado por la diversidad? ¿No es ese mundo más interesante, no promete más curiosidad, más atención, más hipótesis? Sin duda, me dirán (☞ *Queer*). Yo creo, por el contrario, que los topillos nos exigen que dudemos. Pues la variedad está convirtiéndose en una respuesta moral, una respuesta abstracta y todoterreno. Lo cual nos señala que estamos yendo dema-

siado rápido y haciendo de la variedad, justamente, una generalidad. En otros términos, la variedad está convirtiéndose en una respuesta antes que constituyendo un problema.

Y si abordamos la aventura de los topillos con los esquemas que se han vuelto usuales para deconstruir este tipo de historias, no lo percibimos. En efecto, las modificaciones de los comportamientos “interesantes” de los topillos podrían comprenderse perfectamente en el sentido de una diversidad mayor de las maneras de organizar la conyugalidad, como constituyendo un calco fiel de la evolución de nuestras maneras de organizarnos. Ya podíamos sospecharlo cuando, en un período que coincide con la emergencia de los movimientos feministas que ponen en tela de juicio la distribución tradicional de las tareas en torno a los niños, los investigadores anuncian que los topillos son excelentes padres de familia, en el sentido nuevo del término —no solamente deben parar la olla, deben revolver el interior—. No olvidemos, sin embargo, las condiciones prácticas asociadas a estos nuevos usos: el topillo que se negaba obstinadamente a reproducirse en condiciones de cautiverio con Fitch, terminó por aceptarlo con los científicos que siguieron.

Si nos interesamos en las investigaciones más recientes, es igual de cierto que el descubrimiento de la variabilidad de las prácticas conyugales que se le reconoce al topillo se asemeja furiosamente a las innovaciones de las prácticas contemporáneas occidentales —sin olvidar que, de entrada, el topillo debía dar testimonio de los habitantes de esta parte del mundo—. ¿Se trataría de tomar nota de esta variedad de los usos y de legitimar otras formas de parejas y otras definiciones de la familia? ¿Y de hacer de esta variabilidad el signo de una variabilidad natural?

Podemos considerarlo. Pero Nicholas Stücklin propone otra hipótesis. Y es la que nos invita a ir más despacio. Dice que hay que tomar nota de las modificaciones en el programa y la agenda de las investigaciones que suscita este nuevo topillo.

No olvidemos que el topillo es reclutado ante todo por cuestiones ligadas a la psicopatología de los vínculos. A este respecto, el apego puede someterse a las pruebas de múltiples experimentos que van a mostrar cómo se puede provocar su fracaso, inhibirlo, y medir las consecuencias de dichas pruebas, según el llamado modelo de la avería: en otros términos, crear situaciones “sin apegos” o situaciones de apegos

perturbados, traumatizados, inhibidos... cuyos resultados imitarán los trastornos mentales y las patologías sociales (~~las~~ **Separaciones**; ~~la~~ **Necesidad**). Cuanto más varía el apego, más pistas exploratorias pueden abrirse, más condiciones patológicas pueden abordarse. En otras palabras, si me dejo guiar por la manera en que Isabelle Stengers nos invita a prestar atención a las transformaciones que impone el “hacer científico”, la “variedad” que exhibe el topillo se ha traducido al régimen de las posibilidades de “variaciones”: aquello que, porque varía, puede convertirse en “objeto de variación”. Es decir, en este marco, una variable a manipular.

Ahí es donde podemos temer por el topillo. Sus infamias e infidelidades pudieron quitarle de encima la tarea de transformar un modelo de conformidad social en un modelo natural; la inventiva de sus maneras de ser fiel, o no, le cuestan encontrarse involucrado otra vez en nuestras historias. Sin que esas historias, me temo, tengan grandes chances de interesarle.

J

de JUSTICIA

¿Los animales hacen compromisos?

Uno de los guardianes del parque de las Virungas, originario de la tribu de los legas del centro-este de la República Democrática del Congo, le contó a uno de mis colegas, Jean Mukaz Tshizoz, que en algunas aldeas los leones y los aldeanos habían llegado a un acuerdo. Jean me dice que sabía de este acuerdo, su abuela le había hablado de él; se puede encontrarlo en formas muy similares en los legas de otras regiones, en los lundas de Katanga, y en otros bantúes. Según esta forma de contrato, reina la paz entre aldeanos y leones mientras que estos últimos no toquen a los niños. Pero si un león toca a un niño, se organiza inmediatamente un dispositivo de represalia. Los aldeanos salen con sus tamtam y van en busca del culpable tocando una pieza específica, destinada a avisarle a los leones que se organiza una caza para sancionar el acto. Cuando encuentran un león aislado, generalmente el primer león que encuentran, lo matan. El crimen está castigado. Desde luego, uno puede preguntarse si el león sancionado bajo esta forma de "el primero que aparece" es el verdadero culpable. Parecería que la respuesta a esta pregunta es afirmativa. Por un lado, los aldeanos explican que si un león está solo, lejos de su grupo, hay muchas chances de que sea de

hecho un individuo desocializado, y que sea entonces esta desocialización la que explica la transgresión brutal de los códigos. Por otro lado, dicen, el culpable nunca está lejos, prueba decisiva de su culpabilidad, puesto que su proximidad indica que le ha tomado el gusto a la sangre humana. Además, esto es el signo de que será un desviado por siempre. La sanción se revela doblemente pertinente, como medida punitiva y preventiva al mismo tiempo. Una vez castigado el culpable, el accidente no debería reproducirse otra vez, más aún en la medida en que, siempre según Jean, el toque del tamtam tiene explícitamente como objetivo, según sus palabras, "marcar los espíritus"; de los animales, se entiende.

Otra época, otro lugar. En la primavera de 1457, un crimen horrible conmociona a la población de la aldea de Savigny-sur-Étang. Se ha descubierto el cuerpo de un chico de cinco años, asesinado y devorado a medias. El crimen tuvo testigos que denunciaron a los sospechosos. Eran una madre y seis críos, que fueron llevados ante las autoridades. Eran cerdos. Su culpabilidad no dejó lugar a dudas cuando se descubrieron sobre ellos los rastros de sangre del chico asesinado. Los cerdos culpables se encontraron ante el tribunal, en una sala colmada. Su indignancia les valió el beneficio de un abogado de oficio. Se examinaron las pruebas y, ante la evidencia de los hechos, los debates giraron en torno de cuestiones legales. Al final, la madre fue condenada a la horca. El veredicto para sus niños, en cambio, fue favorecido por la argumentación convincente del abogado: no tenían las competencias mentales que hubieran podido hacerles merecer, a ojos de la ley, la acusación por el crimen. Entonces fueron puestos bajo la tutela del Estado que tuvo que asegurar la satisfacción de sus necesidades.

Desde luego que estas dos historias no tienen mucho en común, salvo por el hecho de que hombres y animales van a encontrarse tratando conflictos según reglas que incumben a esferas de la justicia. Podría insistirse sobre las diferencias; son importantes y numerosas, pero lo que me interesa, más allá de las diferencias, es que estos modos de resolución de los conflictos suponen que el animal es autor de sus actos y que puede ser obligado a responder por ellos. Tanto por el lado de los leones como por el de los cerdos, da cuenta del hecho de que no se castiga a cualquiera de cualquier manera. El que transgredió es ese león particular y no otro; la madre puede ser considerada culpable, no sus críos.

En Europa y en la América colonizada, numerosos animales fueron objeto de actuaciones judiciales en su debida forma. Se encuentran rastros de estos procesos hasta principios del siglo XVIII. La Iglesia se encarga de enjuiciar cuando destruyen las cosechas, están implicados en relaciones sexuales con los humanos, o incluso cuando se los encuentra culpables de brujería o de posesión. Las cortes seculares toman a su cargo los casos de daño corporales al prójimo.

Estas prácticas nos parecen exóticas, irracionales, antropomorfas; a menudo son objeto de una incredulidad burlona. Sin embargo, esos procesos dan testimonio de una sabiduría que, por aquí y por allá, aprendemos de nuevo a cultivar: la muerte del animal puede no darse por sentada. La justicia debía intervenir para decidirla, con toda la demora, toda la problematización que traducían las formas mismas del dispositivo jurídico. Además, los procesos que trataron el daño de cultivos o de bienes humanos por animales pasaban a menudo por la búsqueda de compromisos. Lo atestigua ese juicio de 1913, en Piedade no Maranhao en Brasil. Se había responsabilizado a una termitas por la destrucción de una parte de un monasterio que se había desmoronado como consecuencia de su actividad en los cimientos. El abogado que se les asignó alegó de manera ingeniosa: las termitas, dice, son criaturas industriosas; trabajan duramente y han adquirido de Dios el derecho de alimentarse. El abogado incluso puso en duda la culpabilidad de las bestias: según él, la destrucción no era sino el triste resultado de la negligencia de los monjes. Atendiendo a los hechos y los argumentos, el juez decidió obligar a los monjes a ofrecer una pila de madera a las termitas; estas últimas recibieron, por su parte, la orden de abandonar el monasterio y de limitar su loable industria a esa pila de madera.

Estos compromisos se asemejan, bajo algunos aspectos, a los que estamos reinventando con los animales. Son evidentes cuando se trata de especies protegidas con las cuales tenemos que aprender a transigir, ya sean buitres que responden en un número demasiado grande a la oferta que se les brinda bajo la forma de osarios, de lobos con los cuales la convivencia no deja de ser problemática, de nutrias, de marmotas... Las respuestas de estos animales a nuestras proposiciones protectoras traducen un "exceso de éxito", y en el presente tenemos que imaginar soluciones, siempre improvisadas, frente a las consecuencias de esos

excesos de éxito. ¿Cómo convencer a los buitres de que dejen lugar a otras especies? ¿Cómo negociar con unas marmotas que se la pasan bomba en los campos donde los cultivadores quisieran cultivar? Cerrar los osarios para los primeros, y pedirles que se las arreglen, disminuye el atractivo de los lugares, pero conlleva otras consecuencias que hay que aprender a enfrentar: algunos buitres renunciarán a sus prácticas necrófagas y se la agarrarán con los corderos. Entonces hay que hacer acuerdos con los criadores. En cuanto a las marmotas, durante un tiempo se movilizaron voluntarios para capturarlas y desplazarlas. Pero con los años los voluntarios se volvieron escasos y menos disponibles. Entonces se ha considerado ofrecerles a las marmotas soluciones anti-conceptivas. Lo cual, de nuevo, trae problemas, particularmente para los ecologistas que se rebelan contra tratamientos tan poco naturales. Pero allí está lo que impulsa compromisos, como lo analizó tan bien la filósofa Émile Hache. No se trata de transigir con la moral, como hizo pensar por mucho tiempo la versión peyorativa, sino con nuestros principios cuando resultan demasiado estrechos para "tomar bien en cuenta". "Para los que hacen compromisos —escribe— cuenta menos juzgar el mundo con la vara de unos principios, que tratar bien a los diferentes protagonistas con los que conviven y, por ende, estar dispuestos a hacer acuerdos con ellos".

Parece que desde algún tiempo estos nuevos usos de los compromisos contagian las relaciones con otras especies que, aunque no se benefician de las leyes de protección, parecen suscitar miramientos bastante similares. Hace algunos años, unos grajos se habían mudado a un vasto jardín abandonado en la zona urbana de Lyon. La convivencia se volvió cada vez más difícil. Los cuervos eran demasiado numerosos, demasiado bulliciosos y sus excrementos constituían una molestia insoportable. Las quejas de los vecinos ante la municipalidad se multiplicaron. La municipalidad decidió enviar cazadores. Entonces la población protestó: nadie quería que maten a los cuervos. Entonces se encontró una solución. Justo después de la puesta, llegaron unos ahuyentadores, con sus águilas y sus halcones, con la misión de convencer a los cuervos de que vayan a anidar a otra parte —poner a las nidadas en jaque parece el argumento más decisivo en la materia—. Nadie podrá afirmar que la solución es justa o ideal, y yo solo puedo

acordarme del malestar perceptible al escuchar los gritos desesperados de los cuervos, enloquecidos por abandonar sus huevos para escapar a los ataques. Solo podíamos esperar que los cuervos encuentren en otra parte un sitio para reubicarse, en el cual la convivencia sea menos problemática; sin embargo, no podíamos garantizar que así fuera. Esta solución no era para nada inocente; nosotros no lo éramos, y no esperábamos que lo sean los cuervos; aprendíamos el difícil arte de los compromisos y las transigencias.

Volvamos a las prácticas de los procesos judiciales con las cuales parecen poder tejerse alguna analogías, aunque estos presentan para nosotros un carácter que sigue siendo extraño: no solo que las bestias son defendidas por abogados, lo cual les confiere de cierto modo el estatus de persona, sino que, sobre todo, se les atribuye racionalidad, voluntad, motivos y, sobre todo, intencionalidad moral. Llevarlos a juicio es, en otros términos, adherir a la idea de que los animales podrían tener sentido de la justicia.

Esta idea no ha desaparecido completamente, pero hace largo tiempo que está relegada a lo que se llaman las “anécdotas”, término que les niega toda importancia y a la vez toda fiabilidad a los acontecimientos observados (**⚡Hacer científico**), es decir a los testimonios de criadores, de propietarios de perros, de cuidadores de zoológicos o de adiestradores. Hoy en día vuelve, con un vigor renovado, en los ensayos cada vez más abundantes que alegan a favor de un tratamiento mejor para los animales, e incluso de su liberación. Los animales que se fugan, que se sublevaran o agreden a los humanos, actuarían deliberadamente, dando testimonio de la conciencia de la injusticia de la que son víctimas a través de su rebelión (**⚡Delincuentes**).

Por el lado de los científicos, la idea tardó en abrirse camino. Las razones de este exceso de cautela son numerosas. Me contentaré con señalar que en el año 2000, el psicólogo Irwin Bernstein le recordó a unos colegas, que sin duda estaban extraviándose, que la moralidad en el animal parece condenada a permanecer por fuera del dominio de las técnicas de medición disponibles en las ciencias.

Aunque una idea cercana al sentido de la justicia —o de la injusticia— aparece recién en las investigaciones en 1964, y todavía de manera relativamente tímida, ya encuentro su intuición en un experimento

llevado a cabo a principios de los años 40 por el biólogo Leo Crespi. Desde luego que no habla de justicia o de injusticia, pero estas nociones no están muy lejos. Crespi explica que originalmente su investigación se refería a la propensión de las ratas blancas a entregarse a los juegos de azar —lo cual, dice, le valió la reputación de promover la ruleta y el vicio en los roedores—. Como los resultados no eran muy convincentes, Crespi decidió interesarse en otro problema que parecía emerger de esas investigaciones, el del efecto de la variación de los incentivos ofrecidos a las ratas —lo que tradicionalmente se llama refuerzos, pero Crespi les da el nombre de “incitaciones”—. Constata que, cuando hace que las ratas corran en laberintos, alcanzan una velocidad media que mantienen constante mientras reciben la recompensa esperada. Pero una vez estabilizados los resultados, si se aumenta esa recompensa en una de las pruebas, se ve que las ratas corren mucho más rápido en la prueba siguiente, e incluso más rápido que aquellas a las que se les ofreció esa misma cantidad de alimento desde la primera prueba. Por lo tanto, lo que importa es el contraste, la diferencia entre lo que la rata se siente con derecho a esperar y lo que recibe realmente, y no la cantidad de incitantes. El efecto contrario es igualmente observable: si se disminuye la recompensa durante el procedimiento, las ratas van a ir considerablemente más lento en la prueba siguiente. Crespi considerará que estas ratas manifestaban, en el primer caso lo que llama la “embriaguez del éxito”, y en el segundo una reacción de decepción —en algunos escritos, hablará a veces de “frustración”, a veces de “depresión”; sospecho que la elección de este último término tiene relación con su potencial mucho más prometedor para las investigaciones sobre las patologías humanas— (☞ Imprevisibles). Desde luego que esta investigación no desemboca en la proposición audaz de que las ratas “decepcionadas” tendrían el sentimiento de que “esto no es justo”, pero el hecho de que hoy en día se la menciona frecuentemente en los trabajos sobre el bienestar animal, traduce su potencial especulativo: los animales podrían “juzgar” las situaciones que se les proponen.

En 1964, Jules Masserman y sus colegas van a demostrar que unos macacos rhesus, sometidos a la elección entre “comer pero hacer sufrir a un congénere” o abstenerse, elegirán la abstención. En este experimento se pone a los macacos solos en una jaula con dos compartimentos

separados por un vidrio de visión unidireccional. En la primera fase está ocupado un solo lado de la jaula por un macaco al que los investigadores le enseñan a tirar de una cadena cuando se prende una luz roja, de otra cuando se trata de una luz azul, lo cual provoca la llegada de alimento. Durante la prueba siguiente, los investigadores instalan un congénere en el otro compartimento. El vidrio de visión unidireccional está orientado de tal manera que este congénere pueda ser visto por el primero desde su compartimento. A partir de ese momento, una de las dos cadenas siempre entrega alimento, pero al mismo tiempo le administra un choque eléctrico al congénere instalado del otro lado del vidrio. Gracias al dispositivo, el mono que acciona las cadenas percibe las consecuencias de sus acciones sobre su compañero. Los resultados son claros: a partir de ese momento, una gran mayoría de los monos evitan tocar la cadena que produce los choques. Algunos llegan incluso a optar por una abstención total, ya no reciben ningún alimento. Los simios prefieren pasar hambre antes que infligir dolores a sus compañeros. Desde luego que las conclusiones de los investigadores todavía no evocan cuestiones de justicia o de equidad; anticipan, rodeándola con comillas, la posibilidad de conductas “altruistas” y, esta vez sin comillas, hablan de comportamientos protectores, señalando que éstos pueden observarse en muchas otras especies y sugiriendo que hay que proseguir las investigaciones en este sentido. La sugerencia fue escuchada; otros animales fueron invitados a ponerla a prueba, entre ellos, ratas. Le darán la razón a Masserman.

Pero muy recientemente ha surgido en el laboratorio la idea bien explícita de que los animales podrían tener sentido de la justicia y de la injusticia. Ha suscitado algunos trabajos, bajo el afortunado creciente interés que han conocido e impulsado las investigaciones en torno de la cooperación.

En 2003, la psicóloga Sarah Brosnan publica en *Nature* una experiencia que se volverá famosa. Sometió a un grupo de monos capuchinos a un test destinado a evaluar su sentido de la justicia. El grupo estuvo compuesto por hembras, a las que los experimentadores les proponen intercambiar pedazos de piedras, que se les ofrecieron anteriormente, contra rebanadas de pepinos. Este tipo de pruebas se inscribe en el registro general de los llamados tests de “cooperación”, pues el intercambio

es considerado un acto cooperativo. La elección de hembras para la experiencia se justifica por las características de la organización social de los capuchinos: en libertad, las hembras viven en grupo y comparten el alimento, y los machos son más bien solitarios. Los intercambios se desarrollan sin dificultad en las condiciones normales del experimento, los capuchinos parecen deseosos de cooperar —sin duda ellos piensan lo mismo de sus investigadores—. Pero si uno de los capuchinos asiste a una transacción durante la cual una de sus congéneres recibe un pomelo —un plato mucho más apreciado— en lugar de la rodaja de pepino, se negará a cooperar. Esta deserción se agrava más si la compañera recibe la fruta sin tener que ofrecer nada a cambio —“sin esfuerzos”, dicen los investigadores—. Algunos capuchinos rechazan entonces el pepino y le dan la espalda al experimentador, en cambio otros van a aceptarlo... para tirárselo en la jeta. Los investigadores concluyeron que los monos pueden juzgar situaciones, caracterizarlas como equitativas o no, y que la cooperación probablemente haya evolucionado, para ciertas especies, sobre el telón de fondo de esta posibilidad.

La misma proposición podría hacersele a otros animales; no obstante, las cosas resultan más difíciles para ellos. Los monos se benefician desde hace mucho tiempo del “escándalo jerárquico” revelado por la primatóloga Thelma Rowell; los investigadores les conceden mucho más en la medida en que son nuestros parientes cercanos. Y cuanto más les concedemos competencias sociales y cognitivas sofisticadas y las experimentamos con ellos, más parecen merecer el crédito que se les otorga, y más entusiasmados están los investigadores para plantearles otras preguntas todavía más complejas. Los demás animales, considerados más primitivos, menos inteligentes, menos dotados, a menudo no han tenido derecho a tales miramientos por parte de los científicos —aunque las cosas cambian progresivamente para muchos de ellos, lo cual les vale el bonito título de “primates honorarios” — (**⚡ Mentirosos; ⚡ Espejo**).

El biólogo especialista en neuropsicología cognitiva Mark Bekoff es consciente de la dificultad que enfrentan para ser reconocidos como moralmente o socialmente bien equipados los animales que no pertenecen ni a la especie de los monos, ni a los pocos privilegiados que han conquistado el título de “primates honorarios”. ¿Cómo demostrar, de manera admisible desde un punto de vista científico, que ponen en

práctica todo un repertorio de etiquetas sociales y que saben discriminar muy bien lo que es comportarse de manera "injusta"? La moralidad no tiene nada de evidente, se resiste al régimen de la prueba. Ahora bien, dice Bekoff, ese no es el caso del juego. Se reconoce fácilmente cuando un animal juega. Y cuando uno observa atentamente animales jugando, aparece claramente que en el juego ponen en práctica un sentido muy agudo de lo que es justo y de lo que no lo es, de lo que es aceptable y de lo que es objeto de desaprobación, en resumen, de los usos y de los códigos de la moralidad.

Cuando los animales juegan, utilizan el registro de conducta que incumbe a otras esferas de actividad: atacan, muerden, ruedan, se tiran al piso, se empujan, se persiguen, gruñen, amenazan, se escapan. Son los mismos gestos que en las relaciones de depredación, de agresión o de conflicto, pero han cambiado de significación. Si los malentendidos son raros, es porque el juego solo existe al descansar sobre un acuerdo que no cesa de expresarse y de actualizarse: "ahora, es por jugar". Este acuerdo es lo que le da su sentido y su existencia al juego. Son los mismos gestos que los de los hábitos de los que han sido separados, y sin embargo difieren, están acompañados incesantemente por un código de traducción, y por múltiples miradas que se intercambian y que velan por que la traducción sea efectiva y que connotan el régimen de la acción.

Los juegos, subraya Bekoff, se inscriben bajo el régimen de la confianza, de la igualdad y de la reciprocidad. La confianza deriva principalmente del hecho de que el tiempo del juego está signado por la seguridad, las transgresiones y los errores se perdonan y las excusas se aceptan fácilmente, el juego sigue reglas pero no está definido por ellas; la igualdad proviene del hecho de que, en las reglas del juego, ningún animal se aprovecha de la debilidad del otro, salvo para ponerla al servicio del juego; la reciprocidad es la condición para ello: ningún animal juega contra su voluntad, ningún animal juega tampoco con otro que no esté jugando, si no es por un malentendido que se dilucida rápidamente. Esto es lo que se llama un riesgo, y nunca está ausente. El juego pone en práctica principios de justicia y los animales diferencian entre los que se adecuan a dichos principios y los que no se pliegan a ellos, o lo hacen mal. Un animal que no puede contener su fuerza en

el juego o que no puede cambiar de papel, un animal que hace trampa, que se desvía de la situación del juego a la vida real sin avisar, después de algunas experiencias ya no encontrará compañero de juego.

Pero el juego no es la simple aplicación de las reglas de un protocolo. Exige algo más que no se explicita bajo la forma de reglas, difícilmente bajo la forma de palabras, pero que es muy reconocible cuando dos animales juegan. Dice Mark Bekoff que hay un "humor de juego". Él es el juego. Es la alegría del juego.

Pues el juego solo existe al construir y prolongar ese "humor del juego". A la vez, este humor crea el juego como juego, le ofrece a los gestos su contexto de traducción; realiza y crea el acuerdo de los compañeros. El humor de juego crea este acuerdo pero, al mismo tiempo, es creado por él; se trataría más bien de una *afinación*⁴, lo cual designaría ese acontecimiento por el cual se crean y se armonizan ritmos, afectos, flujos de vitalidad.

"Esto, a pesar de las apariencias, todavía es juego": los gestos y su cualidad tan particular, su "humor", las miradas incesantes que se intercambian, son otros tantos actos que al mismo tiempo "dicen" lo que está pasando (el "juguemos a que" de los niños) y "hacen" que eso pase y se prolongue (todavía jugamos). En otros términos, cuando los animales dicen lo que hacen, hacen lo que dicen. No se pueden definir más claramente las bases de una relación de confianza.

Aunque estos últimos términos no son los que utiliza Bekoff, no tengo ninguna duda de que los suscribiría. Pues el juego, que durante mucho tiempo fue objeto de interpretaciones funcionales —tendría valor como entrenamiento para los gestos que habrá que asumir más adelante; permite que los animales jóvenes se inicien en los conflictos ligados a la jerarquía, etc.—, según Bekoff es el momento privilegiado para aprender lo que se hace y lo que es inadmisible, para aprender a comportarse de manera "justa", en función de lo que se espera, y a juzgar la manera en que los otros responden a ese ideal pragmático de "justeza". El juego construye las posibilidades de la confianza. Enseña a "prestar atención", sin la cual "ya no es juego". Enseña otros roles, otros

⁴ Se pierde la identidad de raíz entre *accord* ("acuerdo") y *accordage* ("afinación" en el sentido musical). [N. del T.]

modos de ser posibles, como el de pretender que se es pequeño cuando se es grande, débil cuando se es fuerte y se juega con un compañero más joven o más frágil, enojado cuando se está contento, y enseña *relativamente* a un otro. El juego despliega y cultiva múltiples modalidades de estar de acuerdo con otros, según los códigos de lo justo y bajo la gracia de la alegría. Es decir entonces —si retomo la proposición de Donna Haraway para extenderla a las investigaciones de Bekoff— que en el juego los animales aprenden a ser responsables, es decir a responderse; aprenden a respetar, es decir, como afirma la etimología, a volver la mirada. Es efectivamente lo que hacen los animales. Concretamente. La moralidad es muy divertida y muy seria, es profundamente alegre y severa. En los animales, esto se aprende riendo con risa de animal.

Por supuesto que la significación que se le da a estos términos —justo, acuerdo, respuesta, respeto— desborda ampliamente el marco de su aceptabilidad científica. Mark Bekoff tuvo toda su carrera para aprenderlo en sus numerosos debates y controversias con sus colegas —¿cuántas veces escuchó “eso no es científico”?—. Finalmente no es sorprendente que, a propósito del juego, los términos desborden el marco de lo que es científicamente aceptable. Pues si hay algo que hace el juego, es justamente cambiar las significaciones, romper con lo literal. El juego es el paraíso de la homonimia: un gesto que en otros contextos traduce temor, agresión, relación de fuerzas, se reacomoda, se deshace y se rehace de otra manera; ya no significa lo que parece significar. El juego es el sitio de la invención y de la creatividad, el sitio de la metamorfosis de lo mismo en otro, tanto para los seres como para las significaciones. Es el lugar mismo de lo imprevisible, pero siempre según reglas que dirigen esa creatividad y sus *ajustes*. En suma, de la justicia bajo la gracia de la alegría.

20

21

22

23

24

25

26

27

28

29

30

31

32

33

34

35

36

37

38

39

40

41

42

43

44

45

46

47

48

49

K

de KILOS

¿Existen especies matables?

A lo largo del año 2009 se mataron dos billones trescientos ochenta y nueve millones de kilos de animales de cría. Se comieron. Si se quiere evaluar el peso total de animales muertos, a esa cifra hay que agregarle los que murieron en la caza, en los accidentes de la ruta, de vejez o de enfermedades, eutanasias, comidos por un predador distinto al humano, eliminados por razones sanitarias o suprimidos por no ser productivos. Seguramente olvido algunos.

¿Cuántos kilos de hombres desaparecieron a lo largo de ese mismo año? No planteamos ese tipo de preguntas o, más precisamente, no las planteamos de esa manera. Cuando deba evocarse la cuestión del número de muertos entre los humanos, se calculará en base a un promedio, o se inferirá, o será objeto de una distribución; en ningún caso se medirá en kilogramos o en toneladas, sino en "personas": 25.000 personas mueren cada día por desnutrición, 8.000 personas por sida, 6.300 por accidentes de trabajo. Podría extender la lista y encontrar, sin demasiada dificultad, las cifras de los accidentes en ruta, de las muertes violentas, de los decesos debidos a la droga...

La distribución de estas cifras y la manera en que se puede recolectarlas indican algo sobre nuestra relación con esas muertes: esas cifras no aseguran el transporte de una simple información; no se reducen a poner el mundo en estadísticas. Detrás de todo el trabajo de recolección y de ajuste, llevan la marca de una *causa*, no solamente en el sentido de las causalidades, sino sobre todo en el sentido que le han dado al término Luc Boltanski y Laurent Thévenot.

Según estos sociólogos, la causa resulta de un trabajo colectivo de fabricación de una identidad que apunta a movilizar, con el fin de denunciar y de hacer que cese una injusticia. Así, ya sea que esas muertes se deban al sida, a los accidentes de trabajo o a la desnutrición, están puestas, al interior de cada una de las categorías, bajo el signo de una equivalencia: son todas injustas porque son evitables; lo que las liga es que podrían no haber existido si se hubiera hecho algo, si se hubiera tomado en cuenta a los que fueron víctimas, si se hubiera actuado sobre las causas, sea a través de programas de prevención, de otra distribución de la riqueza, de otra organización del trabajo...

Para Boltanski y Thévenot, la constitución de una cuestión en "causa" exige "desingularizar" a las víctimas: ahora son definidas por sus decesos. Los dos billones trescientos ochenta y nueve millones de kilos de animales de cría muertos que denuncian los sitios donde se pueden encontrar estas cifras dependen de esta operación. Evidentemente la semántica es un poco diferente de la que utilicé yo: a lo largo del año se consumieron 2.389 millones de toneladas de carne. Kilos o toneladas no mueren, se consumen. Detrás de esa cifra, no solamente una causa y causas, sino consecuencias que aguardan una movilización: el medio ambiente, la suerte de los países en vías de desarrollo, la capa de ozono, la salud de los comedores de carne, y las propias bestias. Los animales muertos pesan, pero es un peso diversificado: en la emisión de metano de las vacas, en enfermedades cardiovasculares para los comedores de carne, en toneladas de cereales que alimentaron a las bestias, en árboles talados a lo largo de la deforestación para cultivar toneladas de cereales...

Y luego notaremos que la desingularización no opera de la misma manera: los animales muertos se traducen en kilos de carne, los humanos fallecidos en personas. Es cierto que las lógicas de consumo y su denuncia guían el sentido de esa traducción para los animales. Esa

traducción permite sumar a la causa a todos los que podrían estar preocupados por los efectos de la ganadería intensiva, a la que se apunta particularmente, ya sea que se preocupen o no por la suerte de las bestias: si no son sensibles a la suerte de los animales, quizás sean sensibles a las consecuencias sobre la deforestación de la agricultura necesaria para su alimentación; y si les importa un bledo la deforestación, quizás los inquieten los efectos del metano sobre la capa de ozono; y si están entre los climatoescépticos, quizás los conmueva la cuestión de su salud.

Pero uno puede hacerse preguntas sobre los efectos pragmáticos de este tipo de argumentación. Pues la desingularización que hace “causa” y que se pone en marcha por intermedio de la unidad de medida del peso, no solamente parece ser un arma bastante peligrosa de manipular—según dicen los propios activistas que se han dado cuenta de que los hechos que se invocan se prestan a discusiones peligrosas que los vuelven vulnerables—, sino que de cierta manera prolonga lo que podríamos llamar efectos de ruptura ontológica: los hombres y los animales a tal punto son ontológicamente diferentes que sus muertes no tienen siquiera ninguna posibilidad de ser pensadas de manera conjunta. Muertos, los hombres son cuerpos, restos mortales; los animales, si no están destinados al consumo, osamenta o cadáveres. El cadáver humano existe, por supuesto. Pero esta denominación abarca situaciones muy particulares. Por ejemplo, si confío en las noticias y series policiales, los cadáveres designan situaciones transitorias, en “espera” de resolución. Se habla de cadáver a propósito de un cuerpo que se halló muerto y que todavía no está “apropiado” —o que no puede estar— por aquellos que lo conocieron como una persona. El cadáver solo será cadáver hasta que sea “apropiado”, hasta que sea entregado a los allegados, a aquellos que harán del cadáver el “cuerpo” de un “difunto”: un muerto “para los otros”, un muerto que comienza entonces su existencia de muerto bajo la protección de los vivos.

Hablar en términos de toneladas o de kilos es participar de lo que Noëlie Vialles describe como una operación de traducción, material y semántica, del comedor de carne animal a “sarcófago”. En su análisis, esta expresión designa la tendencia, cada vez más marcada, a borrar todo lo que podría recordar al animal vivo, todo lo que —escribe— “recuerda demasiado nítidamente al animal, su forma y su vida singulares y su

ejecución". El ocultamiento de la ejecución es hoy en día evidente, los mataderos han desaparecido de las ciudades. Ha desaparecido igualmente aquello que podría recordar al animal vivo, al animal como ser. Actualmente se disimulan los rasgos más reconocibles de lo que fue. Todos los que nacimos antes de los años 70 podremos dar testimonio de que hemos visto retirarse progresivamente de las tiendas las cabezas de ternero que ocupaban en ellas un lugar de honor, o los cuerpos todavía enteros, a veces no desplumados, de los pollos o de la presa cazada. El paroxismo de este ocultamiento es hoy en día la hamburguesa, que constituye casi la mitad del consumo de carne en Estados Unidos.

Esta transformación del ser muerto en otra cosa que en nada recuerda su origen es resultado de un trabajo que la socióloga Catherine Rémy llama la "desanimalización" del animal. Opera al revés de lo que acabo de describir para los humanos: el animal en el matadero va a pasar del estado de cuerpo al de osamenta. Las prácticas de consumo van a guiar las metamorfosis que seguirán. De allí en más, subraya Noëlie Vialles, se hablará de carne de cerdo, de vaca, de ternera. Las partes del cuerpo del animal se traducen a modos de cocción: el asado, la pieza para hervir, el trozo para brasear. La disimulación opera igualmente en la materialidad por intermedio de los cortes, que traducen de nuevo los términos que en su mayoría no son los de la anatomía: colita de cuadril, arañita, pernil, jamón, entrecot, cuadrada, filete, espinazo, osobuco, costillitas. Los pedazos de carne, entonces, parecen salidos de un proceso al que Catherine Rémy llama de "desensamblaje", como si el nuevo orden que se les asignó —asado, costillitas, o filete— fuera un orden natural. Y por lo tanto, evidente y no problemático. Gracias a esta configuración, ese proceso de desensamblaje que se puso en marcha en el matadero, se ofrece como el resultado de una transformación "sin percances". Tanto más "sin percances" en la medida en que borra, materialmente y en la imaginación, la violencia que ha presidido dicha transformación. Acordémonos de esa imagen de Tintín en América, atónito al asistir, en un matadero, a la transformación de una vaca en pie en *corned-beef*, salchichas y grasa para freír.

A través del consumo del animal, escribe Noëlie Vialles, buscamos "efectos de vida"; pero los queremos "recortados del ser vivo que ha provisto la sustancia". En suma, nuestras prácticas son prácticas de olvido.

¿En nombre de qué recriminar las prácticas de desconocimiento? Si el hecho de saber solo apunta a modificar nuestras relaciones con nosotros mismos, sin cambiar en nada nuestra relación con las cosas, la denuncia es inútil. Solo tiene sentido si nos obliga a pensar, a dudar e ir más lento. Es allí donde me parece problemático hablar de toneladas de carne consumidas. Si estratégicamente la maniobra permite unir intereses de lo más variados, “hacer causa”, incitar a una disminución del consumo y por ende a un cuestionamiento de la industrialización de la cría —oxímoron famoso—, marca al mismo tiempo una proximidad problemática con la manera en que esos animales han devenido, ya no *criados*, sino justamente *producidos* como bienes de consumo. Pues hablar de la muerte de las bestias en estos términos, acerca peligrosamente el lenguaje de la denuncia a aquél que se utiliza en las prácticas mismas que convergen en la desubjetivación del animal, esas prácticas que se llaman —la designación es elocuente— los sistemas de producción animal. La manera en que denunciemos lo que comemos utiliza, y por ende ratifica, la manera en que se produce lo que comemos. Basta un simple vistazo a los sitios de la cadena porcina: se ven cifras y más cifras, toneladas y porcentajes, gráficos comparativos o esferas coloreadas que reponen visualmente la distribución de esas mismas cifras a las que se llama vulgarmente, en estadísticas aplicadas, gráficos de torta. En los sistemas de producción, el rendimiento se ha vuelto lo que le da sentido al trabajo, subraya la socióloga Jocelyne Porcher. Constata que desde los años 70, fecha en se estableció el plan de racionalización de la producción, “la cadena porcina ha almacenado una formidable cantidad de cifras que se supone que dan cuenta del trabajo realizado”. Agrega: “la producción de cifras termina por ocupar el lugar del pensamiento”.

Finalmente, las cifras tienen un rol semejante al que preside a la lógica sarcófago: el de evitar pensar, olvidar.

La filósofa Donna Haraway constata que, estadísticamente, la forma más frecuente de relación de un humano con un animal es el hecho de matarlo. Quienes pongan esto en duda, indudablemente habrán olvidado la serie de masacres de estos últimos años, se deban a vacas locas, a gripes aviáres, a fiebres aftosas o a la tembladera de la oveja. No tomarse en serio estos hechos, dice, es no ser una persona seria —responsable— en este mundo. Saber cómo tomarlos en serio, agrega, está

lejos de ser evidente. Cualquiera sea la distancia que estemos tentados a mantener respecto de estos hechos, “no hay ninguna manera de vivir que no sea al mismo tiempo para un *alguien*, no un *algo*, una forma de morir de otro modo”. Para alguien y no para algo: lo que nos ha llevado a los exterminios no es el hecho de matar, es el hecho de *haber vuelto matables a algunos seres*. Desde luego, sigue diciendo, que el veganismo ético toma nota de una verdad necesaria, la de la extrema brutalidad de nuestras relaciones llamadas normales con los animales; no obstante, un mundo “multiespecífico” requiere, para tener una chance de existir, de “verdades simultáneamente contradictorias”, de aquellas verdades que emergerán si nos tomamos en serio, no la regla que funda la excepcionalidad humana —“No matarás nada”—, sino más bien otra regla, una regla que nos confronta al hecho de que alimentar y matar son una parte ineludible de los vínculos que tejen juntas las especies que son compañeras mortales: “No volverás matable”.

Nos hace falta encontrar, y encontrar por fuera de la eterna lógica del sacrificio, sigue diciendo Haraway, una manera de honrar. Y esto en todos los lugares en los que viven, sufren, trabajan, mueren y se alimentan los seres de las “especies compañeras”, desde los laboratorios que unen unos humanos y unos animales, a los lugares de cría, y hasta en nuestra mesa.

Esta manera de honrar todavía tiene que inventarse. Esta invención nos exige prestar atención a las muertes, a las maneras de decir que ratifican maneras de hacer y de ser; nos demanda dudar, inventar tropos —tropezar, como nos lo recuerda la etimología—, cultivar homonimias que nos recuerden que nada va de suyo, que no todo “ni hace falta decirlo” (↵Versiones).

A este respecto, me gusta la proposición de Jocelyne Porcher. Propone que el animal que matamos, para comerlo o por otras razones, de lo cual tenemos que aprender a dar cuenta de manera responsable, sea un *difunto*. Un difunto, no una osamenta, kilos, un producto alimentario: un ser cuya existencia continúa bajo otro modo entre los vivos que alimenta y cuya perseverancia asegura. Un difunto cuya existencia se prolonga, sino en nuestras memorias, en nuestro cuerpo. Quedará por aprender cómo hacer memoria, aprender a “heredar en la carne”, como lo propone Haraway, aprender a hacer historia juntos, especies

compañeras cuyas existencias están enmarañadas a tal punto que, a causa de la otra, viven y mueren de otra manera..

El filósofo Cary Wolfe prolonga esta proposición de Jocelyne Porcher cuando retoma la pregunta que plantea Judith Butler después de la tragedia del 11 de Septiembre: “¿Qué vidas cuentan como vidas?”. Esta cuestión de las vidas que importan, o que reclaman importancia, se traduce en otra, bien concreta: “¿Qué es lo que constituye una vida por la cual se puede estar de luto?”. Desde luego, dice Wolfe, Judith Butler no incluye a los animales en esas vidas que reclaman la tristeza de la pérdida. Pero considera que no la tergiversa extendiendo la pregunta a estos últimos. Pues para Butler, dice, esta pregunta se nos impone porque vivimos en un mundo cuyos seres dependen unos de otros y, sobre todo, son *vulnerables por y para* los otros. De todos modos, la cuestión de la vulnerabilidad no pone al animal en el estatus de víctima pasiva o sacrificial. Y esta es la dificultad que me parece que evita Wolfe restituyendo “esas vidas que reclaman que estemos de luto” a las dimensiones concretas y cotidianas de las relaciones interespecíficas, las dimensiones que hacen existir una forma muy particular de la “vulnerabilidad común” que evoca Butler: “¿Por qué —escribe— unas vidas no humanas no podrían contar como vidas por las que estemos de luto, si se toma en consideración el hecho de que millones de personas sufren una tristeza, y una tristeza profunda, por su compañero animal fallecido?”. Esta pregunta no se plantea para recordarnos la banalidad de una experiencia. Creo que es decisiva en la argumentación de Wolfe, pues con ella, la vulnerabilidad no se alinea con el estatus de víctima, no es simple identificación de las fragilidades; esta vulnerabilidad emerge del compromiso activo en una relación responsable, una relación en la cual cada uno de los seres aprende a responder y por la cual aprenden a responder: la vida podrá contar por la tristeza a la que uno se compromete; cuenta por la aceptación de esa tristeza. Tomar el riesgo de la vulnerabilidad frente a la tristeza con el fin de que unas vidas vulnerables cuenten para algo, que “cuenten como vidas”, asumir un devenir vulnerable junto y de manera diferente con las bestias, me parece una forma de responder a la proposición de Haraway de hacer historia con las especies compañeras. Es lo que hacen algunos criadores que hemos entrevistado Jocelyne Porcher y yo, criadores para quienes ninguna

elección es fácil y que afrontan tristezas. Es lo que nos cuentan las fotos de algunas de sus vacas, que adornan las paredes de sus casas; es lo que demuestran los nombres que les dan a su animales —sabiendo que esos mismos nombres signarán la tristeza y la posibilidad de recuerdo—. Y es también lo que traducen cuando afirman que no tienen que pedirle perdón a sus animales, sino decirles gracias.

Pensar así no da sentido, tal como no da sentido honrar a los muertos o preguntarse qué los honra, sino que requiere buscar ese sentido. Y aprender a crearlo, incluso si no va de suyo —sobre todo, que no vaya de suyo—.

L

de LABORATORIO

¿Qué les interesa a las ratas en los experimentos?

La filósofa Vicki Hearne cuenta que ha escuchado a experimentadores experimentados aconsejarles a los jóvenes científicos que no trabajen con gatos. Yo señalaría, de paso, que en los laboratorios es muy desaconsejable también trabajar con loros, no solamente porque no hacen nada de lo que se les pide, sino que aprovechan su estadía para destrozar todo el material con un cuidado notable. Son, según los criterios de los experimentadores americanos, completamente faltos de civismo. Curiosidad irrefrenable, aburrimiento ostensible o manifestación del carácter, pueden invocarse todos estos motivos. En cuanto a los gatos, según lo que transmite Vicky Hearne de lo que dicen los experimentadores experimentados, si en ciertas circunstancias le dan a un gato un problema por resolver o una tarea a realizar para encontrar alimento, lo hará bastante rápidamente, y el gráfico que da la medida de su inteligencia en los estudios comparativos conocerá una curva ascendente muy pronunciada. Pero —y ella cita aquí a uno de esos experimentadores— “el problema es que tan pronto como comprendieron que el investigador o el técnico *quiere* que empujen la palanca, los gatos dejan de hacerlo, y algunos de ellos se dejarán morir de hambre antes que seguir con el experimento”. Ella agrega, lacónicamente, que hasta donde sabe, esta teoría violentamente

anticonductista jamás fue objeto de una publicación. La versión oficial se convierte en: no utilicen gatos, hacen volar los datos por el aire.

Contrariamente a lo que se podría pensar, explica Hearne, los gatos no se niegan a agradar. Es más bien lo contrario. A sus ojos, las expectativas de los humanos son profundamente importantes, y es una tarea que se toman muy en serio. Justamente porque es seria, el gato se niega simplemente a que no le dejen la elección de responder o no a esas expectativas.

Para algunos de nosotros, todo esto podría tener algunos hedores vagos a perfume antropomórfico. Este perfume es fácilmente reconocible: en esta historia, al gato se le atribuye una voluntad propia, deseos, preocupación por colaborar, pero no bajo cualquier condición. Uno reconoce allí la marca de una "no científica" (☞ **Hacer científico**). De hecho, antes de ser filósofa, Vicki Hearne es adiestradora de perros y de caballos; por otra parte, cuenta que su deseo de convertirse en filósofa estuvo motivado por la inquietud de encontrar una manera adecuada de traducir las experiencias que comparten los adiestradores, de encontrar un lenguaje pertinente que pueda dar cuenta de esas experiencias.

De todos modos, aunque pueda afirmar con todo derecho que decir que los gatos no quieren empujar la palanca porque están obligados a hacerlo es una teoría definitivamente anticonductista, en la práctica no tiene razón. Si uno sigue los trabajos llevados a cabo por el sociólogo de la ciencia Michael Lynch, la ocurrencia con la que los conductistas resumen el fracaso del laboratorio –"los gatos hacen volar los datos por el aire"– no tiene nada de inusual o de extraña. Se escuchan muchas otras en el laboratorio. Lynch ha constatado que en los laboratorios coexisten dos visiones del cobayo: una hace de él un "objeto técnico analítico", otra una "criatura natural holística". Esta segunda visión constituye un corpus de saberes tácitos que jamás se mencionan en los informes oficiales, pero que son utilizados libremente en el transcurso de las acciones, a menudo bajo la forma de historias divertidas. Según el sociólogo, el humor serviría para poner distancia respecto de lo que no se puede inscribir en el "hacer científico". Las dos actitudes están de hecho en tensión; la segunda involucra una actitud natural que se despliega cuando seres dotados de intenciones se encuentran; la primera responde a las exigencias conductistas de negar toda posibilidad de contacto entre el experimentador y su objeto-sujeto. Por eso es que

el antropomorfismo, que está constantemente actuando en la práctica, debería desaparecer una vez que se sale de atrás de las bambalinas y el científico da cuenta de sus resultados.

Decir "por eso", como acabo de hacerlo, es apurarse demasiado. Sería suponer que el antropomorfismo desaparece por un simple efecto de traducción escritural, siendo el humor lo que prepara esta posibilidad de retirada. Las cosas son más complicadas; comienzan mucho antes del trabajo de producción de los artículos científicos. En primer lugar, la negación no es el mero producto de un ejercicio ascético de escritura; en segundo lugar, no se trata solamente de negación; por último, el antropomorfismo no está ni relegado a las bambalinas, ni ausente: *no es perceptible*. En otros términos, está invisibilizado.

Esta invisibilidad debe su eficacia a una serie de operaciones y de rutinas que acompañaron el nacimiento del laboratorio de psicología animal.

Estas operaciones son principalmente de dos tipos. Por un lado, prácticamente, todo el dispositivo está montado de forma tal que le bloquee el camino a la posibilidad de que el animal pueda manifestar la manera en que toma posición respecto de lo que se le pide. En otros términos, jamás se plantea *seriamente* la pregunta "¿en qué puede esto efectivamente interesarle?". Los investigadores entonces la tienen fácil para no ser antropomorfos, no dejan que sus animales cedan a la tentación ni que los arrastren a ella. Por otro lado, si el antropomorfismo no aparece, es porque los científicos nos invitan a poner nuestra vigilancia allí donde es más fácil controlarlo: en los escritos y las interpretaciones de los informes de los experimentos.

"¿En qué puede esto efectivamente interesarle?" constituye de hecho una doble pregunta. Por un lado, de manera muy simple, esta pregunta indaga el hecho de que el experimento le interese o no al animal. Ahora bien, en la manera en que la mayoría de las veces se conciben los experimentos, esta primera versión de la pregunta no tiene ninguna oportunidad de ser planteada. El imperativo de sumisión que guía a los dispositivos está en el corazón mismo de esta imposibilidad. No hay ninguna razón para indagar el hecho de que una rata hambreada pueda o no estar interesada en correr por un laberinto para descubrir alimento en las ramificaciones cuyo trayecto debe aprender: no puede hacer otra cosa. No está interesada, está motivada —o incitada—. No es lo mismo.

Que un animal se resista o manifieste activamente su desinterés podría desde luego conducir a explorar esta posibilidad: ¿puede ser que *no* esté interesado? La solución es generalmente más simple: los gatos, loros o algunos más, simplemente se hallarán excluidos del aprendizaje. La mayoría de las veces se dirá que no son “condicionables”. Esto es exactamente lo que le ha sucedido a los loros en los laboratorios de los conductistas. Como no había manera de enseñarles a hablar, los científicos que lo habían intentado terminaron por darle la razón a Skinner, quien había afirmado que el lenguaje es instintivo y que no se puede condicionar ni los instintos ni los reflejos, excepto por el de la salivación —lo había mostrado Pavlov con su perro y su campana—. No está de más precisar la manera en que se había intentado enseñarles a hablar a los pájaros que se suponían parlantes: los investigadores habían instalado loros y mináes en cajas de prueba, y les habían pasado en bucle cintas grabadas con palabras o frases, cada una acompañada en el momento de la audición por la entrega automática de una recompensa alimentaria. Según la teoría del condicionamiento, normalmente los sujetos deberían haber aprendido a repetir el “estímulo condicionado”. No lo hicieron. Los investigadores concluyeron que Skinner tenía razón. Pero el psicólogo Orval Mowrer señala que podrían haber encontrado un indicio de *otras* razones observando lo que pasó después del experimento: los asistentes adoptaron dos de los mináes como animales familiares. Éstos han hablado, con mucha asiduidad.

De vuelta al problema de “¿cómo puede esto interesarle al animal?”. Otro sentido de esta pregunta se ve igualmente comprometido por la manera en que el dispositivo es concebido: el sentido que permitiría explorar la forma en que el sujeto del experimento traduce bajo un modo particular su manera de estar interesado en el problema que se le encomienda. Pues en este tipo de experimentación, el animal no solamente debe responder a la interrogación que se le hace, sino que sobre todo debe responder a ella bajo el modo según el cual se le dirige esa pregunta. Los mináes de los asistentes jamás fueron objeto de un artículo o de una investigación: no han seguido el protocolo o, si ustedes prefieren, han hablado por “malas razones”. Si el animal responde según sus propios usos, en el registro de lo que le interesa, los investigadores consideran de cierta forma que “hace trampa” —desde


luego que pudo hacer lo que se le pidió, pero lo hizo por “malas razones”. El trabajo de la investigación consiste entonces en descubrir esas trampas y, por supuesto, en contrarrestarlas. El caso de los animales parlantes es ejemplar en este aspecto: la utilización de cintas grabadas no es el mero efecto de una mecanización del trabajo, dichas grabaciones “purifican” la situación de aprendizaje. Si el animal aprende con este tipo de dispositivo, podrá hablar en todas las circunstancias, el hecho de hablar no será tributario de una relación particular, con todas las influencias, las expectativas del investigador “que hace hablar”... En resumen, la competencia será lo suficientemente abstracta como para permitir todas las generalizaciones.

El trabajo para combatir las trampas puede tomar las formas más diversas, desde la iniciativa doméstica más banal a las mutilaciones más crueles. Así, para limitarnos a las versiones menos destructivas, uno se entera de que los científicos limpian con abundante agua los laberintos por donde corren las ratas. Después de algunos años de trabajo arduo en torno del aprendizaje por condicionamiento, no se les ha escapado que esas pequeñas taimadas no memorizaban los caminos recompensados y las rutas sin salida: las ratas marcan cada uno de ellos con su olor. Esas marcas no son para nada neutras, indican claramente, para la rata, “aquí hay un callejón sin salida” (quizás, quién sabe, es un olor de frustración), “aquí se gana”. Haciendo trampas de esta manera, la ratas no demuestran aprendizaje fundado sobre la memoria, sino otra cosa, que incumbe a talentos de las ratas pero no le interesa ni a los humanos ni a los teóricos del condicionamiento. En otras palabras, importa poco la manera en que la rata pueda estar interesada en resolver el problema planteado, debe resolverlo en los términos mismos de lo que le interesa a los investigadores. De hecho, esto traduce la imposibilidad de la otra versión de la pregunta: “¿en qué puede efectivamente interesarle?”. Pues vemos que si el animal responde utilizando la forma en que consigue articularse con el problema, no responde a la pregunta “en general”. Lo cual quiere decir que su respuesta ya no tiene nada de generalizable. Peor aún, si responde por razones ligadas a su relación con el investigador, o por razones propias pero que tienen que ver con la situación particular a la que está sometido, la “no indiferencia” de esta respuesta compromete más todavía el proceso de generalización. No es que la respuesta sumisa

sea ella misma "indiferente", no puede serlo en ningún caso, pero los científicos se sienten con derecho a pensar que la respuesta que resulta de la operación de sumisión es indiferenciable de todas las respuestas que resultan de las mismas operaciones de sumisión. La operación de sumisión recluta allí su condición esencial: su invisibilidad. Todas las ratas, en todos los laberintos, corren porque tienen hambre. Esto es lo que clausura cómodamente la pregunta. Bajo la condición, evidentemente, de haber lavado bien el dispositivo. Caso contrario, van a tener que considerar otras causas: el hecho de que la rata quizás avance, no incitada por el objetivo del alimento, sino secuencia tras secuencia, cada una suscitando la siguiente, lee mensajes, se deja guiar, "aquí no", "allá sí", "quizás más lejos", "reconozco este olor, estoy en terreno familiar". Quizás están en marcha otros motivos, podría haber olvidado el hambre, la rata volvería a conectarse con sus usos. ¿Qué se puede saber de los motivos de una rata? O peor aún, como me sugería un día una joven investigadora: había notado que las ratas corrían más rápido cuando había espectadores. Esta desastrosa multiplicación de los motivos se agrava más si nos remitimos a la experiencia de Leo Crespi, quien afirmaba que en algunos experimentos las ratas modifican sus desempeños si están decepcionadas por la recompensa o si sienten la embriaguez del éxito cuando esa recompensa supera sus expectativas (☞ Justicia). O lo peor de lo peor, como lo demostró la experiencia de Rosenthal, hoy en día famosa: las ratas aprenden más rápido el trayecto si su experimentador piensa que son brillantes en esa prueba, y estableció con ellas una relación mejor en la medida en que está convencido de ello.

Es verdad que evitando el difícil problema de dilucidar, imaginar o tomar en cuenta las razones que podría tener el animal para colaborar con la investigación, uno evita los riesgos del antropomorfismo. Desde luego. Mi primer reflejo sería, por cierto, rechazar este argumento: el antropomorfismo está siempre ahí, pues ¿qué es más antropomórfico que un dispositivo que le exige al animal renunciar a sus usos para privilegiar aquellos a través de los cuales los investigadores piensan que los humanos hacen la experiencia del aprendizaje? Salvo que los investigadores no "piensen" que los humanos hacen la experiencia de esta manera; de hecho, no lo tienen en cuenta, no es su problema. Su problema es que el aprendizaje se haga por "buenas razones", es decir

razones que se presten a la experimentación. Por eso es que la forma particular de antropomorfismo del experimento es una forma más difícil de percibir. Se declina bajo la figura del “académicocentrismo”. Esto no solo vale para la cuestión de los olores en el laberinto, este procedimiento académicocentrista es todavía más legible, por cierto, cuando se trata del aprendizaje del lenguaje. Este aprendizaje descansa sobre una concepción restringida del lenguaje como un sistema puramente referencial, que solo serviría para designar cosas, lo cual es una concepción muy académica del lenguaje, y cuyo aprendizaje solo incumbiría a la memorización —lo cual corresponde, grosso modo, a la manera en que uno estudia de memoria—. Ni los humanos ni los animales aprenden a hablar de esa manera. Pero efectivamente los humanos pueden, después de un largo trayecto disciplinario, “aprender” según esos procedimientos.

Podrán reprocharme mi incoherencia polémica. Tacho de antropocéntrico un procedimiento que consiste en lavar un laberinto o en purificar un aprendizaje de sus elementos relacionales, y le concedo a Crespi, con una simpatía indisimulada, que las ratas pueden estar entusiasmadas o decepcionadas por el hecho de que uno responda o no a sus expectativas. No tengo intención polémica, al contrario. Intento sacar de la polémica la cuestión del antropomorfismo, complicándola. En este marco, complicarla exige que uno vuelva a interrogar los usos y que los retraduzca al régimen de lo que puede interesarle al animal, volverlo interesante, e interesarnos ( Umwelt).

Esa pregunta, “¿en qué le interesa esto?”, lleva a explorar más hipótesis, a especular, a imaginar, a considerar consecuencias inesperadas, no como obstáculos, sino como lo que nos va a exigir. Es una pregunta arriesgada. No es simple especulación, sino investigación activa, rigurosa, incluso tramposa. Es una pregunta práctica y pragmática. No se limita a comprender o a revelar un interés, lo fabrica, lo desvía, lo negocia con el animal.

¿Cómo se hace hablar a un loro? ¿En qué puede eso interesarle? Por supuesto, ya no se puede utilizar los dispositivos conductistas con sus cintas grabadas acompañadas por recompensas alimentarias. Otros investigadores, entre ellos Orval Mowrer, habían aprendido la lección. Al loro le hacen falta relaciones... y una recompensa. Pérdida de tiempo.

El loro de Mowrer logró solamente aprender a decir "hello", y ni siquiera con buen tino, desde el punto de vista de los criterios de la conversación. Como los recibía con cada repetición, se había imaginado que "hello" significaba "maní". La relación no basta, los maníes tampoco. El interés debe construirse. La investigadora Irène Pepperberg encarará sus investigaciones bajo este signo. Un interés se construye, se desvía, incluso se "trampea". Es lo que hará con Alex, el loro gris de Gabón que adoptó. Una trampa, para empezar, que conocen bien los adiestradores de loros: estos pájaros tienen un sentido agudo de la rivalidad. Entonces ella no va a intentar enseñarle nada a Alex, pero le demandará que asista a las lecciones que ella le dará a uno de sus asistentes-cómplices. En algún momento, el loro querrá superar al modelo. Alex hablará. Hablará tanto mejor en la medida en que comprenderá que hablando puede obtener cosas —cosas distintas a maníes— y negociar las relaciones con el equipo de investigadores. Y mucho más. Yo lo cuento un poco simplemente, como si fuera obvio. Fue un trabajo largo, arriesgado y exigente. Pepperberg asumió la posición de considerar que lo que estaba en juego tenía un carácter doblemente excepcional: por un lado, porque la lengua aprendida por el pájaro es la de otra especie, por otro lado, porque ese aprendizaje desborda ampliamente lo que se llama la "fase sensitiva de aprendizaje", que es el período durante el cual, en condiciones normales, un loro aprende de sus congéneres. El término "excepcional", escribe Pepperberg, implica al mismo tiempo que se tomen en cuenta, con un plus de atención, todas las posibilidades de resistencia a ese aprendizaje. Lo cual vuelve mucho más exigente el ejercicio; astucia y tacto, astucia y atención: la afinación entre el tutor y su alumno deberá ser mucho más sutil, mucha más ajustada —ir más lento cuando es difícil, ir más rápido para evitar el aburrimiento, intensificar las interacciones, velar, dice ella "por que los efectos del aprendizaje estén lo más cerca posible de las consecuencias que tendrían en el mundo real", poder obtener cosas, influenciar a los otros—.

Pero diga lo que diga Pepperberg, *están* en un mundo *real*, el mundo real de un laboratorio, ciertamente excepcional, en el cual seres de especies diferentes trabajan juntos, un mundo real en el cual todas las tardes un loro le dice a su experimentadora, cuando se prepara para volver a su casa: "Adiós. Ahora voy a comer. Hasta mañana".

M

de MENTIROsos

¿Será el engaño una demostración de sociabilidad?

Un mono, atado a un poste al aire libre, había adquirido la costumbre de permanecer en la punta. Ahora bien, cada vez que le llevaban su plato de comida, los cuervos que andaban por los alrededores se apresuraban a venir a robarle. La escena se repetía todos los días; y todos los días al pobre mono no le quedaba más opción que entregarse a incesantes idas y vueltas de la punta al piso, cada vez que un cuervo sinvergüenza se acercaba a su comida. En cuanto el mono se acercaba, los plumíferos impúdicos salían volando para posarse a algunos metros. El mono volvía a subir, los cuervos volvían. Un día, este mono mostró signos de una enfermedad apabullante. Apenas lograba mantenerse colgado del poste, en el estado de abatimiento más miserable. Los cuervos, como de costumbre, vinieron con total impunidad a quedarse con una parte de la comida. El mono, en mal estado, se dejó caer del poste, con mucho esfuerzo. Finalmente se dejó caer al piso y se quedó ahí tirado, sin moverse, en visible agonía. Confiados, los cuervos se envalentonaron y volvieron tranquilamente a cometer su delito cotidiano. De repente, el mono pareció recuperar milagrosamente todas sus fuerzas; en un instante, saltó, se arrojó encima de uno de los cuervos, lo atrapó, lo

agarró entre su patas, lo desplumó vigorosamente y lanzó por el aire a su víctima, tan boquiabierta como desplumada. El resultado estuvo a la altura de su gesto; ningún cuervo volvió a aventurarse a ir cerca de su plato.

Esta historia la escribió un autor que no tiene nada de contemporáneo; en efecto, Edward Pett Thompson es un naturalista de principios del siglo XIX. Es creacionista. Al leerlo, uno no puede evitar experimentar un sentimiento de familiaridad. Esta historia se asemeja a las que producen hoy en día los científicos que trabajan con los pocos animales considerados como los más privilegiados desde el punto de vista cognitivo y social. Nos resulta tanto más contemporánea en la medida en que este tipo de narraciones desaparecieron completamente por un largo tiempo de la escena de las investigaciones, salvo a título de anécdotas (**Hacer científico**).

El libro de Thompson está plagado de ellas. Así, cuenta también que un orangután del zoológico que había robado una naranja mientras su guardián fingía que dormía para espiarlo, ocultó las cáscaras para borrar los rastros de su fechoría.

Para nosotros, este escenario evoca de manera clara dos seres de especies diferentes practicando el arte del señuelo y del engaño. Sin embargo, no es lo que ve Thompson. Sorprendentemente, ni siquiera mencionará esas palabras, ni tampoco mentira o embauco. Ve otra cosa. Su interpretación está guiada por el problema que intenta resolver: crear un sentimiento de comunidad de las inteligencias entre los animales y los hombres, para proteger mejor a los animales. Es bien difícil constituir dicha comunidad en el marco de una antropología creacionista que asume un universo reglado y jerarquizado por múltiples decretos divinos que prohíben que los animales tengan un alma; entonces, con una intuición muy acertada, Thompson va a intentar construir esa comunidad fundándola sobre una serie de analogías de las inteligencias y de las sensibilidades, inductoras de proximidad.

El caso de la naranja robada será retomado por Darwin algunos años más tarde. Ya no es la mentira la que viene a calificar el acto. Es la vergüenza. Si el simio oculta, dice Darwin, es porque tiene alguna conciencia de la prohibición; se puede pensar que, con este comportamiento tan análogo al de los niños, estamos lidiando con un precursor

del sentimiento moral. Una misma historia, otra interpretación; el proyecto de Darwin ya no es construir proximidad, sino continuidad, sometiéndola al régimen de la filiación. Las analogías de comportamientos constituyen sus indicios más prometedores. Más aun si incumben a un dominio clave de la excepcionalidad humana, el de la moral.

Se notará que este tipo de animales, y las narraciones que movilizan, van a desaparecer por completo de la escena científica. Demasiado anecdóticas, demasiado antropomórficas, estas historias serán remitidas al saber de los aficionados, que no se privarán de seguir cultivándolas y maravillándose. Así, los zoológicos serán uno de los principales refugios de la mentira, particularmente en las trastadas que algunos animales, dispuestos a todo para fugarse o para romper con el aburrimiento, le jugarán a sus guardianes.

Hará falta casi un siglo para que los científicos consideren retomar la cuestión ligándola explícitamente a la de los estados mentales. Los ejemplos de mentiras y de embaucos intencionales comienzan a proliferar en el campo a partir de principios de los años 70; menos de diez años más tarde, entran al laboratorio.

En Gombe, Tanzania, Jane Goodall observa chimpancés que viene a alimentarse de los racimos de bananas que dispuso para ellos. U chimpancé joven se acerca y se prepara para servirse cuando un macho dominante aparece en el lugar. El comportamiento del joven cambia inmediatamente: adquiere un aire despreocupado, totalmente indiferente a las bananas. El macho mayor vuelve a irse; la zona está libre de nuevo, el joven vuelve entonces hacia el alimento; inmediatamente reaparece el macho viejo. Sospechando de la soltura aparente del joven, se había escondido para observarlo. Otros acontecimientos en el campo vendrán a confirmar lo que implicaban las observaciones de Goodall: los chimpancés son mentirosos.

Bien al final de los años 70 estas observaciones reciben la significación que va a disparar una serie impresionante de investigaciones: desde entonces van a pasar del estatus de anécdotas al de auténticos proyectos científicos. Notemos que "recibir una significación", en este marco, implica un sentido muy particular; la expresión designa el hecho de que las anécdotas se vuelven "significativas" porque han pasado la

prueba experimental: pudieron ser demostradas en el laboratorio. Por eso adquieren el estatus de objeto de investigaciones serias. Controvertidas, pero serias. En 1978, David Premack y George Woodruff, que trabajan desde hace algunos años con chimpancés, deciden darle una nueva orientación a sus trabajos. Hasta entonces habíamos interrogado a chimpancés físicos, explican, puesto que generalmente les pedíamos resolver problemas como el de atrapar una banana con un palo, un taburete y una caja. De allí en más nos encargaremos de interrogar chimpancés psicólogos. ¿Serán los monos mentalistas? ¿Son capaces de leer los pensamientos, como se dice vulgarmente? En otros términos, ¿pueden ponerse mentalmente en el lugar de otro y atribuirle intenciones, creencias o deseos?

Según los dos experimentadores, el experimento será concluyente. Si el experimentador busca una golosina cuyo escondite conoce el chimpancé, éste lo ayuda cuando ha comprendido que el humano se la ofrecería. Pero si el humano se la guarda, se constatará que en la prueba siguiente el animal va a mentirle. Esto indica, por un lado, que el chimpancé capta el hecho de que el humano tiene intenciones, y por otro, que lo que él mismo sabe de la situación no se corresponde con lo que sabe el humano. Percibe entonces que el humano tiene en la cabeza algo diferente de lo que él mismo conoce.

Desde luego que, conceden los dos autores anticipándose a la reacción muy previsible de los conductistas —fuera del condicionamiento, no hay salvación— y su famoso Canon de Morgan (☞ **Bestias**), siempre se podría reducir la explicación a la hipótesis, mucho más simple, del condicionamiento: los chimpancés no harían más que obedecer a la llamada regla de las asociaciones aprendidas. De hecho, no pudieron adivinar las intenciones de quien los traicionó; no hacen más que asociar mecánicamente, a fuerza de enfrentarse a ello, la ausencia de recompensa con el investigador que es responsable por ella. El que se quema con leche, ve una vaca y llora. Esto no requiere ninguna competencia particular, salvo por la facultad más elemental de aprendizaje por condicionamiento. Premack y Woodruff van a contrarrestar este argumento, no sin humor, invirtiendo la jerarquización de las facultades y volviendo el Canon de Morgan en contra de los que generalmente

lo invocan. Nosotros atribuimos espontáneamente intenciones a los otros porque es el recurso explicativo más simple y más natural, dicen, el mono probablemente hace lo mismo: "Podría resultar que el mono no sea más que un mentalista. A menos que nos equivoquemos burdamente, no es lo suficientemente inteligente como para ser conductista". Es como para preguntarse si los chimpancés, finalmente, no tienen menos dificultades que los conductistas para atribuirles estados mentales a seres de otras especies.

Una vez que sale del laboratorio cognitivista, la capacidad de mentir vuelve al campo, al rescate de la nueva definición del chimpancé social que intenta imponerse. Como consecuencia del descubrimiento de guerras espantosas, de crímenes y de canibalismo, el chimpancé había sido destituido de su rol de buen salvaje pacífico que conservaba tan bien hasta entonces; sus competencias mentirosas van a ofrecerle un nuevo rol, se convierte en el "chimpancé maquiavélico" dotado de una cualidad política esencial: poder influenciar, e incluso manipular a los otros.

Otros animales van a reivindicar, por su lado, esta competencia. Otros monos, desde luego; los chimpancés pierden su monopolio. *A priori* los pájaros no parecían ser buenos candidatos, habida cuenta del privilegio otorgado al neocórtex para la evolución de esa facultad (~~es~~ Espejo). Pero la enorme socialidad del cuervo, así como una observación en el campo, van a motivar a su especialista, Brend Heinrich a exigir la revisión de este prejuicio. Lo que le había hecho el monje de Thompson a un representante de su especie, desplumándolo severamente después de haberlo inducido a error, recibe aquí su contrapartida "cuerviana", esta vez con un cisne como víctima. Este cisne estaba incubando. Una pareja de cuervos intentaba en vano robarle los huevos, atacándolo. El cisne amenazaba, pero no se movía. Uno de los dos socios hizo entonces algo que jamás se había visto entre los cuervos: hizo una parodia de herida, que se llama en otros pájaros el truco del ala rota. El cisne se puso a perseguir al pseudo herido... mientras que el otro cuervo se abalanzaba sobre el nido y tomaba el huevo. Fingir una herida no tiene, desde luego, nada notable, lo hacen muchos pájaros que anidan en el suelo cuando intentan atraer

al predador lejos del nido donde están sus pichones, simulando el hecho de estar heridos, y simulando escaparse con gran dificultad, llevándose el peligro detrás de ellos. Pero hasta aquí, este comportamiento había sido vinculado a un mecanismo preprogramado, por lo tanto no requería, como tal, otra explicación; la selección bastaba como motivo, contrarrestando por eso la posibilidad de la atribución de estados mentales. ¿Es el hecho de que los cuervos lo manifiestan en un contexto inédito y para un proyecto totalmente inusual la razón por la cual la explicación por el instinto no se impone? ¿O Heinrich puede ofrecer una versión menos reductora porque tiene confianza en la inteligencia de sus cuervos? Es difícil decidir, y sin duda no hace falta hacerlo. Pero si esta pregunta nos hace vacilar, sin duda ya es tiempo de reabrirla para aquellos a propósito de los cuales ya la creíamos resuelta.

Si el ejemplo de los cuervos es convincente para quien los observa, para los experimentalistas, y en un contexto de intensa rivalidad entre las investigaciones de campo y las experimentaciones de laboratorio, pertenece al registro de la anécdota. Los acontecimientos raros, como su definición lo indica, tienen pocas chances de repetirse. Salvo, evidentemente, que uno pueda imaginar un dispositivo que le exija a los animales que den testimonio de su fiabilidad. Heinrich se los propondrá a unos cuervos en cautiverio. Numerosos experimentos confirmarán la exactitud de su hipótesis. Si un cuervo se siente observado por un congénere, simula que oculta alimento en un sitio y va a esconderlo en realidad a otra parte cuando aquél está ocupado buscándolo en el supuesto escondite. Tal como hicieron los experimentadores con sus monos, Heinrich va a intentar experimentos que impliquen a los investigadores. Van a basarse en una práctica bastante frecuente en los cuervos en cautiverio: les encanta jugar a esconder objetos. Ahora bien, si un observador humano roba uno de esos juguetes escondidos en el contexto del juego, se notará un cambio radical de actitud frente a esa persona puntual cuando se trate del alimento. El cuervo tomará muchas más precauciones, se cuidará de estar fuera de su campo de visión y consagrará más tiempo a esconderlo que si está ante una persona desconocida. Lo cual quiere decir, entonces, que no solo son conscientes de las intenciones de

sus congéneres, sino que pueden ampliar el círculo de aquellos a los que dotan de intencionalidad, e incluir a los humanos en ese gran juego de la socialidad.

Los cerdos acaban de ser anotados en esta gran familia de mentirosos. Una experiencia que reúne en un laberinto a un cerdo "informado" del escondite del alimento y un cerdo "ignorante", muestra que si el "ignorante" se aprovecha de su fuerza para arrogarse el privilegio de comerse el hallazgo, en la prueba siguiente el cerdo informado lo perderá tranquilamente en un callejón sin salida del laberinto.

Asimismo, esta posibilidad de que el animal atribuya estados mentales o intenciones al prójimo favorecerá nuevas alianzas entre dominios de investigación relativamente compartimentados: el de los cognitivistas, que trabajan más bien en el laboratorio en condiciones que se asemejan a veces a la realización de un examen, y el de los primatólogos de campo, más preocupados por la socialidad de sus animales. Esta alianza toma la forma de una hipótesis: porque descansa sobre la posibilidad de comprender las intenciones de los otros, la mentira estaría correlacionada con la cooperación social. Ayuda mutua y engaño serían las dos facetas de una misma aptitud, la sutileza social. El mundo se desmoraliza y se remoraliza y los investigadores, otrora rivales, cooperan.

Otras apuestas van a jugar más a favor del interés por estos animales tan deshonestos y a confirmar el auge de este tema de investigación. Así, por ejemplo, los sociobiólogos se han interesado en la manera en que los animales utilizan el embaucos para resolver sus conflictos de intereses. ¿Cómo resolver un conflicto de este tipo cuando tiene lugar entre dos futuros padres potenciales, cada uno de los cuales debe velar por que la pareja asuma los cuidados de la nidada? Según los sociobiólogos, cada uno debe procurar invertir lo menos posible prestando atención al mismo tiempo a que la pareja no desinvierta. Propaganda mentirosa y manipulaciones desvergonzadas se vuelven reglas de sociabilidad, en el sentido más literal. El acentor común, un pájaro de nuestras regiones, ha inventado un sistema muy sorprendente. El crédito por esta invención —una vez al año, no hace daño— hay que dárselo a las hembras, y más particularmente a algunas de ellas, puesto que no todas exhiben este comportamiento. En ciertas circunstancias, una hembra cuyo territorio sea adyacente al de dos machos, va a actuar de tal manera que

los convenza a ambos de que podrían ser padres de la nidada que puso. Según los observadores, si lo hace hábilmente, se encontrará con dos machos para defender un territorio más vasto y para alimentar a los pequeños. Su estrategia consiste en aparearse con uno y luego con el otro, con toda la discreción posible. Por supuesto que tarde o temprano saltará la liebre, pero ninguno puede determinar con seguridad que no es el padre biológico. Como la temporada de apareamiento ya está muy avanzada, tampoco pueden dar marcha atrás, y entonces aceptan ese riesgo antes que el de una desertión incierta.

Nos encontramos, por supuesto, en los esquemas típicos y bastante repetitivos de la sociobiología: conflictos de intereses entre machos y hembras, animales movilizados de manera maníaca por problemas reproductivos, dilemas entre inversiones a corto y a largo plazo, capitales reproductivos cuidadosamente calculados cuyas estrategias de evaluación harían estremecerse a los brókers más cínicos. Ciertamente esto cambia los guiones que ponen en escena a las hembras sometidas o víctimas del dominio o de la inconstancia de los machos, pero no cambia gran cosa de la imagen de una naturaleza sometida a las leyes de la competencia. Aquí la cooperación, no lo olvidemos, no es más que el resultado de una oscura maquinación.

No obstante, una última hipótesis interesante ha surgido de las investigaciones cruzadas del cognitivismo y de la sociobiología. Desde el punto de vista evolutivo, el hecho de mentir y de tener que protegerse del engaño habría implicado una forma de carrera armamentista –se reconoce de nuevo el esquema privilegiado por los sociobiólogos–. El problema en un mundo de mentirosos consiste en llegar a desarrollar una doble competencia, por un lado la que permite protegerse de los mentirosos y aprender a detectar el embaucador, por otro la de llegar a mentir bien. Según el modelo de la carrera armamentista, cuanto más se desarrolla la competencia de mentir, más debe evolucionar paralelamente la de discernir mentiras; como consecuencia, la mentira debe tender a volverse imperceptible, los detectores mucho más sutiles, etc. Así, esta competencia para mentir de manera insospechada, habría sido llevada a su extremo y produciría una extraña capacidad de engaño: la de mentirse a sí mismo. En otros términos, en un mundo de detectores de mentiras, nada es más eficaz para embaucar a los otros que creer uno

mismo en sus propias invenciones. Y volverse así la víctima deliberada de motivos inconscientes.

Lo vemos, la mentira recluta en los dominios más heterogéneos y liga tipos cognitivos, tipos disciplinarios, modos psíquicos que las ciencias habían separado cuidadosamente, lo cual le vale una parte de su éxito: incumbe a la biología; pone en juego modos cognitivos sofisticados, creencias y estados mentales que le interesan a los cognitivistas y, digámoslo, a la filosofía analítica; ahora se anuda con los procesos inconscientes; acopla teorías sociobiológicas y políticas y, sobre todo, se considera como íntimamente articulada al dominio de la moral: la mentira y la empatía, comprender los deseos de los otros y preocuparse por el prójimo, serían coemergentes.

Al leer esta última alianza sorprendente, se impone un comentario final para concluir con este fragmento de historia que condujo a los animales a los caminos de la falsificación. En estas investigaciones hay una paradoja, no carente de humor, y que se puede volver a encontrar en numerosas teorías de la evolución: una vez que los comportamientos que son entre nosotros los más estigmatizados por la moral, son retraducidos por las teorías de la historia natural y de la evolución, en un momento u otro se emparentan con las virtudes más nobles —o al menos, son su condición—. Para decirlo de otro modo, lo que hace el animal y que la moral reprobaría y condenaría inequívocamente, en el marco de la naturaleza se vuelve el camino más seguro hacia la moralidad. Los celos de los machos estabilizan las parejas, la jerarquía más rígida y más arbitraria se vuelve garantía de la paz social, y la mentira se revela, siempre en esta perspectiva, como la prueba de consideración más elevada hacia el prójimo, lo que funda la cooperación. Es como para preguntarse, a veces, si la etología no fue inventada por algún jesuita aficionado a la casuística espontánea. A un infierno, cuyo camino se sabe de qué está empedrado, podremos oponerle entonces la imagen de un paraíso al que conducirían finalmente, y de la manera más segura, las peores intenciones.

N

de NECESIDAD

¿Se puede llevar a una rata al infanticidio?

“En las especies poligínicas, observaciones cada vez más numerosas han demostrado que cuando el macho toma posesión del harén de un predecesor despojado, puede matar a todas las crías, lo cual acelera el celo de las hembras y le permite fecundarlas. Las crías serán entonces portadoras de sus genes”.

Esta afirmación se transmite muy ampliamente hoy en día, no solamente en la literatura científica, sino también en los libros de divulgación y los diversos documentales, del tipo “esos extraños mundos animales”. Aparece a fines de los años 70, cuando los investigadores se encuentran enfrentados a observaciones problemáticas: en ciertos animales, algunos adultos matan críos de sus congéneres. De todos modos, la explicación “adaptativa” del comportamiento problemático no tardó en imponerse, y sigue siendo hoy en día dominante. Prueba de ello es la sensación de evidencia que da la descripción citada. Pasa alegremente de las observaciones a su explicación biológica, dándole estatus de hecho a lo que no es, en principio, más que una hipótesis. Este atajo en las cadenas de las traducciones no es un mero efecto de la vulgarización, marca el hecho de que el infanticidio se inscribe en el régimen de las necesidades biológicas.

La cuestión del infanticidio surge como resultado de observaciones efectuadas con monos relativamente desconocidos en esa época, los langures de India. Casi nadie conocía a los langures —al revés de los gorilas, que son mucho más populares aunque mucho más escasos—. De todos modos, los problemas que plantean estos oscuros monos van a apasionar al público. Esta pasión será menos sorprendente si la situamos en el contexto de la época. Los incidentes observados en los langures y la proposición teórica que va a darles sentido, coinciden con el momento en el que surgen, como auténticos problemas sociales, los problemas de violencia doméstica y, más particularmente, el del maltrato infantil.

A menudo el campo guía al laboratorio, se lo puede constatar a propósito de muchos comportamientos de los animales. Lo que cuentan los investigadores del primero, y que a menudo es tratado con un poco de desdén por los del segundo —no son más que anécdotas—, en algún momento va a terminar por someterse a la prueba científica por excelencia, la prueba experimental. El laboratorio constituye el ascenso de las observaciones y les ofrece la transformación milagrosa de anécdotas en hechos científicos (**❧ Mentirosos; ❧ Bestias**). El infanticidio va a conocer un ascenso fulgurante. A partir de mediados de los 80, los artículos provenientes de los experimentadores se multiplican. Sin duda no es ajeno el hecho de la cercanía del comportamiento con los problemas sociales humanos que eran contemporáneos —el hecho de que las ratas hayan sido movilizadas en esta historia me reafirma en esta impresión—. Las ratas, que hasta el momento habían testado todos los medicamentos posibles, que se han entregado al alcohol o a la cocaína, corrido en los laberintos de los conductistas, inhalado millares de cigarrillos, conocido la depresión o la neurosis experimental, aprendido a medir el tiempo, esos fieles servidores de la ciencia, ¡se han vuelto entonces infanticidas!

Hay que decir a su favor, vamos a verlo, que la rata no es particularmente adecuada a este tipo de comportamientos —pero tampoco está tan contenta de fumar cigarrillos, testear los medicamentos y correr hambreada en laberintos—. Si se la convoca para este tipo de investigaciones, igual que en las otras, es porque es el animal de laboratorio más cómodo, porque es relativamente económico, muy fácilmente reemplazable, y sin duda el más manipulable entre los animales de

experimentación. De acuerdo o no —no se les pedirá su opinión— las ratas se volverán infanticidas.

La literatura científica nos enseña que este comportamiento puede ser exhibido por la madre, por un macho extraño o por una extraña —a la lista de culpables deberían agregar sin duda al investigador o los técnicos de laboratorio que se encargan de la eutanasia cuando los ratoncillos son demasiado numerosos, pero esto generaría desórdenes en las publicaciones—. Por el lado de las madres, se ha constatado que pueden matar críos cuando estos presentan malformaciones, cuando están estresadas y perciben el ambiente como hostil, o incluso cuando están hambreadas, lo cual las conduce a alimentarse de los jóvenes. Del lado de los machos, se vuelve a encontrar la hipótesis de que al matar a los críos el macho favorece el regreso del celo de la hembra y le permite entonces reproducirse más rápidamente. Sin embargo, explican los investigadores, se constatará que el infanticidio se inhibe si el macho ha estado en presencia de la hembra durante la gestación o si es puesto en presencia de pequeñas ratas con frecuencia, lo cual suscita comportamientos parentales. Última categoría de culpables potenciales, las hembras ajenas a la madre; ellas practicarían el infanticidio para alimentarse o para tomar posesión del nido de la hembra madre. En cambio, se observa que cuando las hembras se crían juntas, no solamente el infanticidio es raro, sino que se ayudan mutuamente en los cuidados de los críos.

Ahora bien, si uno se atiene a las condiciones de emergencia del comportamiento, se da cuenta de que las condiciones que se relatan como las capaces de “revelar” el infanticidio parecen ser ante todo condiciones creadas activamente por los investigadores. ¿Quién tiene la idea de hambrear a las ratas? ¿Quién toma la iniciativa de meter machos extraños en contacto directo en una pequeña jaula con madres que acaban de dar a luz? ¿Quién organiza la distribución de las jaulas de tal suerte que resulte en meter juntas hembras extrañas y, sin duda, en proveer materiales para un solo nido? ¿Cómo el ambiente se vuelve estresante y hostil? No se puede olvidar que son condiciones extremas de cautiverio, e incluso condiciones de cautiverio experimentalmente manipuladas de forma que induzcan el estrés, el hambre, la hostilidad, el miedo, etc. En suma, son condiciones patológicas llevadas a su extremo

y que tienen claramente la ambición de forzar el comportamiento; los investigadores repiten y hacen variar la prueba hasta que el comportamiento deseado aparezca. ¡Estamos lidiando con una operación tautológica: el infanticidio es el comportamiento que emerge cuando todas las condiciones que inducen el infanticidio se unen para hacerlo emerger! El siguiente salto consiste en considerar que esas condiciones tienen valor explicativo. Este salto es absolutamente perceptible al leer los artículos. Cuando los investigadores hacen la lista de las circunstancias en las cuales han descubierto que el infanticidio no tiene lugar, se puede leer, bajo sus plumas, que *son condiciones que impiden el infanticidio*, no condiciones en las cuales el infanticidio no sucede, sino condiciones que lo neutralizan. Lo cual quiere decir que tanto el comportamiento infanticida como el “no infanticida” son definitivamente, activamente, inducidos, puesto que no emergen en ausencia de las condiciones que los suscitan. De esto solo se puede concluir una cosa: los investigadores terminaron por pensar que el infanticidio es el comportamiento esperado, por ende normal, y el no infanticidio el comportamiento cuyas condiciones hay que velar por reunir. Extraña inversión. La excepción se vuelve la norma en las condiciones experimentales, y lo que debería pasar normalmente es lo que se vuelve excepcional. La especialista en animales de cría Temple Grandin opondría sin duda este juicio lacónico que utiliza cuando los criadores no se conmueven por el hecho de que sus gallos violen y maten a sus gallinas o de que las llamas muerdan los testículos de sus compañeros: “No es normal”. Si fuera normal, dice, no habría más gallos o llamas en la naturaleza. El razonamiento podría extenderse a las ratas que se alimentan de su descendencia.

Esta inversión de lo normal y de lo patológico traduce lo que ha pasado en el laboratorio: los investigadores actúan como si no hicieran más que revelar lo que preexistiría a sus investigaciones, sin tomar en cuenta que el infanticidio recibe sus condiciones de existencia del dispositivo, que resulta de todo un trabajo de fabricación de condiciones necesarias, un trabajo que se ha borrado de los resultados. Lo cual autoriza a los experimentadores a reivindicar la posibilidad de la generalización de dichos resultados fuera del laboratorio; acá están las condiciones, *en general*, que causan el infanticidio, y acá están las condiciones, *en general*, que lo inhiben. El infanticidio se ha vuelto

un comportamiento espontáneo, "natural", por supuesto si uno oculta que la naturaleza se fabrica laboriosamente en esos dispositivos. Prueba de ello es que su ausencia requiere la abstención de los procedimientos que lo han creado.

Lo cual no quiere decir, evidentemente, que no haya infanticidio en condiciones naturales. Justamente porque se observó es que se llevaron a cabo estas investigaciones. Retorno al campo. Fin de los años 70, las primeras observaciones impactan e intrigan a los investigadores. Muy rápidamente emerge la teoría que evoqué: el macho infanticida, al matar a los críos de otro macho de cuyo harén se ha apropiado, favorece el retorno del celo de las hembras, puede entonces fecundarlas y propagar sus genes.

Esta explicación se basa en la teoría sociobiológica de la competencia intrasexual, que da cuenta de las estrategias adoptadas por cada sexo en sus relaciones con las rivales y los rivales en la carrera por la reproducción. Ha sido formulada a propósito de los leones, de las gaviotas, de los póngidos, de los langures y de muchos más. Esta teoría está marcada por una forma de obsesión maníaca cuyo síntoma mayor es una sorprendente tendencia a la estereotipia. Todos los comportamientos se pasan por el mismo tamiz, los animales solo tendrían en mente esta preocupación, asegurar la diseminación de sus genes. Su existencia está limitada por las fronteras estrechas de la necesidad; no solamente nada existe sin motivo selectivo, sino que prevalece un único motivo, que depende del esquema general de las estrategias de *adaptación*. Ni hablar de entregarse a extravagancias motivacionales como el hecho de cantar, de despiojarse, de jugar, de copular, de mirar un amanecer por el simple placer de hacerlo, o porque son los usos sociales en el grupo, o porque el prestigio, la valentía o los vínculos importan. Para no citar más que un ejemplo, unos primatólogos han observado, en una manada, que unas hembras chimpancés se aparearon con *todos* los machos hipersexuados presentes. De ello dedujeron que... es una estrategia para evitar el infanticidio; cada uno de esos machos bien podría tener una chance de ser el padre. He allí entonces una traducción muy virtuosa: resulta que la depravación sexual da cuenta, de hecho, de una sabia previsión materna... Este tipo de hipótesis signa la connivencia de los reflejos provenientes de las ciencias naturales y de los prejuicios machistas o victorianos en lo que respecta a la sexualidad de las

hembras. Busquen la utilidad del comportamiento —una suerte de moral burguesa de la evolución, que no despilfarra en extravagancias inútiles y que conduce a los investigadores a buscar el valor adaptativo para cada uno de los comportamientos—, eviten las hipótesis que no sostengan la idea de un interés selectivo a largo plazo, como la hipótesis del placer, de la fuerza de las pulsiones, o simplemente de una sexualidad extrovertida. De parte de los machos, esta última hipótesis podría pasar —y aun así, les dirán que velan por asegurar su descendencia—, de parte de una hembra, ni siquiera lo piensen.

Volviendo a los langures, la primera observación que le abrió el camino de las investigaciones al tema del infanticidio fue informada por un investigador japonés que trabajaba en India, Yukimaru Sugiyama. El infanticidio sucedió mientras se daban cambios sociales importantes en la manada. Señalemos que estos cambios sociales se debieron a la iniciativa del científico. Siguió a una “manipulación experimental” en la manada. Sugiyama transfirió al único macho de un grupo —del cual afirma que era el macho dominante soberano que había protegido y dirigido el harén— a otro grupo, este último bisexuado. Señalemos igualmente que este tipo de prácticas han sido moneda corriente en algunos primatólogos, y especialmente en los que parecían particularmente fascinados por la jerarquía (ver **Falociencia**). Como consecuencia de esta manipulación experimental, según los términos de Sugiyama otro macho entró a la manada de la cual acababa de ser retirado el primero, tomó posesión del harén, y mató a cuatro crías.

Poco después, otra investigadora, la sociobióloga Sarah Blaffer Hrdy, observa en Jodhpur, siempre entre los langures, infanticidios perpetrados por machos. Reafirmará la tesis según la cual el macho manipula así los celos de las hembras por interpuesto infanticidio y asegura la perpetuación de sus genes. Señalemos que en la misma época, otra investigadora, Phyllis Jay, trabaja igualmente en el campo de los langures, en otra región de India. Ella no observa ningún acontecimiento semejante. Pero va a comentar las otras investigaciones, volveré sobre esto.

Quisiera detenerme algunos instantes sobre la manera en que fueron formuladas las observaciones de Sugiyama. La semántica utilizada no es inocente; no solamente traduce algunas cosas, algunas decisiones

teóricas, sino que también induce la elección de algunas significaciones. Evocar lo que pasó hablando de macho que "toma posesión del harén" y que sustituye a otro "soberano dominante que protege y dirige el harén" —no hago más que ajustarme a las elecciones semánticas de Sugiyama, que adopta él mismo la terminología que se estila— ya implica un cierto tipo de historia.

La cuestión no consiste entonces en criticar las palabras utilizadas, sino en trabajar en una perspectiva pragmática. ¿Qué tipo de narración establece esta clase de tropos? O más concretamente, ¿se podría reestructurar la historia utilizando otros? ¿Otras palabras no volverían menos evidente esta historia? Así, generalmente el término "harén" designa un grupo compuesto por un macho que se aparea con varias hembras. Esta elección semántica implica un guión particular: el de un macho dominante que ejerce un control sobre sus hembras. Ahora bien, ¿quién nos dice que el macho elige a las hembras, que se las apropia, que toma posesión de ellas? Nada, si no fuera porque el término "harén" induce esa significación.

Ahora bien, se ha propuesto otra manera de describir este tipo de organización, en particular lo han hecho investigadoras feministas que trabajan en el marco de la hipótesis darwiniana de la selección sexual —según la cual, en la mayoría de los casos son las hembras las que eligen a los machos—. Para describir este tipo de organización poligínica, estas investigadoras propusieron el siguiente guión: si un macho es suficiente para asegurar la reproducción, y siendo que de todos modos los machos se ocupan poco de las crías, ¿por qué ocuparse de tomar varios? Si uno solo alcanza y permite mantener a distancia a los otros machos, a las hembras les conviene elegir un macho único antes que cargarse con otros individuos. He aquí entonces una historia completamente distinta a la del harén, una historia que también tiene asidero, y que se muestra en concordancia con la perspectiva darwiniana.

Pero esta historia no solamente invierte la perspectiva de narración, obliga a cambiar la estructura narrativa misma; la historia que describe los efectos del cambio de macho ya no tiene nada de la evidencia con la cual circulaba. Ya no se trata simplemente de una conquista de un macho extraño que se impone, que toma posesión y que manipula el celo de las hembras por interpuesto infanticidio.

Entonces uno puede comenzar a imaginar otra historia. Una historia que tiene un doble mérito: complica el problema, lo saca del registro unívoco y monocausal de la necesidad y, por consiguiente, ya no hace que el infanticidio cargue con todo el peso de la explicación. Entonces ya no es el motivo o el móvil, la obediencia a una imperiosa necesidad biológica, sino que podría revelarse como la consecuencia lateral de otras cosas, cosas que demandan que les prestemos atención, lo cual se ahorra la hipótesis "todoterreno".

El crédito por esta apertura a un guión alternativo para los langures es para Phyllis Jay. La mencioné, estudiaba a los langures en otra región de India. Ella no observó ningún infanticidio, pero su conocimiento de los animales involucrados va a llevarla a participar en el debate teórico. Analizó los datos de campo en los que se observaron tales acontecimientos. Tomó en cuenta las manipulaciones experimentales y, para los grupos no manipulados, los contextos en los cuales se recogieron las observaciones. Un análisis minucioso de las teorías, de las elecciones semánticas de sus colegas y de lo que le sucedió a los langures, la conduce a la conclusión de que es mucho más pertinente considerar el infanticidio no como una estrategia, sino en términos de consecuencias. Por un lado, nos dice, el infanticidio no debe comprenderse en el contexto de una toma de poder, pues son términos que marcan con demasiada fuerza la narración. Allí es donde se ve, nos recuerda Donna Haraway —a quien le debo una buena parte de lo que ha guiado hasta el momento mis comentarios— que las palabras y las maneras de decir importan, y que no tienen nada de inocentes. Las estructuras narrativas sostienen la atención sobre ciertas cosas, la inhiben para otras. Mientras uno se focaliza sobre esa historia del harén y la conquista, no le presta atención a lo que pudo haber sucedido como consecuencia de las manipulaciones experimentales. *El hecho de que el único macho de la manada fue víctima de un secuestro.* Quizás era el soberano, ¿pero qué quiere decir ser soberano: suscitar la deferencia, vínculos afectivos, hacer reinar un clima de confianza? Si los langures tienen diferentes opciones, lo cual visiblemente es así ya que pueden vivir en grupos bisexuados o en grupos poliginicos; si la hipótesis de la elección de las hembras es correcta, y han creado lazos muy particulares con ese macho y no con otro, uno puede imaginar el traumatismo del grupo. "Nuestro

macho ha sido raptado por humanos que no paran de observarnos". Entonces puede pasar cualquier cosa. En este marco, las causas del infanticidio están mucho más contextualizadas. Obligan a tomar en cuenta el hecho de que una sociedad se construye día a día, y se negocia, y puede terminar muy mal en cualquier momento si unos humanos irresponsables se inmiscuyen. El análisis de Phyllis Jay de los grupos no manipulados converge con este. Las observaciones de estos grupos permiten inferir que los infanticidios tienen lugar en el transcurso de cambios sociales demasiado rápidos en contextos de una densidad de población demasiado alta, es decir en condiciones muy estresantes y que son, por sí mismas, suficientemente patógenas. Ella señala también que un buen número de los infanticidios observados van acompañados por asesinatos de las hembras, o sea que la agresividad no controlada del macho no se orienta solamente hacia las crías. El infanticidio no es una adaptación, es más bien el signo de una *desadaptación* a contextos demasiado nuevos y demasiado brutales.

La explicación de Phyllis Jay no se impondrá. La teoría sociobiológica seguirá siendo, a este respecto, la explicación dominante. En principio, pareciera haber conseguido la conversión que pretendía, prueba de ello es la sensación de evidencia que yo señalaba en los escritos de divulgación. Sin embargo no es así, para nada: la controversia jamás logró cerrarse por completo. Algunas resistencias siguieron a la de Phyllis Jay. Después de un período de calma que constituye generalmente el indicio del final de una controversia, Robert Sussman, un primatólogo, reabre el debate. Desmenuza el contexto específico de cada uno de los casos informados por las investigaciones de la primatología. En el análisis, los ataques infanticidas son mucho menos numerosos de lo que se había estimado, solo hay cuarenta y ocho. Y casi la mitad de ellos tuvieron lugar en el paraje de Jodhpur. Además, de los cuarenta y ocho ataques, solo ocho concuerdan con las predicciones de la hipótesis adaptacionista. ¿Es realista entonces, pregunta, considerar acontecimientos tan raros, y que parecen confinados en su mayoría a un lugar particular, como ejemplos de una estrategia adaptativa? Asimismo, se indica que unos investigadores alemanes que también observaban a los langures en el terreno de Hrdy, en Jodhpur, a principios de los años 80, jamás presenciaron casos de muerte violenta de las crías.

Por el lado de los leones, otra científica, Anne Dagg, retoma el mismo método a fines de los años 90. Hasta ese momento todas las investigaciones a propósito de los leones habían alegado a favor de la hipótesis de la competencia sexual. Anne Dagg constata que en realidad ningún caso de infanticidio puede corresponder a una "situación tipo" capaz de sostener esa hipótesis adaptacionista. Sus investigaciones desencadenaron un enojo muy intenso y reacciones hostiles de parte de sus colegas. La propia Phyllis Jay volverá al debate en esta época con un artículo en el cual muestra que de hecho los pequeños langures están muy interesados en los conflictos entre adultos. A menudo los accidentes no se deberían al hecho de que son el blanco de los ataques de adultos sobreexcitados, como se creía, sino a que se ponen "en su camino".

La socióloga Amanda Rees, que reconstruyó esta historia, dice que en el campo de la etología es raro que una controversia no tenga resolución en un momento u otro. A este respecto, la del infanticidio parece entonces muy especial; no cesa de ser objeto de nuevos cuestionamientos; uno la cree apaciguada y resuelta, y siempre algún científico rechaza la "conversión" a la teoría sociobiológica y la vuelve a impulsar. Esta imposibilidad de cierre es tanto más sorprendente en la medida en que los casos observados resultan escasos en definitiva —y tienen incluso una tendencia a volverse más escasos a medida que los análisis reavivan los debates—. Es cierto, lo señalé, que el problema es objeto de apuestas políticas, que está directamente ligado a problemáticas humanas graves, y las maneras de explicarlas y de responder a ellas son ellas mismas controvertidas. Desde el principio, y en el campo mismo, se ha podido notar, como lo indica Amanda Rees, que las interpretaciones fueron objeto de la sospecha de intromisión política. El hecho de considerar el infanticidio como una estrategia adaptativa depende de una ideología machista, se lo ha podido leer en la manera en que los sociobiólogos describen las situaciones. Pero si se utiliza este argumento político, ¿uno no debe preguntarse igualmente, como por cierto lo reclaman los sociobiólogos, si la voluntad de considerar el infanticidio como un accidente no traduce un juicio moral sobre la naturaleza —"en principio, eso no debería suceder"—?

Yo no estoy segura de que este tipo de argumentos nos ayuden, en todo caso no de esta manera deconstructiva o crítica; participan

ciertamente de la controversia, pero la deconstrucción hace que nos perdamos sus apuestas más importantes. Lo que está en juego son dos maneras diferentes de hacer ciencia, dos maneras en tensión en el dominio del estudio de los animales. Por un lado, estamos frente a un método heredero de la biología y de la zoología que busca las similitudes y las invariantes, en el seno de las especies y más en general entre las especies, demandándole a los animales que obedezcan a leyes susceptibles de generalizaciones y a causas relativamente unívocas que puedan inscribirse en una rutina interpretativa. Esta práctica al mismo tiempo traslada, para prolongarlo, un hábito de las prácticas de laboratorio: el de construir, en los campos, la respetabilidad de los acontecimientos (considerándolos, en los campos, a todos como idénticos), tal como en el laboratorio uno se somete a la obligación de repetir las experimentaciones. Esta exigencia se funda sobre la convicción de que todos los contextos son en definitiva equivalentes. Es un método que exige la sumisión de la naturaleza —tal como el laboratorio exige la sumisión de sus sujetos— al hacer científico (**Laboratorio**). Por otro lado, entra en competencia con esa otra práctica, heredera por su parte de las maneras de pensar y de hacer de la antropología, y que se dedica a explorar las situaciones singulares y concretas con las que se encuentran los animales, que apuesta a su flexibilidad, que traduce cada acontecimiento como un problema particular que los animales experimentan y al que intentan hacer frente (**Reacción**). Todavía se trata de política, pero de política científica y de política de relaciones con los no-humanos.


Además, si para los primeros —los sociobiólogos— todos los medios, *a priori*, son equivalentes, dado que las estrategias adaptativas y los motivos programados sobredeterminan las conductas, los segundos, en cambio —y esto indica en la misma medida el hecho de que son herederos de los métodos antropológicos— han tomado en consideración que los procesos de industrialización y de globalización que les permiten viajar y llevar adelante sus investigaciones en campos lejanos son exactamente los mismos que afrontan sus animales. Estos procesos afectan sus vidas y las modifican considerablemente, con la destrucción de su hábitat, el turismo y la urbanización. No se trata de negar que, como todos los seres vivos, estos animales transigen con necesidades biológicas, se trata de tomar activamente en cuenta las condiciones mismas de su existencia

concreta, condiciones en el sentido no causal, sino en el sentido de lo que vuelve sus vidas tal como son. Vidas que en el presente, y como nunca, son *con nosotros* para cada uno de estos animales, vidas para las cuales somos un ingrediente de su vulnerabilidad. Y en este sentido también el infanticidio es un problema político.

O

de OBRAS

¿Los pájaros hacen arte?

¿Podrían los animales crear obras? La pregunta no está muy lejos de aquella que consiste en preguntarse si los animales son artistas ( **Artistas**).

Ponerla a prueba, a título especulativo, vuelve a plantear la cuestión de la intención que, en principio, debe presidir toda obra. ¿Hace falta “intención” de hacer obra? Y si hace falta, ¿la intención del artista determina lo que lo convierte o no en autor de la obra? Plantear el problema introduciendo animales tiene el mérito de que nos hace vacilar e ir más despacio. Bruno Latour nos ha vuelto sensibles a estas vacilaciones y propone reconsiderar la distribución de la acción en los términos del “hacer-hacer”.

Consideremos, vale la pena hacerlo, los espléndidos arcos de los pájaros jardineros de nuca rosa, que son tanto más interesantes en la medida en que dan cuenta de que, en provecho de sus obras, estos pájaros han trastocado el sentido de algunos de nuestros artefactos, a los que meten en sus composiciones. Si uno presta atención al trabajo realizado —basta con poner el nombre del pájaro en cualquier motor de búsqueda—, notará, gracias a las fotos de los biólogos, que

la composición no depende del azar; todo está organizado para crear una ilusión de perspectiva. Según los biólogos, su objetivo sería hacer que el pájaro que danza en su arco parezca más grande de lo que es. Nos enfrentamos entonces a una escena, a una puesta en escena, a una auténtica composición artística plurimodal: una arquitectura sofisticada, un equilibrio estético, una creación de ilusiones destinadas a producir efectos, y una coreografía que culmina la obra; en definitiva, lo que el filósofo Étienne Souriau habría reconocido indudablemente como una *poética del movimiento*. Esta ilusión de perspectiva orquestada tan hábilmente nos remite al sentido que proponía darle a los simulacros. Son —escribe— “sitios de especulación sobre las significaciones” que señalan en la naturaleza, tan claramente como es posible, la *capacidad de hacer el ser con la nada, en el deseo de otro*.

Hacer el ser con la nada en el deseo de otro: ¿se trataría de una obra en el sentido en que nosotros la entendemos y cuyo auténtico artista, su autor, sería el pájaro? (☞ **Versiones**). Dejo a un lado, provisoriamente, los debates estériles y aburridos que se esfuerzan por reducir el animal al instinto (☞ **Hacer científico**) y que nos proveerían un montón de explicaciones causales deterministas y biológicas para dar cuenta del trabajo realizado. A propósito de este tipo de explicaciones, señalemos de pasada que los sociobiólogos han intentado también someter a ellas a los humanos: toda acción, toda obra solo traduciría un programa al cual nos someterían nuestros genes, y que apunta a perpetuarlos mejor (☞ **Necesidad**). Le dejo al lector la tarea de traducir a términos menos rebuscados. El hecho de que estas explicaciones sean de tan mal gusto y que produzcan tal empobrecimiento, debería impedir que las utilicemos para los no-humanos, ¿que ya han lidiado suficiente con el maltrato teórico!

En cambio, podría retomar la manera en que plantea la cuestión el antropólogo Alfred Gell, no a propósito de los animales, sino de las producciones artísticas en culturas que no consideran esas producciones como artísticas. Si lo resumo de una manera un poco rápida, el problema de Gell es el siguiente: si se considera como arte lo que es recibido y aceptado como tal por el mundo institucionalizado del arte, ¿cómo considerar las producciones de otras sociedades que *nosotros* consideramos como producciones artísticas, aunque esas mismas sociedades no

les otorgan dicho valor a esos objetos? No hacerlo, implicaría devolver a los otros, como se hizo durante mucho tiempo, al estatuto de primitivos que expresan de manera espontánea e infantil sus necesidades primarias. Pero hacerlo, explica Gell, obliga al antropólogo que estudia la creación de los objetos en otras culturas a imponerles un marco de referencias totalmente etnocentrado. En efecto, la solución que consiste en reubicar cada producción en el marco cultural que le asigna reglas de gusto y sus criterios no resuelve el problema, si se toma en cuenta que algunos de sus objetos no tienen valor estético para aquellos que los producen ni para aquellos para quienes son producidos. Dicho más simplemente, un escudo, por ejemplo, no es arte para “ellos”, lo es para “nosotros”.

¿Cómo escapar de este callejón sin salida? Gell va a proponer redefinir el problema de otra manera. La antropología es el estudio de las relaciones sociales; entonces hay que considerar el estudio de la producción de los objetos en esas relaciones. Pero para evitar caer de nuevo en los callejones sin salida que acabo de explicar, los objetos mismos deben ser considerados como agentes sociales, dotados de las características que les otorgamos a los agentes sociales. Por lo tanto, Gell va a intentar sacar la cuestión de la intencionalidad del marco estrecho en el cual la ha encerrado nuestra concepción y va a abrir la noción de agente —por ende, de “ser dotado de intencionalidad”— a otros seres además de los humanos.

Para retomar el problema de los objetos portadores, para nosotros, de un valor estético, un escudo decorado no tiene dicho valor en el marco del combate en el que se lo utiliza. Da miedo, fascina, captura al enemigo. No significa nada, no simboliza nada, actúa y hace actuar; afecta y transforma. Es por lo tanto un agente, mediador de otras agentividades. El concepto de agentividad (que el traductor francés de su libro *El arte y sus agentes* traducirá por “intencionalidad”) ya no se postula entonces como una manera de clasificar los seres (aquellos que serían ontológicamente agentes, que estarían dotados de intencionalidad, y los que serían ontológicamente pacientes, y estarían desprovistos de ella). La agentividad (o la intencionalidad) es relacional, variable y se inscribe siempre en un contexto. No solamente la obra puede fascinar, capturar, embrujar, atrapar a su destinatario; sino que la agentividad contenida en la materia misma de la obra por hacer es lo que controla al artista, que

desde entonces ocupa la posición de paciente. Si entiendo a Gell en los términos de Bruno Latour, la obra hace-hacer; el escudo hace-hacer al artista (*se* hace-hacer por él), hace-hacer al que lo utiliza (por ejemplo, podría volverlo más temerario en el combate) y hace-hacer al guerrero enemigo (lo fascina, lo espanta, lo captura). En nuestra relación con las obras, dice Gell, somos bastante parecidos a los nativos que describía el antropólogo Tylor en las Antillas: afirmaban que son los árboles los que llaman a los brujos y les ordenan esculpir su tronco en forma de ídolo.

Al distribuir la intencionalidad de esta manera, de cierto modo Gell coincide con lo que proponía Étienne Souriau, pero con una prudencia especulativa nítidamente más marcada. Según Souriau, la obra se impone al artista o, si tuviera que utilizar la terminología de Gell, "el agente es ella", son sus intenciones las que insisten, y el artista es el paciente. De todos modos, si lo que quiero es indagar la posibilidad de un arte en los animales, y hacerlo seriamente, debo abandonar a Gell y desconfiar de Souriau. Pues si Gell puede efectivamente redistribuir la intencionalidad o la agentividad, a pesar de algunas tentativas loables, reduce la redistribución a la relación entre la obra y su destinatario. Escribe: "Los antropólogos han constatado desde hace mucho tiempo que las relaciones sociales durables están fundadas sobre lo 'inacabado'. Lo esencial en el intercambio, en tanto que creador de lazo social, es el hecho de diferir, de aplazar las transacciones; si se quiere que la relación perdure, nunca debe desembocar en una reciprocidad perfecta, sino que debe dejar que perdure un cierto desequilibrio". Sigue: "Lo mismo para los motivos [decorativos]: enlentecen el acto de percepción, incluso lo detienen, de modo que uno jamás posee por completo un objeto decorado, no cesa de apropiárselo. Eso es un intercambio inacabado, que según mi parecer funda la relación biográfica entre el índice decorado [significa con esto la "obra" portadora de intenciones] y su destinatario". Resumiendo, el salto especulativo que distribuiría las intenciones entre la obra y el artista no llega a concretarse; evidentemente Gell duda en convertirnos a nosotros en antillanos, al artista en un brujo y a la obra en agente convocante.

En Souriau la cuestión se plantea de otro modo y en términos en apariencia más cercanos cuando, en su conferencia de 1956 *Del modo de existencia de la obra por hacer*, evoca el inacabamiento existencial de

toda cosa. En Souriau, el inacabamiento de la obra no se inscribe ante todo entre la obra y su destinatario, sino entre la obra por hacer y quien va a consagrarse a ella, quien va a “tener que responder por ella”; su responsable. Las obras por hacer son seres reales, pero cuya existencia requiere promoción sobre otros planos. Tienen una insuficiencia de existencia, aunque más no fuera porque solo gozan de una existencia física. En otros términos, la obra está apelando a su consumación sobre otro modo de existencia.

¿Se puede retomar el problema de los animales artistas a partir de lo que propone? Souriau se anticipó a esta pregunta con un libro, *El sentido artístico de los animales*. Desde las primeras páginas evoca la dirección que va a tomar su respuesta: “¿Pensar que el arte tiene basamentos cósmicos y que en la naturaleza se encuentran grandes poderes *instauradores* que son sus congéneres, es realmente blasfemar?”. El término “instaurador” no está elegido al azar. Souriau no ha dicho creador o constructor (aunque a veces considera estos términos como equivalentes, pero estamos mucho antes de la llegada del constructivismo, el termino construir no está cargado todavía). Instaurador significa otra cosa.

La obra, acabamos de mencionarlo, *está apelando a su consumación bajo otro modo de existencia*. Esta consumación requiere un acto instaurador. En este sentido, aunque uno puede decir que el creador *opera* la creación, el ser de la obra existe de todos modos antes de que el artista la haya hecho. Pero solo, este ser no podrá hacerse a sí mismo. “Instaurar es seguir un camino. Determinamos el ser por venir siguiendo su camino”, escribe. “El ser en eclosión –continúa– reclama su propia existencia. En todo esto, el agente tiene que inclinarse ante la voluntad propia de la obra, adivinar su voluntad, sacrificarse a sí mismo en favor de ese ser autónomo al que busca promover según su propio derecho a la existencia”.

Desde entonces, decir que la obra de arte es instaurada no es ni remitir la causalidad a otra parte que no sea ella, ni negarla. Es insistir sobre el hecho de que el artista no es la causa de la obra, pero que ella no es suficiente para su propia causa; el artista carga con su responsabilidad, la responsabilidad de quien la acoge, de quien la recoge, quien prepara, quien explora la forma de la obra. En otros términos, el artista es responsable, en el sentido de que ha tenido que aprender a responder

por la obra, y a responder por su consumación o por su fracaso en consumarse como obra.

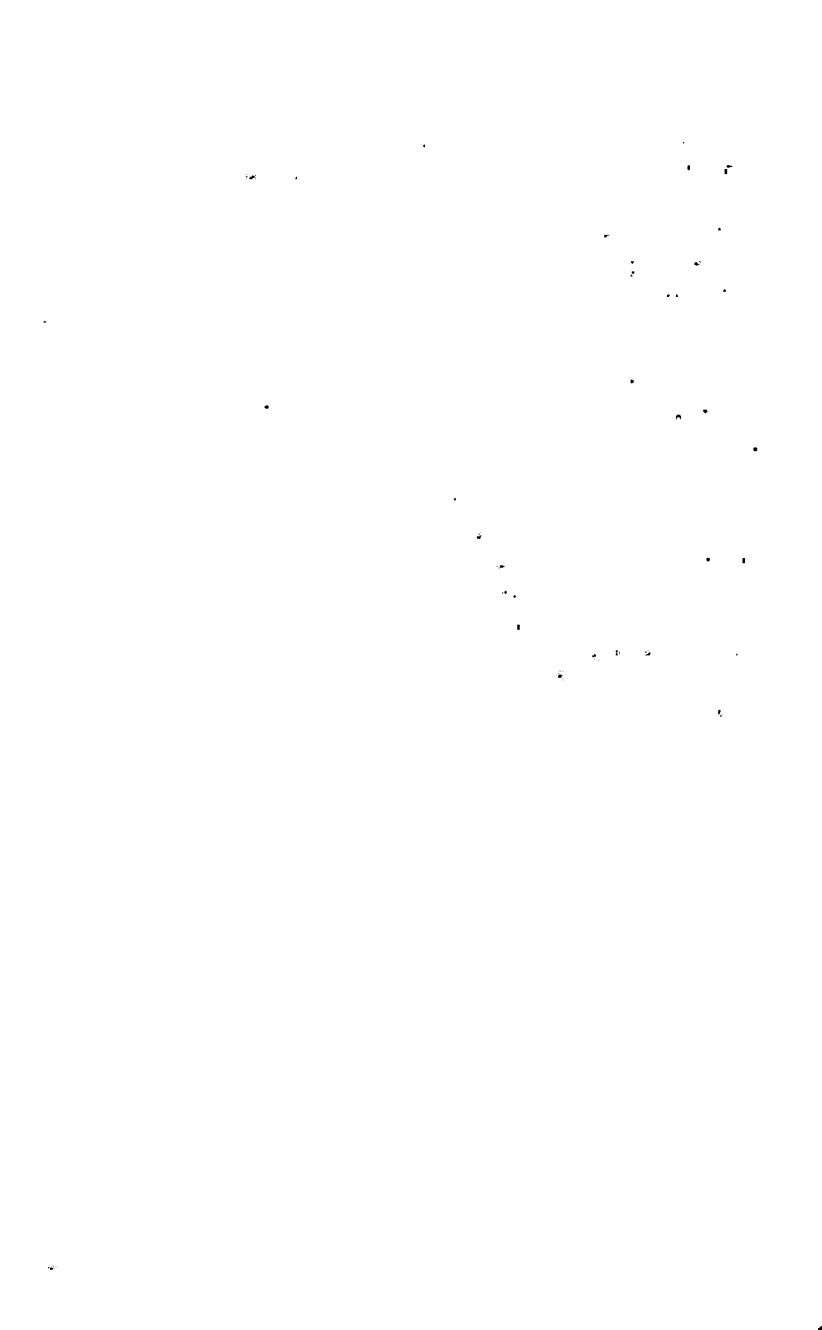
Entonces, si volvemos a nuestra cuestión: ¿podemos imaginarnos hablando de los seres de la naturaleza como directores de obra? Es cierto que cuando Souriau se mete con esta cuestión en el libro sobre el sentido artístico de los animales, parece por momentos atrincherarse detrás de una forma de vitalismo, que se percibe principalmente en los comentarios que acompañan a las imágenes: "La vida es el artista, el pavo real es la obra". Pero asimismo, y volviendo a los pájaros, se encontrará esta proposición sorprendente al lado de una foto que muestra a un diamante mandarín confeccionando un nido: "El llamado de la obra". Visiblemente, allí ya no se trata de una naturaleza abstracta, sino efectivamente de un ser instaurador, que responde (responsable) por la exigente demanda de consumación de una obra. Debajo de ese título, Souriau explica: "a menudo el nido se hace de a dos y su confección es lo esencial de la parada nupcial. Pero a veces un macho soltero comienza solo la labor". Una hembra podrá unírsele y ayudarlo, aclara entonces, y en este sentido el nido es obra de amor, o más bien, corrige, "creador de amor: la obra es mediadora".

El hecho de que invoque el amor como lo hace, me dan ganas de continuarlo. La obra tiene realmente el poder de capturar a los que operan su consumación. Se nos invitará entonces a una teoría del instinto totalmente distinta. Una teoría del instinto que, lejos de mecanicizar al animal y remitirlo a los determinismos biológicos, ofrecería, bajo un modo especulativo, analogías mucho más fecundas.

Volvamos por un instante a esos nidos de los pájaros jardineros que yo había evocado, y retomemos la cuestión donde la habíamos dejado, medianamente enredada entre el instinto y la intencionalidad. No responderé a la cuestión de saber si esos pájaros son artistas, ya no es ahí donde el problema me interesa. Si tuviera que retomar uno de los ejemplos de Gell, el de los escudos, se podría afirmar, persiguiendo la analogía, que esos nidos son objetos que capturan, que transforman, que fabrican seres presas del amor, o que los enamoran, que fascinan, que tienen efectos. Pero si sigo el camino abierto por Souriau, y no me intereso en la relación con el destinatario, sino en lo que despliega el acto instaurador de ese nido, puedo sugerir asimismo que el jardinero

de nunca rosa está decididamente capturado por la obra por hacer, y que ella es la que dicta su exigencia de existencia. "Eso debe ser".

Por supuesto que nuestras preferencias tienden más bien a favorecer la idea de que la obra solo sea lo que hacen unos pocos, que esté menos distribuida, pues así es como consideramos el arte, en una suerte de estatus de excepcionalidad. Sin duda es esa falta de excepcionalidad lo que justifica ese recurso tan fastidioso al argumento de que si todos lo hacen, es instinto. Es cierto, para estos pájaros hacer obra depende de cuestiones vitales, el hacer-obra es para cada pájaro la condición de su propia prolongación. Sin obra, no hay descendencia, que por su parte haga obra. Pero no confundamos condición de prolongación y condición de existencia, no confundamos lo que la obra vuelve posible con su motivo. O abandonemos entonces el concepto de instinto, pero conservemos cuidadosamente lo que nos hace sentir, y sentir como una fuerza ante la cual el ser debe inclinarse —como lo hacemos a veces ante el amor—. Cualquiera sea el objetivo utilitarista que podamos conferirle a esas obras, sabemos que los pájaros no tienen ese objetivo utilitarista en mente (son siempre motivos identificables *a posteriori*, una racionalización cómoda que, por más que sea pertinente desde el punto de vista de la biología, no es lo que los pájaros podrían decir que les importa). Lo que el instinto afirma y enmascara al mismo tiempo, es el llamado de la cosa por hacer. Algo nos sobrepasa. Esa captura que conocen algunos artistas. Eso debe hacerse. Y punto.



P

de PERSPECTIVA

¿Se ven como nosotros los vemos?

En un magnífico artículo intitulado "El caso de los orangutanes desobedientes", la filósofa y adiestradora de perros y de caballos Vicky Hearne, cuenta que cuando le planteó a Bobby Berosini la cuestión de saber qué motivación tenían sus orangutanes para trabajar, él le respondió: "Nosotros somos comediantes. *Nosotros* somos comediantes. ¿Me entiende?".

Primero está ese "nosotros". Es cierto que la forma misma del espectáculo de Berosini podría favorecer su utilización, pues la puesta en escena no cesa de confundir los roles y las identidades. Al principio del espectáculo, Berosini le cuenta al público que a menudo se le pregunta cómo logra que sus orangutanes hagan cosas. Explica entonces que responde a esa pregunta afirmando: "Deben mostrarles quién es el jefe". Propone hacer una demostración. Berosini llama al orangután Rusty y le pide que salte sobre un taburete. Rusty lo mira con los signos de la más absoluta incompreensión. Berosini le explica recurriendo a muchos gestos. Rusty exhibe una cara cada vez más perpleja. Finalmente Berosini decide mostrarle, salta sobre el taburete... y el orangután invita al público a aplaudir al humano. El espectáculo procede así por una

serie de giros e inversiones, especialmente cuando los orangutanes se obstinan en rechazar las galletas que se les dan por cada uno de sus logros y no paran de querer distribuirlas en el público, e incluso de obligar a Berosini a que se las coma.

“Nosotros somos comediantes”. Hay múltiples maneras de construir un “nosotros”, es una experiencia que hacemos —o malogramos— cotidianamente. ¿Cómo comprender ese “nosotros” que parece autorizado por, o ser el resultado, del logro de Berosini? Se podría considerar primero si la relación de domesticación es una condición privilegiada para la adquisición de esta competencia compartida. Esta hipótesis sería pertinente en otros contextos, pero no puede aplicarse aquí. La domesticación implica que hombres y animales se hayan transformado mutuamente en el largo proceso que conduce a fabricar humanos domesticadores y animales domesticados. Los orangutanes no son animales domesticados. El término “salvaje” tampoco parece apropiado. Pero ellos podrían suscribir, junto con su adiestrador Berosini, al título de *especies compañeras*, para retomar la bella expresión de Donna Haraway, y podrían incluso darle una extensión nueva a la etimología sobre la cual ella funda su elección: no solamente son especies *cum-panis*, especies que comparten el pan, sino que son especies que *se ganan* su pan juntas. El “nosotros” que las reúne podría entonces constituirse en el hecho de “hacer cosas” juntas (☞ Trabajo). Probablemente este sea el caso.

Pero la situación de Berosini y de sus orangutanes presenta una dimensión suplementaria. El trabajo que los reúne no es cualquier trabajo. Es un trabajo de espectacularización y exhibición. Aquello que Berosini pone en escena y crea a través del espectáculo, incumbiría entonces a una figura muy particular de esa posibilidad de decir “nosotros”, la que produce la experiencia particular de la exhibición: la posibilidad de intercambiar perspectivas.

Aquí tenemos que ir más despacio. En primer lugar, lo que yo señalo como una característica propia de la exhibición *en general* podría ser solo una consecuencia del tipo de libreto que eligió Berosini. El espectáculo de los orangutanes desobedientes radicaliza esa experiencia de intercambio de perspectivas, puesto que cada uno de los protagonistas es invitado incesantemente, a lo largo de los gags y de las inversiones de roles, a adoptar la posición del otro —los monos asumen el rol del

adiestrador, el adiestrador se encuentra en la posición de los animales, ya no se sabe muy bien quién controla a quién—. Cada uno se presta al juego, fabulatorio y explícitamente fabulatorio, de vivir la experiencia desde el punto de vista del otro, poniéndose, como dicen los anglosajones, *en sus zapatos*, pero literalmente. ¿Pero no se puede imaginar, de todos modos, que con su libretto Berosini no ha hecho más que llevar al extremo una de las posibilidades de la experiencia misma de la exhibición, que consistiría en la capacidad de adoptar el punto de vista de uno o de los otros —la perspectiva de aquel que uno finge que es, de aquel para el que uno lo hace, y de aquel que les pide que lo hagan—?

En segundo lugar, mucho más problemático, es evidente que muchos de los animales —incluso la mayoría— reunidos para ser mostrados en zoológicos o en circos, viven cotidianamente la trágica experiencia de la separación entre “ellos” y “nosotros” (☞ **Delincuentes**; ☞ **Falociencia**). Porque son animales, y no humanos, es que son así exhibidos, encerrados, entregados a la mirada y obligados a ejecutar cantidad de cosas que visiblemente no tienen ningún interés para ellos y los hacen infelices. En esas historias no hay ni “nosotros”, ni menos aun posibilidad de intercambiar perspectivas —si nosotros fuésemos activamente capaces de eso, ellos no estarían allí donde están—. Lo admito. Pero no quisiera que olvidemos esas situaciones, sin duda excepcionales, que por el contrario vuelven posibles esos acontecimientos, situaciones donde se crean “nosotros” y en el seno de las cuales se intercambian perspectivas. Son reconocibles por la inversión de las consecuencias que acabo de mencionar de pasada: los animales encuentran interés en ellas y están visiblemente “en lo suyo”, que es otra manera de decir que son felices, en un sentido que no debe estar demasiado lejos de lo que nosotros llamamos “ser feliz”.

¿Por qué una situación de exhibición podría favorecer los intercambios perspectivistas y dar lugar a esa posibilidad de construir “nosotros” —desde luego que parciales, locales, siempre provisorios—? Leyendo testimonios de criadores, adiestradores, de personas que hacen *agility* con sus animales, me ha parecido que la espectacularización induce, suscita o interpela una competencia particular: *la de imaginar que uno puede verse con los ojos del otro*. Señalemos que esta posibilidad recupera una definición restringida del perspectivismo, que caracteriza nuestras

maneras de considerar las relaciones con el mundo y con los otros. Otras tradiciones le han inventado otras figuras, y particularmente, si uno sigue los trabajos del antropólogo Eduardo Viveiros de Castro con los amerindios, una forma según la cual los animales se percibirían como los humanos se perciben a sí mismos: el yaguar se percibe como un humano y, por ejemplo, lo que nosotros llamamos "sangre" de su presa, él lo ve como cerveza de mandioca; lo que nosotros consideramos su piel, él lo percibe como una vestimenta.

De todos modos, considerar a los animales como perspectivistas en ese sentido restringido abre un acceso totalmente distinto a ese viejo problema de lo que se llama el "mentalismo". Los animales mentalistas son aquellos que son capaces de atribuir intenciones a los otros (☞ **Bestias**; ☞ **Mentirosos**). Los científicos están de acuerdo en que esta competencia se apoya sobre otra: la de tener conciencia de sí. La conciencia de sí, siempre según estos científicos, puede acreditarse basándose en una prueba, la de reconocerse en un espejo (☞ **Espejo**). En pocas palabras, entonces, los animales que se reconocen en un espejo pueden ser reconocidos (esta vez por lo científicos) como los que tienen conciencia de sí mismos. Pueden así postularse para la prueba con miras a la obtención del título que certifica la maestría en una competencia jerárquicamente superior: la de comprender que lo que los otros tienen en su cabeza no es lo mismo que lo que tienen ellos en la suya. A título de tales, pueden entonces adivinar las intenciones, las creencias y los deseos de los otros.

Aunque soy capaz de admirar la ingenuidad, la paciencia y el talento de los investigadores que montaron dispositivos con espejo, siempre me ha dejado un poco perpleja el privilegio tan exclusivo de la prueba que eligen. Desde luego que lograr que unos animales se interesen en lo que nos interesa a nosotros es una situación muy interesante. Pero, por un lado, ¿no se postula un poco a la ligera ese "nosotros" que acabo de afirmar? ¿Los espejos nos interesan a todos? ¿O es la manera particular de definir una relación con uno mismo en una tradición preocupada por la introspección, por el conocimiento de sí y obsesionada con la reflexividad? Por otra lado, más en general, el espejo no solo atañe a un problema esencialmente visual, sino que postula que conocerse es reconocerse a sí mismo de un modo solipsista. La conciencia de sí se

negocia, de manera especular, a solas con uno mismo. El hecho es que esta prueba del espejo se ha impuesto con tal evidencia que se ha vuelto decisiva en la materia. ¿Pero no deberían reconsiderarse según otras modalidades a los “excluidos” de la prueba, a aquellos para quienes el espejo no tiene significación o interés?

La pregunta que le planteo a la exhibición nos invita a revisar esta posibilidad. Pues me parece que la exhibición, cuando puede suscitar, brindar, inducir, hacer existir una forma particular de perspectivismo, está en condiciones mucho mejores para definir (y distribuye de manera menos austera) una cierta dimensión de la conciencia de sí, ya no como un proceso cognitivo, sino como un proceso interrelacional.

Esta competencia es perceptible en el complemento exacto de la capacidad de pensarse como mostrándose, por ende de verse como los otros nos ven; el complemento del hecho de exhibirse, y no lo contrario, como podría creerse, es el hecho de ocultarse. Pues se trata, en efecto, de la misma competencia; cuando el animal se oculta sabiendo que se oculta, tenemos que hablar de esa misma competencia: *sabe verse como los otros lo ven*, y eso es lo que le permite imaginar o predecir la eficacia del hecho de ocultarse. En otros términos, ocultarse sabiendo que uno se oculta, indica la puesta en marcha de un proceso consistente en la posibilidad de adoptar la perspectiva del otro: “Desde el lugar en el que está, no puede verme”. Un animal que se oculta sabiendo que se oculta es entonces un animal dotado de la capacidad para el perspectivismo; un animal que se muestra, lo hace de manera más sofisticada todavía, puesto que ya no estamos en la disyunción ver/no ver, sino en una declinación de las posibilidades de lo que se ve: se juega con los efectos (Obras).

Regreso a la exhibición en tanto que situación que efectúa competencias perspectivistas: ¿en qué se reconoce que un animal se exhibe activamente y pone en práctica dicho logro? Mi respuesta podría sorprender: *en el hecho de que quien se ocupa de él, lo describa así*. Es lo que se concluye, en particular, de la lectura de los escritos de Vicki Hearne que hablan del trabajo de los adiestradores, o también de la investigación con criadores que hemos realizado con Jocelyne Porcher. En efecto, a lo largo de esta última hemos notado que la temática de los concursos en los cuales participaban los animales, incitaba en los

criadores que interrogábamos un régimen de descripciones no solo claramente perspectivista, sino en un sentido que parece aproximarse al que define Viveiros de Castro.

En esas situaciones, en efecto, los criadores ven a sus animales como capaces de verse como *nosotros mismos nos veríamos si estuviéramos en su lugar*. Algunos, como los criadores portugueses Acacio y Antonio Moura, no dudan por cierto en afirmar que su vaca, a fuerza de concursos, “terminará creyendo que es verdaderamente diferente y particular”. El primero agrega, un poco más severo: “quizás terminen creyendo que son bellas, que son divas”. O también, por el lado de los criadores belgas y franceses: “Tuve un toro que hacía concursos; sabía que tenía que ser bello, porque cuando le tomabas una foto, alzaba un poco la cabeza de inmediato. Uno hubiera dicho que posaba, tú sabes, ¡una estrella!”. Tanto Bernard Stephany como Paul Marty lo confirman, el animal sabe y participa activamente de su propia puesta en escena: “Esa vaca era una estrella y se comportaba como una estrella, como si fuera un ser humano participando en un desfile de moda, y eso nos había impresionado [...]. Sobre el podio, la vaca miró, ella estaba en su posición, estaba la tribuna, ella estaba así, y allí estaban los fotógrafos. Miró a los fotógrafos, y lentamente, mientras las personas aplaudían, giró la cabeza y miró a las personas que aplaudían [...]. Pero ahí, uno hubiera dicho que ella había entendido lo que tenía que hacer. Además era magnífica, porque era natural”.

Lo que estos criadores cuentan –pero lo he escuchado también de los adiestradores de perros– cabe en pocas palabras: bestias y gente han conseguido ponerse de acuerdo sobre lo que le importa al otro, hacer que lo que le importa al otro importe ahora para uno mismo.


Yo sé que estos testimonios no dejarán de suscitar algunas risitas burlonas. Esas risitas no harán más que continuar la larga historia a través de la cual los científicos han descalificado obstinadamente el saber de sus rivales en materia de pericia animal: los aficionados, los criadores, los adiestradores, sus anécdotas y su incorregible antropomorfismo (≠Hacer científico). Esas risitas sancionan además la impericia con la cual yo misma planteé el problema cuando afirmé que uno reconoce una situación de exhibición activa y perspectivista *por el hecho de que quien se ocupa del animal, la describa como tal*.

Es cierto que son pocos los científicos de laboratorio que le acreditan a sus animales la voluntad de mostrar, activamente, que sí, que quieren hacer y que saben hacer lo que se les propone. Y con razón. Pues si los psicólogos experimentales tomaran esto en consideración, estarían obligados a admitir que los animales no están simplemente "reaccionando" o siendo condicionados, sino que exhiben de qué son capaces porque uno se los ha pedido (~~Reacción~~). En la mayoría de los laboratorios se demuestra algo *a propósito* de los animales, los animales no demuestran nada. Es por eso que el experimento de condicionamiento, por ejemplo, puede caer bajo el registro de la demostración, pero no bajo el registro de lo espectacular. Y esta es de igual modo la razón por la cual las perspectivas no son un tema en este tipo de experimentos.

De eso se mofa Berosini con sus orangutanes que reparten las galletas. Su parodia del condicionamiento que se vuelve en su contra reabre la cuestión del refuerzo como motivo. Pues la recompensa alimentaria, en el dispositivo de condicionamiento, tiene como efecto el cierre definitivo de la pregunta: "¿Por qué hacen eso?". En suma, la recompensa reduce considerablemente la perspectiva, obliterando el espectro de las explicaciones complicadas, e incluso de las explicaciones que obligarían a tomar en cuenta las razones por las cuales el animal puede interesarse en lo que se le propone (~~Laboratorio~~). La recompensa alimentaria, para decirlo de otra manera más, es el motivo capaz de ganarle de mano a la perspectiva.

Al afirmar que se puede reconocer una situación exhibidora y perspectivista en el hecho de que quien se ocupa del animal la describa como tal, yo no invitaba en absoluto, entonces, a pensar que todo es solo cuestión de subjetividad o de interpretaciones. Pues el hecho de describir no solo traduce un compromiso de aquel que propone esa descripción, sino que compromete y modifica a aquellos que se dejan comprometer por ella, a aquellos que la descripción *pone de acuerdo* en un registro inédito. En este sentido, lo que mi formulación designa como "descripción", corresponde a una proposición que ha sido acogida y que puede, de allí en más, calificar el éxito de esa acogida.

Quizás los laboratorios ganarían en interés si los científicos los concibieran como lugares de exhibición. Se reconciliarían, de ese modo, con una definición literal de la dimensión pública de la práctica científica

(dimensión que generalmente es asegurada por la publicación de los artículos) y le conferirían al mismo tiempo una dimensión estética. Los científicos substituirían la rutina de protocolos repetitivos por pruebas inventivas a través de las cuales los animales podrían *mostrar de qué pueden ser capaces* cuando uno se toma el trabajo de hacerles proposiciones susceptibles de interesarles. Los investigadores explorarían preguntas inéditas que solo tendrían sentido al ser acogidas por aquellos a los que se les hicieran dichas proposiciones. Cada experimentación se volvería entonces una verdadera performance, exigiendo tacto, imaginación, consideración y atención —las cualidades de los buenos adiestradores, y quizás de los artistas (Obras)—.

Al utilizar el condicional, como acabo de hacerlo, podría dar a entender que esos laboratorios todavía han de inventarse. Sin embargo existen, encontraremos algunos a lo largo del alfabeto. Algunos se parecen mucho a esta descripción; de todos modos, no puedo asegurar que sus científicos se reconocerían en ella. Pero este es, lo recuerdo, el estatus que yo le confería a las descripciones: proposiciones que siempre dependen de la acogida que se les dé.

Q

de QUEER

¿Los pingüinos saldrían del clóset?

Queer: lo que está atravesado, torcido. Bizarro, extraño, inquietante. Uso: El término Queer se utilizó primero para significar "homosexual" a principios del siglo XX [...]. Sin embargo, en estos últimos años las personas gays han retomado la palabra queer y la han utilizado deliberadamente en lugar de gay o de homosexual, con la esperanza de vaciarla de su poder negativo al utilizarla positivamente.

New Oxford American Dictionary

En el zoológico de Edimburgo, entre 1915 y 1930, vivía un grupo de pingüinos. Una tropa de zoólogos lo observó, a lo largo de todos esos años, con paciencia y minuciosidad, y comenzó por darle un nombre a cada uno de los pingüinos. Primero, antes de recibir un nombre, cada uno recibió su lugar en las categorías sexuales: en función de las parejas formadas, algunos se llamaron Andrew, Charles, Eric... otros fueron bautizados Bertha, Ann, Caroline, etc.

Pero a medida que los años pasaban y las observaciones se acumulaban, algunos hechos cada vez más perturbadores parecían llamados a sembrar el desorden en esta bella historia. Para empezar, tuvieron que rendirse ante la evidencia, las categorizaciones se habían establecido bajo un presupuesto un poco simplista: algunas parejas no estaban formadas por un pingüino y una "pingüina", sino por pingüinos. Las permutaciones de identidad —de parte de los observadores humanos, no de los pájaros— rayaron entonces la complejidad shakespeariana. Agreguemos que es el momento en que los pingüinos decidieron aportar de lo suyo y volver las cosas todavía más complicadas cambiando sus

apareamientos. Después de siete años de observaciones, los zoólogos se dieron cuenta de que *¡todas* las atribuciones, salvo una, estaban erradas! Se operó entonces un amplio cambio de nombres: Andrew fue rebautizado Ann, Bertha se convertirá en Bertrand, Caroline devino Charles, Eric se metamorfoseó en Erica, y Dora siguió siendo Dora. Eric y Dora, que pasaban sus días juntos apaciblemente, se llamaron de allí en más Erica y Dora; Bertha y Caroline, cuya homosexualidad por el contrario se había comprendido desde hacía ya algún tiempo, se llamarán en el futuro Bertrand y Charles.

De todos modos, estas observaciones no iban a empañar la imagen de la naturaleza. La homosexualidad seguía siendo un fenómeno raro en el mundo animal, y sin duda estos pingüinos debían incluirse en los pocos casos patológicos observados por aquí y por allá en los criaderos y en los zoológicos, y de los cuales podía asumirse que se debían a las condiciones de cautiverio —en perfecta concordancia con las teorías psicopatológicas humanas que asimilaban la homosexualidad a la enfermedad mental—. La homosexualidad era claramente *contra natura*, la naturaleza podía dar testimonio. Pero parecería que en los años 80 la naturaleza cambió de opinión. Sin duda habrá que tener en cuenta los efectos desastrosos, durante esos mismos años, de la revolución *queer* y de los movimientos homosexuales americanos que deben haber contaminado a esas criaturas inocentes.

Indudablemente la cuestión debe plantearse de otra manera: ¿por qué hasta ese momento no se había visto homosexualidad en la naturaleza? El ensayista Bruce Bagemihl, en un libro titulado *Biological Exuberance*, escrito luego de su larga investigación para hacer la lista de las especies que salieron recientemente del clóset, considera varias hipótesis. En primer lugar, dice, la homosexualidad no se veía porque no se esperaba verla. No había ninguna teoría disponible para acoger los hechos. Los comportamientos homosexuales aparecían como una paradoja de la evolución, puesto que esos animales, en principio, no transmitían su patrimonio genético. De hecho, esto da cuenta de una concepción muy estrecha de la sexualidad, por un lado, y de la homosexualidad, por otro. En lo que respecta a la primera, los animales solo deberían aparearse con el objetivo de la reproducción. Dios, más estricto, habría logrado obtener de sus animales una virtud que no pudo obtener de

ninguno de sus fieles humanos. Los animales solo harían cosas porque son útiles para su supervivencia y para la reproducción (~~es~~ Necesidad; ~~es~~ Obras). En lo que respecta a la segunda, los animales homosexuales estarían orientados exclusivamente hacia sus parejas del mismo sexo y darían testimonio de una rigidez ortodoxa en este aspecto.

Y luego, en lo que respecta a los que seguían comportamientos orientados hacia una pareja del mismo sexo, podía justificarlos perfectamente una explicación funcionalista y que tenía el mérito de sacar el comportamiento de la esfera de la sexualidad. Cuando yo era estudiante, en el curso de etología nos enseñaban que cuando un mono le muestra sus partes genitales a otro y se deja “montar” —escuché que se decía también de las vacas—, eso no tiene nada de sexual; es solamente una manera de afirmar su dominio o su sumisión, según la posición adoptada.

Por último, otra razón que debe haber pesado considerablemente es que de hecho los investigadores observaban muy pocos comportamientos homosexuales en la naturaleza porque muy raramente se los ve. No es que sean raros, pero no se ven. Tal como muy raramente se observan comportamientos heterosexuales, porque los animales, muy vulnerables en ese momento, generalmente lo hacen a cubierto, evitando ser vistos, y más aún en la medida en que el humano es vivido como potencial predador. Como cada año se veían nacer crías, nadie jamás puso en duda que los animales tuvieran una sexualidad, aunque solo se la observara en raras oportunidades. Pero raras no quiere decir “nada de nada”, tampoco en lo que concierne a los comportamientos homosexuales. ¿Cómo es que durante tanto tiempo esto siguió sin mencionarse en los reportes de las investigaciones? La primatóloga Linda Wolfe le preguntó sobre este tema a sus colegas a fines de los años 80. Pidiendo que los mantenga en el anonimato, varios de ellos dijeron haberlo visto, tanto en machos como en hembras; pero tuvieron miedo a las reacciones homofóbicas y a encontrarse acusados ellos mismos de homosexualidad.

Habida cuenta de estas razones, se puede pensar legítimamente que la revolución *queer* ha cambiado algo. Dio paso a la idea de que las conductas no estrictamente heterosexuales podían existir, y alentó a los investigadores a buscarlas y a hablar de ellas. En el presente, centenas de especies participan de esta revolución, desde los delfines hasta los babuinos, pasando por los macacos, la gallina de Tasmania,

el arrendajo de México, las gaviotas, los insectos y, por supuesto, los famosos bonobos.

Al mismo tiempo, la sexualidad de los animales se ha beneficiado de lo que yo llamaría su "revolución cultural". Después de haber sido excluidos de ella, ahora los animales pueden reivindicar que se organizan en el orden de la cultura. Tienen tradiciones artesanales (para las herramientas o las armas), prácticas de caza, alimentarias, farmacéuticas, dialectales, que son específicas de grupos a partir de ahora llamados "culturales", prácticas que se adquieren, se transmiten, se abandonan, que conocen oleadas, invenciones y reinvencciones. La sexualidad es de ahora en más candidata a ese título, incluida su variante homosexual. Ella también lleva la marca de la adquisición cultural. La manera en que se llevan a cabo los actos, por ejemplo entre las hembras macacos japonesas, muestra divergencias: algunas prácticas parecen más populares en el seno de ciertas manadas y evolucionan con el correr del tiempo, con las invenciones que tienden a suplantarse otras maneras de hacer. Algunas "tradiciones", o modelos de actividad sexual, pueden ser inventadas y transmitidas a través de una red de interacciones sociales, desplazándose entre y en el seno de los grupos y de las poblaciones, de las zonas geográficas y de las generaciones. Para Bagemihl, las innovaciones sexuales en un contexto no reproductivo pudieron haber contribuido al desarrollo de otros acontecimientos cruciales desde el punto de vista de la evolución cultural, particularmente en el desarrollo de la comunicación y del lenguaje, así como en la creación de tabúes y de rituales sociales. Así, entre los bonobos se pudieron relevar veinticinco signos del lenguaje de manos que indican la invitación, la posición deseada, etc. Estos signos pueden ser transparentes y su significación inmediatamente legible, pero algunos están más codificados y requieren que la pareja ya los conozca para comprenderlos. Por ejemplo, en un grupo, el gesto que invita a la pareja a darse vuelta se ejecuta con la mano dando vueltas sobre sí misma. Su opacidad y su estilización invitan a pensar que allí se trata de símbolos abstractos. El orden de los gestos, igualmente importante, conduce a la hipótesis de que los animales pueden manejar la sintaxis. En cuanto a la organización de las relaciones, parece estar marcada por códigos complejos. Según Bagemihl, en ciertas especies las reglas que guían las evasivas serían relativamente diferentes si se

trata de relaciones heterosexuales u homosexuales; lo que no parece permitido con un tipo de pareja puede estar permitido cuando se trata de otras relaciones.

Perseguir las diversidades de esas prácticas, como los hace Bagemihl, es una apuesta política, explícitamente y en muchos aspectos.

Por un lado, esa diversidad desplaza la sexualidad del dominio natural para situarla en el de lo cultural. Es una apuesta importante y que constituye una elección. No solo se trata de sacar la homosexualidad de la esfera de las patologías mentales o de la esfera jurídica —todavía era perseguida en algunos Estados de Estados Unidos, vamos a verlo—. Bagemihl va a rechazar la mano que le tendían, a los aliados que estratégicamente podían contribuir a despatologizar y despenalizar la homosexualidad. La mano que le tendían llevaba esta proposición simple: si la homosexualidad es natural, entonces no es ni patológica ni penalizable. Por cierto, el argumento de la no-naturalidad fue utilizado por un juez de Georgia durante el proceso del caso Bowers. Atrapado en flagrante delito de relaciones homosexuales, Bowers había sido condenado, y la no-naturalidad del acto se había evocado entre los argumentos que justificaron la acusación. Naturalizar la homosexualidad podía resolver unas cuantas cosas. Para Bagemihl, aun cuando la homosexualidad fuera natural, no puede figurar en la ecuación “Lo que es natural, es justo”. La naturaleza no nos dice que lo es, *debe* ser. Puede nutrir nuestro imaginario, pero no coaccionar nuestros actos. Yo señalaría, de pasada, la ironía de la historia. A pesar de estos rechazos, el libro de Bagemihl será invocado en 2003 durante un proceso judicial en el que se enfrentaban el tribunal de Texas y dos homosexuales, Lawrence y su pareja, que a causa de una denuncia por ruidos molestos, fueron encontrados por la policía juntos en la cama. Fueron demandados por homosexualidad en base al fallo evocado, el fallo del caso Bowers contra Georgia. De todos modos, los jueces texanos van a negarse a seguir la jurisprudencia impuesta por el fallo precedente y van refutar el argumento de la naturalidad basándose, entre otras cosas, en el libro de Bagemihl. Al final del juicio, la ley antisodomía fue considerada anticonstitucional.

El autor de *Biological Exuberance* tiene otra razón, menos teórica, para negarse a inscribir la homosexualidad entre los hechos de la naturaleza. Bagemihl no solo es homosexual. Es *queer*. Lo que le in-

teresa, lo cito, es “un mundo incorregiblemente plural, que soporte la diferencia, que honre lo anormal o lo irregular sin reducirlos a algo familiar o administrable”. No se puede decir mejor qué significa ser *queer*. Es una voluntad política. Y esta voluntad política no solo atañe a los humanos. Conciérne al mundo que nos rodea. Conciérne a nuestras maneras de entrar en relación con ese mundo, y entre ellas, a la manera de conocerlo, de practicar el saber. Bagemihl sopesa los riesgos de aceptar que la homosexualidad es natural. Es convertirla en objeto de los biólogos que van a intentar resolver la paradoja, y él conoce bien a los biólogos que ya se han colado a través de la brecha: son sociobiólogos. En efecto, estos se han consagrado con un apetito bulímico a este nuevo problema: un caso más que va a venir a ilustrar y a extender la teoría. Van a ser todavía más “todoterreno”; el mundo será sociobiologizado. Pues la teoría del parentesco tiene una solución fácil para la homosexualidad, que descansa por cierto en la concepción rígida de una homosexualidad ortodoxa. Por supuesto que los homosexuales no le transmiten sus genes a sus descendientes, por lo tanto, normalmente, deberían haber desaparecido por falta de descendientes portadores de ese gen —esto ni hace falta decirlo, la homosexualidad es genética—. Pero dado que no tienen carga de familia, los homosexuales invierten su abundante tiempo libre y su atención en sus sobrinos, que son portadores de una parte idéntica de patrimonio genético. A través de éstos, entonces, el gen continuará asegurando su propagación. Este tipo de biología es política, no en el sentido en que usualmente se lo reprochan —las teorías pueden retraducirse fácilmente en teorías misóginas, racistas, eugenésicas, capitalistas, etc.—, sino en el sentido, digámoslo simplemente, de que estas teorías embrutece, insultan, empobrecen a aquellos de los que pretenden dar cuenta. En otros términos —retomo los que me sopla la psicóloga Françoise Sironi—, la teoría sociobiológica es una teoría maltratadora. Todo comportamiento es reducido a la miseria genética; los seres se vuelven imbéciles ciegos determinados por leyes que se les escapan —y que revelan una simpleza lamentable—. No más invención, no más diversidad, no más imaginación —y si a pesar de todo subsisten, es que han sido seleccionadas para permitirnos propagar nuestros genes—. No se puede ser *queer* y sociobiólogo.

¿Pero realmente se puede decir que los animales son “realmente” homosexuales, en el mismo sentido que nosotros? Bagemihl responde: ¿pero podemos decir que nosotros lo somos? ¿Bajo ese término designamos las mismas realidades, la de la Grecia enamorada de los jóvenes efesos hasta los modos de ser más diversos de hoy en día? ¿Y se puede decir que la declinación de todas las formas que organiza las relaciones con el mismo sexo en los animales son ellas mismas homosexuales “realmente” (ver Versiones)?

Allí es donde encuentro la coherencia del proyecto de Bruce Bagemihl. La biología debe responder por la diversidad y por la exuberancia de la naturaleza y de los seres; debe estar a la altura de lo que ellos requieren. Da cuenta de esta posición lo que dice acerca de la tarea de los científicos: multiplicar los hechos para darse una oportunidad de multiplicar las interpretaciones. Estamos lejos de las teorías “todoterreno”; la diversidad de las cosas va a fecundar la diversidad de las interpretaciones. Es lo que él llama, por otra parte, “hacer justicia a los hechos”.

Se invita a la naturaleza a un proyecto político. Un proyecto *queer*. Ella no nos enseña nada sobre lo que somos o sobre lo que debemos hacer. Pero puede alimentar el imaginario y abrir el apetito por la pluralidad de los usos y de los modos de ser y de existir. La naturaleza no cesa de recombinar las categorías, de recrear nuevos modos de identidad a partir de la multidimensionalidad de cada una de ellas. Por ejemplo, lo que significa ser macho o hembra se declina en muchos animales según modos inventivos que se asemejan a una multiplicidad de formas de habitar el género. En algunas aves –y a veces incluso en miembros de la misma especie– se encuentran dos situaciones características. Por un lado, se puede ver hembras que viven en pareja la vida entera, que fabrican un nido juntas cada año, que incuban huevos que una de las hembras habrá fecundado apareándose con un macho, que manifiestan regularmente comportamientos de cortejo entre sí y que, sin embargo, no presentan jamás comportamientos de copulación. Por otro lado, se verá a un macho apareándose toda su vida con la misma hembra, con la cual copula regularmente y cría pequeños, pero que, en una ocasión, se aparea con un macho (y no vuelve a hacerlo nunca más). ¿Cómo categorizar? ¿Son relaciones homosexuales, bisexuales? ¿Estos pájaros son machos y hembras de

manera constante? ¿Son todavía buenas categorías para dar cuenta de lo que hacen y de lo que son?

Reconozco allí una proyecto que pude volver a encontrar en los escritos de Françoise Sironi, que trabaja con personas transexuales y transgénero. El proyecto *queer* que ella sostiene se asienta sobre cuestiones de identidades sexuales y de géneros, pero su objetivo político está atado ante todo a una práctica que obliga a pensar y que suscita pensamiento. Pero los dos caminos apuntan a transformar usos, relaciones con las normas, con uno mismo y con otros, a abrir posibles. Pues si la voluntad de esta clínica es aprender, con los que se dirigen a ella, a ayudarlos a luchar contra el “maltrato teórico” que ejercen sus colegas en su contra, a “liberar el género de sus yugos normativos” y a sostener “su sorprendente vitalidad creadora”, cuenta igualmente con ellos —que son los expertos de la metamorfosis— para que nos ayuden a pensar y a imaginar otras “construcciones identitarias contemporáneas”. “Los sujetos transidentitarios y transgénero tienen una función actualmente en el mundo moderno [...]. Su función es permitir devenires, mostrar diversas expresiones de la multiplicidad en sí y en el mundo”. Desterritorializarse, abrirse a nuevos agenciamientos de deseo, cultivar el apetito por las metamorfosis y forjarse en pertenencias múltiples.

R

de REACCIÓN


¿Las cabras están de acuerdo con las estadísticas?

Daniel Estep y Suzanne Hetts escribían en 1992 que “en la mayoría de las investigaciones, el científico aspira a que el animal se comporte, en lo que a él o ella respecta, como si fuera una parte socialmente insignificante del ambiente. Lo cual reduce al mínimo la comunicación entre ambos. Muchos investigadores de campo hacen gran cantidad de esfuerzos, ya sea para camuflarse ante sus sujetos, ya sea utilizando escondites o instrumentos de observación a distancia (los prismáticos, los dispositivos telemétricos). Otros gastan una energía y un tiempo considerables para acostumar a sus animales a la presencia del observador. La medida real en que consiguen reducir la reactividad del animal es bastante difícil de estimar y rara vez se pone realmente en cuestión de manera directa. A menudo los observadores no describen cómo los sujetos reaccionan en su contra”.

Los autores tienen razón, los contraejemplos no son multitud. Encontraremos algunos entre los primatólogos (ver **Cuerpo**), o también en Konrad Lorenz que, justamente, utilizaba la relación íntima establecida con sus animales para estudiarlos. El hecho de que para la mayoría de ellos no haya resultado fácil da cuenta de la dificultad. En este aspecto,

las cosas están cambiando progresivamente, y la crítica que se puede leer entre líneas es testimonio de esta nueva actitud en lo que respecta a los animales observados. Aunque no puedo más que estar de acuerdo con esta crítica, valdría la pena retomar algo de su formulación. El texto de donde está extraído este fragmento se inscribe en un proyecto más general de investigaciones que ha reunido a científicos que pretenden reflexionar y explicitar los vínculos que se crean entre el animal y su observador. El proyecto es apasionante. Este fragmento muestra, sin embargo, los límites que van unidos a este tipo de tentativas: los autores hablan de “reacción” y de “reactividad”. He aprendido, con la filósofa Donna Haraway, a prestar atención a los términos, no solo porque traducen hábitos, sino sobre todo porque comprometen las narraciones de una manera no inocente (**Versiones**; **Necesidad**).

El término “reacción”, familiar a los etólogos, no carece de consecuencias. En el marco de una investigación sobre los vínculos, sigue estando muy lejos de lo que pretende explorar. Por un lado, al reducir la manera en la que el animal toma en cuenta la presencia del observador a una “reacción”, los autores prolongan una concepción de un animal pasivo, totalmente determinado por causas que lo superan y sobre las cuales no tiene ningún dominio. Por otro lado, y vinculado a lo anterior, al considerar la habituación como un método destinado a disminuir la “reactividad” de los animales ante la presencia del observador, se eclipsa el hecho de que los animales participan activamente —incluso muy activamente— en el encuentro. En realidad, esta disminución de la reactividad es solo el efecto más visible de algo totalmente distinto; no explica nada, sino que requiere ser explicada. Entonces, todavía hace falta considerar para cada manada una serie de hipótesis, no solo contextualizadas, sino también tributarias de la manera en que el grupo se organiza, de la forma en que interpreta al intruso, de las oportunidades que este puede ofrecer, etc. En resumen, cada etólogo se encuentra en una posición similar a la de los antropólogos cuando se plantean (o intentan responder) la pregunta inevitable en el campo: ¿cómo entienden lo que vengo a hacer aquellos a quienes yo indago? ¿Qué intenciones me atribuyen? ¿Cómo traducen lo que yo investigo? ¿Cómo evalúan lo que apporto, como molestias o como beneficios, y para quién? Cuando los primatólogos —o más

raramente los etólogos— plantean este tipo de preguntas, comienza a imponerse otro tipo de historia. Así, partiendo de una constatación banal, Thelma Rowell ha propuesto revisar lo que se entendía con el término habituación. Si uno compara algunas manadas que disfrutaron de la presencia de un observador que practicó la habituación con las manadas que simplemente fueron censadas ocasionalmente (u observadas a distancia), habría variaciones demográficas. El término “disfrutar” no está elegido al azar, pues las variaciones demográficas serían más bien favorables a las primeras. Prestando atención a las condiciones en las cuales se construye el proceso de habituación, Rowell se dio cuenta de que la presencia cercana del científico desalienta a los predadores, que se ven obligados a ir a cazar a otra parte. Lo cual la conduce a la hipótesis de que un buen número de animales dejan deliberadamente que el observador se acerque cuando comprenden que su presencia los protege. No se trata entonces de habituarse, sino más bien de componer con, e incluso de utilizar al observador. Pero esta observación no es para nada generalizable. Algunos monos no tienen grandes problemas con los predadores; otros solo tienen inconvenientes graves con los humanos; y otros, menos sociales, como los orangutanes, deben aprender a transigir con el intruso que hace huir a sus congéneres —y a las hembras—. Estamos muy lejos de la reactividad. Y se esboza una historia completamente distinta —una manera completamente distinta de hacer historia—. Implica que unos seres hacen la experiencia de un encuentro, que desde ambas partes interpretan cuáles pueden ser las apuestas y el juego de los intercambios de tal encuentro, y que los negocian sutilmente. Evidentemente, esto va contra las exigencias del “hacer científico” a las que se someten muchos investigadores ( Laboratorio).

Renunciar a la reactividad y hacerlo seriamente, es decir extraer las consecuencias a las que obliga tal elección, no es nada simple para un investigador. Es una elección difícil. A menudo significa ver que sus trabajos son descalificados y sus artículos rechazados. Renunciar a la reactividad implica considerar que los animales toman en cuenta activamente y responden a una proposición que se les hace, lo cual involucra al investigador de otra manera. Pues si *responder* supone una bifurcación posible, por el contrario *reaccionar* implica que la manera en que se

plantea el problema sobredetermina lo que seguirá y el sentido de lo que seguirá. Para el investigador que acepta escuchar a sus animales responderle, esto significa que el control de la situación se distribuye de otra manera. Si retomo la forma en que Isabelle Stengers traduce la diferencia, diré que el científico estará *obligado* por la respuesta, que deberá responder a ella y responder por ella.

El investigador Michel Meuret ha hecho esta elección; se dejó guiar porque los animales que observaba le respondían, lo cual ha comprometido, en última instancia, toda posibilidad de muestreo, con las consecuencias que esto puede tener sobre la posibilidad de ser publicado. La situación es tanto más interesante en la medida en que es bastante inesperada. Se trata ciertamente de una práctica de habituación, pero se efectúa en un marco de tipo experimental. No son monos, sino cabras. Más sorprendente todavía, Meuret no estudia los comportamientos sociales, sino las preferencias alimentarias, tema que la mayoría de las veces no incita a los investigadores a que presten atención constante a la socialidad de los animales.

Su proyecto aspira a evaluar qué comen exactamente, en qué cantidad y cómo, unas cabras en condiciones inusuales —en este caso, en áreas desmalezadas—. Es cierto que el conjunto del dispositivo se asemejaría más bien a una situación de investigación próxima a la de los etólogos de campo, pero las “condiciones inusuales”, es decir alimentos que no son habituales en los animales de cría, justifican el término “experimentación”: se les propone una “prueba” a las cabras y se trata de evaluar la manera en que responden a ella. El experimento comienza con una primera etapa de *acostumbramiento recíproco* entre los animales observados y sus observadores. Cuando el acostumbramiento parece establecido, los investigadores, ayudados por consejos del pastor, van a intentar detectar a los animales que podrán ser seguidos y de los que se puede anticipar que no estarán demasiado perturbados por la presencia permanente del observador. La investigación comienza una vez que culmina esta etapa. A partir de allí, cada investigador del equipo sigue todos los días a un animal elegido y observa durante toda la jornada lo que come. Cada detalle se anota cuidadosamente, cada especie de planta es inventariada, cada dentellada consignada. La proximidad es total, el interés por el observado permanente.

El método científico exige que estos animales se elijan al azar, para constituir una muestra aleatoria. Ahora bien, justamente esta elección no puede depender en nada del azar, y esta es la razón de la segunda etapa. Podría resultar desastroso. La presencia continua del observador puede, por ejemplo, contribuir a modificar el estatus social de un individuo. Un aspirante a líder puede traducir el interés del investigador como un apoyo. El hecho de ser objeto de un interés intenso por parte del humano suscita en algunas cabras conductas como la de querer desplazar a las otras, tomar su alimento, e incluso buscar camorra. Para otras, ser objeto de atención del humano provocará la agresividad de sus compañeras, como si ese interés tradujera una voluntad de la cabra de cambiar de lugar en la jerarquía. El riesgo no solo consiste en crear desorden en el grupo, sino además en ya no saber muy bien qué se observa: ¿lo que come una cabra en condiciones inusuales o, por el contrario, lo que come una cabra que quiere mostrarle a las demás su superioridad porque, de repente, piensa que su estatus ha cambiado?

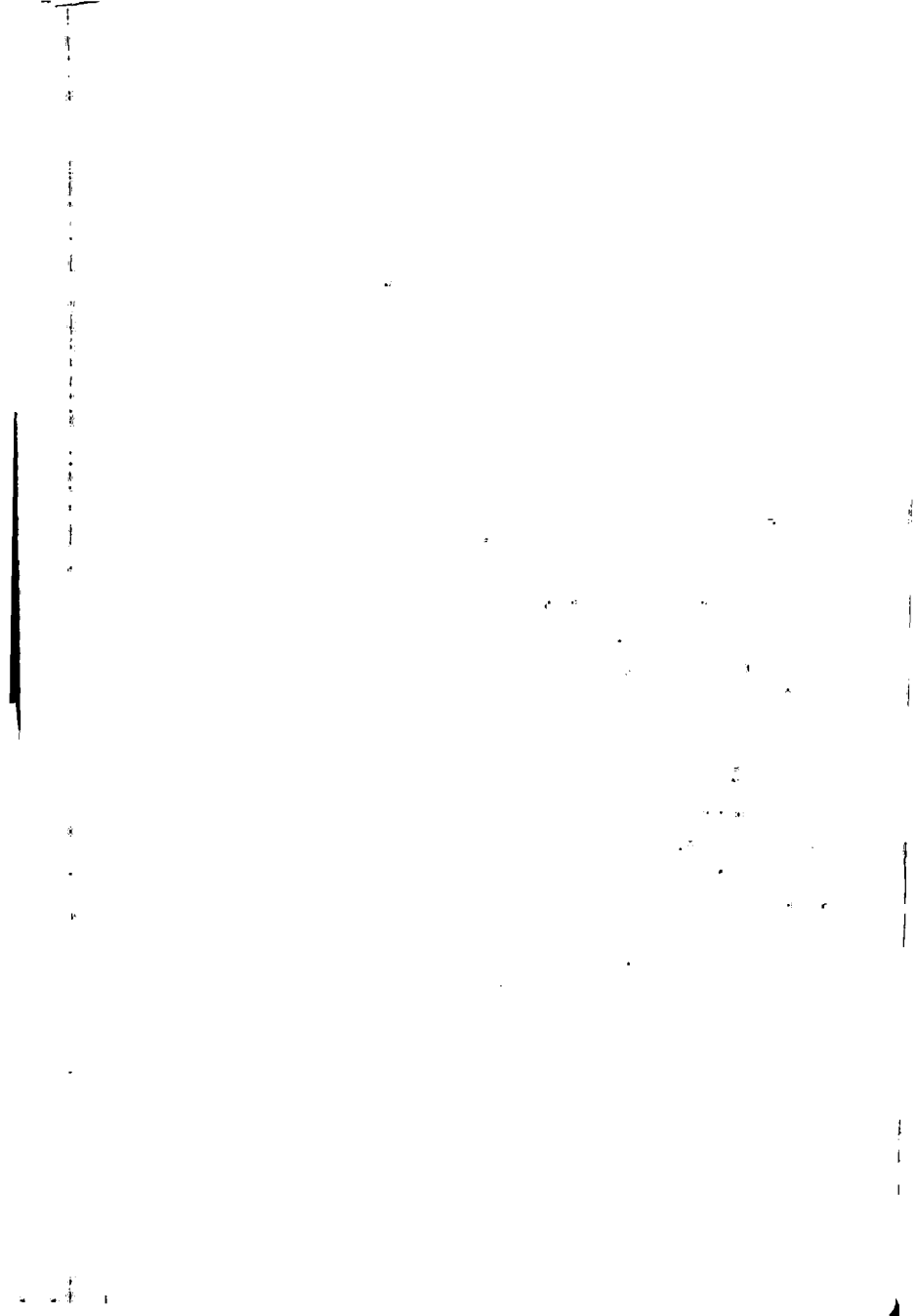
El número de cabras a las que se puede seguir no pasa del 15 o del 20% del rebaño. Eso no tiene nada de una muestra. Lo cual quiere decir que los animales observados para nada son representativos del rebaño, menos aún de las cabras en general. Pero sin embargo pueden dar testimonio de algo a propósito de las cabras: de la cualidad de lo que se les ofrece en esas áreas inusuales, de su aprobación o de su desaprobación. Se podrá pensar entonces que no son representativos, sino que son los *representantes* ante los investigadores y antes las personas que quisieran pedirles a las cabras que se ocupen del mantenimiento de las áreas desmalezadas, que es imperativo en las regiones con incendios forestales. Y serán *representantes confiables* si los científicos han hecho su elección correctamente. Aunque esta terminología no está explícita en este dispositivo, da cuenta adecuadamente de la práctica y de las relaciones que se instauran. Por implícita que esté, vuelve las generalizaciones mucho más titubeantes y hace que los investigadores estén más atentos a las consecuencias de su elección, de su trabajo, y a la manera en que las cabras les responden. Si durante la observación una cabra manifiesta demasiado interés, ansiedad o incomodidad debidos a la presencia próxima y constante del observador, explica otra vez Meuret, hay que renunciar a seguir observándola. Ser representante es ser aquella que

garantiza la fiabilidad del dispositivo y la solidez de los resultados; esto no supone ni la indiferencia ni la reactividad a la práctica de observación, sino una aprobación (*probare*): lo que da prueba. Del lado de los investigadores, esto supone imaginar que sus animales responden a sus proposiciones, las juzgan y reciben una respuesta a cambio de ese juicio. Prueba de ello: "Un buen signo para poner en marcha una observación es cuando el animal te empuja porque estás en el camino de lo que quiere: esto quiere decir que es capaz de manifestar que lo molestas".

Algunas investigaciones comienzan a tomar en cuenta esta idea de que es mucho más interesante dirigirse a un representante confiable que a un representativo poco interesado. Son pocas. Las investigaciones exitosas con animales parlantes están entre ellas (**Laboratorio**). Los animales que no quieren hablar no colaboran. Los investigadores están entonces obligados a trabajar solamente con los que se muestran interesados, y a atraerlos activamente en esa dirección: que se interesen. Pero surgen otras iniciativas de este tipo. Muy recientemente, he descubierto que unos primatólogos del centro de investigaciones Yerkes, en Estados Unidos, habían llevado a cabo un experimento con chimpancés en cautiverio, destinado a evaluar la influencia de la personalidad sobre el hecho de ser imitado en la utilización de herramientas. Si dos chimpancés de personalidades muy diferentes —uno joven y uno de más edad y más dominante— les muestran a algunos congéneres la manipulación de herramientas que permite acceder a golosinas, ¿a cuál de los dos tenderán a imitar los monos espectadores? Las dos manipulaciones enseñadas son ligeramente diferentes, lo cual permitirá detectar la que resulte privilegiada. Señalo de pasada que esta investigación está destinada a comprender los mecanismos de la difusión cultural de un nuevo hábito: los jóvenes son generalmente quienes los inventan, los dominantes tienen a menudo más prestigio. Al menos en materia de útiles experimentales, parecería que el prestigio prevalece, lo cual deja la paradoja intacta: todavía no sabemos cómo se transmite una innovación. Pero lo que yo quería resaltar de la investigación no es eso, y por otra parte no está en el artículo, sino en los anexos metodológicos, como sucede a menudo. Los investigadores escriben: "Los chimpancés reconocen su nombre y se los 'llama' a participar en la investigación, ya sea que los llamemos desde el interior, cuando están en el cercado

exterior, ya sea que ubiquemos el dispositivo experimental en la cerca del cerramiento y les demos la opción de interactuar con él”.

Es solo un pequeño paso. Pero quizás promete otros. Por supuesto que el hecho de que los chimpancés sean reclutados en condiciones que requieran su interés no indica que este tipo de cuestiones les interesen; el hecho de que la noción de dominio siga estando en el centro de las preocupaciones de los investigadores tendería más bien a hacerme dudar (~~de~~ **Falociencia**). Pero cuando es alguien como Michel Meuret quien da este pequeño paso, me hace pensar que una cierta concepción de la objetividad es sustituida por aquella que define el saber como un acto de poder tanto más potente en la medida en que pretende constituir el punto de vista de ninguna parte. Como lo sugiere la filósofa Donna Haraway, la objetividad ya no es allí cuestión de desapego, sino de “estructuración recíproca y generalmente desigual”. Esta nueva manera de concebir la objetividad, escribe ella, impone “describir el objeto del saber como un actor y un agente, no como una pantalla, un motivo o un recurso [...]. Esta observación es de una claridad paradigmática en los abordajes críticos en ciencias sociales y humanas, donde la propia capacidad de acción de la población que se estudia transforma de arriba abajo el proyecto de producción de una teoría social. Aceptar la capacidad de actuar de los ‘objetos’ estudiados es la única forma de evitar todo tipo de errores groseros y de falsos conocimientos en tales dominios. Solo que esto vale también para los otros proyectos de saber a los que se llama ciencias [...]. Sus actores tienen formas tan diversas como maravillosas. Y las descripciones de un mundo ‘real’ ya no son función de una lógica de ‘descubrimiento’, sino de una relación social inquietante llamada ‘diálogo’. El mundo no ‘se’ habla ni desaparece en beneficio de un amo decodificador”. La dejo concluir: “Hacerle lugar al actuar del mundo en el saber conlleva posibilidades molestas, en particular la idea de que el mundo tiene un sentido del humor muy propio...”.



S

de SEPARACIONES

¿Se puede averiar a un animal?

“Mientras estudiaba a los babuinos salvajes en Kenia —escribe la primatóloga Barbara Smuts— me topé con un pequeño babuino acurrucado en el fondo de una jaula en el local de la estación de investigación. Uno de mis colegas lo había recogido después de que su madre fuera estrangulada por la trampa de un cazador furtivo. Aunque se mantuvo seco y abrigado y recibió leche de un gotero, en algunas horas sus ojos se habían puesto vidriosos; su cuerpo estaba frío y parecía casi muerto. Habíamos concluido que era demasiado tarde. Como yo no quería dejarlo morir solo, puse su pequeño cuerpo en mi cama. Algunas horas más tarde, me despertó un pequeño babuino de ojos brillantes que saltaba sobre mi estómago. Mi colega decretó un milagro. ‘No, como habría dicho Harry Harlow, solo necesitaba un poco de confort de contacto’”.

No puedo reprocharle a Barbara Smuts el hecho de que haga referencia a Harry Harlow, la alusión es en efecto ineludible puesto que se inscribe en la reseña de un libro consagrado a su biografía, escrito por la periodista Deborah Blum en 2003. Sin embargo, si evoco la posibilidad de un reproche, es porque todavía hoy en día es casi imposible hablar de apego, incluso en los humanos, sin evocar su nombre. Como

si a él le debiéramos el saber de que cuando un pequeño está separado mucho tiempo de todo contacto significativo, lo que sigue es la muerte, psíquica o física. ¿Se sabía desde antes! Darle el crédito por el hecho de que lo sepamos, es avalar implícitamente la manera en la que nos propuso "saber": en el régimen de la prueba, lo cual significa en este marco un régimen de destrucción. Ya sería tiempo de que hablemos de él como de un acontecimiento histórico, "nos pasó eso", y eso nos obliga a pensar.

Evocar a Harry Harlow, como pudo hacerlo el colega de Smuts, afirmando que "él habría dicho", no es pensar seriamente, es dejar constancia de que no hemos aprendido nada, al mismo tiempo que pretendemos saber. Pues Harlow no habría "dicho"; habría hecho. Si Harlow hubiera estado allí, habríamos tenido una historia totalmente distinta. El psicólogo habría aprovechado indefectiblemente la oportunidad extra de experimentar, sobre otra especie más, la tesis que reivindicaba que había validado. Habría podido fabricar de nuevo un maniquí de hierro y un maniquí de trapo improvisado y verificar —una vez más, otra vez— la necesidad del vínculo en la prueba impuesta al pequeño babuino huérfano. En definitiva, el colega de Smuts tuvo razón al decretar el milagro. Pues hubo un milagro. No tanto el de ese imprevisible retorno a la vida de un joven babuino huérfano, sino el del hecho de que una científica haya podido recordar que nunca conocemos mejor a aquellos a los que interrogamos que cuando aceptamos aprender *con* ellos, y no *sobre* ellos, o incluso *contra* ellos. Escuchando lo que le dictaba la compasión, sometiéndose ella misma a los riesgos del apego, Smuts aprendió en una noche lo que Harlow produjo como saber autorizado por años de tortura. Aprendió lo que ya sabía, pero que uno no cesa de volver a aprender cada que vez que es tocado: que sobre todo en estas cuestiones de apego, uno solo comprende tan bien a los otros cuando se deja atravesar, en los apegos propios, por lo que les importa.

"Hemos pasado estos últimos cuatro años en una depresión profunda —afortunadamente, la depresión de los otros y no la nuestra— y consideramos este período de la investigación animal como uno de los más exitosos y de los más prometedores que hayamos vivido". Así es como Harlow presentaba, hace algunos años, el resultado de sus

investigaciones. Sin embargo, aclaraba que lo que había estado en el centro de sus preocupaciones no era tanto la depresión, sino el amor: "Sorprendentemente, habíamos comenzado a producir la depresión en el mono, no a través del estudio de los lamentos, sino gracias al estudio del amor". ¿Cómo se pasa de la depresión al amor o del amor a la depresión? Las investigaciones de Harlow son célebres hoy en día; estudiando las consecuencias de la ausencia de vínculos sobre el desarrollo de macacos pequeños, el psicólogo ambicionaba probar y medir su importancia vital.

Vale la pena detenerse en lo pudo llamarse "estudiar el amor" en un laboratorio de psicología. A pesar de la incomodidad y la ambivalencia perceptibles —el libro anterior de Deborah Blum no ocultaba sus simpatías con los movimientos proteccionistas y los activistas—, su biografía consagrada a Harlow hace legible lo que yo llamaría el veneno de esta herencia: convierte a Harlow en el héroe revolucionario que ha obligado al mundo de la psicología a aceptar la afectividad como objeto de investigación completamente legítimo. Y Blum reconstruye su trayectoria, encontrando en ella los indicios de que el amor estaría inscripto, como el motivo de su vida de investigador, desde el inicio de su trabajo.

Las primeras víctimas de esta extraña exploración son ratas. Para su tesis de doctorado en psicología, Harlow continúa los trabajos de su director de tesis, Calvin Stone, quien había consagrado su carrera científica a las preferencias alimentarias de las ratas. Harlow se dedica a estudiar las elecciones de ratas jóvenes todavía no destetadas: ¿prefieren la leche de vaca antes que otros líquidos? ¿Son capaces de aceptar jugo de naranja en ausencia de leche materna? ¿Quinina? ¿Agua salada? Por supuesto que para llevar a cabo este tipo de investigaciones, hace falta separar a las ratas bebés de su madre. Y la historia puede comenzar. Harlow nota que las pequeñas ratas dejan de alimentarse si el ambiente está demasiado frío o demasiado cálido. Solo una temperatura equivalente a la del cuerpo de la madre parece favorecer directamente la ingesta de alimento. La respuesta alimentaria sería estimulada entonces por el hecho de permanecer entre el cuerpo materno y el nido. De allí a la idea de que las crías quizás preferían estar con su madre, hay un solo paso.

Un simple paso, ciertamente; pero para un científico, un paso no se da así como así. Harlow construye una jaula en la cual una rejilla separa

a las madres y las crías. Esta últimas, desesperadas, giran en círculos en la parte de la jaula en la que están aisladas; las madres, del otro lado, se esfuerzan por roer el obstáculo. Debe ponerse a prueba la fuerza de esta pulsión. La prueba se tornó una ordalía. Si se hambrea a las madres y se levanta la rejilla de separación mientras se les ofrece alimento, ¿qué van a elegir? Se olvidan del alimento y se precipitan sobre sus crías. ¿Cuál es la causa de este extraño comportamiento? ¿Se tratará de un reflejo? ¿O de un instinto? Harlow someterá a las ratas a estas nuevas hipótesis. Les saca a las madres sus ovarios; las deja ciegas; les quita el bulbo olfatorio. Ciegas, sin hormonas e incluso sin olfato, las madres siguen precipitándose sobre sus bebés. Quizás efectivamente se trata de amor —como si el amor no estuviera tejido con olores, imágenes y hormonas—. En cualquier caso, para Harlow se trata de una pulsión cuya fuerza es asombrosa: la necesidad de contacto.

Así es como comienza la historia, y así es como volverá a comenzar algunos años más tarde, a principios de los años 50, en el departamento de psicología de la universidad de Madison, en Wisconsin. Esta vez ya no son ratas, sino pequeños macacos *Rehsus*, esos grandes héroes de los laboratorios que le han dado su nombre a nuestros factores sanguíneos. Los monos no son ratas, se sabe. Se sabe mucho mejor cuando se trata de formar una colonia de investigaciones; hay que hacerlos venir de India; son caros y llegan a menudo en un estado calamitoso. Los enfermos contagian a los otros, en un ciclo sin fin. Harlow decide crear él mismo su propia colonia y, para evitar el contagio, aísla a los neonatos desde su nacimiento. Los pequeños macacos criados de esta manera están en perfecto estado de salud, salvo por un punto: se quedan sentados pasivamente y se balancean sin parar, con su mirada triste fija en el techo, se chupan incansablemente el pulgar. Y cuando se los pone en presencia de un congénere, le dan la espalda, e incluso pegan gritos de susto. Una sola cosa parece atraer su atención, los pedazos de paño con los que está cubierto el piso de las jaulas. No cesan de abrazar esos pedazos de tela, de envolverse con ellos. Los pequeños macacos tenían una necesidad vital de tocar algo suave.

Se trata entonces de estudiar esta necesidad vital, de diseccionarla, de medirla. Harry Harlow se dispone entonces a construir señuelos de madre hechos de trapos. Paralelamente, le ofrece a los huérfanos

un maniquí de alambre que dispensa leche. Los pequeños monos lo desdeñan y solo pasan a su lado el tiempo necesario para alimentarse, aferrándose durante horas al cuerpo de las telas. La necesidad de tocar constituiría entonces una necesidad primaria; no necesita estar apuntalada por la satisfacción de una necesidad que se pensaba más fundamental, la de alimentarse.

El maniquí suave no solo posee un cuerpo, sino una cabeza con ojos, una nariz, una boca: ¿será que el amor toma cuerpo finalmente en ese rostro? No, se trata siempre de estudiar la necesidad de tocar. El rostro no está para darle más realidad al señuelo, está para obstruir el camino hacia otra explicación. Pues ese rostro no tiene nada de atractivo, al contrario. Justamente, debe no atraer. Los ojos son dos catadióptricos rojos de bicicleta, la boca un pedazo de plástico verde, la nariz está pintada de negro. Si el rostro hubiera presentado algún interés para los pequeños macacos, siempre se podría replicar que lo que los lleva a acurrucarse durante horas contra el maniquí no es la necesidad de tocar, sino los estímulos atractivos de la cara. Por otra parte, Harlow va a demostrar la eficacia de este señuelo. ¿Cómo hacerlo? Basta con sacárselos. El pánico los invade. Entonces puede comenzar otro experimento. Todavía hay tantas cosas por sacar; o por dar, para evaluar el efecto de sacarlas.

Retirar, separar, mutilar, quitar, privar. Hay algo del orden de una infinita repetición en todo lo que acabo de relatar. El experimento de separación no se detiene en la separación de los seres entre sí, consiste en destruir, en desmembrar, y sobre todo, en quitar. Como si fuera el único acto realizable. No voy a pedirles que vuelvan a leer lo que precede para confirmarlo, pero entonces aparece el verdadero hilo que guía esta historia: el de una rutina que se embala y se vuelve loca. Separar las madres y sus crías, luego separar a las madres de sí mismas, en su propio cuerpo, quitar los ovarios, los ojos, el bulbo olfatorio —lo que se llama en ciencia el modelo de la “avería”—, separar por razones de higiene, luego por la separación misma.

Se puede evocar lo que constataba el psicoanalista George Devereux en el origen de la etnopsiquiatría, en *De la angustia al método*. Muestra que la indiferencia de los científicos depende en primer lugar de su incapacidad para diferenciar entre un pedazo de carne y

un ser animado, entre lo que no sabe qué le sucede y lo que lo sabe, entre un “algo” y un “alguien”. Lo que exige una ciencia válida del comportamiento, escribía, no es una rata privada de su córtex, sino un científico al que se le haya devuelto el suyo. Sea o no sea intencional, las dos figuras de referencia no están elegidas al azar: la carne, es decir lo que forzosamente viene del animal, y una rata sometida a un experimento de privación; los dos modos de violencia principales del mundo contemporáneo respecto de los animales. De todos modos, el primer contraste no es tan simple como lo que se pone en práctica. Pues si se trata de hacer que el científico dude, pensar que ese pedazo de carne al que va a arruinar con ácido viene de un animal que hizo falta matar, y que hará falta matar otros para proveer otros pedazos de carne susceptibles de reaccionar al ácido, podría llevar a la duda. En cuanto a la rata privada de su córtex y al científico al que habría que devolvérselo, Devereux traduce claramente el proceso en la práctica: el método ocupa el lugar del pensamiento. Que Devereux elija este ejemplo tampoco se debe al azar: los experimentos de privación o de separación —aquí uso estos términos como equivalentes porque ponen en práctica el mismo proceso— son ejemplares de lo que señala. El método aparece allí en su versión caricaturesca: una estereotipia que aplica el mismo gesto a todos los niveles, una rutina que inhibe toda posibilidad de duda.

Se sospechó que las ratas que corrían en los laberintos, por citar solo su caso, no utilizaban las facultades de aprendizaje —asociación y memoria— que eran objeto de la investigación; se guiarían por sus propios hábitos (Laboratorio). Utilizan su cuerpo, su sensibilidad, su piel, sus músculos, sus bigotes, su olfato, y vaya uno a saber qué mas. Entonces las van a privar de eso, con un espíritu sistemático que linda, él también, con la estereotipia. John Watson, el padre del conductismo, le sacó a las ratas sus ojos, su bulbo olfatorio y sus bigotes, esenciales para el sentido del tacto en este animal, antes de arrojarlas a la exploración del laberinto. Y como la rata ya no quería ni correr en el laberinto, ni ir a buscar la recompensa de alimento, la hambreadó; otro experimento más de privación: “En ese momento comenzó a aprender el laberinto y finalmente se convirtió en el autómatas habitual”. ¿Pero quién es el autómatas en esta historia?

Este tipo de rutina no es un hecho exclusivo del laboratorio; el campo no ha estado, y todavía no está, inmunizado contra ella. El primatólogo japonés Sugiyama, que observaba langures en India, transfirió al único macho de un grupo —del cual decía que era el macho dominante que protegía y dirigía el harén— a otro grupo, que en cambio era bisexuado. Fue una catástrofe. Y el descubrimiento de la posibilidad del infanticidio en los monos (**Necesidad**). Señalemos que este tipo de práctica fue moneda corriente en algunos primatólogos, más particularmente en los que parecían especialmente fascinados por la jerarquía. Me acuerdo también de los experimentos llevados a cabo por Hans Kummer, que consistían en trasplantar hembras de una especie de babuinos, organizados de manera poligínica, a la manada de otra especie, organizada bajo el modo multimachos, multihembras. ¿Cómo iban a adaptarse?

Algunos experimentos, llevados a cabo particularmente por el primatólogo Ray Carpenter, consistieron en retirar sistemáticamente al macho dominante de una manada, para observar los efectos de su desaparición. El grupo social se desmorona, los conflictos se vuelven numerosos y violentos, el grupo pierde una parte de su territorio frente a los otros. Ahora bien, es notable que parece que en ninguno de estos experimentos hace falta evocar en algún momento la hipótesis del estrés causado por la manipulación misma.

El hecho de retirar al dominante antes que a otro mono no carece de interés. Desde luego, corresponde a esa fascinación que ejerce el modelo de la jerarquía en este tipo de investigaciones (**Falociencia**). Pero traduce al mismo tiempo, según la filósofa Donna Haraway, una concepción funcionalista de tipo fisiológica del cuerpo político. El grupo social de los monos funciona como un organismo (y el organismo funciona como un cuerpo político): si retiran la cabeza, neutralizan lo que garantizaba la ley y el orden.

¿Pero por qué los investigadores sometían a sus animales a este tipo de experimentos? La respuesta es muy simple: para ver qué pasa, como adolescentes malcriados. O, para decirlo de manera menos simple: porque los efectos permiten inferir causas. Salvo porque jamás se podrá saber, a menos que uno niegue los efectos de su propia intervención, lo que constituye la “causa”. Si Harlow, Carpenter, Sugiyama, Watson y muchos otros más hubieran al menos considerado que dentro de lo

que “causa” el desasosiego, la desesperación o la desorientación de sus animales, debía tenerse en cuenta el efecto de la mala intención que atraviesa todo el dispositivo, no habrían podido afirmar nada de sus investigaciones. Finalmente sus teorías solo se apoyan en una cosa: en un ejercicio sistemático y ciego de la irresponsabilidad.

T

de TRABAJO

¿Por qué se dice que las vacas no hacen nada?

¿Los animales trabajan? La socióloga especialista en criaderos Jocelyne Porcher hizo de esta pregunta el objeto de sus investigaciones. Comenzó por preguntarle a los criadores: ¿tendría algún sentido, para ellos, pensar que sus animales colaboran y trabajan con ellos?

La proposición no es fácil. Ni para nosotros, ni para buena parte de esos criadores.

Resuena la misma respuesta: no, las personas trabajan, no las bestias. Desde luego, podemos admitir a los perros de asistencia, a los caballos o bueyes que tiran de las cargas, y a algunos elegidos asociados con profesionales: perros de policía o socorristas, ratas buscaminas, palomas mensajeras y algunos otros colaboradores. En cambio, la proposición no resulta muy aceptable para los animales de cría. Sin embargo, a lo largo de todos los sondeos que precedieron a esta investigación, Jocelyne Porcher escuchó numerosas historias, anécdotas, que la han llevado a pensar que los animales colaboran activamente en el trabajo de sus criadores, que hacen cosas, que toman iniciativas de manera deliberada. Lo cual la llevó a considerar que el trabajo quizás no era visible ni fácilmente pensable. Se dice sin decirse, se ve sin verse.

Si una proposición no es fácil, a menudo esto significa que la respuesta a la pregunta que suscita dicha proposición cambia algo. Y esto es efectivamente lo que guía a la socióloga: si se acepta esta proposición, algo deberá cambiar. Pues en su práctica como socióloga, esa pregunta no se plantea “para saber”, es un abordaje pragmático, una pregunta cuya respuesta tiene consecuencias (→ Versiones). Son pocos los sociólogos y los antropólogos que pudieron imaginar que los animales trabajan, comenta ella. El antropólogo Richard Tapper parece ser uno de los únicos que lo hizo. Aborda la evolución de las relaciones entre los hombres y los animales como si hubiera seguido una historia semejante a la de las relaciones de producción entre los hombres. En las sociedades de cazadores, la relación entre hombres y animales sería de tipo comunitario, puesto que los animales forman parte del mismo mundo que los humanos. Las primeras domesticaciones estarían emparentadas con las formas de esclavitud. El pastoreo remitiría por su parte a las formas contractuales de tipo feudal. Con los sistemas industriales, la relación se calcaría de los modos de producción y de relación capitalistas.

A pesar de que esta hipótesis es bienvenida, Jocelyne Porcher va a rechazarla. Tiene ciertamente el mérito de abrir paso a la idea de que los animales trabajan, pero al mismo tiempo encierra las relaciones en un esquema único, el de la explotación. Desde entonces, escribe, “es imposible pensar una salida diferente”.

Pues lo que pone en juego esta reconstrucción del antropólogo Tapper, es la cuestión de lo que heredamos. Heredar no es un verbo pasivo, es un tarea, un acto pragmático. Una herencia se construye, se transforma siempre de manera retroactiva. Nos vuelve capaces, o no, de algo distinto a simplemente continuar; exige que seamos capaces de responder a, y de responder por, aquello que heredamos. Una herencia se realiza, lo cual quiere decir también que uno se realiza en el gesto de heredar. En inglés, el término *remember* –recordar– puede dar cuenta de este trabajo que no es solo de memoria: “recordar” y “recomponer” (*re-member*). Hacer historia es reconstruir, fabular, de tal manera que se ofrezcan otras posibilidad de presente y de futuro en el pasado.

¿Qué puede cambiar una historia que permitiría pensar las relaciones que han unido a los criadores y sus animales? Cambiará primero la relación con los animales y la relación con los criadores. “Pensar la

cuestión del trabajo —escribe— obliga a no considerar a los animales como víctimas, idiotas naturales y culturales a los que habría que liberar a pesar de ellos". La alusión es clara. Se dirige a los liberacionistas, acerca de los cuales afirma que quisieran "liberar el mundo de los animales", entendido esto como "quitar del mundo a los animales". Esta crítica signa el abordaje particular que adopta Porcher en su trabajo: pensar siempre juntos a los hombres y los animales, los criadores y sus bestias. No considerar más a los animales como víctimas es pensar una relación que puede ser distinta a una relación de explotación; es pensar en el mismo acto una relación en la cual, justamente porque no son idiotas naturales o culturales, los animales se implican activamente, dan, intercambian, reciben y, porque no estamos en la explotación, los criadores dan, reciben, intercambian, hacen crecer y crecen con sus animales.

Esa es la razón por la cual importa pragmáticamente la pregunta "¿los animales trabajan, colaboran activamente en el trabajo de su criador?". A falta de historia, hay que dirigirla al presente. Someterla a los criadores no responde entonces a un proceso de saber —"¿qué piensan los criadores de?"— sino a una auténtica práctica de experimentación a la cual Jocelyne va a invitarlos. Si ella les pide que piensen, y se los pide activamente, no es para recolectar informaciones u opiniones, sino para explorar con ellos proposiciones, despertar la duda, provocar el experimento, en el sentido más experimental del término: ¿qué genera pensar así? Y si uno intenta pensar que los animales trabajan, ¿qué querría decir entonces "trabajar"? ¿Cómo hacer visible y decible lo que es invisible y poco pensable?

Yo había anunciado que la proposición de pensar que los animales trabajan no es fácil. Jocelyne va a aprender que es tanto más difícil en la medida en que el único lugar en el que podría sostenerse es justamente el lugar donde solo prevalece la significación de explotación. En otros términos, el trabajo de los animales es invisible *salvo en los lugares de enorme maltrato de los hombres y de los animales*.

En efecto, los lugares donde la cuestión del trabajo de los animales llega a formularse, donde aparece su evidencia, son los peores lugares de cría, los lugares de la cría como producción, la cría industrial. Jocelyne Porcher explica esta aparente paradoja: la cría industrial es el lugar donde los animales están hasta tal punto alejados y privados de

su mundo propio que "sus conductas aparecen nítidamente como inscriptas en una relación de trabajo". Hombres y animales están metidos en un sistema de "producir a cualquier precio" y de competencia que favorece el hecho de considerar al animal como un trabajador: debe "hacer su laburo", se lo sanciona cuando se considera que sabotea el trabajo (por ejemplo, cuando una cerda aplasta a sus pequeños). Los trabajadores de estos sistemas, particularmente en cría intensiva de cerdos, llegan a considerar su trabajo, dice Jocelyne Porcher, como un trabajo de gestión del personal; la expresión se emplea poco, pero su contenido implícito se evoca incesantemente. Hay que seleccionar las cerdas productivas entre las improductivas, verificar la capacidad de los animales de garantizar la producción esperada. Representarse como una suerte de "director de recursos animales —escribe— da cuenta de la difusión del pensamiento gerencial y del lugar creciente que ocupa en el seno de los sectores de producción animal" (Kilos). El animal ocupa desde entonces el lugar de una suerte de subproletariado oscuro, ultraflexible, esclavizable y destructible a voluntad. La tendencia típica de la industrialización a evitar tanto como es posible la mano de obra viva, más costosa y siempre pasible de errores, se encuentra particularmente en la utilización de robots de limpieza que reemplazan a los humanos y de cerdos robots "verracos" que reemplazan a los cerdos para detectar a las hembras en celo.

En cambio, en los criaderos que tratan bien a los animales, parece más difícil hacer que se vuelva perceptible la posibilidad de que los animales trabajen. Desde luego que a lo largo de la investigación, y a fuerza de insistir, algunos terminan por decir que, "visto desde ese ángulo", se podría pensar que los animales trabajan. Esto toma tiempo, demanda un juego serio sobre las homonimias, requiere conferirle múltiples sentidos a las anécdotas; es una experimentación. Ella traduce al mismo tiempo el signo de que el problema del trabajo animal no tiene nada de una evidencia. Jocelyne Porcher decidió entonces apegarse a esa misma evidencia, a la posibilidad de volver perceptible el trabajo. Modificó su dispositivo. Interrogó a las vacas.

Nos lo ha enseñado la etología, algunas preguntas solo pueden recibir respuestas si uno construye condiciones concretas, no solamente que permitan que esas preguntas se planteen, sino que vuelvan sensibles

a la respuesta a aquellos que las plantean, que los vuelvan capaces de poder captarla cuando tiene la oportunidad de emerger. Junto a una de sus estudiantes, Jocelyne observó y filmó durante mucho tiempo a las vacas de un rebaño en un establo, apuntó todos los momentos en que las vacas tenían que tomar iniciativas, respetar reglas, colaborar con el criador, anticipar sus acciones para permitirle hacer su trabajo. Prestó atención, igualmente, a las estratagemas que inventan las vacas para mantener un clima apacible, a las maniobras de cortesía, al aseo social, al hecho de dejar que pase primero un congénere.

Ahora bien, se les puso de manifiesto la razón misma por la cual el trabajo era invisible: el trabajo solo se vuelve perceptible *a contrario*, cuando las vacas se resisten, se rehúsan a colaborar, justamente porque esta resistencia muestra que, cuando todo marcha bien, es por un esfuerzo activo de parte de las vacas. Cuando todo se desarrolla bien, no se ve el trabajo. Cuando las vacas van apaciblemente al robot de ordeño, cuando no se empujan, cuando respetan el orden de paso, cuando se van del robot en el momento en que la ordeñadora ha terminado la operación, cuando se corren para permitirle al criador que limpie su box —si hacen lo que hace falta para obedecer una orden—, cuando hacen lo necesario para que todo se desarrolle sin fricciones, no se ve todo eso como testimonio de su voluntad de hacer lo que se espera. Todo adquiere el aspecto de algo que funciona, o de la simple obediencia *maquinal* (el término dice bien lo que pretende decir), todo se desarrolla maquinalmente. Solo con los conflictos que perturban el orden, por ejemplo en el momento en que les toca el turno en el robot de ordeño, o cuando no se corren para permitir la limpieza, o cuando no van hacia donde se les pide, cuando esquivan o simplemente cuando se rezagan, en pocas palabras cuando se resisten, es que comienzan a verse, o más bien a traducirse de otra manera, las situaciones en las que todo funciona. Todo funciona porque ellas han hecho todo para que todo funcione. Los momentos sin conflictos no tienen entonces nada de natural, de evidente o de maquinal, de hecho requieren de las vacas toda una actividad de pacificación en la que hacen compromisos, se asean, se dirigen gestos de cortesía.

Aun cuando las diferencias sean importantes, surge una constatación parecida de las investigaciones que ha llevado a cabo el sociólogo

Jérôme Michalon con los animales, perros y caballos, reclutados como asistentes terapéuticos de humanos con dificultades. Estos animales tienen una apariencia pasiva, de “dejar hacer”, pero cuando las cosas se ponen difíciles con ellos, cuando “reaccionan”, uno se da cuenta de que la colaboración se funda sobre una extraordinaria capacidad para la abstención, una retención activa, una determinación para “contenerse” que no se perciben, justamente porque han adquirido el aspecto de lo que “va de suyo”.

En las observaciones de Jocelyne, todo lo que parecía que iba de suyo, ahora da cuenta de todo un trabajo de colaboración con el criador, un *trabajo invisible*. Las dos investigadoras pudieron ver claramente que las vacas comprenden muy claramente lo que deben hacer, y que se esfuerzan activamente en el trabajo, solo cuando prestaron atención a las múltiples maneras en que las vacas se resisten al criador, evitan o transgreden las reglas, se demoran o hacen lo contrario a lo que se espera de ellas. En otros términos, en la “mala voluntad” aparecen, por contraste, la voluntad y la buena voluntad; en la reticencia, se vuelve perceptible la cooperación, en el supuesto error o el malentendido fingido, aparece la inteligencia de la práctica, una inteligencia colectiva. El trabajo se invisibiliza cuando todo funciona bien, o para decirlo de otro modo, cuando todo funciona bien, se invisibiliza el compromiso que requiere el hecho de que todo funcione bien. Las vacas hacen trampa, simulan que no entienden, se niegan a adoptar un ritmo que se les impone, tantean los límites por sus propios motivos, pero esto hace que se vuelva perceptible, por contraste, el hecho de que participen intencionalmente en el trabajo. A este respecto, me viene a la mente un comentario de Vicki Hearne, la adiestradora de perros y de caballos convertida en filósofa, que planteaba la cuestión de saber por qué los perros siempre dejan el palo a algunos metros de donde uno lo espera. Ella decía que es una manera de darle al humano una medida del límite de la autoridad que el perro está dispuesto a conceder. Una medida cuasi matemática que nos recuerda que “no todo va de suyo”.

¿Qué cambia para las vacas el hecho de que se vuelva visible este esfuerzo activo en el trabajo conjunto? Pensar que criadores y vacas comparten condiciones de trabajo —y siguiendo a Donna Haraway, podría extenderse esta proposición a los animales de laboratorio— desplaza

la manera en que generalmente se abre y se cierra la cuestión. Obliga a pensar a las bestias y a las personas como conectadas conjuntamente en la experiencia que están viviendo y en la cual constituyen, juntas, sus identidades. Obliga a considerar la manera en que se responden mutuamente, en que son responsables en la relación —responsables no quiere decir aquí que deban asumir sus causas, sino que se responden en las consecuencias, y que sus respuestas participan de esas consecuencias—. Si los animales no cooperan, el trabajo es imposible. No hay entonces animales que “reaccionan”; solo reaccionan si no se puede ver otra cosa más que un funcionamiento maquinal. Al operar ese desplazamiento, el animal ya no es propiamente hablando una víctima, pues de nuevo, ser víctima implica la pasividad, con todas las consecuencias; en particular el hecho de que una víctima despierta poca curiosidad. Es evidente que las vacas de Jocelyne Porcher despiertan mucha más curiosidad que si las hubiera tratado como víctimas, están más vivas, más presentes, sugieren más preguntas; nos interesan y tienen la oportunidad de provocar interés en su criador. Una vaca que desobedece a sabiendas invita a una relación completamente distinta que una vaca que se sale de la rutina porque es tonta y no ha comprendido nada; una vaca que hace su trabajo compromete de una manera totalmente distinta que una vaca víctima de la autoridad del criador.

Si las investigaciones de Porcher permiten afirmar que las vacas colaboran con el trabajo, ¿se puede decir por ello que trabajan? ¿Se puede afirmar, pregunta ella, que “tienen un interés subjetivo en el trabajo”? ¿El trabajo acrecienta su sensibilidad, su inteligencia, su capacidad de experimentar la vida? Esta pregunta exige diferenciar entre las situaciones en las cuales solo la coacción hace visible el trabajo y aquellas en que los animales “ponen de lo suyo” y vuelven invisible el trabajo. Para construir esta diferencia, y para dar cuenta de lo que caracteriza a las situaciones de cría donde bestias y animales colaboran juntos, Porcher va a retomar y a darles una extensión original a las teorías de Christophe Dejours.

Si el trabajo humano, como propone Dejours, puede ser vector de placer y participar de la construcción de nuestra identidad, es porque es fuente de reconocimiento. Dejours articula este reconocimiento con el ejercicio de dos tipos de juicio: el juicio de “utilidad”, que hacen los

beneficiarios, los clientes y los usuarios, y el juicio de “belleza”, que califica el trabajo bien hecho y que depende del reconocimiento de los pares. Porcher sugiere que a estos juicios hay que agregarle un tercero, que es el juicio del vínculo. Es el juicio que los trabajadores perciben que dan los animales, el juicio de los propios animales referido al trabajo. No se refiere al trabajo cumplido o a los resultados de la producción, sino a los medios del trabajo. Este juicio está en el corazón mismo de la relación con el criador, es un juicio recíproco, por el cual el criador y sus animales pueden reconocerse. Y es allí donde puede perfilarse el contraste entre las situaciones, entre el trabajo mortífero y destructor de las identidades en los criaderos donde todos sufren, y los lugares en los que hombres y bestias comparten cosas, se realizan juntos. El juicio del vínculo, o juicio sobre las condiciones de la vida juntos, marca la diferencia entre un trabajo que aliena y un trabajo que construye, y esto incluso en situaciones que son radicalmente asimétricas entre los criadores y los animales.

Queda todavía hacer historia, recrear una historia que le dé sentido a este presente para ofrecerle un futuro un poco más viable. No una historia idílica de una edad de oro pasada, sino una historia que abra el apetito por los posibles, que abra la imaginación a lo imprevisible y a la sorpresa, una historia cuya continuación pueda desearse. Es la que comienza Jocelyne Porcher cuando cuenta, en las últimas líneas de su libro, un recuerdo de la época en que ella misma era criadora de cabras: “El trabajo era el lugar de nuestro encuentro inesperado, la posibilidad de nuestra comunicación, aunque pertenecíamos a especies diferentes, que se suponía que no tienen nada que decirse y nada que hacer juntas desde antes del Neolítico, e incluso desde antes del Neandertal”. Está todo dicho, y todavía nada.

U

de UMWELT

¿Las bestias conocen los hábitos mundanos?

El filósofo americano William James retoma por su cuenta una frase de Hegel al escribir que “la finalidad del conocimiento es despojar al mundo objetivo de su extrañeza, y hacer que nos sintamos en él más como en casa”. A modo de introducción a la teoría del *Umwelt*, se podrían invertir dos términos de esa frase: la teoría del *Umwelt* tendría como finalidad despojar al mundo objetivo de su *familiaridad* y hacernos sentir en él un poco *menos* como en casa. Volveré otra vez sobre esta proposición para corregirla; al menos provisoriamente, la conservo tal cual, porque tiene el mérito de ofrecer un abordaje pragmático a la teoría del *Umwelt*. Invita a responder al mandato muy práctico de Donna Haraway: tenemos que aprender a encontrarnos con los animales como extraños, para desaprender todas las suposiciones idiotas que nos hemos hecho acerca de ellos.

La teoría del *Umwelt* fue propuesta por Jakob von Uexküll, un naturalista estonio nacido en 1864. El término *Umwelt*, que designa el medio o el ambiente, va a adquirir en su trabajo un sentido técnico; significa medio “concreto o vivido” del animal.

La intuición de base de esta teoría es en apariencia simple: el animal, dotado de órganos sensoriales diferentes de los nuestros, no puede percibir el mismo mundo. Las abejas no tienen la misma percepción de los colores que nosotros; nosotros no percibimos los perfumes que captan las mariposas, al igual que tampoco somos sensibles, como es la garrapata, al olor del ácido butírico que desprenden los folículos sebáceos del mamífero al que espera, parada sobre un tronco o una rama. La teoría va a tomar un giro decididamente original en la manera en que va a definirse la percepción: es una actividad que llena el mundo de objetos perceptivos. Para von Uexküll, percibir es otorgar significaciones. Solo es percibido lo que tiene una significación, al igual que solo recibe significación lo que puede ser percibido, y que importa para el organismo. En ningún mundo animal hay objeto neutro, sin cualidad vital. Todo lo que existe para un ser es un signo que afecta, o un afecto que significa. Cada objeto percibido —retomo aquí las palabras que le obsequió Deleuze a esta teoría— *efectúa un poder de ser afectado*. El hecho de que von Uexküll defina como equivalentes “medio concreto” y “medio vivido” cobra sentido; esos dos términos remiten a “capturas”, capturas cuya dirección se demuestra indeterminada; por un lado, el medio “captura” al animal, lo afecta, y por otro lado el medio solo existe por las capturas de las que es objeto, por la manera en que el animal le confiere a ese medio el poder de afectarlo.

¿Por qué a Tschöck, la grajilla de Lorenz, de repente no le interesa más la langosta que codiciaba algunos segundos antes? Porque está inmóvil; como tal, ya no significa, ya no existe en el mundo perceptivo de la grajilla. Solo existe —solo afecta— si salta. Una langosta inmóvil no tiene la significación de “langosta”. Por cierto, explica von Uexküll, esta es la razón por la cual una cantidad tan grande de insectos ponen tanto empeño en hacerse los muertos frente a su predador. Inspirándose en él, se podría decir que, de la misma manera que la tela de araña es “para la mosca”, es “mosquera”, la langosta ha devenido “para la grajilla”, ha integrado en su constitución algunas características de su predador. Puesto que cada acontecimiento del mundo percibido es un acontecimiento que “significa” y que solo es percibido porque significa, para von Uexküll cada percepción hace del animal un “otorgador” de significaciones, es decir un *sujeto*. De manera más lapidaria, toda

percepción de significación implica un *sujeto*, al igual que todo sujeto se define como lo que atribuye significación.

Si me he interesado en la teoría del *Umwelt*, es principalmente por dos razones: porque me parecía que estaba en condiciones de volver menos idiotas a los animales y porque podía prometer que los científicos se vuelvan más interesantes. Esperaba, siguiendo a Donna Haraway, que esta teoría invite a considerar a los animales como extraños, “alguienes” cuyos comportamientos incomprensibles no solamente convoquen a suspender el juicio, sino que inviten al tacto y a la curiosidad: ¿en qué mundo vivirá *este extraño* como para que presenta tales hábitos? ¿Qué es lo que lo afecta? ¿Qué precauciones requiere la situación?

Debo confesar que me decepcioné. Sin duda tiene relación con el hecho de que la teoría del *Umwelt* es fecunda sobre todo para animales relativamente simples, aquellos cuya lista de afectos característicos sigue siendo limitada, aquellos que indudablemente nos resultan más familiarmente extraños. El hecho de que esta teoría invite a los investigadores a detectar las señales que disparan los afectos los ha incitado a focalizarse en las conductas instintivas, por ende las más previsibles. Salvo por algunas excepciones —que sus autores me disculpen por no mencionaras—, ha resultado contraproductiva respecto de lo que yo esperaba de ella. Sin duda yo esperaba demasiado; me pareció que en ella los animales se limitan a seguir rutinas ineludibles.

Por el lado de las experimentaciones, la cortesía ante los hábitos extraños encontraba rápidamente sus límites. Sin duda no es producto de la teoría en este caso, sino más bien de las rutinas experimentales que aquella evidentemente no lograba neutralizar.

Tomo como prueba el carácter paradójico de esa investigación relativamente reciente que, en la perspectiva no obstante muy interesante de prestar atención a la manera en que los monos perciben y son afectados por su entorno, los ha sometido a tests cognitivos en los diferentes lugares de su recinto. Se ha notado, dicen los autores, que estos monos en cautiverio, en este caso capuchinos, organizan muy rápidamente su espacio, diferenciando los espacios sociales de los espacios de sueño y de alimentación. La hipótesis de los investigadores es que cada uno de esos espacios podría resultar “capacitante” o “invalidante” par algunas tareas cognitivas. La idea es interesante; implica volver a poner en tela de juicio

las generalizaciones apresuradas. Exige ir más despacio. Los resultados de las investigaciones en materia de competencia en los animales no podrán pretender enseñarnos algo si no están minuciosamente contextualizadas, y contextualizadas por la experiencia que hace el animal de lo que se le propone. Si ya en el seno del mismo recinto ninguna generalización va de suyo, uno puede imaginar las serias dudas que aprenderán a cultivar los investigadores en cuanto al pasaje de una situación experimental a otra, y más todavía en cuanto a la generalización a propósito de un mismo grupo de animales —sin contar con la generalización de los animales a los humanos—. Volvamos al experimento. La hipótesis que guiaba la investigación se demuestra pertinente, al menos desde el punto de vista de los investigadores: confrontados a una misma tarea de manipulación de herramientas (extraer jarabe del fondo de tubos metidos en una caja, por medio de palillos), los capuchinos son mucho más habilidosos en el espacio en el que realizan habitualmente actividades de manipulación y menos habilidosos cuando están en el espacio en el cual vigilan su entorno y se consagran a las interacciones sociales. Esto me parece bastante previsible —finalmente la duda no siempre está asegurada—, y por otra parte podría ameritar otras explicaciones distintas a la de una facilitación por la significación que adquiere el dispositivo de herramientas en el contexto —por ejemplo, los monos estarían más distraídos en el espacio social—. Finalmente, los resultados no invitan a ir más despacio sobre las generalización, pues la cuestión misma de la “percepción del contexto”, que es indudablemente demasiado general, transforma a los capuchinos en extras de una escena que les concierne poco. Si se trata de su mundo vivido, me temo que no se reconozcan en él como lo pretenden los investigadores.

Lo demuestra mejor todavía la manera en que se organiza la investigación. Comienza, en una etapa previa, con un procedimiento clásico en este dominio y que sorprendentemente no constituye el blanco de ningún cuestionamiento: se determina el rango jerárquico de los monos sometiendo a la prueba de una sola botella de leche, so pretexto de que esta variable podría intervenir en las pruebas ulteriores. Hay que saber quién es el “dominante” y quién el “subordinado”, pues esto podría tener efecto sobre los resultados (ver **Falociencia**). Entonces los monos cumplen con su parte alrededor de esa botella, entran en competen-

cia como los investigadores querían y, muy rápidamente, se instala la jerarquía de dominio que resulta de dicha competencia. Hay mezcla curiosa entre mundo vivido, variables y jerarquía; hay sobre todo un punto ciego en esta historia: ¿cómo los monos hacen la experiencia de aquello a lo que son sometidos con esta prueba de jerarquía? ¿De qué manera importa para ellos y cómo saberlo, dado que fueron obligados a hacerla? Pues si hay una cuestión que plantea la teoría del *Umwelt*, y que plantea de manera pertinente, es la de saber qué le importa a los animales. Evidentemente su lugar no está aquí.

Pero la teoría podría conocer momentos más felices si sigo la proposición de Jocelyne Porcher cuando escribe que “es lo propio de la actividad de cría, apuntar a que convivan dos mundos de la manera más inteligente posible”. Para que la teoría del *Umwelt* mantenga sus promesas, sin duda hay que correrla de su lugar habitual. Sin duda, también, el hecho de que sus promesas puedan mantenerse no es ajeno al corrimiento que la aleje sabiamente de los científicos sometidos a las consignas del hacer científico y a los imperativos del instinto. Pues la proposición de Porcher nos invita a explorar las situaciones de domesticación o de cría como lugares de entrecaptura en el seno de los cuales se crean y se yuxtaponen nuevos *Umwelt*. Son lugares que volverían perceptibles la porosidad de los mundos y la flexibilidad de quienes los pueblan. Hacer que convivan dos mundos de manera inteligente no solo supone pensar y dedicarse a lo que exige esta convivencia, sino igualmente interesarse en lo que inventa y metamorfosea.

Por eso Deleuze tenía razón, a este respecto, cuando insistía sobre el hecho de que los animales no están ni en nuestro mundo ni en otro, sino *con un mundo asociado*. Con la convivencia de los *Umwelt* de seres asociados a mundos que inventan modos de coexistencia, nos encontramos lidiando con un mundo móvil, variable, de fronteras permeables y cambiantes. Atendiendo a esta posibilidad, la domesticación podría definirse como la transformación de lo que era un mundo propio para un ser por otro ser, o para decirlo de manera más exacta, la transformación de un ser-con-su-mundo por otro-ser-con-su-mundo. No solamente las vacas no son salvajes, sino que actualmente está unido a ellas un mundo con establos, heno, manos que sacan leche, domingo, olores humanos, caricias, palabras y gritos, alambradas, caminos y

senderos; está unido a ellas un mundo que ha modificado la lista de lo que las afecta y que las ha constituido. La existencia misma de la líder —aquella con la que cuenta el criador para que la manada lo acompañe en los desplazamientos— podría traducir el punto más articulado de la coexistencia: la líder está en el centro de una red de confianza que se teje entre sus compañeras y el criador; ella es el nudo. Las vacas de un rebaño con una vaca líder tienen confianza en la confianza que demuestra la líder hacia el criador. Si ella lo sigue, ellas seguirán. Pueden ser explorados de este modo todos los universos de la domesticación. Los perros han aprendido a seguir la mirada de los seres-con-un-mundo en el cual la mirada importa y afecta; han aprendido a ladrar con seres-con-un-mundo que no paran de hablar. Y de igual manera, podríamos reconstruirlo con el gato “que anda solo”, como decía Kipling, con los cerdos que son sensibles a los deseos, como afirma Porcher, o también con los caballos que, como seres-con-un mundo donde el cuerpo soporta e importa, se han agenciado con seres-con-un-mundo que hacen un solo cuerpo con ellos.

Pensar estos “seres-con-un-mundo asociado” que se transforman mutuamente en la aventura de la domesticación nos lleva de nuevo a William James. Pues si cada ser viene con un mundo asociado, el *Umwelt* del mundo de los criadores y de sus animales se constituye entonces como una asociación de mundos asociados, una composición de seres-con-mundos-asociados que se asocian. Es lo que James llamaba un *pluriverso*. Mundos cuya coexistencia se crea, se pone a prueba, se inventa, se declina a veces como composición, a veces como simple copresencia.

Esto quiere decir que la inversión de la afirmación de James que yo proponía, solo se sostiene bajo la condición de que sometamos a cada uno de los términos a una comprensión sensiblemente diferente, una comprensión que justamente nos hace retomarla. *La teoría del Umwelt tendría por finalidad despojar al mundo objetivo de su familiaridad y hacer que nos sintamos en él un poco menos en casa*: el “sentirse un poco menos en casa” adquiere un sentido nuevo, que da cuenta de la tarea de construir un “nosotros” y un “en casa”, un *domus* para seres que *componen*. Y si debo considerar seriamente que los seres no están ni en un mundo ni en otro, sino *con* un mundo, esto significa que el término “mundo

objetivo" también debe precisarse, o más bien, redefinirse. Pues en los marcos de pensamiento que utilizamos, ese "mundo objetivo" podría permitir la suposición de la existencia de un mundo objetivo *en sí*, preexistente tal cual y unificado a pesar y detrás de las apariencias. Ese mundo no es objetivo en este sentido, es múltiple. Tampoco es subjetivo —una tentación que podría provocar la teoría hoy en día—, pues la idea misma de esta escisión de subjetividades supondría que debajo de ellas existe un mundo al cual se refieren y que sería su soporte estable. Lo que está en juego entonces en este mundo múltiple, no es el hecho de que una especie aprenda cómo la otra ve el mundo —como pretendería el "subjetivismo"—, sino que aprenda a descubrir qué mundo expresa la otra, de qué mundo la otra es el punto de vista. A la luz de estas precisiones, me veo obligada a volver sobre la primera proposición de James: conocer es efectivamente despojar de su extrañeza a esos mundos que forman el mundo objetivo, por el hecho mismo de aprender a habitarlos bien, de construir un "en casa".

Y si se trata de un mundo objetivo, es porque ese mundo está continuamente en vía de objetivaciones. Cada vivido es concreto porque es vivido, cada concreto es vivido porque es concreto. El mundo objetivo está en proceso constante de múltiples objetivaciones, algunas que están bien estabilizadas, porque son reactualizadas de manera rutinaria —como el mundo de la garrapata cuyos hábitos son fiables—, otras que están siempre en vía de experimentaciones, que transforman los afectos y las maneras de ser afectado, como lo son esos *Umwelt* parcialmente conectados y cuya coexistencia metamorfosea a los seres que son su expresión. Esto es lo que James llamaría un éxito, el momento en que los mundos se han asociado bien, están "asociados inteligentemente", y criadores y animales son felices, juntos. Otros tantos mundos están llamados a desaparecer, haciendo caer en el olvido ontológico "un pedazo entero de realidad". Así, en una novela que cuenta las consecuencias para este mundo de la desaparición de los orangutanes, Érica Chevillard escribe: "El punto de vista del orangután, que no importaba para nada en la invención del mundo y mantenía de pie al globo terráqueo, con sus frutas carnosas, sus termitas y sus elefantes, ese punto de vista único al que le debíamos la percepción de los trinos de tantos pájaros cantores y el de las primeras gotas de tormenta sobre las hojas, ese punto de

vista ya no está, déense cuenta [...] El mundo se ha encogido de repente [...]. Es todo un pedazo de realidad lo que se hunde, una concepción completa y articulada de los fenómenos lo que le faltará de aquí en más a nuestra filosofía”.

V

de VERSIONES

¿Los chimpancés están muertos como nosotros?

*Cada palabra tiene mucho de hábitos y de potencias;
cada vez habría que limpiarlas, emplearlas todas.*

Francis Ponge

En noviembre de 2009 un artículo del *National Geographic* circuló por la web y suscitó unos cuantos debates. Relataba que en un refugio de rehabilitación de Camerún, unos chimpancés se comportaron de manera completamente inusual cuando sus cuidadores les mostraron el cuerpo de una hembra vieja que acababa de fallecer y que era particularmente amada: se quedaron mudos e inmóviles durante un largo tiempo, lo cual es totalmente sorprendente en seres tan bulliciosos. Esta reacción se interpretó como un comportamiento de tristeza ante la muerte. ¿Los chimpancés conocerían el duelo? Por supuesto que los debates se exacerbaron. Las versiones que se podían ofrecer sobre esta historia se multiplicaron. “No es duelo, solo los humanos conocen ese sentimiento que supone la *conciencia de la muerte*”. El cadáver puede conmover o asustar, pero nada permite afirmar que ese susto traduzca una plena conciencia de que la chimpancé no estará nunca más. Del otro lado, algunos invocaron el caso de esos elefantes que permanecen junto al cuerpo de un compañero muerto, le dejan flores o hierbas y actúan con todas las apariencias de un ritual. Otros participantes de la controversia hicieron una crítica bastante recurrente en este tipo de

asuntos (☞ **Artistas**): los chimpancés no lo aprendieron *solos*, puesto que los responsables del refugio son los que quisieron mostrarles el cadáver, con el propósito de que —ellos mismo lo habían explicado, por cierto— “comprendan su desaparición”. Este comportamiento entonces no incumbe *realmente* al duelo, sino a una reacción ante lo que se les había solicitado.

Por el contrario, pudo haberse respondido —como hice yo al participar en ese debate— que “solicitar” era justamente un término que tenía que hacernos dudar. De hecho, la iniciativa pudo haber suscitado la aflicción, pero no determinarla. La aflicción de los chimpancés pudo haber sido “solicitada”, tal como nuestras propias aficciones ante la muerte, cuando debemos aprender lo que significa, son solicitadas por aquellos que nos rodean en el momento, lo cual nos invita a no olvidar el vínculo entre *solicitar* y *solicitud*. Y si uno extiende la proposición de la teoría de las emociones de William James, podría considerar que la aflicción frente a la muerte puede tener, como condición posible existencia, el hecho de que existan consuelos, *solicitud* en lo que respecta a ella. Entonces, los cuidadores del refugio son efectivamente “responsables” de la aflicción de los chimpancés, en el sentido de que han asumido la responsabilidad de guiar su manera de ser afectados de un modo al cual ellos mismos podían *responder*; la responsabilidad no es una causa, es una manera de hacer responder.

La cuestión de saber si es efectivamente duelo “de verdad” no es muy interesante, y no se ve muy bien cómo salir de este tipo de preguntas. En cambio, en el linaje del pragmatismo de William James, la situación resulta propicia para plantear una cuestión más importante: ¿a qué nos compromete el hecho de considerarla como un duelo?

El contraste entre las dos preguntas, “¿es verdaderamente?” y “¿a qué nos compromete?”, se corresponde con dos figuras de la traducción: el tema y la versión⁵. Saber si en efecto es “verdadero duelo”, si “quiere

⁵ En el contexto específico del aprendizaje de idiomas en francés, *version* hace referencia al ejercicio de “traducción directa” (de una lengua extranjera a la lengua materna) y *thème* al de “traducción inversa” (de la lengua materna a una lengua extranjera). Pero estas equivalencias castellanas derrumbarían la proliferación de sentidos que tienen los términos —en particular *version*— y que Despret defiende especialmente en este capítulo.

decir exactamente lo mismo", remite al *tema*: una traducción cuyo valor primordial es la fidelidad, la conformidad con un texto original. ¿Es en efecto "verdadero" duelo en el sentido exacto en que lo entendemos nosotros mismos? El tema, tal como yo lo defino —como asunto de "especialistas en tema"—, elije la sinonimia contra los homónimos: los términos "duelo-de-los-humanos" y "duelo-de-los-chimpancés" deben decir precisamente lo mismo, deben ser intercambiables. Se puede pasar de un universo al otro sin inconvenientes, bajo la condición de que lo hagamos en línea recta, sin deformación. En cambio, la traducción que va operarse a partir de la pregunta "¿a qué nos compromete?" se inscribe en la otra figura de la traducción, la figura de las *versiones*. La respuesta a esa pregunta no es ella misma una versión, es vectora, o incluso más bien creadora.

La versión, como traducción que lleva de otra lengua a la propia, supone elecciones, como toda traducción. No obstante, al contrario del tema, esas elecciones van apoyarse sobre el principio de la multiplicidad de los sentidos posibles, en el abanico de los posibles que esconden las "homonimias": un mismo término puede abrir paso a cantidad de significaciones y hacer que diverjan los sentidos. Si retomo la manera en que la filósofa Barbara Cassin propone que la lengua griega trabaje a la francesa en una traducción, no solamente cada término y cada operación sintáctica de la lengua de origen pueden recibir varios sentidos, sino que van a ser traducidos a la lengua de destino por términos y operadores sintácticos que pueden ellos mismos tener varios. La versión cultiva estas divergencias y estas bifurcaciones, de manera controlada —pero tal como se dice que caminar es una manera controlada de caer—.

Por consiguiente, la versión substituye la pregunta temática —¿"duelo-de-los-chimpancés" coincide exactamente con "duelo-de-los-humanos?"— por otro procedimiento, un doble procedimiento. ¿Cuáles son los múltiples sentidos, las homonimias posibles que pueden dar cuenta del duelo en los humanos? Y la pregunta puede remitirse a los chimpancés: ¿cuáles serían los sentidos que podrían existir en ellos? Por lo tanto no hay traducción de un término a otro, sino un doble movimiento de

Como de todos modos la autora elabora conceptualmente la diferencia, optamos por conservar respectivamente "versión" y "tema". [N. del T.]

comparaciones, en el seno de cada universo, de los sentidos posibles bajo el efecto de lo que induce el otro. A este respecto, el antropólogo Eduardo Viveiros de Castro utiliza el término "equívoco". Dice que traducir es suponer que existe siempre un equívoco; es comunicar por diferencias, diferencias en la propia lengua —muchas cosas pueden reivindicar que responden por el mismo término—, diferencias en la lengua del otro, y diferencias en la operación misma de traducción —pues la dos *equivocidades* no se superponen—. Es lo que lleva a Viveiros de Castro a decir que "la comparación está al servicio de la traducción", y no a la inversa. No se traduce para comparar, se compara con el único fin de tener éxito en la traducción. Y se comparan diferencias, equívocos, homonimias. El equívoco es el despliegue de las versiones.

El tema es la prueba de la reivindicación de una significación única y que tiene el poder de imponerse por sí misma. La traducción a versiones, en cambio, consiste en mantener ligadas relaciones de diferencias.

Cuando yo estaba preparando la escritura del libro *Pensar como una rata*, algunos científicos a los que les presentaba el resultado de la investigación que debía conducir a su redacción, me sugirieron que precise lo que quería decir "pensar" antes de aplicarlo al animal. Esta sugerencia —creo que esta era su intención— debería haberme convencido, ya sea de utilizar otro término para la rata, ya sea de restringir las significaciones que le confería, con el fin de que los dos referentes, la manera en que piensa una rata y la manera en que piensa un humano, coincidan exactamente. Las dos soluciones pertenecen al ámbito de la traducción temática. Me resistí.

Yo sabía que lo se hallaba en el centro de esa dificultad era el término problemático "como", porque supone ya conquistada la similitud y fijados los sentidos. En el proceso de redacción, por cierto, pensé en abandonarlo e intitular al libro "pensar con una rata". Finalmente no lo hice, y retrospectivamente creo que estuve en lo correcto. Porque justamente el término "como" provoca incomodidad. El término "con" habría constituido una solución, por el hecho mismo de que permite suponer una coexistencia sin inconvenientes. Pero los inconvenientes nos incitan a "estar despiertos". Por supuesto que "pensar con" induce obligaciones, éticas y epistemológicas, y esas obligaciones me importan. Pero el término corría el riesgo de no volver perceptible la dificultad que

plantea el hecho de que las significaciones solo coinciden parcialmente, en el mejor de los casos, tras un trabajo sobre las homonimias posibles, un trabajo que obliga a hacer que proliferen dichas homonimias para hacer que concuerden parcialmente; un trabajo que supone hacer visibles la operación de traducción misma, las elecciones hechas, los deslizamientos de sentidos que deben ser dirigidos para operar comparaciones y los bricolajes que deben efectuarse para asegurar transiciones siempre impropias. El término “como” no tenía nada, entonces, de una equivalencia ya dada para la cual habría que buscar aplicaciones concretas. Debía construirse como un operador de bifurcaciones en nuestras propias significaciones, un creador de conexiones parcializadas y parciales. Lo cual, en definitiva, remite a “pensar con una rata”, pues esta locución no designa el acontecimiento de pensar empíricamente como o con las ratas, sino el trabajo en el cual las ratas nos fuerzan a pensar “cómo pensar ‘como’”.

El tema sigue una línea, palabra por palabra; la versión dibuja una arborescencia. “¿Es efectivamente el mismo duelo ‘de verdad?’”. Esa es entonces la pregunta del tema. “¿A qué nos compromete?” no es una versión, propiamente hablando, sino la pregunta que conduce a ella: ¿cuáles son las múltiples significaciones que constituyen recursos en mi lengua o en mi experiencia, y cuáles son las significaciones que uno puede pensar que cobran sentido en la experiencia de los chimpancés? ¿A qué nos comprometen las divergencias entre sus experiencias y las que nosotros conocemos? ¿A qué trabajo de traducción estamos obligados para hacer que se conecten?

“Una buena traducción —escribe otra vez Viveiros de Castro— es la que autoriza a los conceptos ajenos a que deformen y subviertan las cajas de herramientas del traductor, de suerte que el lenguaje de origen pueda traducirse en el nuevo”. Traducir no es explicar, mucho menos explicar el mundo de los otros, es someter lo que pensamos o lo que experimentamos a la prueba de lo que piensan o experimentan los otros. Es experimentar “¿cómo pensar ‘pensar como una rata?’”.

Entonces, ante la pregunta por “cuáles son las múltiples significaciones que constituyen un recurso en mi lengua o en mi experiencia” para traducir el *duelo* de los chimpancés, por ejemplo, puedo descubrir tras esta prueba que esos recursos plantean un problema. Los chimpancés

me someten a la prueba de mi lengua y de mi universo de experiencia porque las definiciones del duelo sobre las cuales, aparentemente, “nosotros, humanos, estamos de acuerdo”, no permiten pasar de nuestro universo al de ellos. No es el mismo duelo. Pero justamente, es en ese momento en que uno debe abrir la cuestión y no cerrarla. Es el momento de considerar el fracaso de las relaciones establecidas no como un problema de los chimpancés, sino de nuestras propias versiones.

“No es el mismo sentido que nosotros” no designa la pobreza de la significación en los chimpancés, signa la nuestra. En mi propio universo cultural, el duelo se ha vuelto un tema. Un tema huérfano o solitario, un término que no tiene homónimo, un tema demasiado pobre como para ser conectado, un tema que conmina a nuestra experiencia a quedarse en su lugar. Si uno quiere tomarse en serio la pregunta “¿a qué nos compromete el hecho de decir que los chimpancés conocen una versión del duelo?”, debemos someter a nuestras propias concepciones a la prueba de las versiones, salvo que excluyamos de entrada a los chimpancés. El trabajo de traducción se vuelve entonces trabajo de creación, de fabulación, para resistir a la conminación del tema.

Solo se puede desembocar en esta constatación: el duelo es un porvenir sombrío para los muertos. Lo es también para los vivos. Las teorías del duelo que nos enseñan los psicólogos y que transmiten los cursos de filosofía o de moral laica son teorías extremadamente normativas y prescriptivas. Se trata de un “trabajo”, que debe llevarse a cabo por etapas, en el cual las personas deben aprender a confrontarse con la realidad, a aceptar el hecho de que sus muertos están muertos y a desprenderse de los vínculos con el difunto; a aceptar su vacío y sustituirlo con otros objetos de investimento. Es una *conversión*, por cierto, pero de tipo sectario, una conversión que excluye otras versiones. Una conversión temática.

Tenemos entonces que admitir que el “duelo” tal como nosotros lo entendemos no puede servir para los chimpancés. El “duelo” conmina a los muertos a la nada, obliga a elegir entre relaciones “reales” y relaciones “imaginarias” o “creencias”. Conmina a la realidad a lo que nuestra tradición cultural define como real. Entonces, para que uno pueda reconocerles la conciencia del duelo, los chimpancés tendrían que tener plena conciencia de que cuando los muertos están muertos

ya no existen en *ninguna parte* y para *siempre*, salvo en la cabeza de los vivos. Los chimpancés no tienen razón para adherir a esta hipótesis. No porque no son capaces de una conciencia de “ya no ser”, de “ninguna parte”, y de “para siempre” (no sabemos nada sobre eso), sino porque no hay ninguna *razón histórica* que los lleve a pensarlo.

Si uno plantea las cosas de esta manera, puede comenzar a interrogarse acerca de algunas versiones silenciosas, acalladas, que circulan en secreto. Versiones que uno encuentra en los lugares en los que están autorizadas como “imaginarias” —esta es la condición de su aceptación—, en las novelas, las películas, las series de televisión. Y si uno persevera, también se da cuenta de que muchas personas tienen teorías totalmente distintas sobre lo que son la desaparición y la aflicción, y no piensan para nada que haya que considerar que los muertos ya no tienen nada que pedirles o que pedirnos. Pero no hay auténticos lugares para cultivar esta versión. Entonces esas personas aprenden a renunciar a ella para seguir los manuales de instrucciones oficiales y eruditos y, acláremoslo, para no pasar por raros, supersticiosos, crédulos o chiflados. O no renuncian, y lo hacen solos, preguntándose si no son raros, crédulos o chiflados. O también se encuentran con otros que piensan más o menos como ellos, entre los espiritistas o los médiums, sabiendo al mismo tiempo que pasan por supersticiosos, raros, crédulos.

Entonces, decir que los chimpancés *no tienen conciencia de la muerte* puede hacernos pasar del tema a la versión, del fracaso de una traducción temática (lo que uno puede decir de nosotros, no puede decirlo de ellos) a la experimentación de una versión (¿y si lo dijéramos de nosotros *de otra manera*?). No estoy sugiriendo que los chimpancés van a proponernos una nueva teoría del duelo que va a salvarnos; ya bastante han soportado el rol de modelos que se les hizo cumplir. Esto no sería traducir, sino apropiar. Pero nos sirven para reactivar nuestras versiones extintas, obligan a repensar, someten nuestros temas y nuestras versiones a la prueba de la traducción. Si los cuidadores del refugio asumieron la responsabilidad de crear una aflicción que eran capaces de consolar, esto no nos cuenta una historia del origen —así es como nació el duelo—, sino que nos compromete a la posibilidad de otra versión, que muestra que la manera en que uno responde al duelo le da su forma particular, lo suscita, pero también lo constriñe en las

forma de respuesta: estamos conminados al duelo de manera temática puesto que aquello que permite traducir la aflicción de la ausencia, solo puede recibir otras traducciones, entre nosotros, de un modo subrepticio, transgresor. Los chimpancés pueden hacer que nos bifurquemos respecto de nuestras propias posibilidades de bifurcaciones.

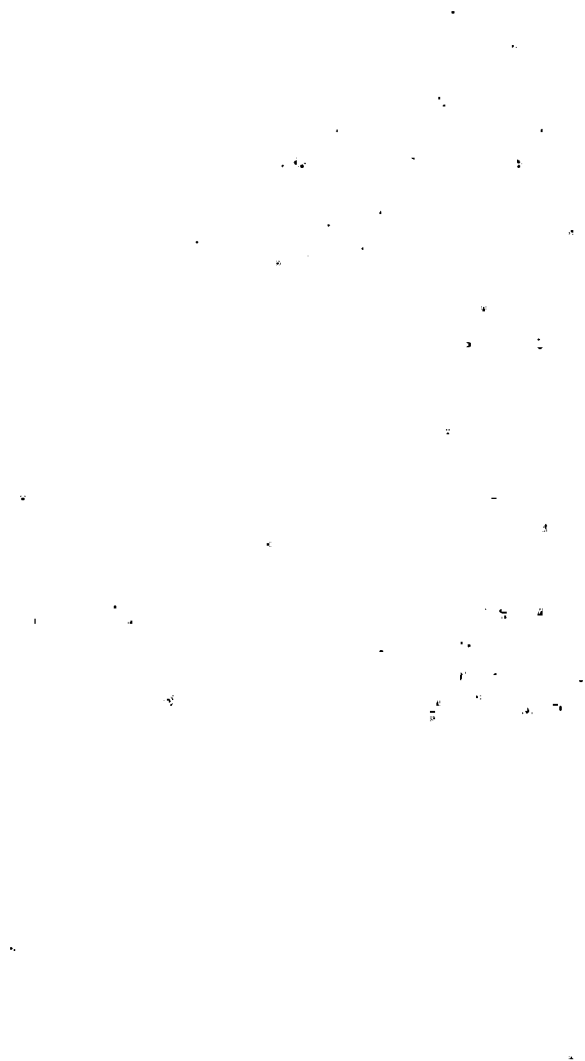
Traducir, bajo el modo de la versión, conduce entonces a multiplicar las definiciones y los posibles, a volver perceptibles más experiencias, a cultivar los equívocos, en suma, a hacer que proliferen los relatos que nos constituyen como seres sensibles, vinculados a los otros, y afectados. Traducir no es interpretar, es experimentar equívocos.

De un lado, ya lo mencioné, con el tema uno es responsable de la elección del término en vistas de lo verdadero; del otro, con la versión, uno es responsable de la consecuencia posible que implica dicha elección (☞Necesidad; ☞Trabajo). Así, afirmar que un animal es dominante puede exigir una verificación temática que obliga a ir a verificar que el animal es efectivamente el “verdadero” dominante en todas las situaciones, o a asegurarse de que ese término abarca bien lo que la literatura le confiere como significaciones (☞Falociencia). En término de versiones, la cuestión es a qué nos compromete el hecho de denominarlo así: llamarlo “dominante” privilegia un cierto tipo de historia, suscita un cierto modo de atención a algunos comportamientos antes que a otros, vuelve imperceptible la relación con otras versiones posibles. El término “dominante”, demasiado cargado, sigue perteneciendo al orden de la versión, pero de una versión con tendencia temática; a partir de ese término se cuenta siempre la misma historia; constriñe el libreto. Pensar la traducción en términos de versiones le confiere, a aquella o aquél que debe elegir el término pertinente, la libertad de abandonarlo y de encontrar, en los recursos de su lengua, otro que fecunde otra narración más interesante –términos como deferencia, carisma, prestigio, “más viejo”, como propondrán respectivamente Thelma Rowell para sus babuinos, Margareth Power para los chimpancés de Jane Goodall, Amotz Zahavi para sus tordalinos o, por último, Didier Demorcy para los lobos que observábamos juntos en un parque de Lorraine-. O incluso, aunque se trate de machos que se imponen por la fuerza y hacen reinar el terror, el término “socialmente inexperimentado”, por el cual había optado Shirley Strum, mostrando que esas actitudes dan cuenta

ante todo de la incapacidad que tienen esos babuinos “dominantes”, que fascinaban tanto a los primatólogos, para negociar sutilmente su posición en la manada.

El interés de las versiones —se ve cuando se utilizan esos términos— no consiste en hacer tabula rasa, sino en crear, volver perceptibles, relaciones que los otros términos acallaban, o a las cuales les daban otros sentido.

Versiones son lo que intento cultivar, en definitiva, en esta forma un poco extraña de sucesión de textos que se presentan como desenganchados entre sí, que autorizan esa “entrada por el medio” semejante a la de los abecedarios o diccionarios, libros de canciones infantiles o de poesías. Cada historia recibe, o a veces no recibe, un enfoque particular en el contexto en que se la recoge o se la convoca. Pero cada una se enfoca de otra manera a través de las otras, que le responden desde su propio contexto de enunciación y según la manera, fortuita, en que se conecta con ellas. Esas conexiones entre versiones son las que podrían volver perceptibles otra maneras de considerar esas historias de prácticas y de animales, juzgar su interés, su repetitividad, las contradicciones que provocan y su creatividad —a veces, no me cabe duda, en contra de mis propias maneras de aprehenderlas—. Pero el éxito de este tipo de dispositivo consistiría justamente en volver menos simples las cosas, y trastabillar en la lectura como me sucede a veces en la escritura, riéndose o irritándose por eso. En suma, y tal como lo hace Donna Haraway de manera tan certera, no sin incomodidad o consternación, con enojo o con humor, de cultivar versiones contradictorias e imposibles armonizar.





de WATANA

¿Quién inventó el lenguaje y las matemáticas?

Watana es una matemática preconceptual. A pesar de su juventud, ya fue objeto de artículos científicos, videos, y su trabajo se ha mostrado en una exposición en la Grande Halle de la Villette en París. Nació en 1995, en una ciudad de Bélgica, en Amberes. Rechazada por su madre, fue adoptada por empleados del zoológico. Pasó algún tiempo en Stuttgart, Alemania, hasta su llegada a París en mayo de 1998, al pequeño zoológico del Jardin des Plantes. Pertenecer a la especie de los orangutanes, una especie que, hasta el momento, no ha dejado grandes nombres en la historia de las matemáticas. De hecho ningún animal lo logró, a pesar de algunas tentativas para hacerlos entrar, al menos, en el mundo de la aritmética.

En los escritos de un naturalista del siglo XVIII, Charles George Leroy, se pueden encontrar testimonios de cazadores que afirman que si intentan engañar a una urraca para robarle sus huevos, y utilizan la estrategia de marcharse dejando escondido a uno de los suyos, la urraca no se dejará embaucar a menos que los cazadores sean más de cuatro. Según este testimonio, las urracas diferenciarían entre tres y cuatro, pero no entre cuatro y cinco.

A lo largo del siglo xx, esta capacidad de “contar” fue puesta a prueba en los laboratorios conductistas. Los cuervos y los loros en particular, pero no son los únicos, pueden discriminar cartones sobre los cuales están dibujados algunos puntos. No obstante, estos resultados son discutidos: los animales no contarían, sino que reconocerían una suerte de *Gestalt* formada por el conjunto. El etólogo Rémy Chauvin responde que así es como procedemos nosotros la mayor parte del tiempo, y que algunos genios matemáticos no tienen el tiempo material suficiente para hacer el cálculo que se les propone. Debe tratarse de otra cosa. ¿No suele decirse que los japoneses propietarios de peces koi no saben cuántos peces viven en su estanque, de tan numerosos que son, pero que pueden darse cuenta inmediatamente si les falta uno?

También se ha sometido a las ratas a la cuestión de saber si pueden “contar”, con la ayuda del modelo de refuerzo. Por ejemplo, la rata debe mostrar que es capaz de abstenerse de pulsar la palanca hasta que no se hayan emitido un cierto número de señales-estímulo.

Recordarán un caso más famoso, el de Hans, el caballo berlinés que se pensó que podía resolver adiciones, sustracciones y multiplicaciones, e incluso extraer raíces cuadradas. Y es cierto que muchos indicios pesaron en un momento a favor de esta hipótesis cuando, sometido a un jurado imparcial en septiembre de 1904, el caballo mostró que podía resolver esos problemas, dando la respuesta en cantidad de golpes de pezuña. El psicólogo Oskar Pfungst estuvo a cargo de resolver este asunto y lo hizo honestamente: para la nascente psicología científica, era difícilmente pensable que un caballo supiera contar. A lo largo de los tests a los que fue sometido el caballo, Pfungst descubrió que, a partir de indicios involuntarios del cuerpo del que le planteaba los problemas, el caballo leía el momento en que debía detener la cuenta. El asunto se consideró archivado, aunque algunos, como Rémy Chauvin, todavía ponen en duda la pertinencia de esos resultados y consideran que el caballo podría perfectamente haber utilizado dones telepáticos. Desde luego que la idea de atribuirle competencias tan evidentemente humanas a un caballo puede parecer poco creíble. Pero algunos insisten en la idea de que, aun cuando el caballo sin duda no contaba como lo hacemos nosotros, su competencia no se limitaba a leer los movimientos de los humanos. Entre los argumentos evocados en esta controversia, se

encuentra una observación que hacían otrora los mineros. Observando a los caballos que tiraban de los carros de la mina, habían constatado que se negaban a arrancar si no estaban enganchados detrás de ellos los habituales dieciocho carros.

Como testimonio de las competencias en materia de cálculo, algunos consideran también los desempeños de los monos en pruebas que involucran intercambios. En esos experimentos los chimpancés han aprendido a manejar dinero (o fichas) con el que pueden pagar alimentos o servicios suplementarios. Uno puede sonreír, lamentar que estén presos en el sistema del comercio, o también valorar el hecho de que el dinero ratifica la idea de que trabajan (**Trabajo**). Por otra parte, en los tests llamados de cooperación, se ha visto que algunos capuchinos podían negarse a cooperar si tenían la sensación de que un intercambio no era equitativo (**Justicia**). Podrían entonces comparar órdenes de magnitud, lo cual, sin llegar a ser aritmética, constituye de todos modos sus premisas. Investigaciones recientes destinadas a volver a discutir el modelo del animal como “actor económico racional” muestran que los monos —de nuevo capuchinos— pueden utilizar dinero en las transacciones, pero que a veces “calcularían” racionalmente, y otras veces no tanto. Cuando se baja el precio de un producto, optan por el producto más barato. Pero sus elecciones se vuelven irracionales —al menos según una cierta concepción de la racionalidad que adoptan los experimentadores— cuando éstos últimos les proponen transacciones en las cuales los capuchinos pueden ganar o perder una parte de la compra; a *igual beneficio*, privilegian las transacciones que dan la sensación de ganar.

El hecho de que Watana sea considerada una matemática preconceptual incumbe a otro dominio. Su talento se aplicaría a la geometría. Es la proposición de dos investigadores que la han estudiado en el pequeño zoológico del Jardin des Plantes: un filósofo, Dominique Lestel, y una artista filósofa, Chris Herzfeld. La historia comienza con la intriga que le provoca a Chris Herzfeld un comportamiento de la joven orangutana del cual toma una foto. Watana juega con el extremo de una cuerda con el cual parece estar haciendo nudos. Una observación más atenta lo confirma, está haciendo eso. Su cuidador, Gérard Douceau, apoya la hipótesis. Watana siempre ha estado atraída por los cordones de sus zapatos, dice, y en cuanto se presenta la ocasión, intenta desatarlos.

Chris Herzfeld consulta entonces la literatura científica en busca de otros casos. Se observó un caso, y solo uno, de monos que hacen nudos. En cautiverio, en cambio, los testimonios son más prometedores. Tanto en los refugios de rehabilitación como en los zoológicos, se observaron monos que deshacen nudos e incluso que, ocasionalmente, los hacen. Pero son pocas las probabilidades de que este tipo de observaciones sean retomadas por los científicos, son anécdotas. Por eso la investigadora decide comenzar una indagación vía correo electrónico.

En el artículo que retoma el resultado de sus investigaciones, Dominique Lestel y Chris Herzfeld aclaran que *hoy en día*, es decir desde la investigación publicada en 1988 por Byrne y Whiten sobre la mentira en los primates, este abordaje metodológico se considera pertinente. Aquí se impone un paréntesis. El hecho de que se sientan obligados a aclarar este punto nos muestra el camino recorrido desde hace una centena de años —con la condición de no entender “camino recorrido” como un progreso, sino como un andar a la manera de la canción infantil que se baila: “María La Paz, La Paz, La Paz, tres pasos atrás, atrás, atrás”—. Esta aclaración cuenta, ella sola, todo un pedazo de historia de las ciencias animales, la manera en que las rivalidades entre “maneras de saber” terminaron por descalificar la mayor parte de los recursos que podrían haber constituido su corpus (~~es~~ **Hacer científico**). Dejando a un lado la tecnología, Darwin llevó a cabo gran parte de sus indagaciones exactamente de este modo, escribiendo a todos los rincones del mundo consultas de este tipo: “¿Han podido ustedes observar...?”. Una buena parte de las observaciones que van a apuntalar su teoría provienen de naturalistas aficionados, cazadores, propietarios de perros, misioneros, guardianes de zoológicos y colonos. Solamente está forzado a la precaución de especificar que el testimonio le parece fiable pues proviene de una persona digna de confianza. En la época, esta garantía todavía alcanzaba.

Pero aquella aclaración de parte de los dos autores del artículo nos indica también otra cosa, perceptible en todos los artículos científicos y que constituye el beneficio de la práctica de la publicación: aquella aclaración traduce que cada científico se dirige a colegas que “vigilan”. Exhibe uno de los modos de reflexividad propios de los científicos, quienes deben construir sus objetos y entonces, por un lado, deben

cuidar las metodologías, como sucede en este caso, y por otro lado, asegurar la fiabilidad de sus interpretaciones siempre pasibles de ser confrontadas con una interpretación adversaria: por ejemplo, "podrían contestarnos que un simple condicionamiento podría explicarlo" (~~es~~ **Mentirosos**; ~~es~~ **Espejo**). Incluso antes de someter su trabajo a la crítica de sus colegas, cada científico debe crear un diálogo imaginario con ellos, en el cual se prevén todas las objeciones, bajo el modo de una "reflexividad distribuida".

Volvamos a la investigación de Herzfeld. Le llegaron noventa y seis respuestas. Entre los adeptos al anudado, se encuentran monos parlanchines, bonobos y chimpancés; de todos modos, el premio se lo llevan los orangutanes: son siete, contra tres bonobos y dos chimpancés. Todos fueron criados por humanos, ya sea en zoológicos, ya sea en laboratorios. La sobre-representación de los orangutanes no sorprende; en la naturaleza tejen sus nidos; en las condiciones de cautiverio parece que aman manipular los objetos y los juegos solitarios con ellos.

Watana no es una excepción, pero está particularmente dotada. Lestel y Herzfeld van a proponerle, entonces, que ponga sus talentos a prueba. El dispositivo experimental consiste en ofrecerle, en condiciones controladas y filmadas, material para anudar y hacer bricolaje: rollos de papel, cartones rígidos, trozos de madera, tubos de bambú, cordeles, cuerdas, cordones, tutores de jardinería y retazos de tela. En cuanto le entregaron el material, Watana se puso a anudar, utilizando sus manos, sus pies y su boca. Junta dos puntas de un cordel, las anuda, luego elabora una serie de nudos y de bucles, hace pasar unos bucles adentro de otros, inserta trozos de cartón, pedazos de madera o de bambú. Se hace un collar, de dos hileras, se lo pone alrededor del cuello, después lo tira al aire varias veces. En otras oportunidades, utiliza los hilos de color, e incluso ata las cuerdas a soportes fijos de su jaula y con ellas traza formas desde un punto a otro del espacio.

Casi en todos los casos, deshace el trabajo realizado. Desanudar es tan importante como anudar —y si es que a alguno se le ocurre la idea algún día, una arqueología de los nudos es muy dificultosa en lo que respecta a los orangutanes; ¿pero no es este el problema de la arqueología de los animales? A semejanza del problema con el que se encuentra la arqueología de las invenciones femeninas —cestas de recolección o

portabebés de tela—, los artefactos de los animales dejaron pocos rastros, lo cual no juega muy a favor de que tengan un lugar en la historia, o de que tengan siquiera una historia propia. Es preferible inventar armas.

Lestel y Herzfeld se preguntaron por el motivo de los comportamientos de Watana. Afirman que no se trata de herramientas: generalmente las herramientas están elaboradas para un uso, y este no es el caso. La hipótesis del juego podría ser convincente, puesto que la actividad concierne al registro de los comportamientos gratuitos. Ahora bien, justamente Watana se niega a hacer nudos con su compañero de jaula, Tübo, con el que juega usualmente.

El hecho de que haya tenido la idea de utilizar los accesorios de su jaula como puntos de amarre y la manera en que ha experimentado esa posibilidad van a guiar la hipótesis de los investigadores. Watana hace formas. Y esas formas indican que no solo está en juego el placer; ellas significan, ellas traducen un *acto de generación de formas*. Explican que es una suerte de desafío al que ella tiene que responder. No agarra ciegamente las cuerdas, sino que *piensa* en lo que puede hacer con ellas. “Le da sentido a lo que hace y se interesa en hacerlo”. Lejos de ejecutar sus trabajos de manera despreocupada o distraída, le pone gran atención, por momentos interrumpe para mirar lo que ha hecho y lo que todavía puede hacer. Pone en práctica entonces, según los autores, una “lógica exploratoria”, lo cual designa el hecho de que explora, de manera sistemática, las propiedades físicas y lógicas de la actividad de anudar.

En este sentido es que Lestel y Herzfeld pudieron considerar que Watana demostraba su entrada en el universo de las matemáticas a través de la puerta de la geometría preconceptual. Por supuesto que no demuestra teoremas; explora propiedades *prácticas y geométricas* de los nudos *en tanto que tales*. Los identifica como resultado de *acciones reversibles*, tiene una *representación funcional* de ellos. Y los explora con su cuerpo, poniendo así en práctica lo que ellos llaman una “matemática incorporada”.

Para los investigadores, “el interés por las formas mismas y la búsqueda de manipulaciones pertinentes para llevar más allá la exploración de sus propiedades son los *orígenes reales (true beginnings)* de la actividad matemática”.

Elegí traducir el término inglés *true beginnings* por “orígenes” (el diccionario lo autoriza) más que por “fundamentos”, que es presentado como equivalente. Las dos traducciones cubren una significación muy similar, pero elijo el término origen porque vamos a encontrarlo, de manera insistente, un poco más adelante, en el último capítulo del artículo. El término “orígenes” reaparece entonces en varias oportunidades, así como “filogénesis de la razón”. Por supuesto que el proyecto de una epistemología no humana es tentador —y yo no soy de los que podrían sentirse perturbadas, como temen los autores—, tanto más tentador en la medida en que nos obligaría a interesarnos en una “historia de los grupos animales”. Pero no estoy segura de que esta sea exactamente el tipo de historia que los honra. Todavía se trata, y siempre, de la nuestra. Manadas de chimpancés, de macacos o de babuinos son observadas ahora desde hace varias generaciones —lo cual le hace decir a Bruno Latour que son pocos los grupos humanos beneficiarios de semejante atención de parte de sus antropólogos—, y yo creo que es su manera de entrar en la historia: por la puerta trasera, que a veces es lo mejor; uno no tiene que llegar con los brazos llenos de promesas y de obsequios, ni bien arreglado. Querer que Watana se encargue de nuestro origen no es darle una historia a los monos, es forzarlos a seguir la nuestra y a ser sus precursores.

En defensa de Lestel y Herzfeld, diría que sin duda han transigido con las leyes del género, que la apasionante investigación que llevaron adelante con imaginación y mucha audacia tuvo que hacer algunas concesiones a las coacciones que pesan sobre las publicaciones y sobre el prestigio de las investigaciones. Evidentemente, la cuestión del origen forma parte de las leyes del género, parece responder a una exigencia implícita. Interésense en lo que quieran; si está en cuestión la pregunta por el origen de nuestros comportamientos, entonces se vuelve interesante *para nosotros*. De este modo es como se le han endilgado a los monos cantidad de historias de origen, cuyo libreto tenían que darnos. Así, los babuinos tuvieron que dar testimonio de un primer “descenso de los árboles”, los chimpancés del origen de la moralidad, del comercio y de muchas otras cosas más.

El premio en este aspecto se lo lleva el lenguaje; una cantidad enorme de comportamientos han sido estudiados porque estarían en su

origen. Puestas en fila, estas investigaciones dan entonces una singular impresión de gran comicidad. Incluso los autores por los cuales tengo la más intensa simpatía no escapan a esta fascinación por el origen de la palabra. Bruce Bagemihl, por ejemplo (☞ *Queer*), afirma que la gestualidad simbólica que acompaña a las invitaciones sexuales debe haber favorecido la adquisición del lenguaje. Sería uno de sus orígenes. En el marco del mismo programa se interroga a los chimpancés que lanzan sus excrementos a la cabeza de los investigadores (☞ *Delincuentes*): el hecho de lanzar piedras o armas (pero los investigadores no corrieron el riesgo de dárselas a sus chimpancés) de manera intencional habría favorecido el desarrollo de los centros neuronales responsables del lenguaje. *Last but not least*, y aquí voy a detenerme, la antropóloga Robin Dunbar propuso, en 1996, que el lenguaje pudo haber aparecido como sustituto del despioje o “cuidado social”. Los científicos están de acuerdo en que este último tiene por función mantener el lazo social. Pero por el hecho de que solo se puede intercambiar de uno a uno, dice Dunbar, el aseo solo puede asegurar la cohesión social en grupos de tamaño reducido. Lo habría sustituido la palabra, no en tanto que vehículo de contenidos informacionales, sino como actividad de “parlotear”, la actividad de mantenimiento del lazo: hablar para no decir nada permite crear o conservar el contacto —excepto porque evidentemente, y es la debilidad de esta teoría, hay que imaginarse el parloteo como anterior a toda forma de lenguaje hablado y pasar por alto que, para “parlotear”, ya hace falta toda la imaginación lingüística—.

Esta obsesión un poco maníaca por la búsqueda de *EL* origen del lenguaje tiende más bien a hacerme sonreír. A veces incluso tengo para con ella la benevolencia divertida que provocan —cuando uno no tiene que padecerlas a menudo— las personas que vuelven sempiternamente a la misma hipótesis, lo cual constituye el recurso cómico de las historietas, de ensayos humorísticos —Jean-Baptiste Botul y su *Métaphysique du mou-*, del cine de Tati o de la literatura. ¿Qué decía acerca de esto, y en cada oportunidad, aquél loro protagonista de *Zaizie dans le Métro*? “Hablas y hablas, es lo único que sabes hacer”.

X

de XENOTRANSPLANTE

¿Se puede vivir con un corazón de cerdo?

Gal-ko es un ser extraño. Lo conozco solamente por medio de la literatura científica, pero me imagino a qué se parece. Cuando pienso en Gal-ko, se me vienen a la memoria esos Piggies que descubrieron los terrícolas de un lejano futuro cuando llegaron al planeta Lusitania, en el segundo volumen de la *Saga de Ender* de Orson Card. Los Piggies no son humanos; como su nombre lo indica, son mitad hombre y mitad cerdos. Pero piensan, ríen, sienten tristeza, aman, tienen miedo, se encariñan y se preocupan por los suyos e incluso por los hombres y las mujeres que frecuentan (los xenólogos y los xenobiólogos a los que se les encomendó la misión de aprender a conocerlos). Hablan varias lenguas, diferentes según que se dirijan a las hembras, a un compañero o a un humano hablando portugués —el hecho de que los terrícolas usen esta lengua es indicio de toda una historia—. Ni humanos ni animales, los Piggies someten a los hombres a la prueba de las especies y de los reinos. Conversan con los árboles y éstos les responden, pero sin lo que nosotros llamamos palabras. Los árboles son sus ancestros. Pues en cada Piggie hay una semilla de árbol, del árbol que será cuando su cuerpo

sea desmembrado según el ritual que hace que advenga un árbol. Un nuevo ciclo de vida se abre entonces ante él.

Yo intentaría nutrir de un modo fabulatorio —y este es uno de los recursos esenciales que ofrece la ciencia ficción— la historia de Gal-ko con las que construyen los Piggies con los humanos. Son historias difíciles, en las que la vida de uno significa la muerte de los otros, historias en las cuales humanos y Piggies se encuentran, intentan ser honestos pero no siempre pueden hacerlo, viven y mueren juntos y unos en manos de los otros, intentan componer y recomponerse juntos. Son especies compañeras a un nivel interplanetario.

Gal-ko, por su parte, habita en nuestro planeta; pertenece a nuestro presente, pero dicen que es nuestro futuro. Se asemeja a un cerdo porque lo es. Pero en su caso, el término “especie compañera” se declina de una manera inédita en la historia que ha unido a los cerdos y a los hombres; es parcialmente humano: fue inventado como tal hace poco. Fue modificado genéticamente con el fin de que nuestros cuerpos toleren los órganos que un día Gal-ko nos cederá. Fue reconfigurado para que la frontera biológica y política por la cual nuestros cuerpos diferencian lo que es “nosotros” y “no nosotros” ya no sea un obstáculo para su donación. Se han “invalidado”, así lo escriben los investigadores, los anticuerpos “xenogénicos” que son responsables del rechazo del órgano transferido en el caso de “combinaciones” de especies —lo cual le da a Gal-ko una parte de su nombre, pues el gen invalidado es el que codifica la galactosiltransferasa—.

Del vínculo con los Piggies me queda entonces solamente este último eslabón: la semilla de Gal-ko que sobrevivirá a su muerte, fuera de él se volverá entonces parte de la vida de un humano. Esta operación es lo que llamamos xenotransplante.

Por el momento, el xenotransplante solo se practica a título de ensayo sobre chimpancés. Mientras su sobrevida no llegue a un año, no se podrá utilizar el método sobre los seres humanos. Los destinos de estos dos seres, que hasta donde llega la memoria terrícola no tienen gran cosa que decirse, se encuentran unidos en los laboratorios de fisiología por una extraña ironía de la historia. Durante mucho tiempo el chimpancé ocupó el lugar que ocupa hoy en día Gal-ko. En los años 60, aparece como el donante privilegiado por su proximidad con el ser humano.

Los fracasos en los trasplantes van a impulsar un nuevo cuestionamiento de su utilización; el argumento de la proximidad, sobre el cual se apoyaba su posibilidad, se vuelve al mismo tiempo lo que la impide. El chimpancé es realmente demasiado cercano, el babuino tomará la posta. Según la investigación llevada a cabo por Catherine Rémy, el fracaso del trasplante de un corazón de babuino al cuerpo de una niña de diez días, en 1984, resucitará de todos modos la controversia. La recién nacida padecía de una hipoplasia ventricular; falleció poco más de una semana después del trasplante. Rémy señala que la polémica se desarrollará casi exclusivamente entre periodistas y profesionales de la salud; los únicos participantes externos era los militantes de grupos de defensa de los animales. Estos últimos no van a insistir solamente en el hecho de que el animal haya sido sacrificado; la niña también fue víctima de ese sacrificio. Se agregarán otras críticas, en particular cuando se den cuenta de que los injertos que se habían hecho hasta el momento —y que habían terminado todos en fracaso—, se habían practicado sobre personas vulnerables o anormales, un desamparado ciego y sordo que vivía en una casa rodante, un hombre de color sin ingresos, un condenado a muerte. Los bordes de la humanidad son el lugar en el que menos se plantean las preguntas por lo que es humano y lo que no lo es. La temática del sacrificio adquiere protagonismo rápidamente. Pero ese descubrimiento va influir sobre el debate; el babuino ya no será donante.

El hecho de que el chimpancé sea hoy en día quien reemplaza al humano en la fase preclínica da cuenta de las contradicciones que abundan en este tipo de investigaciones. Cuando la analogía fisiológica se desdobra en una analogía moral, la práctica se vuelve problemática; se reconfigura entonces bajo otros modos de diferencia y de proximidad. El chimpancé ya no puede ser donante porque es demasiado cercano; porque es cercano, puede ser el sustituto del receptor. Hay múltiples maneras de ser el "mismo" de lo otro que no coinciden; sin duda hay muchas más de ser el "diferente".

En este juego complicado de lo "mismo" y lo "diferente" puede leerse el sentido del relevo que asume Gal-ko. Pues comparada con la de chimpancé, la proximidad de ese cerdo con el humano resulta mucho más grande desde el punto de vista fisiológico. Tanto desde

el punto de vista de la dimensión de los órganos –los del chimpancé son demasiado pequeños para los humanos adultos–, como desde el punto de vista de la tolerancia al órgano trasplantado, y esto gracias a las manipulaciones genéticas. En cambio, la proximidad moral parece totalmente descartada, al menos en apariencia.

No obstante, esta categorización resulta no ser tan simple; no sigue exactamente los contornos de la distinción de los cuerpos y de los seres. Por un lado, los científicos entrevistados por Rémy hablan de su trabajo de manipulación diciendo que Gal-ko está “humanizado”. Por su parte, el artículo de los investigadores que han reconfigurado genéticamente al cerdo evoca el término “humanización”. En ese marco, esta denominación no refiere a lo que el cerdo “es”; es un término práctico, una condición técnica: la cualidad no descansa sobre la “mismidad”, sino sobre la “continuidad”, autoriza el pasaje de una categoría de ser a la otra. El término “humano” permite la acción, no compromete.

Por otro lado, la investigación de campo llevada a cabo por Rémy en esos laboratorios aumenta más todavía las contradicciones inherentes a los límites de las categorías. Lo que quiere decir “cercano” (casi semejante o humano) en referencia a Gal-ko, adquiere una significación diferente según que lo utilicen los investigadores o lo pongan en acto los técnicos, y según las diferentes situaciones. Las diferentes significaciones coexisten pero de un modo compartimentado. Este régimen de coexistencia es visible sobre todo en el contraste de las prácticas, las de los técnicos por un lado, y las de los científicos por el otro. Lo cual quiere decir que es perceptible sobre todo en los gestos. Rémy observa, por ejemplo, que cuando se extrae un órgano de un animal, los criadores de animales vuelven a coserlo cuidadosamente *después de la eutanasia*. A través de este procedimiento, el animal conserva un “cuerpo”, no se vuelve una osamenta, como los animales de carnicería, ni un residuo que desechar. Se lo trata como un “semejante”. Desde luego que el cuerpo será eliminado, pero después de un tratamiento que mantiene su condición de cuerpo, diría de “difunto” (☞ Kilos). En esta condición, el animal *obliga*, y particularmente obliga a gestos que lentifican, que rompen con la rutina de los hábitos.

Aparecen otros gestos que también dan cuenta de esta voluntad de “prestar atención”. Según las observaciones de Rémy, en algunos

momentos los criadores de animales pueden dirigirse al animal que va a ser sometido a los procedimientos experimentales y hablarle, con gentileza y compasión: "Pobre viejo -le dice uno al cerdo que va hacia la sala de operación-, te van a hacer cosas".

Según una división del trabajo marcada con bastante claridad, los investigadores delegan en los animalistas las preocupaciones en materia de bienestar y, particularmente, esperan que ellos "sepan lo que al animal le pasa por la cabeza". La "mínima falta de conformidad", cuando los animales hacen locuras o tienen comportamientos inesperados, provoca el desconcierto de los científicos, que inmediatamente delegan la gestión en los animalistas. Esta organización del trabajo se lee también en las relaciones que mantienen investigadores y técnicos, y de manera más perceptible todavía cuando pueden expresarse en el registro del humor. Allí donde los primeros pueden a veces reconocer, a veces burlarse abiertamente de las preocupaciones de los segundos, de los afectos y de la inquietud que manifiestan, y del hecho de que "ven adentro de la cabeza de los animales", los segundos miran con ironía la falta de sensatez de los investigadores.

Evidentemente el contraste nunca es tan claro en los discursos como lo es en las interacciones, más todavía porque el contraste que acabo de bosquejar podría estar moderado por la voluntad de los investigadores -explicitada y reivindicada con frecuencia- de ofrecerle un "tratamiento respetuoso" al animal... delegándole la responsabilidad de eso a sus técnicos. Insisten igualmente en la necesidad de una consideración ética de los animales, un tratamiento "humanitario", que apunte a acercarlo al que le otorgamos al hombre. "La paradoja -escribe Catherine Rémy- es que esta aprehensión de los no humanos es resultado, al menos en parte, de los 'excesos' a los cuales han llevado algunos dispositivos. Dicho de otro modo, la aparición de una instrumentalización sin precedentes es lo que ha creado las condiciones para una definición del animal como criatura sensible e inocente". Una víctima. Y su muerte, un sacrificio.

¿Se puede hacer historia a partir de esta paradoja? Yo no lo creo, pues no puedo confiar en que la elección de considerar al animal como una víctima nos obligue a pensar, como tampoco creo que el sacrificio sea aquí de alguna ayuda. Los argumentos que involucran el sacrificio son demasiado burdos, sitúan la cuestión en una alternativa ineludible -en

la cual, por otra parte, siempre se evocarán los argumentos de un bien superior—. La tradición del sacrificio puede ser una historia interesante, pero aquí no permite ninguna consecuencia que nos obligue a pensar ante Gal-ko, bajo la prueba de su presencia.

¿Qué tipo de inteligencia deberíamos cultivar para vivir con Gal-ko, ahora que está ahí? ¿Y cómo hacerlo? El hecho de que yo haya evocado la ciencia ficción y los Piggies que someten a los humanos a la prueba de sus categorías traducía mi dificultad. Pero me remitía a eso ante todo porque el encuentro de los humanos con los Piggies plantea a los xenólogos una serie de problemas muy concretos; problemas que demandan soluciones y que no permiten que ninguno de los implicados se piensen como inocentes: ¿cómo dirigirnos a ellos? ¿Cómo ser honestos con ellos y con los nuestros, en situaciones en que los intereses son irreconciliables? ¿Cómo tratarlos bien? Lo no cual evita ni conflictos, ni violencias, ni traiciones en Lusitania. Pero no van de suyo. No se puede evocar un “bien superior”, y menos que menos el bien de la humanidad, del cual los Piggies podrían decir que no es su problema, en tanto que no está articulado con *sus* problemas, y que lo único que tiene de “superior” es que se ha inscripto en relaciones de poder.

¿La continuación de qué historia podría ser eso que nos sucede con Gal-ko? ¿Cómo imaginar una historia que heredar y de la cual seríamos responsables?

Todavía hay que crear esa historia. No tengo ni el libreto ni sus rastros. Pero si tuviera que buscarlos, creo que los ubicaría por el lado de lo que toma nota de las *metamorfosis*. Pues aquello que el destino de Gal-ko puede evocar depende de esa posibilidad que nuestra imaginación cultivó: las metamorfosis, es decir la transformación de los seres por la transformación de los cuerpos.

Pero nos hace falta abrir las posibilidades de esa metamorfosis. Por un lado, si sigo la investigación de Rémy, los científicos nunca evocan la metamorfosis para los humanos. Por otro lado, en lo que respecta a los animales, parece que está restringida por el régimen en el cual se piensan las transformaciones: el de la *hibridación*. Aunque este término puede encerrar promesas en la perspectiva de una historia continua que conduce a una diversidad cada vez más grande, no cumple ninguna de esas promesas: la hibridación se queda en el orden de la “combinación”,

por lo tanto de la reproducción de algunas características de las dos especies “parientes”. Pensar en términos de hibridación limita el curso a seguir y lo instala en un régimen binario —cerdos humanizados con la inversa posible de humanos cerdificados—. La metamorfosis, en cambio, retraduce la “combinación” en el régimen de las “composiciones”, un régimen que abre paso a la sorpresa y al acontecimiento: podría surgir “otra cosa” que modifique profundamente los seres y sus relaciones. La metamorfosis se inscribe en los mitos y las fabulaciones biológicas y políticas de la invención.

Yo pediría que esta fabulación se abriera a ese proceso biológico llamado “simbiogénesis”, siguiendo el análisis del trabajo de los biólogos Lynn Margulis y Dorian Sagan que ofrece Donna Haraway. Confío más aún en esta elección en la medida en que responde a una apuesta similar a la mía: construir otras historias que ofrezcan un porvenir diferente a las “especies compañeras”. Margulis y Sagan estudian desde hace años el desarrollo de las bacterias. Dicen que las bacterias no cesan de intercambiar genes, en un incesante tráfico de idas y vueltas, y que esos intercambios nunca terminan en la formación de especies de fronteras estabilizadas —lo cual produce momentos de éxtasis o de dolores de cabeza graves en los taxonomistas, comenta Haraway—. La fuerza creadora de la simbiosis ha producido células eucariotas a partir de las bacterias y se puede reconstruir la historia de todos los seres vivos inscribiéndola en ese gran juego de los intercambios. Todos los organismos, desde las setas hasta las plantas y los animales, tienen un origen simbiótico.

Pero este origen no es la última palabra de la historia: “La creación de innovación por simbiosis no se acabó con la evolución de las células primitivas que poseen un núcleo. La simbiosis todavía está en marcha en todas partes”. Cada forma de vida más compleja es el resultado continuo de actos de asociación multidireccionales y cada vez más intrincados con, y a partir de, otras formas de vida. Todo organismo, escriben, es el fruto de la “cooptación de extranjeros”.

Cooptación, contaminación, infecciones, incorporaciones, digestiones, inducciones recíprocas, devenires-con: la naturaleza del ser humano, dice Haraway, es en lo más profundo, en lo más concreto, en lo más biológico, una relación interespecífica —un proceso de cooptación

de extranjeros—. Guardo cuidadosamente en la memoria el término que le da su origen a “xenotrasplante”, *xenos*. Aparece por primera vez en la *Iliada* y volverá a aparecer en la *Odisea*. Para los antiguos griegos significaba el “extranjero”, pero no el Bárbaro, sino el extranjero al cual se le brinda hospitalidad. Aquel cuya lengua es comprensible, que puede nombrarse y decir su origen. La lengua común con Gal-ko es la del código genético, y es también lo que designa su origen actual. En efecto, su nombre es Gal-ko. ¿Es esta una lengua, es una manera de nombrar que nos prepara para acoger y para pensar las metamorfosis? ¿Es una lengua que nos vuelve responsables y más humanos, en el sentido de “más comprometidos” en las relaciones interespecíficas?

Es de temer que no, por el momento. Es más de temer en la medida en que, por un lado, Gal-ko es un ser producido en serie, y las series no invitan a considerar la cuestión de “cómo uno responde”. Por otro lado, si los científicos pueden plantear la cuestión de las modificaciones de lo que llaman “humanización” en lo que respecta al cerdo, en ningún momento se plantea la misma cuestión —digo bien, la misma cuestión, la de la humanización en el sentido de ser *mucho más* humano— a propósito de los pacientes que recibirán una parte de su cuerpo.

Una encuesta llevada a cabo por uno de los miembros del equipo de investigadores que fabricaron Gal-ko con pacientes que eran posibles receptores da cuenta de este “fuera de campo” de la investigación. A partir de los resultados, puedo inferir fácilmente las preguntas que se plantearon. Los resultados de nuestra encuesta, dicen los investigadores, nos indican que una parte de esos pacientes están dispuestos a aceptar la donación de órganos de Gal-ko, pero en una situación de urgencia y en la medida misma en que consideran el trasplante como “una pieza mecánica que hay que cambiar para volver a poner al conjunto en condiciones de funcionar”, sin importar su origen humano o animal. Otros se niegan, en nombre de una diferencia radical entre las especies: “Estos pacientes exigen que siga siendo entre humanos”.

Desde luego, una tercera y última categoría, nos dicen, pone condiciones y demanda más informaciones. No se sabe cuáles, y tengo mis dudas de que no sean, también ellas, totalmente tributarias de la manera en que se interrogó a estos candidatos a receptores. Y no veo en esta encuesta nada que haya podido plantear la cuestión de saber si

este tipo de investigaciones vale la pena. Los enfermos están tomados como rehenes de las preguntas que se les hacen, por eso responden como rehenes. Las respuestas a este tipo de encuesta me hacen pensar que se llevó a cabo como una encuesta de consumidores llamados a tomar posición respecto de un producto, un producto “que plantea un problema”, pero cuyo “problema” ya está predefinido. Esto no despierta necesariamente la inteligencia. Los investigadores evitaron cuidadosamente las preguntas que podrían hacer dudar, a menos que ni siquiera se les hayan ocurrido. Sus conclusiones dan cuenta de que esa duda no forma parte del protocolo: “Lejos de ser un mero órgano vital —escriben—, el órgano humano trasplantado proviene de la donación voluntaria de un humano a otro humano, y por este motivo es muy apreciado. Reducido a una materia viva animal, seguramente simplificará los dilemas que los pacientes trasplantados deben resolver, en particular el de la imposibilidad de poder agradecerle a quien se le debe la supervivencia”.

No sé si está allí el verdadero dilema de las personas que sobreviven gracias a una donación de órganos que supone la muerte de otro ser. Las pocas novelas o autobiografías que pude leer, que intentaron dar cuenta de esta experiencia, parecen contar una historia un poco más complicada. Para esas personas no se trata de agradecer, sino de tomar nota de la donación e intentar construirse como merecedoras de ella, de aceptar prolongar una vida que ya no es solamente la suya, de tomar la posta a partir de lo que se ha vuelto sí mismo y otro, a partir de lo que se ha vuelto sí mismo del otro y otro en sí mismo. Otro nombre para una metamorfosis: realización. La donación se inscribe entonces en una historia de herencia, una historia a realizar.

Entonces, quizás tenemos que buscar y pensar por el lado de esas historias, por el lado de las historias que cuentan cómo nos volvemos humanos con los animales. Por el lado de algo *dado* que se ha vuelto y que no cesa de volverse dado en nuestra naturaleza. Una donación que cultivar y que honrar o, en una versión más exigente, una donación que compromete: volverse aquello a lo que la metamorfosis obliga.

¿No escribía Jocelyne Porcher, cuando hablaba del gato de su infancia, que se construyó como humana con él? “Una parte de mi identidad [...] incumbe al mundo animal y mi amistad fundadora con ese gato

es lo que me dio acceso a ella [...]. Pues los animales nos educan. Nos enseñan a hablar sin palabras, a mirar el mundo con sus ojos, a amar la vida". Aunque más no fuera eso, amar la vida.

Y

de Youtube

¿Son los animales las nuevas estrellas?

El primer video colgado en el sitio Youtube, el 23 de abril de 2005, mostraba unos elefantes en su corral del zoológico de San Diego. Jawed Karim, uno de los tres creadores del sitio, comenzaba con ellos una visita comentada del zoológico que, en este fragmento, durará solamente diecinueve segundos. En este episodio, se limitará a los elefantes. Se lo ve en primer plano, dudando, y termina diciendo... que tienen una trompa muy larga. “Son *cool*”, agrega. ¿No había dicho el gran filósofo Kant, al describir por su parte al paquidermo en su *Geografía*, que “tiene también una cola corta con largos pelos lacios que usamos para limpiar las pipas”? No agregó “son *cool*”, sin duda era otra época. No obstante, sin duda debía pensar que eran muy prácticos.

Desde entonces, el suceso de los animales en Youtube no ha dejado de crecer y he escuchado que se evoca, en el medio de los aficionados a la web, la metáfora de un fenómeno propiamente viral, puesto que la propagación de los contenidos va creciendo a medida que toca a los usuarios. Evidentemente, esta metáfora epidemiológica no deja de ser ambivalente; el tema del contagio puede remitir tanto a su interés como “enfermedad infecciosa”, a una imitación tardeana y endémica

de los hábitos, o incluso a la multiplicación descontrolada de un virus resistente y destructivo. Como esta tercera hipótesis me parece demasiado próxima a la que blanden los guardianes del orden conservador, enloquecidos por lo que llaman el culto narcisista de la exhibición de uno mismo cuando se trata de los humanos, y probablemente al borde de la apoplejía cuando el entusiasmo se vuelca hacia los animales, no la voy a tener en cuenta.

En cambio, las otras dos versiones, la del contagio que metamorfosea y la de la imitación que difunde hábitos nuevos me parece que abren, prácticamente, una pista de exploración interesante. Youtube no solo traduce nuevos hábitos, sino que los inventa y modifica aquellos a través de los cuales se propagan dichos hábitos. Al elegir esta entrada, quisiera volver perceptible otra traducción, inspirada en la que propone Bruno Latour para la innovación Internet y la creación de los avatares. Si retomo su análisis y lo aplico a la proliferación de videos *amateurs* en los cuales los humanos se ponen en escena, sugeriría que estos videos son el vector de una producción inédita de nuevas formas de subjetividades –de nuevas maneras de ser, de pensarse, de presentarse y de conocerse–. Uno puede entonces redefinir estas prácticas videastas como lugares de invención de una nueva forma de la psicología como práctica de saberes y de transformaciones –tal como lo fueron las novelas, las autobiografías y los diarios íntimos para los lectores. ¿O dónde hemos aprendido a enamorarnos, sino en las novelas? ¿Qué hacen de nosotros los relatos iniciáticos? ¿Cómo nos hemos vuelto románticos?

Sin embargo, el pasaje de esos escritos por nuestras vidas permanecía, para la mayoría de nosotros, relativamente implícito. No es este el caso, dice Latour, cuando se inmiscuye Internet. La producción de sí mismo en los videos no solamente deja rastros que se diseminan de manera explícita, sino que provoca comentarios que también subsisten y que, por su parte, incitan otros comentarios y otra producciones. Se crean nuevos hábitos cuya diseminación se puede seguir, como si el mundo de los actores que participan en esa red extensible se hubiera vuelto un vasto laboratorio de psicología experimental, un laboratorio en el cual se crean y se teorizan esos hábitos, esas maneras de ser, de establecer relación y de presentarse. ¿Se podría pensar, partiendo de allí, que los videos que hacen entrar cada vez más animales en nuestro colectivo

constituyen, desde el punto de vista de esa experimentación, el lugar de una nueva práctica de la etología? Por supuesto que no utilizo el término en el sentido usual y restringido de “ciencias del comportamiento animal”, sino en el que recupera su etimología, *ethos*, los usos, los modales, los hábitos que ligan seres que comparten, e incluso crean juntos, un mismo nicho ecológico. En otros términos, además de dar cuenta de nuevos hábitos, ¿no serán esos videos que proliferan lo que crea nuevos *ethos* interespecíficos, nuevas modalidades relacionales y lo que simultáneamente construye un saber sobre ellas?

Podría intentarse aquí un paralelismo entre estas nuevas maneras de hacer visibles a los animales, de dirigirse a ellos, y la práctica de difusión y de saber que las precedió, los documentales de animales. Signo del interés que despertaron estos últimos, es que se han multiplicado de manera prácticamente exponencial desde su invención en los años 60.


Lo que me interesa al construir esta similitud es evaluar su potencial transformación de los seres implicados y de los saberes que los unen. Los documentales de animales han operado transformaciones notables. Han introducido nuevos hábitos respecto de los animales y a veces incluso nuevos *ethos* para los investigadores. El filósofo de las ciencias Gregg Mitman constata que, desde el principio, la introducción de nuevas tecnologías de la comunicación va a incluir más íntimamente a los científicos, no solo en el mundo de las comunicaciones animales, sino también en el de la industria de comunicación de masas. Esta doble introducción va a tener varios efectos. Por un lado, la posibilidad de una comunicación de masas va a dar lugar a que se forjen redes inéditas en las prácticas de promoción de la conservación. Va a modificar profundamente la manera en que los científicos presentan sus trabajos. Al igual que los protagonistas de las películas y las series, los animales allí están dotados de “personalidad”, de emociones; se convierten en “personajes” cuya experiencia podemos compartir todos. Por otro lado, a partir de ese momento el contacto íntimo con los animales aparece como una metodología de investigación, siempre muy cuestionada, pero que en ciertos casos se puede considerar legítima. Lo será más aun en la medida en que, para el público, la creación de este contacto íntimo se revela como un recurso muy eficaz para la práctica de sensibilización respecto de los animales en peligro. Esta nueva manera de “hacer” y de


presentar las investigaciones, otrora relegada a los márgenes, que son los libros de divulgación, va a contribuir a que se vuelva menos tajante la frontera entre lo que distinguía a las prácticas de aficionados y las prácticas científicas (**Hacer científico**). Esto no ha sido fácil para muchos científicos, incluidos los que se prestaban al juego. Muchos de ellos han visto con cierto desconcierto cómo sus prácticas eran asimiladas a las de los exploradores o los aventureros, y cómo sus animales se antropomorfizaban gravemente.

De todos modos, estos documentales han tenido como contrapartida un efecto no despreciable sobre las prácticas mismas. No solo han suscitado vocaciones de investigador –Jane Goodall y sus chimpancés merecen llevarse el premio en este aspecto–, sino que han favorecido una cierta concepción del trabajo de campo inspirada en lo que ponían en escena. Si uno sigue, por ejemplo, las investigaciones que marcaron la historia científica de los elefantes, se nota que las cifras y estadísticas que indicaban la marca de la pericia y de la autoridad de los investigadores fueron reemplazadas progresivamente por historias “personales”, películas y fotos que individualizan a los animales y les otorgan un verdadero estatus de actores de aventuras y de experiencias. Al principio se consideraban en mejores condiciones para alegar a favor de su protección; se han vuelto un método legítimo de investigaciones. Además, estas prácticas audiovisuales han tenido un doble impacto financiero para los investigadores y la protección de los animales: las cadenas que programaban las películas han contribuido mucho a financiar las investigaciones, su difusión ha incitado más que eficazmente al público a proponer donaciones para los centros de conservación.

Me parece pertinente considerar a los videos de Youtube en una estela de transformaciones bastante similares. Desde luego que en la web hay de todo –pero lo mismo se decía de los documentales, aunque en menor medida–. Se cultivan allí otros modos de saber; los aficionados han tomado, o más bien retomado la posta, esta vez con medios de difusión inigualables. Los animales son allí actores de escena, más de lo que ya lo eran en los documentales. Seres con talento, o notables por sus heroísmo, su socialidad, su inteligencia cognitiva o relacional, su extravagancia, su imprevisibilidad o su inventiva, hoy forman parte de lo cotidiano. Desde luego que esos documentos no entran en el

régimen de la prueba en sentido estricto; nadie o casi nadie se deja engañar por ellos, lo atestiguan los comentarios; uno no sabe nada de las condiciones en que fueron tomadas las imágenes y siempre puede sospechar un trucaje, e incluso la posibilidad de una puesta en escena con o sin la complicidad de los animales implicados. Pero casi todos se imponen por la evidencia de la imagen: “alguien ha visto, las imágenes lo muestran”.

Algunos de estos videos provienen de investigadores o de naturalistas, otros no. A veces es difícil de discernir. La frontera entre los dominios del aficionado y de los científicos parece difuminarse, algunos de los animales presentados pueden, en efecto, tener doble identidad. Es la impresión que uno tiene, particularmente si consulta algunos de los diez videos más vistos. Así, el 21 de octubre de 2011, nos encontramos con un loro llamado Einstein que podría rivalizar con el de la psicóloga Irène Pepperberg ( **Laboratorio**), aunque se haya dedicado a competencias mucho menos académicas. Por otra parte, algunos de los comentarios muy numerosos que desfilan bajo la imagen que propone la secuencia, se alinean, en una versión más familiar, con los argumentos de las controversias científicas en torno de los animales parlantes: es condicionamiento, adiestramiento, o por el contrario demuestra inteligencia, algunos animales comprenden lo que dicen, e incluso quizás es adiestramiento, pero cada repetición lingüística es “a propósito”.

Otra secuencia nos muestra osos polares que juegan con perros; sus juegos parecen salidos directamente de las investigaciones de Mark Bekoff, más aún en la medida en que el comentario parece hacerse eco de las teorías científicas que propuso el investigador ( **Justicia**). Por su parte, la “batalla de Kruger Park” nos muestra el rescate heroico de un joven búfalo de las garras de los leones; visiblemente grabado por turistas, no por ello deja de parecerme un auténtico documental sobre la manera en que los búfalos se organizan socialmente. Por otro lado, un conflicto espectacular entre dos jirafas es presentado por una advertencia escrita: “Esto no te lo muestran en la televisión”.

Hoy en día estos videos son incontables. Dan cuenta del interés, y lo despiertan. A veces incluso traducen intereses que se identifican más o menos claramente. Así, algunos son retomados por sitios religiosos a título de ejemplos edificantes. Si buscan escribiendo “Amor y

cooperación entre los seres vivos”, asistirán al rescate de un bebé elefante por los miembros de su manada; acompañarán la vida ejemplarmente cooperativa de un grupo de suricatas y las termitas les mostrarán cómo se construye, solidariamente, un edificio. Los comentarios se inscriben a veces en el régimen de la moral (la solidaridad tiene una importancia vital), a veces en un proyecto teológico (¿quién sino Dios pudo crear un mundo donde suceden estos fenómenos?). Estas utilizaciones estratégicas de los animales se ponen en contacto con antiguas versiones de la historia natural —a veces incluso con versiones más contemporáneas, pero nunca tan explícitas cuando se trata del registro moral y político—.

No obstante, podría considerarse un acercamiento un poco diferente, esta vez con las cámaras ocultas y otros videos de gags, cuya continuación constituyen algunas prácticas amateurs. Un gato que juega con su dueño a “un, dos, tres, cigarrillo cuarenta y tres”⁶, un perro que anda en patineta, un pingüino en peligro que le pide hospitalidad a unos navegantes, monos robando los bolsos de turistas ingenuos; esta proliferación puede aparecer como la herencia renovada de aquellas emisiones humorísticas. El estilo de algunas secuencias de Youtube parece marcado por un mismo espíritu. Es posible que los enlaces que me envían, o que encuentro en mis búsquedas, no representen un muestreo riguroso, pero me parece que los videos que prolongan esta herencia se han vuelto progresivamente minoritarios. Los animales que se filman ahora ya no son tan a menudo víctimas de caídas y otros accidentes rocambolescos o, propiamente hablando, payasos. Si son divertidos, es porque hacen cosas sorprendentes, que uno no esperaría de ellos. Lo inesperado sigue estando marcado de manera evidente por un efecto de antropomorfismo; los animales hacen cosas que incumben al actuar humano y la diversión, la sorpresa o el encantamiento vienen justamente del cambio de actor. Esto es lo que les confiere interés a estas secuencias y el entusiasmo que suscitan: los animales nos enseñan de qué son capaces y nosotros ignoramos. Más aun, por el hecho de que buena parte de las experiencias compartidas en la web conciernen a una obra

⁶ Así se conoce al juego en Buenos Aires, en otros lugares de habla hispana la frase cantada termina en “escondite inglés”, “pelo pelito es”, “pollito inglés”, etc. [N. del T.]

común entre un humano y un animal, a un aprendizaje mutuo que se ha elaborado, a una complicidad fecunda, a un juego que se ha instaurado pacientemente —un perro y su dueño en torno de una patineta, un gato que aprende a sorprender a su dueño escondiéndose—, aprendemos de qué somos capaces *nosotros* con ellos. Podría perfectamente constituirse una impresionante reserva de saberes que utilicen aquí modos y redes distintas a las de la ciencia, otras maneras de interrogar a los animales y de ponerlos a prueba. Saberes que añadan significaciones inéditas a las relaciones de las “especies compañeras”.

Sin embargo, la práctica científica no está ausente en esta elaboración de saberes. A menudo está en los márgenes, pero para encontrarla basta con seguir los rastros dejados en la red. Así, a propósito de esos elefantes pintores de un santuario de Tailandia, y explorando sus posibles conexiones, se puede desembocar con rapidez en un texto del científico especialista de pintura en monos, Desmond Morris, que fue a visitar uno de esos santuarios ([Artistas](#)). El video de los monos alcohólicos de la isla de San Cristóbal está acompañado por un comentario que brinda una estadística muy precisa de la distribución de ese hábito ([Delincuentes](#)). No obstante, parece difícil imaginar que unos investigadores hayan podido controlar el consumo de mona tan incontrolables observándolos en sus rapiñas cotidianas en las playas de los turistas —sin embargo, el video presenta las cosas como si la observación misma de estos monos *in situ* hubiera permitido evaluar su consumo cotidiano—. De hecho, las cifras no provienen del campo, sino que este le dio a los científicos la idea de reproducir condiciones que permitan transformar esas observaciones en estadísticas. Basta con identificar los términos precisos utilizados en el comentario, “*Monkey*”, el lugar “*St. Kitts*”, y por supuesto “*Drunk*”. En la primera página del buscador aparecen tres artículos sobre este tema, dos de los cuales relatan el protocolo de trabajo de los científicos: cómo hacen beber a los monos cautivos, en qué medida, en qué condiciones, con cuántos animales, según qué régimen de proposiciones. Las estadísticas que nos ofrecen los investigadores no pueden entonces pretender que se refieren a esos monos en la playa, pero sí a los que fueron sometidos al protocolo experimental, en condiciones muy precisas —y sin ninguna duda muy diferentes, no es difícil imaginarlo—. La generalización va

demasiado rápido, los resultados no tienen la solidez requerida —casi como si quisiéramos establecer el consumo de sustancia ilícitas o de medicamentos de una población humana estudiándola en una prisión—.

Desde luego, me dirán que uno puede investigar las condiciones que llevaron a la producción de esas cifras, como lo hice yo. Pero no deberíamos tener que hacerlo de manera tan complicada, a fin de cuentas. El problema no es únicamente un problema de rigor de traducción de un universo al otro. Si Youtube puede convertirse en lugar de producción de saber interesante, que mezcla prácticas aficionadas y contribuciones científicas, ese *hiato* entre el comentario de la secuencia y las investigaciones tales como son llevadas a cabo no debe existir. Pues en ese hiato se pierde algo más que el simple rigor, y que hace justamente al interés de lo que se llama una buena divulgación. Lo que hace al interés y la relevancia de una “familiarización” del saber digna de ese nombre son la explicitación de esos protocolos, las precauciones de la investigación, las vacilaciones de los investigadores, los seres que están involucrados, los procesos que autorizan la traducción de observaciones en cifras y de las cifras en hipótesis, y las controversias en la cuales se inscriben dichas hipótesis. Estos “detalles” —que nunca lo son— no solo pueden dar cuenta del hecho de que los científicos pueden hablar legítimamente en nombre de aquellos a los que interrogaron, sino que se inscribirán en el régimen de narración que vuelve interesante a la ciencia: el de los enigmas y las búsquedas, en definitiva, el de las aventuras palpitantes y arriesgadas.

Desde luego, algunas investigaciones aparecerán como lo que son, no demasiado interesantes y no demasiado sólidas; sus científicos, por ende, tienen mucho que temer ante esta prueba de visibilidad y mucho interés en mantener el público a distancia. Pero los demás podrán reivindicar un logro muy bello: hacer que nos interese y hacer que amemos, al mismo tiempo que sus animales, la aventura científica que los ha movilizado.

Z

de ZOOFILIA

¿Deberían los caballos dar su consentimiento?

En julio de 2005, el cuerpo inánime de un hombre de treinta y cinco años, Kenneth Pinyan, fue dejado en la sala de urgencias del hospital de Enumclaw, una pequeña ciudad rural situada a unos cincuenta kilómetros de Seattle, en el estado de Washington. Los médicos constataron su deceso. Como el amigo que lo había llevado desapareció, hubo que hacer una autopsia para determinar las causas de la muerte. Los médicos concluyeron una peritonitis aguda debido a la perforación del colon. Las pesquisas dilucidó las circunstancias de esa perforación: Pinyan había sido sodomizado por un caballo. Se concluyó entonces que fue un accidente. Pero en el curso de los allanamientos, las autoridades descubrieron un importante material en video que probaba la existencia de una granja en la cual las personas pagaban para tener relaciones sexuales con animales. Cundió el pánico en la pequeña comunidad.

El fiscal quiso llevar a juicio al amigo de Pinyan, un fotógrafo llamado James Tait, al que entretanto la investigación había logrado encontrar. Ahora bien, el fiscal no podía llevar a juicio a Tait, por la sencilla razón de que el bestialismo no era ilegal en el estado de Washington. Menos todavía cuando se demostró que Tait no era el propietario de la granja

en la cual había tenido lugar el accidente; pertenecía a un vecino, él simplemente había llevado a Pinyan. Tait fue condenado a un año de prisión en suspenso, 300 dólares de multa y una prohibición de frecuentar a sus vecinos, todo esto por intrusión en propiedad ajena.

En el mismo año, en Francia, Gérard X fue acusado de haber cometido penetraciones sexuales *no violentas* a un poni llamado Junior. La acusación no se basaba en el acto de zoofilia, sino en el de tortura animal. Gérard X fue condenado a un año de prisión en suspenso, fue obligado a separarse de su poni y tuvo que pagar 2.000 euros de multa a las asociaciones de protección de los animales querellantes.

Estos dos casos provocaron grandes desórdenes, no poco espanto, e intensas controversias. Por el lado del estado de Washington, la reacción frente a este caso metió a las autoridades políticas en complicaciones pocas veces vistas. Había que paliar con toda urgencia el vacío legal y criminalizar el bestialismo. Más aún en la medida en que todo este caso no giraba solamente en torno al caballo. En Francia, el caso Gérard X movilizó a las sociedades protectoras de animales que se constituyeron en parte querellante. Pero en Europa se constata, en estos últimos años, una tendencia nítida al retorno a viejas leyes. El bestialismo, que había sido despenalizado en muchos países, se persigue de nuevo, especialmente bajo el amparo de nuevas leyes que evocan el "maltrato de naturaleza sexual".

Estos dos casos movilizaron a algunos científicos, desde ambos lados. En Estados Unidos, son dos geógrafos, Michael Brown y Claire Rasmussen, los que se interesaron en la historia de Kenneth Pinyan. En Francia, una jurista investigadora en el CNRS⁷, Marcela Iacub. Que el derecho se meta con esto puede entenderse, ¿pero qué tiene que ver la geografía en este asunto? A la luz de los recuerdos que podemos tener del liceo o del colegio, la geografía se reduce a menudo a algunos temas bastante fastidiosos que involucran mapas, distribuciones de zonas, capas geológicas, montañas y cursos de agua. ¡Lamentemos haber nacido antes de tiempo! A lo largo de estos últimos años, la geografía ha tomado una forma bastante sorprendente, hasta llegar a competir con muchos otros campos de saber. Así, durante una investigación reciente, pude

⁷ Centre national de la recherche scientifique. [N. del T.]

descubrir que existen espectrogeógrafos, que se encargan de estudiar los lugares habitados por espectros, de cartografiarlos, por supuesto, pero también de explorar, en toda su complejidad, los fenómenos que atormentan a esos lugares. Y cuando le pregunté a mi amigo Alain Kaufman, especialista en relaciones entre las ciencias de la universidad de Lausana, en qué se distingue la geografía de la antropología hoy en día, me contestó con una sonrisa: los geógrafos dibujan mapas. Pude verificar la pertinencia de su respuesta en buena parte de los artículos que he consultado. Los dos geógrafos que se han ocupado del caso de bestialismo no son la excepción: metieron dos mapas en su informe. Los mapas muestran la distribución, por estados, de la presencia o ausencia de legislación contra el bestialismo, el primero para 1996, el segundo para 2005. No coinciden. En una decena de años, las leyes represivas han colonizado una buena parte del territorio. De todos modos, esos mapas no están ahí con el único propósito de probar la identidad profesional de los investigadores. Están en el centro de lo que les interesa: las mutaciones políticas en torno de la sexualidad.

Brown y Rasmussen reivindican su pertenencia a un dominio nuevo de la geografía: la geografía *queer* (≠ *Queer*). La geografía *queer* –los cito– se esfuerza por “diversificar los sujetos, las prácticas y las políticas que son típica y cómodamente discutidos en los estudios geográficos bautizados como ‘sexualidades y espacios’”. Pero en estos últimos años, dicen, un “consenso incómodo” reúne a los geógrafos *queer*: la geografía no es lo suficientemente *queer*. Para estar a la altura de un proyecto verdaderamente *queer*, escriben, los investigadores deben “superar su mojigatería o su timidez y concentrarse en la fornicación, y más especialmente en las maneras en que los actos sexuales particulares estructuran relaciones normativas de poder, deben además insistir en tomar en cuenta los cuerpos, los deseos y los lugares marginados, abyectos, que son ocultados cómodamente por las investigaciones focalizadas en los gays y las lesbianas”. En otras palabras, hay que aprender a hablar de la sexualidad en términos de cuerpos y de deseos, y sobre todo resistir la tentación de considerar la sexualidad con animales solamente en los registros interpretativos de los discursos humanos. Pensar la sexualidad *con* animales es una puesta a prueba de las evidencias y de las normas que guían nuestras maneras de pensarla.

Se trata de interesarse en la controversia sobre la zoofilia en la medida en que no solamente ha creado unos cuantos problemas, sino porque lleva, y siempre lleva, la marca de las contradicciones, de los malestares y la incomodidad que provocan las relaciones sexuales cuando están *explícitamente* ligadas a relaciones de poder. Brown y Rasmussen siguen en esto el llamado que lanzó el filósofo Michel Foucault en sus escritos de fines de los años 70 y principios de los 80: siendo coherentes, no podemos decir sí al sexo y no al poder, pues el poder tiene el dominio sobre el sexo.

La jurista francesa Marcela Iacub articula su propia crítica al desenlace del caso Gérard X en torno de esta misma referencia. En efecto, ve en esa condena una confirmación de lo que anunciaba Foucault: las razones de su condena no son las del pasado, no es una simple cuestión de puritanismo. Iacub cita un pasaje de Foucault, extraído del texto “La ley del pudor”, publicado en 1979: “La sexualidad va a volverse una especie de peligro que merodea, una suerte de fantasma omnipresente [...]. La sexualidad va a volverse esa amenaza de todas las relaciones sociales [...]. Esa sombra, ese fantasma es lo que intentará asir el poder a través de una legislación aparentemente generosa, y en cualquier caso general”. El argumento de Iacub se asienta en una contradicción: el artículo 521.1 del código, en nombre del cual se penalizó al dueño del poni Junior, es el mismo que autoriza las corridas, el engorde de los patos y las ocas y las riñas de gallos. Según la *misma* ley, entonces, Gérard X puede matar y comerse a su poni si se le da la gana, pero no pasar un buen momento con él —un momento que, dice Iacub, no fue doloroso para el animal, cosa que el juez aceptó, puesto que se consideró que el acto se había perpetrado “sin violencia”. En el centro de este fallo, dice Iacub, está planteado el problema del poder sobre la sexualidad, del poder que constituye a la sexualidad como EL peligro, y el problema que está ligado, el del consentimiento: pues si la acusación es efectivamente de penetración *no violenta*, no se puede invocar la tortura *a menos que* se presuponga que esa penetración fue no consentida. Lo cual significa que la cuestión del consentimiento está en el corazón del motivo de la acusación. Lo cual, dice Iacub, tomando en cuenta la ley que se invoca para condenar a Gérard X, no deja de plantear alguna contradicción.

En el estado de Washington el embrollo jurídico no se resolvió tan fácil, y esta contradicción que plantea la jurista francesa enredó bastante el debate. Antes de juzgar los casos ulteriores que no iban a dejar de producirse, había que legislar, y para legislar, hacía falta un motivo. El primer motivo para un llamado al orden a través del derecho fue un motivo práctico que se revelaba urgente: la senadora conservadora Pam Roach, que se tomó el asunto a su cargo, afirmó que, a falta de leyes, el estado de Washington corría el riesgo de convertirse en lo que podría llamarse un “paraíso de la sexualidad” —o en los términos mucho más cargados de la senadora, la “Meca del bestialismo”—. Publicidad en Internet mediante, e incluso favorecido por las noticias del caso, el turismo en la granja de esta apacible campiña iba a adquirir un aspecto peculiar y atraer a todos los perversos de los cuatro puntos cardinales. No obstante, esto no podía alcanzar como motivo de legislación. Se le añadió otro. Cosechó todos los apoyos cuando se propuso. El animal no puede dar su consentimiento. Los animales son seres inocentes, no pueden querer este tipo de cosas. Argumento peligroso, como demostró ejemplarmente Iacub en el caso francés. Pero ante todo —bonita ironía de la historia— en el caso Pinyan este argumento iba en contra de los hechos. Vale la pena contarlos más en detalle.

De hecho, Kenneth Pinyan poseía un caballo que se encontraba en las tierras de Tait, el amigo que lo acompañaba aquél día. Durante aquella noche fatal, primero hizo sus insinuaciones con ese caballo. Ahora bien, el caballo se negó a sodomizarlo; como dirá el *sheriff* que hizo la pesquisa, no era *receptivo*. Pinyan y su secuaz decidieron entonces ir a la granja vecina que poseía un caballo que llevaba el apodo epónimo de Big Dick. Ya tenía una reputación. Sin que lo sepa el propietario, se escabulleron en la caballeriza y hallaron al susodicho Big Dick que se mostrará más complaciente; un poco demasiado, sin duda, se sabe cómo sigue la historia.

De todos modos, como para la senadora Roach no se trataba de juzgar este caso pasado, sino de establecer una ley general para el futuro, el problema del consentimiento parecía la mejor manera de argumentar. Ahora bien, la senadora tuvo que rendirse ante la evidencia, el problema del consentimiento no encontraba un lugar en el vocabulario jurídico. El animal está ubicado en la categoría de las propiedades; según la ley,

una propiedad no puede consentir, solo puede hacerlo un titular de propiedad. No se puede no consentir, si uno no está en la categoría de los seres que consienten. Además, otro problema, y volvemos a encontrarnos con el que plantea Iacub, la cuestión es particularmente resbaladiza: ¿los animales consienten que los tengan atados, que los encierren en zoológicos, que los usen para testear medicamentos o que se los engorde antes de matarlos o de comerlos? Justamente, si nadie necesita pedirles su opinión sobre este aspecto, es en efecto porque son “propiedades”, seres a los cuales no se les puede plantear, legalmente, la cuestión de saber si dan su consentimiento.

A la luz de las dificultades que planteaba este argumento, Roach consideró otra estrategia. Había que extender el alcance de la ley de prevención de la crueldad para que incluya las relaciones interespecíficas. Ahora bien, aun si se extendiera, esa ley no se podía aplicar a este caso, puesto que la víctima del daño no era el caballo, sino el hombre. La senadora consideró restringir la cuestión de la violencia, definiendo al acto sexual mismo como un abuso. Pero para que haya abuso, hay que demostrar que el abusador se aprovechó de la debilidad de la víctima. Esto puede cubrir las situaciones que implican gallinas, cabras, ovejas o perros, no a los caballos. Había que abandonar esta estrategia, a menos que se considerara todo acto sexual, *a priori*, como un abuso.

La senadora Roach decidió entonces encomendarle la línea argumentativa a la excepcionalidad humana. Esta línea se la sopló un miembro eminente del Discovery Institute, proveniente del *think tank* ultra conservador y defensor de la teoría neocreacionista del *intelligent design*. El bestialismo va en contra de la dignidad humana; si la excepcionalidad humana está en peligro, la ley debe encargarse de recordarle a los humanos su deber de dignidad. Este argumento no era nuevo, pero tuvo que ser renovado de alguna manera. En efecto, las cosas habrían sido mucho más simples si la ley contra la sodomía hubiera estado todavía vigente. Pero había sido suprimida, dejando abierta la puerta al bestialismo. Pues en ese estado, la ley antisodomía justamente se apoyaba sobre el hecho de que la sodomía era un “crimen contra la humanidad”, “violaba la naturaleza humana”.

Esta desafortunada laguna legislativa no impidió que finalmente se promulgue la ley que penaliza el bestialismo, con una cláusula su-

plementaria: estará igualmente prohibido filmar este tipo de práctica. Evidentemente, la legisladora terminó por renunciar al argumento de la dignidad humana y volvió al de la crueldad. Pues algunos meses después, en octubre de 2006, un hombre fue arrestado, en base a una denuncia de su mujer, por haber tenido relaciones sexuales con su bull terrier hembra de cuatro años. Fue condenado por crueldad hacia un animal. Su mujer logró que se lo condene presentándole a las autoridades un video que había logrado grabar con su teléfono portátil cuando los sorprendió. Hasta donde sé, no se contempló iniciarle un juicio a ella...

En el caso Pinyan se planteó la cuestión del consentimiento, pero tuvo que ser abandonada. Está en el núcleo del fallo francés y las contradicciones que plantea son las que llamaron la atención de Marcela Iacob. No solo porque esas contradicciones exhiben la arbitrariedad del fallo y del derecho, sino también porque esa noción revela lo que está tejiéndose en torno de la sexualidad. Está llegándonos lo que Foucault nos anunciaba. La sexualidad se ha vuelto el peligro omnipresente. La celebrada liberación sexual se ha vuelto una doctrina, y de aquí en más el Estado tiene entre sus atribuciones la de proteger a la sociedad de cualquier extravío. El consentimiento mutuo se convierte en la piedra angular de este control a través del Estado, y el arma de esta normalización de la sexualidad. Pues la idea misma de consentimiento mutuo, escribe el filósofo Patrice Maniglier, tendrá como consecuencia la elección del modelo sexual victimario, y su contracara obligatoria: la posibilidad para el Estado de inmiscuirse en la sexualidad individual para proteger a las víctimas. No cesa de hacerlo en otros dominios que presentan todos el mismo esquema, articulado al consentimiento. Por ejemplo, el hecho de definir a las personas como manipuladas, sometidas, psíquicamente frágiles antes las influencias, termina por darle al Estado la autorización para protegerlas contra sí mismas y contra las otras, y para tomar el poder en todas las circunstancias que podrían estar vinculadas con dicha fragilidad.

Así, el caso de Junior, el poni, no depende de una reacción puritana, como habría sucedido en otra época; vuelve perceptible la manera en que la sexualidad se ha vuelto un asunto del poder, siendo que el Estado, por intermedio de los jueces, puede garantizar la moralidad y constreñir la sexualidad so pretexto de proteger a las víctimas.

Los geógrafos Brown y Rasmussen van a retomar también la cuestión del consentimiento. Desde luego, como fue abandonada por la senadora americana, no podía ingresar jurídicamente como tal en la situación de la zoofilia. Pero los investigadores constatan que las contradicciones que la zoofilia vuelve perceptibles, hacen legible al mismo tiempo la contradicción inherente al consentimiento mismo. Nuestra democracia está fundada sobre la participación de aquellos que pueden “consentir”. Pero esta noción es al mismo tiempo una formidable arma de exclusión. El que no puede consentir, queda excluido de la esfera política. En las teorías del contrato social que fundan la noción de consentimiento, *antes* de determinar qué partes del colectivo han consentido a formar esa comunidad, debe instaurarse la frontera entre los que pueden consentir –los ciudadanos– y los que está por fuera de la arena del consentimiento –pueden ser las mujeres, los niños, los esclavos, los animales, los extranjeros–. Las teorías del contrato social, continúan Brown y Rasmussen, dejan fuera de campo, a través de una *alucinación consensual*, ese hecho fundador y escandaloso de las comunidades democráticas: el proceso violento y no consensual que resulta en excluir *previamente* a una parte de los seres de la comunidad partiendo de la base paradójica del consentimiento. Las fronteras así creadas se imponen ya no como arbitrarias, sino como evidentes. Esta evidencia conduce entonces, con total naturalidad, a otorgar estatus ontológicos diferentes a los que serán vividos como autónomos, plenamente humanos, y a los que les faltan la autonomía, la voluntad, la conciencia, las competencias para “consentir”. “La incapacidad del animal para consentir justifica el hecho de condenar la zoofilia, y esta misma incapacidad constituye al mismo tiempo la justificación para excluirlo del campo de las consideraciones éticas”.

Partiendo de dos esferas netamente distintas, los geógrafos y la jurista fueron, a la distancia, tras un motivo común. Los caminos son ciertamente diferentes, pero su cruce traduce la manera en la que piensan su práctica de investigadores y en la que honran lo que sus prácticas exigen: que sus objetos, los problemas con los que se encuentran, pongan a prueba sus disciplinas y, más ampliamente, nuestras maneras de pensar, que subviertan la evidencia y la familiaridad de esas categorías, de los conceptos e incluso de las herramientas que nos permiten forjarlos. Son

objetos que intranquilizan, crean incomodidad, desconcierto o pánico, objetos para los cuales ninguna respuesta es simple. Esos objetos son *queer* o políticos por su potencia de desestabilización; pensemos, por ejemplo, en la manera en que el filósofo Thierry Hoquet define su eficacia, cuando escribe que “la zoofilia desafía al antropocentrismo, esa propensión ancestral —continúa con un guiño a Platón— de las grullas que quieren siempre clasificarse solas separadas de los otros animales”. Del lado de lo jurídico, la zoofilia vuelve a interrogar a las categorías que van de suyo, la de la intimidad de la sexualidad, la de la identidad que contribuye a crear, la del consentimiento e incluso la que define lo que es ser una persona —o un animal—. Del lado de los geógrafos, se trabaja lo que está en el centro de su campo: la cuestión de las fronteras. No se trata tanto de comprender o de saber qué es la zoofilia, se trata de tomar nota de qué le hace a nuestros saberes, a nuestras herramientas, a nuestras prácticas, e incluso a nuestras certezas.

Catherine Rémy introduce su libro *La Fin des bêtes* conectando dos situaciones en apariencia muy diferentes: el estudio etnometodológico que llevó a cabo Harold Garfinkel con Agnès, la transexual, y su propia investigación con actores que se encargan de matar animales en los mataderos. Dice que estos estudios producen un “efecto lupa” sobre la cuestión de las fronteras. Al volverse mujer, Agnès visibiliza el trabajo constante de “exhibición controlada de la feminidad”, y por ende el de institución de la sexualidad. Por su parte, la ejecución de los animales, como actividad, opera un “efecto lupa” sobre la existencia y la producción de las “fronteras de humanidad”. Los actores no cesan de efectuar un trabajo de categorización que nos da información acerca de la consumación práctica de la frontera entre los humanos y los animales.

La zoofilia es el lugar privilegiado de este “efecto lupa” en las fronteras, la frontera entre la sexualidad aceptable y la sexualidad considerada desviada, y la frontera entre los hombres y las bestias. Su eficacia no se limita a ellas. El bestialismo vuelve legible los movimientos de la frontera que rige las relaciones entre las zonas rurales y las ciudades. Según muchos historiadores, el bestialismo era una práctica frecuente en el campo, incluso era relativamente bien aceptada como iniciación de los adolescentes en la sexualidad; en cambio, las ciudades estaban a salvo de ella, de allí su disminución con la migración urbana; hoy los

lados de la frontera se invierten, las ciudades son consideradas como los lugares de todas las depravaciones. La zoofilia cartografía igualmente las fronteras entre naturaleza y cultura, no solo porque se trata de actos considerados como “*contra natura*” (es *Queer*), sino más aún porque los animales involucrados, caballos, vacas, cabras, ovejas y perros, en tanto animales domésticos, no cesan de poner esa frontera bajo tensión. Por último –pero la lista puede extenderse– sigue las líneas de la frontera entre quienes están provistos de consentimiento (actualmente “informado”) y quienes están desprovistos de él –los niños, los animales, los anormales...–. Las respuestas, sanciones, vacilaciones de la moral, de los gestos y de las leyes que convoca la zoofilia forman parte del proceso que realiza, ratifica, sanciona, enturbia, interpela o socava esas fronteras. Me viene a la memoria lo que me dijo un día Karim Lapp, cuando trabajaba en cuestiones de ecología urbana: “Introducir un animal en la ciudad, es introducir subversión”. No sé si él sabía hasta qué punto tenía razón.

Precisiones que se acostumbran

Artistas

El título de este capítulo y las pocas líneas explicativas que le siguen se deben a una conferencia de Marcel Duchamp (universidad de Hofstra, Nueva York, 1960), "¿Debe el artista ir a la universidad?". He aquí un extracto más completo:

"'Bestia como un pintor'. Este proverbio francés se remonta al menos al tiempo de la vida de bohemio de Murger, alrededor de 1880, y se emplea siempre como chanza en las discusiones. ¿Por qué el artista debería ser considerado menos inteligente que un Fulano de Tal? ¿Será porque su destreza técnica es esencialmente manual y no tiene relación inmediata con el intelecto? Como sea, generalmente se sostiene que el pintor no necesita de una educación particular para convertirse en un gran Artista. Pero estas consideraciones ya no corren hoy en día, las relaciones entre el Artista y la sociedad han cambiado desde el día en que, a fines del último siglo, el Artista afirmó su libertad". Marcel Duchamp, *Duchamp du signe*, Flammarion, París, 1994, p. 236-239. Agradezco a Marcos Mattéos-Díaz por su gran ayuda en la redacción de este capítulo.

Los videos de los elefantes pueden consultarse en los sitios Koreus.com, Youtube.com. Recomendando vivamente ir a verlos para comprender el encantamiento que evoco. En la región de Chan Mai se encuentran muchos santuarios que toman elefantes a su cargo. La mayoría les proponen a los turistas paseos en elefante, algunos organizan estadias de ecoturismo. Todos insisten en que humanos y animales deben trabajar juntos para garantizar la supervivencia de animales cuyas necesidades alimentarias son enormes. Durante la temporada turística, los dos elefantes pintores que se pueden ver en los videos dan cotidianamente un espectáculo en el Maetang Elephant Park, a unos cincuenta kilómetros de Chiang Mai.

El comentario del especialista en pintura de chimpancés, Desmond Morris, al que hice referencia, se encontrará en Dailymail.co.uk. Las imágenes de estos elefantes podrán verse en Youtube.

Bestias

Una parte de este capítulo ya fue publicada: Vinciane Despret, "Il faudrait revoir la copie. L'imitation chez l'animal", en Thierry Lenain et Danielle Lories (dir.), *Mimesis*, La Lettre volée, Bruxelles, 2007, p. 243-261.

Ver la cita de George Romanes en George Romanes, *L'Évolution mentale chez les animaux*, Reinwald, París, 1884.

Referencias de los artículos científicos:

Richard Byrne, "Changing Views on Imitation in Primates", en Shirley Strum y Linda Fedigan, *Primate Encounters: Models of Science, Gender and Society*, University of Chicago Press, Chicago, 2000, p. 296-310.

Richard Byrne y Anne Russon, "Learning by Imitation: a Hierarchical Approach", *Behavioral and Brain Sciences*, 21, 1998, p. 667-721.

Michael Tomasello, M. Davis-Da Silva, L. Camok y K. Bard, "Observational Learning of Tool Use by Young Chimpanzees", *Human Evolution*, 2, 1987, p. 175-183.

El famoso *Do apes ape?* de Michael Tomasello se encuentra en el libro: Bennet Galef y Cecilia Heyes (dir.), *Social Learning in Animals: The Roots of Culture*, Academic Press, San Diego, 1996, p. 319-346.

La respuesta de Alexandra Horowitz que muestra que los adultos humanos son peores que los chimpancés fue publicada: Alexandra

Horowitz, "Do Human Ape? Or Do Apes Human?", *Journal of Comparative Psychology*, 117, 2003, p. 325-336.

Cuerpo

Según Tarde, lo que llama la interfisiología debe fundar la psicología, y más precisamente, una interpsicología. Uno de los ejemplos privilegiados de Tarde es el de la enredadera que se desarrolla con la planta anfitriona. Que esta interfisiología integre el repertorio de las relaciones anfitriones-parásitos me parece un muy buen augurio y nos evita limitar, tanto los ejemplos, como su interpretaciones, a relaciones armoniosas en las cuales la concordancia va de suyo. Gabriel Tarde, "L'inter-psychologie", *Bulletin de l'Institut général psychologique*, junio de 1903.

El análisis del trabajo de Barbara Smuts que hace Donna Haraway figura en el libro: Donna Haraway, *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2008.

Shirley Strum cuenta la historia de campo que evoqué en: Shirley Strum, *Presque humain*, Eshel, París, 1995 (reeditado bajo el título *Voyage chez les babouins*, Seuil, col. "Point Sciences", París, 1995). Ver también el libro: Farley Mowat, *Never Cry Wolf*, Bantam Books, Nueva York, 1981. La primera edición es de 1963; fue traducida al francés (*Mes Amis les loups*, Arthaud, París, 1974). El trabajo de Shirley Strum y Bruno Latour al que aludo a propósito de la importancia del cuerpo para los babuinos fue objeto de un artículo: Shirley Strum y Bruno Latour, "Redefining the Social Link: from Baboons to Humans", *Social Sciences Informations*, 26, 4, p. 783-802.

Delincuentes

El video de los monos bebedores se puede ver en Youtube. Para los artículos que conciernen al alcoholismo en los monos, consultar el sitio Noldus.com; para una investigación más detallada, con las condiciones del protocolo: ncbi.nlm.nih.gov. Por otra parte, se encontrará más adelante una crítica a la manera en la que se presentan los resultados (en Youtube).

Ver el libro en el que se evoca la hipótesis de una “revuelta” de los animales: Jason Hribal, *Fear of the Animal Planet: the Hidden History of Animal Resistance*, Counter Punch y AK Press, 2010.

La cita de Robert Musil está extraída del libro: Robert Musil, *L'Homme sans qualités*, Seuil, París, 2011. La encontré en Isabelle Stengers, “Une science au féminin?”, en Isabelle Stengers y Judith Schlanger, *Les Concepts scientifiques*, Gallimard, París, 1991.

La lista de las publicaciones de William Hopkins, el investigador que hace lanzar a los monos, en el sitio www.emory.edu. Algunos se pueden descargar.

Espejo

Esta reflexión sobre los espejos es la extensión de un capítulo publicado en un libro bajo la dirección de Jean Birnbaum (Vinciane Despret, “Des intelligences contagieuses”, en Jean Birnbaum, *Qui sont les animaux?*, Gallimard, col. “Folio Essais”, París, 2010, p. 110-122.)

El artículo que retoma los trabajos en torno de las urracas está consignado por tres investigadores alemanes: Helmut Prior, Ariane Schwarz y Onur Güntürkün, “Mirror-Induced Behavior in the Magpie (*Pica pica*): Evidence of Self-Recognition”, *PloS Biology*, 6, 8: e202. Doi: 10.1371/journal, 2008. El de los elefantes es de Joshua Plotnik, Frans De Waal y Diane Reiss, “Self-recognition in an Asian Elephant”, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 103, 2006, p. 17053-7.

Los dos estudiantes que ayudaron con la parte “elefantes” de este capítulo son Charlotte Thibaut, estudiante del máster de antropología, y Thibaut de Meyer, estudiante de filosofía en la Universidad libre de Bruselas. Remito a su apasionante trabajo: Charlotte Thibaut y Thibaut De Meyer, *Les Éléphants asiatiques se reconnaissent-ils? Jouer avec des miroirs*, presentado en el marco del curso “Éthologies et sociétés”, ULB, 2011.

Para el efecto de contaminación de las competencias, que me parece notable de un dominio de investigación a otro, remito al texto del catálogo de la exposición en la Grande Halle de la Villette à París, cuya curaduría científica estuvo a mi cargo. Vinciane Despret (dir.), *Bêtes et Hommes*, Gallimard, París, 2007.

Tomo el término "recalcitrante" del comentario de Bruno Latour a las proposiciones de Isabelle Stengers. Se lo encontrará en su prefacio al libro: Isabelle Stengers, *Power and Invention*, Minnesota Press, Minneapolis, 1998.

Falociencia

La cita que describe la organización de una manada de lobos se encuentra en el sitio Franceloups.fr.

El cuestionamiento de la jerarquía en los babuinos de Bruno Latour se inscribe en una crítica general de las teorías que consideran a la sociedad como preexistente al trabajo de los actores. Se podrá hallarla en su sitio: Bruno-latour.fr.

Irwin Bernstein, "Dominance: The Baby and the Bathwater", *The Behavioral and Brain Sciences*, 4, 1981, p. 419-457, consolidó un archivo sobre la cuestión del dominio y el estado de la controversia a principio de los años 80.

La filósofa Donna Haraway trabajó mucho la cuestión de la jerarquía y sus escritos me han inspirado: Donna Haraway, "Animal Sociology and a Natural Economy of the Body Politic, Part 1: A Political Physiology of Dominance", en Elizabeth Abel et Emily Abel (dir.), *Women, Gender and Scholarship (The Sign Reader)*, Chicago University Press, Chicago, 1983, p. 123-138. Retoma estas cuestiones en su libro: Donna Haraway, *Primates Visions*, Verso, Londres, 1992.

Las citas de Alison Jolly están extraídas del libro: Alison Jolly, *The Evolution of Primate Behavior*, Macmillan Publishing, Nueva York, 1972.

Las reacciones muy negativas a las proposiciones de Shirley Strum son evocadas en su libro *Presque humain*, del cual hay disponibles varias ediciones. La ventaja de la última es el postfacio de Bruno Latour (Shirley Strum, *Voyages chez les babouins*, Seuil, París, 1995).

En lo que respecta a Thelma Rowell, podremos remitirnos a su artículo de 1974 en el cual retoma y precisa todas las críticas que le hace a la noción de dominio: Thelma Rowell, "The Concept of Social Dominance", *Behavioral Biology*, 11, 1974, p. 131-154. Saqué provecho también de las entrevistas que me concedió en junio de 2005.

Fueron llevadas a cabo a lo largo de una investigación previa a la realización de un documental (Vinciane Despret y Didier Demorcy, *Non Sheepish Sheep*, 2005) producido en ocasión de la exposición *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*, ZKM de Karlsruhe, primavera de 2005.

Una parte de este texto está inspirado también en los análisis de Shirley Strum y Linda Fedigan, particularmente en el capítulo introductorio "Changing Views of Primate Society: A Situated North American View", publicado en el libro que codirigieron en el año 2000, Shirley Strum y Linda Fedigan, *Primate Encounters*, *op. cit.*

Por otra parte, esta reseña retoma algunos puntos de un artículo que había escrito sobre la cuestión: Vinciane Despret, "Quand les mâles dominaient. Controverses autour de la hiérarchie chez les primates", *Ethnologie française*, XXXIX, 1, 2009, p. 45-55.

Para la historia de la teoría del lobo "jerarquizado", gocé de la ayuda de dos de mis estudiantes de la universidad de Bruselas (vub), Mara Corveleyn y Nathalie Vandebussche, que han rastreado la historia de esa noción. Para las teorías de Schenkel, se leerá: Rudolf Schenkel, "Expression Studies on Wolves: Captivity Observations", Basle and the Zoological Institute of the University of Basle, p. 81-112. El texto no está fechado, solo indica que se trata de un trabajo iniciado en 1947. Su lectura vale la pena: en él se encuentran todas las afirmaciones teóricas usuales que conciernen a la teoría del dominio. Una versión dactilografiada de algunas páginas se puede descargar por Internet: davemech.org. En lo que respecta a la investigación de Mech, remito a su artículo de recapitulación: David Mech, "Whatever Happened to the Term Alpha Wolf?", *International Wolf*, 4, 18, hiver 2008, p. 4-8.

Genios

A propósito de las vacas ligadas por sus cuernos a la potencia del cosmos, Jocelyne Porcher precisa que lo ha escuchado de boca de los agricultores biodinamistas que hacían referencia a los "Cursos de agricultura" de Rudolf Steiner. La cita de Michel Ots está extraída del libro: Michel Ots, *Plaire aux vaches*, Atelier du Gué, Villelongue d'Aude, 1994.

Todo lo que afirmo de las vacas en esta reseña, lo saco, por un lado, de los escritos de Jocelyne Porcher, por otro, de una encuesta que hemos llevado a cabo juntas con criadores y criadoras durante el año 2006 y de la cual hemos publicado una parte: Vinciane Despret y Jocelyne Porcher, *Être bête*, Actes Sud, Arles, 2007.

El hecho de sentirse “como un antropólogo en Marte”, como afirma Temple Grandin, dio su título al libro de Oliver Sacks, que dedica a ella uno de sus capítulos: Oliver Sacks, *Un anthropologue sur Mars*, Seuil, París, 1996.

Todas las citas salen del libro: Temple Grandin (en colaboración con Catherine Johnson), *Animal in Translation*, Harvest Books, Orlando, 2006. Retorno aquí una parte del análisis respecto del trabajo de Temple Grandin en uno de mis artículos: Vinciane Despret, “Intelligence des animaux: la réponse dépend de la question”, *Esprit*, 6, junio de 2010, p. 142-155.

El libro de Carolyn Cherryh está traducido al francés: Carolyn Cherryh, *Le Paidhi*, J'ai Lu, París, 1998. El título original del libro en inglés era *Foreigners*.

Hacer científico

El análisis de Eileen Crist está tomado del libro: Eileen Crist, *Images of Animals*, Temple University Press, Filadelfia, 1999. A ella le debo el contraste de las historias de Darwin y Lorenz en torno de la misma observación del pavo real.

El hecho de que los animales se vuelvan previsibles está inspirado, en particular, en el análisis que ofrece Dominique Lestel de la maquinación animal; Lestel considera como vinculados la pérdida de iniciativa del animal y los dispositivos de sumisión que apuntan a erradicar toda posibilidad de sorpresa en el libro: Dominique Lestel, *Les Amis de mes amis*, Seuil, París, 2007. Sin embargo, había puesto atención anteriormente a la cuestión de la sorpresa gracias a los trabajos de Émilie Gomart, que utiliza esta noción para volver a discutir la teoría de la acción, en la línea abierta por Latour, explorando la manera en que la adviene la sorpresa en las relaciones entre consumidores de droga, asistentes y

poderes políticos. Émilie Gomart, "Surprised by Methadone", *Body and Society*, 2-3, 10, junio de 2004, p. 85-110.

La cuestión del aislamiento del aficionado ha sido analizada magistralmente en una tesis: Marion Thomas, *Rethinking the History of Ethology: French Animal Behaviour Studies in the Third Republic (1870-1940)*. Esta tesis fue presentada en la universidad de Manchester –Center for the History of Science, Technology and Medicine– en 2003. Asimismo, debo mencionar el importante trabajo de Florian Charvolin sobre la cuestión del aficionado y, en particular sobre una dimensión esencial que no evoqué aquí, la de la pasión. Florian Charvolin, *Des sciences citoyennes? La question de l'amateur dans les sciences naturalistes*, Éditions de l'Aube, La Tour d'Aigues, 2007.

Respecto de Amotz Zahavi, aconsejo ir a ver en Internet las imágenes de tordalinos que bailan, y de Zahavi llamándolos, recogiendo, ofreciéndoles pedazos de pan (hay que seguir los enlaces en inglés pegando "babblers" y "Zahavi"). Por otra parte, hace algunos años le dediqué un libro a su trabajo: Vinciane Despret, *Naissance d'une théorie éthologique. La danse du cratérope écaillé*, Les Empêcheurs de penser en rond, París, 1996. Allí se encuentra la historia de la observación del tordalino estafador, así como un principio de análisis, que quise extender aquí.

Imprevisibles

El trabajo de Nicholas Stücklin sobre el topillo no ha sido publicado. Le agradezco profundamente que haya tenido la amabilidad de enviarme su texto y de autorizarme a compartirlo. Fue objeto de un informe en 2011 bajo el título "How to Assemble a Monogamous Rodent. *Ochrogaster* sociality in Zoology and the Brain Sciences", durante el taller *The Brain, the Person, and the Social*, organizado por el centro Geschichte des Wissens, ETH, Zurich, 23-25 de junio de 2011.

Para los peces endogámicos, se podrá encontrar un resumen en el sitio de los aficionados a la piscicultura: Practicalfishkeeping.co.uk. Los autores de esta investigación han publicado varios artículos. Yo me baso sobre el que se encontrará en: T. Thnken, T.C.M. Bakker, S.A. Baldaud y H. Kullman, "Active Inbreeding in a Cichlid Fish and

its Adaptive Significance", *Current Biology*, 17, 2007, p. 225-229. Los autores aclaran que los peces prefieren aparearse con un pariente "no familiar", lo cual, desde el punto de vista de la controversia teórica, les daría la razón que los que pretenden que no hay atracción por los "familiares". Si uno sigue la investigación, nota que en 2011 afinan su teoría en un artículo publicado por *Behavioral Ecology*: confrontados a un test de preferencia de olores (el de su hermana o el de otra hembra), los machos de tamaño importante estarían mas inclinados a preferir a su hermana. Los de tamaño pequeño serían menos "selectivos", dicen los autores, porque sus elecciones estaría limitadas. El artículo se encuentra en Internet: Beheco.oxfordjournals.org.

Justicia

La ingeniera Isabelle Mauz lleva a delante desde hace algunos años un apasionante trabajo de sociología sobre los espacios de protección. A ella le debo la clave de lectura que me ayuda a pensar esas situaciones de conflictos como situaciones políticas en las cuales los actores humanos se rompen en serio el hecho de que los animales son igualmente actores políticos en ellas. Isabelle Mauz, *Gens, Cornes et crocs*, Quae, París, 2005.

La temática de la no-inocencia y de los compromisos ha sido particularmente desarrollada en el trabajo de Donna Haraway, *When Species Meet*, op. cit. Émilie Hache ha continuado su trabajo en un libro muy bello: Émilie Hache, *Ce à quoi nous tenons*, Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte, París, 2011. De este libro saqué la cita que considera los compromisos como maneras de *comprometerse* y de transigir con los principios.

El ejemplo de los juicios animales está sacado del prefacio de Jeffrey St Claire al libro: Jason Hribal, *Fear of the Animal Planet: The Hidden History of Animal Resistance*, op. cit.

Se encontrará una historia muy detallada del fin de estos juicios en el artículo de Érica Baratay que explica los contextos y las formas de las prácticas de excomunión y de exorcismo de los animales. Muestra que esto no corresponde a un progreso hacia una mayor racionalidad, sino a una exclusión progresiva de las bestias de la comunidad. Desde

que los animales están de entrada excluidos de esa comunidad, las excomuniones, que hasta ese momento desterraban a algunas bestias *en la práctica* y caso por caso, ya no tienen razón de ser. Éric Baratay, "L'exorcisme des animaux au XVIII^e siècle. Une négociation entre bêtes, fidèles et clergé", *Histoire Ecclésiastique* (de próxima aparición).

Respecto de Crespi y las ratas "decepcionadas" o "embriagadas de éxito", se encontrará un artículo más tardío (1981), pero que resulta ser una versión apenas modificada del publicado en 1966, en Internet: garfield.library.upenn.edu.

El artículo de Jules Masserman que retoma el experimento del riesgo del choque eléctrico para el congénere fue publicado: Jules Masserman, "Altruistic Behavior in Rhesus Monkeys", *The American Journal of Psychiatry*, 121, diciembre de 1964, p. 584-585. Está disponible en el sitio madisonmonkeys.com.

El artículo de Sarah Brosnan ha sido publicado: Sarah Brosnan y Frans De Waal, "Monkeys Reject Unequal Pay", *Nature*, 425, septiembre de 2005, p. 297-299.

El trabajo de Mark Bekoff en torno al juego ha sido publicado en numerosas obras y artículos. Utilicé principalmente un artículo de 2001: Mark Bekoff, "Social Play Behaviour: Cooperation, Fairness, Trust, and the Evolution of Morality", *Journal of Consciousness Studies*, 8, p. 81-90. Está disponible en Internet: imprint.co.uk. La cita de Berstein sobre la imposibilidad de medir científicamente la moralidad está sacada de este texto. Debo señalar que el vínculo que teje Bekoff entre juego y justicia es mucho más evidente en inglés, gracias a la posibilidad que ofrece el término *fair*; y el que deriva de él, *fairness*, sobre los cuales articula su análisis. Por otra parte, el *Vocabulaire européen des philosophies* dirigido por Barbara Cassin retoma el término *fair* como *intraducible*. La traducción francesa de las teorías de John Rawls (según Catherine Audard, que tuvo a cargo esa entrada en el *Vocabulaire* en cuestión) ha optado por el término "equidad", resaltando que Rawls hace de la justicia el resultado de un acuerdo. Si el francés ha retomado tal cual el de *fair play*, para remitir a la ausencia de fraude, de uso de medios deshonestos o de fuerza respecto de las reglas del juego, no ha podido en cambio traducir la idea de honestidad que moviliza el vocablo *fair*. Barbara Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Seuil/Robert, París, 2004.

En complemento a las proposiciones de Bekoff, me inspiré en gran parte en el libro: Donna Haraway, *When Species Meet*, op. cit.

Kilos

Las cifras de los diversos decesos humanos que menciono se pueden encontrar en los sitios fr.wikipedia.org, actualutte.info, sida-info-service.org. Para una estadística en tiempo real de las principales causas de mortalidad: planetoscope.com.

Para el número de animales consumidos cada año, consulté el sitio notre-planete.info y también petafrance.com.

Se leerá una crítica interesante de política pragmática respecto de las estrategias de lucha, en el artículo: Erik Marcus, "Démanteler l'industrie de la viande", *Cahiers antispécistes*, 30-31, diciembre de 2008 : cahiers-antispécistes.org. Se encuentra allí, discutida de manera muy aguda, la analogía con la abolición de la esclavitud, analogía que descansa sobre la idea de que esa luchas no pueden fijarse como objetivo último alcanzar la perfección.

Respecto de lo que "hace causa", nos remitiremos a: Luc Boltanski y Laurent Thévenot, *De la Justification. Les économies de la grandeur*, Gallimard, París, 1991. Sobre el tratamiento de los cuerpos, remito al libro: Grégoire Chamayou, *Les Corps vils*, Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte, París, 2008.

Sobre la noción de "sarcófago", la antropóloga Noëlie Vialles ha marcado profundamente el dominio de la investigación en torno de la muerte de los animales con su artículo: Noëlie Vialles "La viande ou la bête?", *Terrain*, 10, 1988, p. 86-96. Puede consultarse en línea en terrain.revues.org. Descubrí muy recientemente, gracias a Maud Kristen que me lo envió gentilmente, que existe una muy linda prueba empírica de lo que afirma Vialles. Un video de Youtube retoma, bajo la forma de un guión tipo "cámara oculta", lo que podría constituir una auténtica experiencia de psicología social: un carnicero en un supermercado ofrece a los consumidores salchichas de cerdo frescas. Hace que las degusten y luego, insistiendo sobre la frescura, les propone fabricarlas. Los consumidores aceptan, hasta el momento en se dan cuenta que de

que el carnicero toma un cerdo muy joven, lo introduce en una caja provista de una manivela, cierra la tapa y hacer girar la manivela. Por el agujero que hay sobre uno de los lados sale salchicha. La reacción de horror, de escándalo y de asco, así como el rechazo de las personas a comer esa carne dicen mucho de los mecanismo de olvido necesarios para el consumo de carne. *Moedor de porco*, en youtube.com.

La transformación y el desensamblaje de los animales están inspirados por el trabajo de campo de Catherine Rémy, y más precisamente por la lectura que ofrece de los novelistas que han relatado su propia experiencia de visita a los mataderos, Upton Sinclair, Bertolt Brecht y Georges Duhamel. Catherine Rémy, *La Fin des bêtes. Une ethnographie de la mise à mort des animaux*, Economica, París, 2009.

La cita a propósito de las cifras que ocupan el lugar del pensamiento, así como la proposición de considerar a los animales muertos como difuntos salen del bello libro: Jocelyne Porcher, *Vivre avec les animaux. Une utopie pour le XIX^e siècle*, La Découverte, París, 2011.

La idea de que ninguna especie debe ser *a priori* matable y que no hay ninguna manera de que un ser viva sin que otro viva y muera de manera diferente está desarrollada en el libro Donna Haraway *When Species Meet*. El análisis de la filósofa americana Cary Wolf proviene de su última obra, no publicada todavía, y cuyo manuscrito me pasó amablemente, *Before the Law: Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame* (a publicarse por Chicago University Press).

Laboratorio

El ejemplo del gato en el laboratorio sale de un capítulo intitulado "What it is about Cats", en Vicki Hearne, *Adam's Task. Calling Animals by Name*, Skyhorse, Nueva York, 2007.

Michael Lynch le ha dedicado muchos escritos a las prácticas de laboratorio, en particular "Sacrifice and the Transformation of the Animal Body into a Scientific Object: Laboratory Culture and Ritual Practice in the Neurosciences", *Social Studies of Science*, 18, 2, 1988, p. 265-289. Las líneas directrices de su análisis podrán leerse en el libro de Catherine Rémy, *La Fin des bêtes*, op. cit.

La historia de los mináes que hablan una vez que son liberados de las coacciones del aprendizaje la encontré narrada por Orval Mowrer en el libro: Donald Griffin, *Animal Minds*, Chicago University Press, Chicago, 1992.

“Hablar, aprender, etc. por malas razones” está inspirado en una proposición de Isabelle Stengers, que demuestra en *Médecins et sorciers* (coescrito con Tobie Nathan, *Les Empêcheurs de penser en rond*, París, 2004) que una de las apuestas de la medicina científica consiste en distinguir los pacientes que se curan por buenas razones o por malas razones. Para una versión más esclarecedora de lo que resulta de esto en la práctica —y que me incitó a hacer el vínculo—, remito a Philippe Pignarre y a la manera en la que nos propone volver a interrogar el efecto placebo en “La cause du placebo”, artículo publicado en línea en mayo de 2007: pignarre.com. Para las operaciones de sumisión y su invisibilidad, nos remitiremos también a Isabelle Stengers, *Sciences et Pouvoir*, La Découverte, col. “Poche Essais”, París, 2002.

El trabajo de Irène Pepperberg con el hoy fallecido Alex fue objeto de numerosos artículos y de un libro: Irène Pepperberg, *The Alex Studies*, Harvard University Press, Cambridge (Mass), 1999.

La escena del final de una jornada laboral con Alex la encontré en un artículo en línea, firmado por Pepperberg, en la dirección: randsco.com.

Por otra parte, solamente aludo al experimento de Rosenthal con sus ratas porque lo he tratado un número considerable de veces, y a menudo de manera muy crítica, por cierto. Vinciane Despret, *Naissance d'une théorie éthologique. La danse du cratère écaillé et Hans, le cheval qui savait compter*, Les Empêcheurs de penser en rond, París, 1996 y 2004.

Mentirosos

El libro de Edward Pett Thompson (Edward Pett Thompson, *Passions of Animals*, Chapman and Hall, Londres, 1851) se ha vuelto difícil de encontrar, pero está disponible en una versión escaneada en Internet. He analizado extensamente el trabajo de Thompson en un libro cuyo título, por otra parte, se inspira en él: Vinciane Despret, *Quand le loup habitera avec l'agneau*, Les Empêcheurs de penser en rond, París, 1999.

La cita y el trabajo de Premack y Wooldruff pueden encontrarse en su artículo: David Premack y Guy Wooldruff, "Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind?", *The Behavioral and Brain Science*, 1978, 4, p. 516-526. Le agradezco a mi estudiante Thibaut De Meyer que me llamó la atención sobre él.

La experiencia de los cuervos está relatada en el libro: Bernd Heinrich, *Mind of the Raven*, Harper Collins, Nueva York, 2000. La que implica a humanos en los juegos de los cuervos ha dado lugar a un artículo coescrito: Thomas Bungyar y Bernd Heinrich, "Ravens, *Corvux Corax*, Differentiate between Knowledgeable and Ignorant Competitors", *Proceedings of the Royal Society B*, doi, 10, 1098/rspb.2005.3144.

Necesidad

En este capítulo he seguido una parte del análisis crítico de Donna Haraway, "Un Manifeste Cyborg: science, technologie et féminisme socialiste à la fin du xx^e siècle", traducido y publicado en el libro: Donna Haraway, *Des singes, des cyborgs et des femmes. La réinvention de la nature*, Actes Sud, Arles, 2009, así como aquél que figura en el libro no traducido *Primate Vision*. Pude completar la historia de la controversia gracias al apasionante libro de Amanda Rees, *The Infanticide Controversy: Primatology and the Art of Field Science*, Chicago University Press, Chicago, 2009.

Para la contextualización de las investigaciones en relación con el maltrato de los niños, remito a Ian Hacking, *L'Âme réécrite*, Les Empêcheurs de penser en rond, París, 2006.

Los artículos que incumben al infanticidio en la rata son: R. E. Beown, "Social and Hormonal Factors Influencing Infanticide and its Suppression in Adult Male Long Evans Rats (*Rattus norvegicus*)", *J. Comp. Psychol.*, 100, 2, 1986, p. 155-161. J. A. Mennella y H. Moltz, "Infanticide in Rats: Male Strategy and Female Counter-Strategy", *Physiol. Behav.*, 42, 1, 1988, p. 19-28. J. A. Menella y H. Moltz, "Pheromonal Emission by Pregnant Rats Protects against Infanticide by Nulliparous Conspecifics", *Physiol. Behav.*, 46, 4, 1989, p. 591-595. L. C. Peters, T. C. Sist, M. B. Kristal, "Maintenance and Decline of

the Suppression of Infanticide in Mother Rats", *Physiol. Behav.*, 50, 2, 1991, p. 451-456.

Señalo, de pasada, que el salto explicativo por el cual los investigadores pasan de la inducción experimental del comportamiento infanticida a la idea de que las condiciones inductoras son la causa explicativa del comportamiento, resulta similar al que detecta Philippe Pignarre en la confusión entre "biología" y lo que llama "pequeña biología" en la invención de los medicamentos. Por ejemplo, el hecho de que un medicamento demuestre ser eficaz para tratar la depresión, no puede en ningún caso autorizar al investigador a reivindicar que descubrió la causa de la depresión. Ver en particular el libro: Philippe Pignarre, *Comment la dépression est devenue une épidémie*, La Découverte, París, 2001.

El ejemplo de los gallos violadores-asesinos y de las llamas mordedoras de testículos sale del libro de Temple Grandin (coescrito con Catherine Johnson), *Animals in Translation*, op. cit.

Las ideas de modo de conocimiento y producción de existencia del comportamiento infanticida están ligadas inextricablemente, y la idea de que este último no puede ser "revelado" porque no preexiste al experimento, está inspirada en el trabajo de Isabelle Stengers. Isabelle Stengers, *L'Invention des sciences modernes*, La Découverte, París, 1993.

El primer artículo de Sarah Blaffer Hardy sobre la cuestión del infanticidio data de 1979: Sarah Blaffer Hardy, "Infanticide among Animals: a Review, Classification, and Examination of the Implications for the Reproductive Strategies of Females", *Ethol. Sociobiol.*, 1, p. 13-40.

Sobre la no-inocencia del lenguaje, y más particularmente de aquél que evoca el harén, me he referido también a Donna Haraway, *Un Manifeste Cyborg: science, technologie et féminisme socialiste à la fin du xx^e siècle*, Exils éditeurs, París, 2007.

Obras

La escritura de este capítulo estuvo profundamente inspirada por Étienne Souriau. Su libro *El sentido artístico de los animales* es una pequeña maravilla que conserva una perfecta actualidad (Étienne Souriau, *Le Sens artistique des animaux*, Hachette, París, 1965); de este libro están

sacados los diferentes ejemplos de animales, así como las citas referidas a ellos. La conferencia de 1956 a la que me refiero, así como las teorías de la instauración se han vuelto a publicar recientemente (Étienne Souriau, *Les Différents Modes d'existence*, PUF, col. "Métaphysiques", París, 2009¹). El prefacio escrito por Isabelle Stengers y Bruno Latour es importante –y casi ineludible–; guía la lectura, a veces difícil, insufla el sople especulativo que acompañará la aventura de su descubrimiento; atrajo mi atención sobre las apuestas que propone Souriau.

La obra de Gell fue traducida al francés (Alfred Gell, *L'Art et ses agents*, Les Presses du réel, París, 2009). Este título no plasma del todo bien el título original inglés: *Art and Agency*. En el prefacio Maurice Bloch tuvo la excelente idea de retomar todas las dificultades de (y las pérdidas ocasionadas por) la traducción.

Debo la noción de "maltrato teórico" a la clínica transgénero de Françoise Sironi. La analogía entre lo que le sucede a los hombres y a las bestias siempre es peligrosa, pero puede sostenerse sin ofender en la medida en que lo que ella describe abarca las situaciones en las cuales los psicólogos que "teorizan" (y deben ayudar a las personas en busca de metamorfosis) desacreditan a los que acuden a ellos con sus teorías suspicaces, insultantes y participan así de su sufrimiento. Las teorías bestializantes tienen efectos concretos sobre los animales, ya sea directamente (☞ Laboratorio, por ejemplo) o indirectamente, legitimando tratamientos desconsiderados (después de todo, son solo bestias; para un contraste, ☞ Genios). Se leerá con interés la aventura de esta clínica política que "hace pensar". Françoise Sironi, *Psychologie(s) des transsexuels et des transgenres*, Odile Jacob, París, 2011.


Perspectiva

La cita de Vicky Hearne que retoma a Berosini podrá encontrarse en el capítulo "The Case of the Disobedient Orangutans", de su libro: Vicki Hearne, *Animal Happiness*, Harper y Collins, Nueva York, 1993.

¹ Edición en castellano: *Los diferentes modos de existencia*, Editorial Cactus, Buenos Aires, 2017. [N. del T.]

Eduardo Viveiros de Castro escribió varios artículos sobre el perspectivismo. En francés, remitiría a su contribución: Eduardo Viveiros de Castro, "Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien", en Éric Alliez, *Deleuze, une vie philosophique*, Les Empêcheurs de penser en rond, París, 1998. Otros trabajos suyos se mencionan en "Versiones".

Los testimonios de los criadores, junto con muchos otros, pueden encontrarse en el libro: Vinciane Despret, Jocelyne Porcher, *Être bête*, Actes Sud, Arles, 2007.

Para un exhibicionista de primer orden —y un laboratorio que toma activamente en cuenta el gusto por la exhibición de su animal y la dimensión espectacular del dispositivo—, remito a Alex, el loro de la psicóloga Irène Pepperberg ( Laboratorio).

Queer

Remitiremos al libro: Bruce Bagemihl, *Biological Exuberance. Animal Homosexuality and Natural Diversity*, Profile Books, Londres, 1999. El ejemplo de los pingüinos de Edimburgo está extraído de allí.

Los argumentos que fundamentaron la despenalización de la homosexualidad tras el caso Lawrence pueden encontrarse en Internet: bulk.resource.org.

Allí no se menciona, de todos modos, la referencia al libro de Bagemihl; lo atestiguan otras fuentes: la American Psychological Association (APA), a pedido del tribunal, aportó al procedimiento lo que el derecho americano llama *amici curiae*, que constituyen una forma de opinión general sobre una problemática dada que ofrece una asociación de expertos. En esta opinión figura la referencia al libro de Bagemihl como capaz de poner en duda la no naturalidad de la homosexualidad. De todos modos, no tuve acceso a estos *amici curiae*, pero se refiere a ellos uno de los más virulentos homófobos, Luiz Solimeo, lo cual me deja pocas dudas en cuanto a su existencia. Ver tfp.org.

Ver el libro de Françoise Sironi, *Psychologie(s) des transsexuels et des transgenres*, op. cit.

Reacciones

El extracto que abre el capítulo sale del libro: Diane Balfour y Hank Davis (dir.), *The Inevitable Bond: Examining Scientist Animal Interaction*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

Las informaciones que conciernen al trabajo de Michel Meuret pueden encontrarse en Cyril Agreil y Michel Meuret, "An Improved Method for Quantifying Intake Rate and Ingestive Behaviour of Ruminants in Diverse and Variable Habitats Using Direct Observation", *Small Ruminant Research*, 54, 2004, p. 99-113. Por otra parte, este investigador tuvo la gentileza y la amabilidad de venir a visitarme a mi casa durante dos días, a pedido mío, en el mes de junio de 2009; este texto es resultado de nuestras discusiones.

Las proposiciones de Thelma Rowell sobre la habituación salen de la entrevista que me concedió cuando junto con Didier Demorcy realizamos el video *Non Sheepish Sheep*, destinado a la exposición dirigida por Bruno Latour y Peter Weibel, *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*, zkm de Karlsruhe, primavera de 2005.

El artículo concerniente a los chimpancés sometidos a la cuestión del prestigio es de Victoria Horner, Davy Proctor y Kristin Bonnie, "Prestige Affects Cultural Learning in Chimpanzees", plosone.org, mayo de 2010. Para encontrar las indicaciones sobre el voluntariado, hay que clicar en "Supporting information S1".

La cita de Donna Haraway está extraída del volumen que reúne en francés varios de sus artículos: Donna Haraway, *Des singes, des cyborgs, des femmes. La réinvention de la nature*, Éditions Actes Sud/Jacqueline Chambon, Arles, 2009.

Separaciones

Una parte del análisis de este capítulo fue objeto de un artículo: Vinciane Despret, "Ce qui touche les primates", *Terrain*, 49, 2007, p. 89-106. De todos modos, el artículo privilegia otro tema: la crítica de las teorías del despioje social.

El extracto de Barbara Smuts proviene de la reseña que hace del libro de Deborah Blum, en 2003. Barbara Smuts, "Love at Goon Park: The Science of Love", *New York Times*, 2 de febrero de 2003. Deborah Blum, *Love at Goon Park. Harry Harlow and the Science of Affection*, John Wiley, Chichester, 2003.

La cita de Harlow está extraída de: Harry Harlow y Stephen Suomi, "Induced Depression in Monkey", *Behavioral Biology*, 12, 1974, p. 273-296.

El experimento de John Watson fue publicado: John Watson, "Kinesthetic and Organic Sensations: Their Role in the Reaction in the White Rat in the Maze", *Psychological Review: Psychological Monographs*, 8, 1907, p. 2-3; está citado y mencionado en el maravilloso librito del historiador inglés Jonathan Burt, *Rat*, Reaktion Books, Londres, 2006.

Los experimentos de Carpenter fueron analizados por Donna Haraway. Donna Haraway, *Pimate Visions*, op. cit.

Trabajo

La crítica a Richard Tapper, así como las citas vinculadas a ella, salen del libro: Jocelyne Porcher, *Vivre avec les animaux*, op. cit.

Ver también: Jocelyne Porcher y Tiphaine Schmitt, "Les vaches collaborent-elles au travail? Une question de sociologie", *La Revue du Mauss*, 35, primer semestre de 2010, p. 235-261. Se podrá consultar también: Jocelyne Pporcher, *Éleveurs et animaux: réinventer le lien*, PUF, París, 2002; Jocelyne Porcher y Christine Tribondeau, *Une vie de cochon*, París, Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte, 2008. La crítica de los sistemas industriales, así como el trabajo de observación de las vacas, provienen del artículo publicado en *La Revue du Mauss*.

Ver la tesis: Jérôme Michalon, "L'Animal thérapeute. Socio-anthropologie de l'émergence du soin par le contact animalier", presentada en el marco del doctorado en sociología y antropología política, bajo la dirección de Isabelle Mauz, en la universidad Jean Monnet de Saint-Étienne en septiembre de 2011.

Umwelt

La cita de Hegel de William James sale del libro: William James, *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*, Les Empêcheurs de penser en rond, París, 2007².

La teoría de Jakob von Uexküll se encontrará en el libro traducido al francés: Jakob von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain. Suivi de La Théorie de la Signification*, Denoël, París, 1965³.

Las citas de Gilles Deleuze salen del libro: Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Dialogues*, Flammarion, col. "Champs", París, 1996.

La proposición de Jocelyne Porcher de considerar al mundo de la cría como un mundo donde conviven las *Umwelt* se encuentra en: Jocelyne Porcher, *Vivre avec les animaux*, op. cit.

La idea de que la objetividad del mundo no está hecha de un acuerdo de puntos de vista, sino que depende de la multiplicidad de mundos expresados por los seres (y no interpretados) me fue inspirada por la lectura de Eduardo Viveiros de Castro cuando describe el perspectivismo de los amerindios. No pretendo hacer de von Uexküll un amerindio; solamente encuentro en el perspectivismo una solución pragmática, que nos niega el mononaturalismo, para dar cuenta de situaciones que siento que desbordan las capacidades del mononaturalismo, y esto sin poder utilizar recursos del vitalismo que le permitían a von Uexküll hacer coexistir mundos, o la solución fácil de las subjetividades diversas que estallan en torno de un mundo unido —que es una forma de no tomarse en serio la existencia de esos mundos—. La idea de un mundo en vías de objetivaciones refleja la manera en la que se ha sostenido mi devenir filósofa con William James, en los campos que exploro, a través de los trabajos de Bruno Latour, y particularmente de su gran y bella *Enquête sur les modes d'existence*, La Découverte, París, 2012.

La cita que imagina la desaparición del orangután está extraída de una novela: Éric Chevillard, *Sans l'orangoutan*, Minuit, París, 2007.

² Edición en castellano: *Un universo pluralista. Filosofía de la experiencia*, Editorial Cactus, Buenos Aires, 2009.

³ Edición en castellano: *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*, Editorial Cactus, Buenos Aires, 2016.

Versiones

El extracto del poema de Francis Ponge sale de: Francis Ponge, *Pratiques d'écriture ou l'inachèvement perpétuel*, Hermann, París, 1984, p. 40.

Para la foto de los chimpancés del refugio de Sanaga Yong en Camerún (*National Geographic*, noviembre de 2009) y la discusión sobre la cultura, podrá consultarse el sitio cognitionandculture.net.

La idea de que el duelo es una concepción muy empobrecida de la relación que mantienen los seres vivos con sus difuntos se abrió paso de manera apasionante gracias a un libro de Magali Molinié: *Soigner les morts pour guérir les vivants*, Les Empêcheurs de penser en rond, París, 2003.

El contraste que sostengo entre tema y versión no es entre el tema “en sí” y la versión “en sí”, sino un contraste entre dos maneras cuya prueba se puede hacer en la experiencia “ordinaria”. Para un alumno promedio, el tema representa el esfuerzo trabajoso de decir de manera exacta lo mismo, y este pasaje se realiza sin los recursos de la libertad y de la sensibilidad que puede extraer de su propia lengua. Barbara Cassin (que me había señalado esta dificultad) ha mostrado que se puede hacer lo que yo llamo versiones cuando se trabaja traduciendo la lengua propia a la del otro, cuando se hace “tema”. De todos modos, ser capaz de elegir y de cultivar las homonimias en la lengua del otro, cuando se hace un tema, muestra que el procedimiento depende de lo que yo llamo “versiones”. Laurence Bouquiaux, que tuvo la amabilidad de acompañarme en el trabajo de relectura, me hizo el mismo comentario. Me lo hizo con Leibniz, quien había propuesto de manera muy bella que una de las maneras de “civilizar” las controversias podría consistir en pasar por la exigencia de traducir el problema a la lengua, o a los términos, del otro. Lo hacía tan bien, agrega ella, que después de haber expuesto un punto de doctrina un cierto día, ¡sus correligionarios luteranos lo tomaron por un criptocatólico! De hecho, lo que construyo en el contraste entre tema y versión —pero la lectura se volvería complicada si lo señalara cada vez con comillas— es una “manera de hacer tema” en las múltiples versiones del tema.

Las referencias a Barbara Cassin están extraídas de una conferencia: Barbara Cassin, “Relativité de la traduction et relativisme”, coloquio *La*

Pluralité interprétative, Collège de France, 12 y 13 de junio de 2008. Las preocupaciones de la filósofa se encontrarán en el apasionante *Vocabulaire européen des philosophies* publicado bajo su dirección. Nos ha propuesto una versión en términos de experiencias en el libro que coescribí con Isabelle Stengers: *Les Faiseuses d'histoires. Que font les femmes à la pensée?*, Les Empêcheurs de penser en rond, París, 2011.

Las citas de Eduardo Viveiro de Castro están extraídas de dos artículos: Eduardo Viveiros De Castro, "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation", *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 1, 2, 2004, p. 3-22 y "Zeno and the Art of Anthropology", *Common Knowledge*, 17, 1, 2011, p. 128-145.

La cuestión de la versión me interesa desde hace muchos años. Si se enriquece con estas nuevas lecturas y pruebas, solo puede "sostenerse" por los posibles (las "capturas") que había abierto el trabajo colectivo que guió su elaboración y cuyo recuerdo carga cada modificación (gracias a Didier Demorcy, Marco Mattéos Díaz e Isabelle Stengers).

A propósito del "duelo" en los chimpancés, me acuerdo de un principio de discusión con Élisabeth de Fontenay porque yo había utilizado el término "fallecido". Me decía que opte por "muerto". "Están muertos". Sé que Élisabeth de Fontenay está muy atenta a las palabras que utilizamos, y que la cuestión de la traducción es esencial en su trabajo (Élisabeth de Fontenay y Marie-Claire Pasquier, *Traduire le parler des bêtes*, L'Herne, París, 2008). No se trata de negar o de negarles a los animales experiencias que serían nuestras (prueba de ello es su atención a todo lo que ha podido tramarse en torno del "silencio de las bestias", que por otra parte es el título de uno de sus libros). En su libro sobre la traducción, escribió una página magnífica –a propósito de un texto de Marguerite Duras– sobre la aflicción de la gorila Koko, que a veces afirma que está triste (en el lenguaje de los signos que le enseñaron) "sin saber por qué". Solo puedo especular sobre la reticencia de Élisabeth de Fontenay a utilizar el término "fallecido", como hago yo, y su preferencia por el de "muerto". La discusión se interrumpió sobre ese punto y no nos permitió confrontar nuestros argumentos. No me parece que su posición esté determinada por el hecho de que se trata de animales; traduce más bien esa relación con los muertos que nos prescribe, en

nuestra tradición laica, mantener con la muerte una relación "lúcida". No es *la* muerte lo que me interesa, sino las relaciones posibles con los desaparecidos. Quizás este texto pueda iniciar una continuación para nuestra discusión...

En lo que respecta a las verdades contradictorias e imposibles de armonizar, en el trastorno o la enfermedad, remito a: Donna Haraway, *When Species Meet*, op. cit.

En lo que respecta a otros términos que designan el dominio y permiten reconstruir otra historia, el de carisma es de Margareth Power: *The Egalitarian: Human and Chimpanzee*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991. Para Zahavi y el "prestigio", remito al artículo "Hacer científico", y para Rowell, a "Falociencia".

Watana

La información sobre los capuchinos presos de los hábitos comerciales se encontrará en el artículo: K. Chen, V. Lakshminarayan y L. Santos, "How Basic Are our Behavioral Biases? Evidences from Capucin-Monkey Trading Behavior", *Journal of Political Economy*, 3, 114, 2006.

El trabajo fotográfico de Chris Herzfeld está en un libro colectivo: Pascal Picq, Vinciane Despret, Chris Herzfeld y Dominique Lestel, *Les Grands Singes. L'humanité au fond des yeux*, Odile Jacob, París, 2009. En la exposición *Bêtes et Hommes* (Grande Halle de la Villette de París, 2007) se mostraron algunas películas sobre Watana. Un texto de Chris Herzfeld está en el catálogo de la exposición (Vinciane Despret [dir.], *Bêtes et Hommes*, op. cit.). Por lo demás, me refiero a la contribución: Dominique Lestel y Chris Herzfeld, "Topological Ape: Knot Tying and Untying and the Origins of Mathematics", en P. Grialou, G. Longo y M. Okada (dir.), *Images and Reasoning*, Interdisciplinary Conference Series on Reasoning Studies, I, Keio University Press, Tokyo, 2005, p. 147-163.

Estuve atenta desde el principio a la cuestión de la "reflexividad distribuida", en eco con Isabelle Stengers cuando evoca las "interpretaciones rivales" en *L'Invention des sciences modernes*. Volví sobre ella cuando el antropólogo Dan Sperber me hizo notar que la tenía muy fácil en la

crítica a los artefactos de los laboratorios, puesto que los propios científicos se hacen este tipo de críticas entre ellos. Por lo tanto, solo tenía que seguirlos y tomar la posta. Se lo concedo de buen grado (pero solo en parte) pues me permite reivindicar una postura pragmática: seguir a los actores en lo que dicen y hacen, sin construirles “un saber a sus espaldas”, y sin tener que ver a mi trabajo dependiendo del régimen de la denuncia o del desvelamiento (“los científicos no saben lo que hacen”). Pero si reivindico el hecho de hacer otra cosa además de tomar simplemente la posta de las críticas que se hacen entre ellos mismos, es porque justamente pienso que en el dominio de la psicología (humana o animal) los científicos no saben lo que hacen. Preferiría confiar en ellos y no encontrarme en la posición incómoda y contradictoria –respecto de mis elecciones epistemológicas– de la denuncia. En este aspecto sigo siendo –como Bruno Latour, pero de un modo que consideraría decididamente normativo– una *amateur*, es decir alguien que ama y que se esfuerza por conocer bien y cultivar lo que ama, y que entonces puede decir a veces: “Eso no es de buen gusto”.

La teoría de Robin Dunbar respecto del origen del lenguaje fue objeto de un libro: Robin Dunbar, *Grooming, Gossip and the Evolution of Language*, Faber&Faber y Harvard University Press, Cambridge, 1996.

Xenotrasplantes

El artículo científico que retoma en francés las investigaciones del equipo de Céline Séveno que ha reconfigurado a Gal-ko fue publicado en *Medecines/Sciences* en 2005 bajo el título “Les xénogreffes finiront-elles par être acceptées?”. Se puede descargar de manera gratuita.

La cita de Catherine Rémy está sacada de su libro: *La Fin des bêtes. Une ethnographie de la mise à mort des animaux*, op. cit. La tercera parte relata su trabajo de campo en los laboratorios. Para la historia de los xenotrasplantes me inspiré también en su artículo más teórico: “Le cochon est-il l’avenir de l’homme? Les xénogreffes et l’hybridation du corps humain”, *Terrain*, 2009, 1, 52, p. 112-125.

El análisis de la simbiogénesis que toma Haraway de Margulis y Sagan se encontrará en su libro: Donna Haraway, *When Species Meet*, op. cit.

Para el origen de *xenos*, consulté el artículo de Pierre Vilard: "Naisance d'un mot grec en 1900. Anatole France et les xénophobes", *Les Mots*, 8, 1984, p. 191-195.

La cita de Jocelyne Porcher a propósito de su gato sale de su libro: *Vivre avec les animaux*, op. cit.

Youtube

La cita de Kant está extraída de: Emmanuel Kant, *Géographie*, Aubier, París, 1999. El primer video de Jawed Karim está en youtube.com.

Ver el artículo de Bruno Latour que ha inspirado la idea de que los videos producen subjetividades y saberes: "Beware, your Imagination Leaves Digital Traces", bruno-latour.fr.

El análisis de Gregg Mitman está en un libro colectivo: Gregg Mitman, "Pachyderm Personalities: The Media of Science, Politics and Conservation", en Lorraine Daston y Gregg Mitman (dir.), *Thinking with Animals*, Columbia University Press, Nueva York, 2005, p. 173-195.

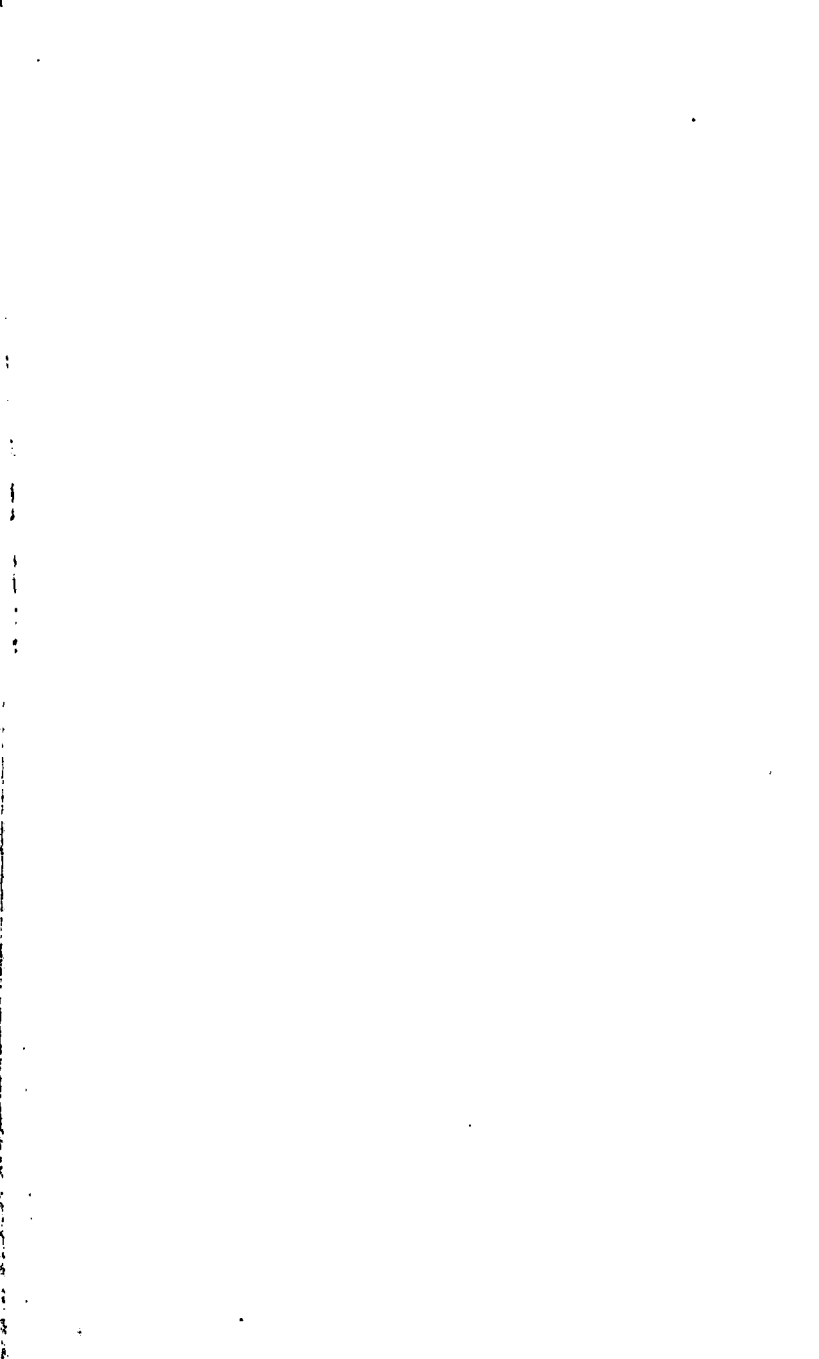
En lo que concierne a la manera en la que se puede "encontrar ciencia" en el origen de los videos, le agradezco a mi colega antropólogo Olivier Servais. Me ha ayudado mucho a arreglármelas en el laberinto de las conexiones entre Youtube y los textos en línea de los científicos. Le agradezco también a Éric Burnand, periodista en la Télévision suisse romande, que me envió gentilmente informaciones sobre los sitios religiosos y políticos que difunden secuencias edificantes sobre el altruismo de los animales. Le agradezco también a François Thoreau, doctorando en ciencias políticas de la universidad de Liège, por haber compartido conmigo sus análisis muy bien informados y apasionantes en este campo.

Por último, el hecho de que la divulgación no pueda volverse interesante a menos que nos haga amar a las ciencias, y compartir las emociones, las dificultades y las controversias de los científicos, ha sido objeto del trabajo de Isabelle Stengers (por ejemplo, Isabelle Stengers, *Cosmopolitiques*, I y II, La Découverte, París, 2003) y de Bruno Latour (por ejemplo, Bruno Latour, *Chroniques d'un amateur de sciences*, Presses de l'École des mines, París, 2006).

Zoofilia

La información concerniente al primer zoófilo condenado por el estado de Washington tras el caso Pinyan puede consultarse en el periódico *Seattle Times* del 20 de octubre de 2006. El artículo está disponible en Internet: seattletimes.nwsources.com.

Ver el artículo de geografía *queer* sobre el cual se apoya este capítulo: Michael Brown y Claire Rasmussen, "Bestiality and the Queering of the Human Animal", *Environment and Planning D: Society and Space*, 28, 2010, p. 158-177. Ver también: Marcela Iacub y Patrice Maniglier, *Anti-manuel d'éducation sexuelle*, Bréal, París, 2007. Se encontrarán muchos escritos de Marcela Iacub en su blog "Être dérangé avec Marcela Iacub": culture-et-debats.over-blog.com. Su análisis sobre Foucault se encontrará en el mismo sitio. El caso Gerard X está tomado del libro: Marcela Iacub, *Confessions d'une mangeuse de viande*, Fayard, París, 2011. La cita de Thierry Hoquet está tomada de un artículo muy bello: Thierry Hoquet, "Zoophilie ou l'amour par-delà la barrière de l'espèce", *Critique*, 747-748, agosto-septiembre de 2009, p. 678-690. Su análisis hace perceptible una transgresión de las fronteras (o de las barreras) distinta de la mía: la frontera entre los sexos en torno a la significación de la penetración en el seno de la comunidad humana. Señala la amalgama, que se produce a menudo, entre homosexualidad y bestialismo (mostrando por otra parte que la cuestión del consentimiento no es más que una máscara): "Todo sucede como si uno se encontrara aquí con un conjunto de copulaciones sin razón entre seres desprovistos de razón". El análisis de Catherine Rémy se encuentra en: Catherine Rémy, *La Fin des bêtes*, op. cit.





Esta primera edición en castellano se terminó de imprimir
en los talleres de Gráfica mps, Santiago del Estero 338, Lanús, Buenos Aires, Argentina,
en el mes de octubre del año dos mil dieciocho.

VINCIANE DESPRET

¿QUÉ DIRÍAN LOS ANIMALES...

SI LES HICIÉRAMOS
LAS PREGUNTAS CORRECTAS?

- ¿No será un mito el dominio de los machos?
- ¿Son los animales modelos fiables de moralidad?
- ¿Los pájaros hacen arte?
- ¿Los pingüinos salen del clóset?

La filósofa de la ciencia belga Vinciane Despret (1959) demuestra que es ante todo una gran contadora de historias. Las teje con cuidado, con humor, sorpresa e ironía, y a veces con un poco de enojo.

Historias de misterios científicos, de experimentos, de investigaciones de campo, de zoológicos, de historia natural, de vecinos molestos y hasta de casos judiciales que involucran a animales.

Cada una de las entradas de este abecedario nos propone una “pregunta correcta” a través de la cual los animales demuestran de qué son capaces cuestionando los núcleos de nuestra cultura, como la forma de comprender el arte (*A de Artista*), las tradiciones intelectuales (*E de Espejo*), los intereses de legitimación del saber (*H de Hacer científico*), los modos de exclusión política (*J de Justicia*) o la relación entre poder y sexualidad (*Z de Zoofilia*).

La obra de Despret participa del llamado “giro animal” en las ciencias sociales y la crítica cultural, en eco con los estudios de Donna Haraway, Isabelle Stengers y Bruno Latour.

Cactus serie **OCCURSUS**
Buenos Aires - Argentina - 2018

CNL
CENTRE
NATIONAL
DU LIVRE

