







Despret, Vinciane

Cuando el lobo viva con el cordero / Vinciane Despret - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Cactus, 2023  
320 p. ; 22 x 15 cm - (Occursus / 48)

Traducción de: Sebastián Puento.

ISBN 978-987-3831-76-8

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



Título original: *Quand le loup habitera avec l'agneau*

Autor: Vinciane Despret

© de la edición en francés: Éditions La Découverte, 2020  
9 bis, rue Abel-Hovelacque, 75013 París

Esta edición © Editorial Cactus, Buenos Aires, 2023

Traducción: Sebastián Puento

Interior & tapa: M.Á.

Impresión: Primera Clase Impresores

ISBN: 978-987-3831-76-8

IMPRESO EN LA ARGENTINA \*\*\* PRINTED IN ARGENTINA

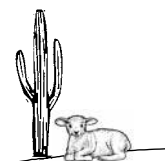
🌐: [www.editorialcactus.com.ar](http://www.editorialcactus.com.ar)

✉: [info@editorialcactus.com.ar](mailto:info@editorialcactus.com.ar)

Vinciane Despret

**CUANDO EL LOBO  
VIVA CON EL CORDERO**

Traducción de Sebastián Puente



Editorial Cactus

serie **OCCURSUS** de animales  
y objetos



# ÍNDICE

<b>1. Transformaciones</b> .....	<b>11</b>
<b>2. El primate en el origen de nuestra historia</b> .....	<b>33</b>
<b>3. Monos y salvajes en un mundo anarquista</b> .....	<b>55</b>
<b>4. ¿Cómo confiar en las profecías?</b> .....	<b>71</b>
<b>5. Éxitos y logros</b> .....	<b>91</b>
<b>6. Los hábitos de los investigadores y de sus animales</b> .....	<b>125</b>
<b>7. Devenires mujer</b> .....	<b>157</b>
<b>8. El enigma del cuervo</b> .....	<b>193</b>
<b>9. De lo que hablan los loros</b> .....	<b>219</b>
<b>10. Hacer entrar a los animales en política</b> .....	<b>237</b>
<b>11. Entretanto</b> .....	<b>259</b>
Entretanto, los osos .....	259
Entretanto, los babuinos de Arabia Saudita .....	264
Entretanto, los cuervos .....	269
Entretanto, los keas .....	277
Entretanto, otros animales devendrían personas .....	288
Entretanto, los chimpancés asesinos de Gombe .....	295
<b>Bibliografía</b> .....	<b>303</b>

*Gracias a Didier Demorcy, Gilles Le Pape, Dominique Lestel,  
Philippe Pignarre, Isabelle Stengers y Lucienne Strivay*



*El lobo vivirá con el cordero,  
Y la pantera se acostará junto al cabrito,  
El ternero y el cachorro de león andarán juntos,  
Y un niño los guiará,  
La vaca y la osa pastarán juntas,  
Sus crías tendrán una misma morada,  
Y el león comerá heno como el buey,  
El bebé jugará en el agujero de la cobra,  
En el nido de la víbora, el niño meterá la mano...*

ISAÍAS, XI:6



# Transformaciones

*A Jules-Vincent Lemaire*

En los suburbios de Brasov, en Rumania, en el lindero del bosque, los osos se habituaron, durante sus expediciones de pillaje a los tachos de basura, a mezclarse con la población local. Poco a poco, el espectáculo se convirtió en una auténtica atracción para los habitantes y los turistas. A fines de los años 1990, los investigadores del Carpathian Large Carnivore Project organizaron una encuesta local para preguntarles a los lugareños si querían deshacerse de esos visitantes relativamente imprevisibles. Las respuestas fueron en su mayoría negativas. Algunos científicos de esta misma organización se encargaron de la observación de la evolución de este nuevo tipo de cohabitación. Notaron que el número de osos y de personas presentes iba aumentando; las distancias, a la inversa, iban disminuyendo, oscilando en promedio entre diez y dos metros. Los osos huyen cada vez menos de las personas y estas se acercan cada vez más para alimentarlos, acariciarlos, o cuando se ponen demasiado cargosos, para ahuyentarlos<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> J. Degrée (2001), *La Transylvanie, entre hommes et loups*, tesina final para la licenciatura en información y comunicación, Universidad de Lieja.

Según el etólogo Gilles Le Pape, los lobos que llegaron a los Alpes franceses poco tiempo antes, no tardaron en modificar sus hábitos: incorporaron perfectamente su estatus de especie protegida y manifiestan una audacia que no se les conocía. En los rebaños que no están protegidos por los perros, atacan a los corderos a plena luz del día, bajo las narices de los pastores, tan sorprendidos como impotentes.

En Arabia Saudita, en la misma época, los babuinos se volvieron los nuevos protagonistas de una versión renovada del cuento *Ricitos de oro y los tres osos*, salvo porque el protagonista principal de la historia esta vez es un primate no humano —y porque los humanos son las víctimas del huésped clandestino—. Los babuinos, devenidos verdaderos expertos en allanamiento de morada, entran a los apartamentos, localizan la heladera y se entregan a los placeres de comer sin pagar.

¿Cómo es que los loros keas de Nueva Zelanda, localmente célebres por su inteligencia, curiosidad, su sentido de la exhibición y gusto por las payasadas y las situaciones graciosas, se volvieron en algunas décadas, por un lado, terroristas molestos y, por otro, asesinos viciosos a cuyas cabezas había de hecho que ponerles precio rápidamente? Antes de que las cosas se pusieran feas, los keas eran pájaros apreciados por sus travesuras —fueron descritos como jugando constantemente, simulando batallas, a veces incluso con objetos, como si se tratara de un compañero; hacen rodar piedras, dan volteretas, y bailan juntos cara a cara dando pequeños saltos—. A partir de cierto momento, las descripciones cambiaron: los keas se habían vuelto una auténtica plaga. ¿Se habrán transformado acaso nuestras representaciones —o más bien, las de los neozelandeses— de manera análoga, pero inversa, a la manera en que los monos pudieron parecer feos y desagradables para el siglo pasado y adquirir, durante estas últimas décadas, semejante capacidad para conmovernos? Evidentemente, considerar esta posibilidad no tiene nada de absurdo. Pero considerar solamente esta posibilidad daría cuenta más bien de uno de nuestros reflejos a propósito de los animales: nosotros cambiamos, ellos solo cambian a través de nuestras representaciones. Nuestra es la historia ajetreada, suya la historia larga y fría de la evolución; nuestra la cultura y sus múltiples transformaciones, suyos los invariantes y la estabilidad del instinto —si cambian,

sería más bien bajo el modo de la transición de una especie a otra, donde la primera desaparece dejando paso a la especie descendiente—. La historia del animal es siempre una historia pasada.

Ahora bien, lo que nos enseña el kea cuenta una historia completamente diferente, que no es ni del todo nuestra ni totalmente suya. Han *devenido* terroristas urbanos, no solo porque los humanos les dieron la oportunidad, sino porque esa oportunidad los ha transformado. No hay un solo auto que no sea víctima de su frenesí de desmantelamiento pieza por pieza; una antena de televisión que no constituya la oportunidad para su genio en el bricolaje; una habitación que no esté amenazada regularmente por una visita: vajilla rota, cortinas descosidas, objetos desmantelados con la mayor diligencia. Se podría decir de los keas lo mismo que decía Bernd Heinrich de sus cuervos en cautiverio: actúan como el famoso elefante en un bazar, salvo porque lo hacen con mucha más paciencia y prestando una atención más constante a los detalles<sup>2</sup>. Desde luego que, como muchos otros animales de naturaleza curiosa, seguramente los keas siempre pusieron su ingenio y la fuerza de sus picos y patas al servicio de exploraciones bastante devastadoras —un poco como los niños demuestran que son talentosos adeptos al descubrimiento a fuerza de autopsias a muñecas y desmantelamiento de autos—. En eso no cambió nada. Lo que cambió son los recursos que comenzaron a tener los loros, que crearon nuevas ocasiones para los voladores revoltosos; pero esas mismas ocasiones han transformado a los loros. Pues a medida que aparecían en su ambiente objetos cada vez más numerosos y dignos de exploración, a medida que podían enfrentarse a un material cada vez más sofisticado, la tenacidad destructora, el gusto y los talentos para llevarla a cabo, aumentaban entre los keas. Devinieron auténticos expertos en las técnicas humanas.

La conversión del payaso en terrorista urbano había sido precedida por otra, igual de problemática: apacibles comedores de miel y de frutos se metamorfosearon en bárbaros sanguinarios que atacaban, esta vez, a los corderos vivos. Aquí, otra vez, la ocasión hizo al ladrón. Los corderos fueron introducidos en Nueva Zelanda por los europeos

<sup>2</sup> B. Heinrich (2000), *Mind of the Raven*, Nueva York, Harper Collins, p. 33.

a mediados del siglo XIX. Los problemas comenzaron cuando, hacia 1867, los corderos presentaron síntomas de una enfermedad tan extraña como inédita: heridas del tamaño de una mano marcaban la cintura de muchos de ellos en la zona de los riñones. No hizo falta mucho tiempo para comprender los orígenes de esta misteriosa enfermedad: agarraron a los keas con las manos en la masa, o más bien el pico en la carne, intentando arrancarle al animal un trozo de extraordinaria frescura. Los criadores le pusieron precio a la cabeza de los keas: se ofrecían 3 chelines por cada una.

Los naturalistas se pusieron manos a la obra para intentar comprender cómo un inocente frugívoro podía haber devenido ese carnívoro sin escrúpulos<sup>3</sup>. Las hipótesis abundan: los keas exploran todos los objetos, hicieron lo mismo con los corderos y habrían descubierto un gusto por la carne, y más particularmente por los riñones. Otros consideran que al principio se trató de un trágico malentendido: podría ser que (para un loro) la lana de los corderos se confunda con el aspecto lanudo de una planta particular –llamada, por cierto, cordero vegetal– cuyas vainas abren habitualmente los loros para sacarles los granos. Por supuesto, los loros deben haberse dado cuenta del malentendido; pero lejos de verse incitados a corregir ese trágico error, parece que perseveraron en lo que se volvió un hábito lamentable.

Si estos hábitos los ponían en peligro en los campos desde hacía casi un siglo, los keas podrían haber encontrado un refugio cómodo en las ciudades, llenas de atractivos y de recursos alimentarios. Pero sus extravagancias recientes los convertían allí también en enemigos. Su supervivencia se volvía cada vez más problemática. Comenzó a temerse –o esperarse, según los protagonistas– que desaparecieran completamente de los paisajes de Nueva Zelanda. Algunas voces se elevaron en su defensa: los keas tenían que seguir siendo el orgullo de los neozelandeses; sus acrobacias públicas y sus travesuras tenían que compensar los disgustos por las antenas de televisión robadas, los autos desmantelados, las habitaciones saqueadas o los corderos amputados

<sup>3</sup> J. Diamond y A. Bond (1999), *Kea. Bird of Paradox*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press.

de un riñón, con la condición de que se encuentren soluciones que vuelvan menos problemática la cohabitación. Se emprendieron campañas para modificar el comportamiento de los humanos, esperando modificar el de los loros: se cerraron los basureros públicos que los atraían a los centros urbanos, se raparon los corderos, lo cual limita la posibilidad de que los keas se agarren a su víctima (o, según las versiones, permite evitar los “malentendidos”), se ofrecieron indemnizaciones a los criadores. Si los habitantes aceptaban hacer el esfuerzo de no alimentarlos, y si los basureros estaban cerrados, la ciudad ya no representaría tanta atracción para colonias enteras. Algunos keas podían ser admitidos como ciudadanos urbanos; los demás solo tenían que volver a sus montañas. Entonces los disgustos podrían volverse de nuevo soportables: los humanos aprendieron el arte del compromiso. El futuro nos dirá en qué medida los keas son capaces de hacerlo.

También otros animales conocieron una transformación espectacular. Pensemos por ejemplo en el delfín, un animal otrora degradado y que a fines del siglo xx deviene lo que Dominique Lestel<sup>4</sup> llama un “animal de compañía colectivo”, es decir un animal que desarrolla una multiplicidad de vínculos muy estrechos con el humano, pero que no pertenece a ningún hombre en particular. Algunos lugares de encuentro, como la playa Monkey Mia en Australia, atraen a millares de visitantes que llegan para ver y tocar a los delfines. Por otra parte, a lo largo de estos últimos años, se han creado dispositivos que reclutan delfines terapeutas para que brinden cuidados a niños autistas<sup>5</sup>. Los delfines adquieren en ellos nuevas propiedades o nuevas competencias, particularmente la de dejar a los humanos todavía más perplejos respecto de las definiciones de lo que se llama el arte de curar.

<sup>4</sup> D. Lestel (1998), “Des animaux-machines aux machines animales”, en B. Cyrulnik (dir.), *Si les lions pouvaient parler*, París, Gallimard (Quarto), pp. 681-699 y p. 694.

<sup>5</sup> V. Servais (1999), “Enquête sur le ‘pouvoir thérapeutique’ des dauphins. Ethnographie d’une recherche”, *Gradhiva*, n° 25 (“Observer l’animal”, dossier préparado por E. Joulian), pp. 93-105.

Con el impulso de psicólogos y primatólogos, los monos se pusieron a hablar utilizando unas veces teclados de símbolos o computadoras, otras veces una lengua de señas. Al entrar en el espacio del lenguaje, quizá rompieron un doble pacto: el que habíamos convenido (entre nosotros) y que estipulaba que éramos los únicos seres lingüísticos; y tal vez también, aunque sea menos probable, el que habían celebrado entre ellos según una vieja leyenda africana: nunca les mostremos a los hombres que sabemos hablar, nos van a poner a trabajar. Se puede pensar que el porvenir les dio la razón a sus temores.

Por otro lado, unos cerdos dejaron sus chiqueros para unirse a los laboratorios de los psicólogos cognitivistas, y comenzaron a responder preguntas concernientes a su inteligencia y su capacidad de colaborar —o de explotar los conocimientos del otro— en tareas de búsqueda de alimento<sup>6</sup>. Unos corderos convencieron a Thelma Rowell<sup>7</sup>, una primatóloga, de que las preguntas que les planteaban generalmente no les daban “ninguna chance”, según las palabras de Bruno Latour<sup>8</sup>. Se les pregunta generalmente por la velocidad de crecimiento de sus patas, se los interroga sobre su resistencia al estrés o sobre las competencias maternas de las ovejas, pero ningún investigador se ha interesado por la manera en que se organizan socialmente. Respondiendo a nuevas maneras de interrogarlos, consiguieron finalmente que se los autorice a dar testimonio de sus competencias sociales, a manifestar otros hábitos, otros talentos de organización y de relaciones distintos a los que se les concedían muy austeramente hasta ese momento.

Algunas aves, particularmente los loros grises africanos, los cuervos grandes y los tordalinos arábigos de Israel, comenzaron a enrollar inves-

<sup>6</sup> S. Held, M. Mendi, C. Devereux y R. Byrne (2000), “Social tactics of pigs in a competitive foraging task: The ‘informed forager’ paradigm”, *Animal Behaviour*, n° 59, 3, pp. 569-576.

<sup>7</sup> T. Rowell (2001), “A few peculiar primates”, en S. Strum y L. Fedigan (dir.), *Primate Encounters: Models of Science, Gender and Society*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 57-71.

<sup>8</sup> B. Latour (2001), “A well articulated primatology: Reflections of a fellow traveler”, en *ibid.*, pp. 358-382.



tigadores para el relevamiento de competencias cada vez más notables. Los loros hablan, cosa que ya se sabía; pero desde que el equipo de la psicóloga Irène Pepperberg<sup>9</sup> estudia a algunos de ellos, comprenden lo que dicen, cosa de la cual justamente se dudaba, son capaces de expresar sus deseos e incluso de manejar categorías abstractas. También se descubre que los cuervos crearon dialectos variables según las regiones, cooperan con los humanos en algunas culturas; son capaces de contar hasta siete y presentan un auténtico enigma, para el ornitólogo Bernd Heinrich, cuando se trata de comprender cómo y por qué comparten el alimento. Desde que los observa el zoólogo israelí Amotz Zahavi, los pájaros bautizados tordalinos arábigos nos han enseñado que viven según un sistema de reglas sociales ingeniosas y sofisticadas que los hacen organizar baños colectivos, jugar, dar regalos, disputarse las manifestaciones de valentía en una ríspida conquista de prestigio, y bailar juntos cuando el sol sale y se pone. Según uno de los asistentes que los observa y filma sus exhibiciones, parecería incluso que el hecho de observarlos por la mañana los alienta a bailar. Las visitas de la tarde, en cambio, tendrían el efecto inverso<sup>10</sup>.

Una pareja de investigadores estadounidenses, los Fagen, consagró tres años de trabajo intenso a seguir y observar a siete osos pardos. A medida que avanzaba la investigación, los autores llegaron a pensar que los osos presentan auténticas personalidades, estables y bien diferenciadas. Algunos osos son vivaces, animados y juguetones, tanto en situaciones sociales como durante actividades solitarias, por ejemplo la pesca; otros “carecerían de humor y serían fastidiosos”<sup>11</sup>. Unos son irascibles, otros se pueden describir como poco comprometidos en la vida del grupo; algunos tienen confianza en los demás osos, mientras que otros, al contrario, parecen incómodos en las situaciones sociales.

<sup>9</sup> I. Pepperberg (1995), “Grey parrots intelligence”, *Proceedings of the International Aviculturists Society*, enero, pp. 11-15.

<sup>10</sup> V. Despret (1996), *Naissance d'une théorie éthologique. La danse du cratérope écaillé*, París, Les Empêcheurs de penser en rond, p. 167 para este ejemplo.

<sup>11</sup> D. Lestel (2001), *Les Origines animales de la culture*, París, Flammarion, p. 307.

Las diferencias observadas son contrastantes a tal punto que los autores calificaron los comportamientos de algunos de estos osos como únicos.

A lo largo de estos últimos años, los animales definitivamente han cambiado. Los etólogos, los primatólogos y los psicólogos cognitivos han jugado un rol de una importancia considerable al respecto.

Desde luego que estas transformaciones están mediatizadas por numerosos seres, por cosas, acontecimientos, proposiciones diferentes y por dispositivos distintos a los de la etología, la psicología animal o la primatología. Como muestra la diversidad de mis ejemplos, estos animales fueron acoplados a historias bajo modos diferentes en cada caso. Los osos pueden adquirir hábitos más corteses al urbanizarse o pueden devenir “personas” al enrolar a sus investigadores en nuevas prácticas. Por el contrario, los keas se transforman en terroristas urbanos bajo el efecto de las técnicas, pero podrían devenir otra vez civilizados si sus investigadores tienen éxito en la negociación de compromisos. En su devenir “otro”, los delfines han sido movilizados en múltiples alianzas, que van desde la que propone el comandante Cousteau hasta las que ofrecen terapeutas y niños autistas. En suma, cada entrada es objeto de una historia singular: los cambios mismos son cambiantes. No obstante, un hilo común atraviesa cada una de estas historias: estos animales entraron en nuestras historias acompañados en cada caso al menos por un humano que propuso, impuso, o dio testimonio de la transformación.

Aunque las prácticas científicas no sean las únicas implicadas en todos estos procesos, yo propongo de todos modos que nos interese en ellas. En primer lugar, como acabo de mencionarlo brevemente, estas prácticas han sido, bajo modalidades diversas, vectores privilegiados de transformaciones concretas, y volvieron legibles dichas transformaciones. Los cerdos no fueron declarados seres de cognición, es decir, capaces de memoria y razonamientos relativamente complicados, sin pasar por los dispositivos ingeniosos de los cognitivistas; los corderos no devinieron adeptos a la complejidad social, los tordalinos, inventores de rituales sofisticados, o los monos, seres de lenguaje, sin la mediación y el trabajo de los científicos. Por esta razón, la exploración de esas prácticas nos brinda un acceso privilegiado a esta pregunta

apasionante: ¿cómo las ciencias crean ocasiones para seres nuevos y relaciones inéditas? ¿Cómo actúan sobre los hábitos, los de los animales y los de los humanos, para transformarlos?

En segundo lugar, muchos de los científicos de estas prácticas, seguidos a veces por algunos filósofos o antropólogos de las ciencias, acompañaron su trabajo de investigación con un esfuerzo particular por volver más legibles las condiciones por las cuales pudieron operarse ciertas transformaciones. Nuestros animales han cambiado, dicen; tenemos que intentar comprender cómo y por qué lo hicimos posible. Nuestras preguntas no son las mismas, constatan; nuestras metodologías son diferentes, lo que llamamos “hecho pertinente” varía de una época a otra, de un dominio a otro, e incluso entre dos investigadores. Lo que nos interesa, que es cambiante, transforma aquello en lo que nos interesamos.

En suma, concluyen los investigadores, los animales han cambiado, pero no podemos dejar de señalar que *nosotros* también hemos cambiado.

Las cosas están particularmente claras por el lado de la primatología. Se notará, por ejemplo, que desde los años 1930 y hasta fines de los años 1970, los babuinos machos ilustraron de manera bastante fiel una sociedad rígidamente jerarquizada alrededor de un macho autoritario y celoso, cuyas conductas muy poco diversificadas parecían determinadas por reglas tan simples como inflexibles. Actualmente, han devenido auténticos sociólogos peludos<sup>12</sup>, de comportamientos inventivos y flexibles, preocupados por sus vínculos de amistad con las hembras. En cambio, los chimpancés, que habían recibido tantos elogios porque habían conseguido preservar un estado de inocencia que nos dejaba perplejos, en el curso de los últimos años se metamorfosearon en políticos maquiavélicos, e incluso en hábiles calculadores de los conflictos de intereses más complejos en un mundo que intenta conciliar los intereses personales y la paz de las relaciones sociales<sup>13</sup>. En

<sup>12</sup> Ver sobre este tema el apasionante libro de S. Strum y L. Fedigan, *Primate Encounters*, op. cit.

<sup>13</sup> F. de Waal (1995), *La Politique du chimpanzé*, París, Odile Jacob (ed. cast.: *La política de los chimpancés*, trad. Patricia Teixidor Maisell, Madrid, Alianza, 2022).

cuanto a las hembras de numerosas especies, ya sea entre los babuinos, los chimpancés o los macacos, se puede pensar que, aprovechando las oportunidades que ofrece el auge de las teorías feministas, han abandonado el rol de compañera dócil y de madre coraje para ocupar un lugar cada vez más importante en la construcción de su sociedad y en la gestión de las relaciones. Paralelamente, la revolución *queer* de los homosexuales estadounidenses hizo estragos en el mundo animal: las especies que presentan comportamientos homosexuales se han vuelto incontables<sup>14</sup>.

Podemos encontrar una versión bastante similar de esta historia si observamos lo que pasó en otras prácticas, como las de la psicología experimental. Por ejemplo, podríamos preguntarles a esos auténticos héroes del laboratorio que fueron las ratas albinas, qué les sucedió cuando las preguntas que les planteaban sufrieron la influencia de la concientización feminista. En primer lugar, notaremos que durante un largo tiempo los científicos les pidieron a las ratas que den testimonio de la diferencia “natural” entre machos y hembras. Una primera diferencia concernía a la sexualidad de las hembras: son mucho más pasivas. Esta pasividad podía observarse fácilmente durante los experimentos que hacían que se encuentren un macho y una hembra. Cuando el experimentador soltaba a la hembra en la jaula en la cual la esperaba el macho, generalmente ella se cobijaba en un rincón. El macho se acercaba, estimulaba a la hembra, y desplegaba un buen número de actividades frente a las cuales la hembra, generalmente, no hacía más que “reaccionar”. Esta reacción pasiva frente a estímulos propuestos por el macho se reducía a un simple reflejo, llamado “lordosis”, por el cual el lomo de la hembra se arquea y la cola se levanta. Para los investigadores la diferencia era evidente hasta el punto de que estaba confirmada por la fisiología: si se practican lesiones neocorticales en ambos, no tienen en absoluto el mismo impacto en el macho y en la hembra; esta última conserva sus reflejos; en el macho se inhiben todos los comportamientos que, según los investigadores,

<sup>14</sup> B. Bagemihl (1999), *Biological Exuberance. Animal Homosexuality and Natural Diversity*, Londres, Profile Books.

caracterizan su comportamiento sexual. A fines de los años 1980, a Martha McClintock, una etóloga, además feminista, se le ocurre la idea de modificar el dispositivo. Instalando a la hembra en una jaula mucho más grande, la investigadora descubre una manera totalmente distinta de comportarse de su sujeto hembra: durante el encuentro con el macho, esta deviene activa e incluso *muy* activa. De hecho, parece que es *ella* la que controla el apareamiento a través de comportamientos sofisticados de acercamiento, evitación, e incluso de sollicitación si el macho parece poco cooperativo.

En este dispositivo, el comportamiento sexual recibe una traducción totalmente distinta: deviene una actividad diádica y negociada. Entonces nos damos cuenta de que las lesiones neocorticales no habían “revelado” la diferencia, sino que simplemente la habían “fabricado”, eligiendo poner en equivalencia ciertos comportamientos. Estos mismos comportamientos habían sido seleccionados sobre la base de una versión muy codificada de la diferencia de los roles entre los machos y las hembras: los primeros son activos, las segundas, pasivas. Con el nuevo dispositivo, tanto el comportamiento del macho como el de la hembra sufren un cambio. Sometido a presiones nuevas, de repente el macho puede permitirse dudar respecto de la intensidad de su motivación. Por su parte, la hembra hace que su historia se cuente con una sintaxis totalmente distinta: de sexualmente pasiva, devino “sexualmente interesada”. Algunas hembras de numerosas especies les seguirán la corriente. Los propios dispositivos tendrán que ser modificados: estudiar el comportamiento de sollicitación de la hembra en una jaula pequeña, concluye McClintock, es como pretender estudiar el comportamiento de natación en una bañera —parece una hazaña—<sup>15</sup>.

Aunque toda esta manera un poco lapidaria de resumir una ínfima parte de la historia es bastante fiel, no deja de plantear un problema. Da solamente una versión de los acontecimientos. Esta versión traduce, de una manera un poco excedida en simplismo, la proposición de los

<sup>15</sup> S. E. Glickman (2000), “Culture, disciplinary tradition, and the study of behavior, sex, rats, and spotted hyenas”, en S. Strum y L. Fedigan (dir.), *Primate Encounters*, op. cit., pp. 275-295.

investigadores “los animales han cambiado, *pero* nosotros también hemos cambiado”, a una proposición causalista: “Han cambiado *porque* nosotros hemos cambiado”. Si nos atenemos a esta versión, significaría entonces que todas esas transformaciones solo serían, en definitiva, las transformaciones de nuestra historia o, más precisamente, de nuestras historias. De allí a afirmar que todas esas historias serían finalmente “nada más que historias”, relativas a nuestros intereses, a nuestras pasiones, a la manera en que concebimos lo que debe ser la sociedad, las relaciones, los roles o la política, hay un solo paso, un paso que un largo hábito de crítica reflexiva nos hace dar fácilmente. Recordaremos al respecto la declaración desopilante del filósofo Bertrand Russell, que en los años 1930 se sorprendía de que los animales, “aparentemente, se conducen siempre de tal manera que prueban la exactitud de la filosofía del hombre que los observa”. Lo demuestra, dice, el hecho de que en el siglo XVIII “los animales eran feroces, pero bajo la influencia de Rousseau comenzaron a ilustrar el culto del buen salvaje del que se burla Peacock en *Sir Oran Haut-Ton*. Durante todo el reinado de la reina Victoria, los monos fueron monógamos virtuosos, pero durante los años 1920 sus modales se deterioraron de una manera desastrosa [...]. En cuanto a las teorías del aprendizaje que se basan en la observación de los animales –prosigue Russell– uno no puede dejar de sorprenderse de que los animales observados por los estadounidenses arremeten con frenesí hasta que dan de casualidad con la solución. Los animales observados por los alemanes se quedan sentados tranquilamente rascándose la cabeza hasta que han elaborado una solución en su fuero interno”<sup>16</sup>.

Ahí es donde tenemos que ir más lento, pues justamente ahí se sitúa el camino fácil del análisis de Russell: todo eso no serían más que historias, relativas a nuestros intereses, a nuestros contextos y a nuestras ideas. Lo cual querría decir, en primer lugar, que cuando yo hablo de transformaciones, mezclando por un lado a unos keas que se vuelven insoportables bajo el efecto de la urbanización o a unos osos

<sup>16</sup> B. Russell (1961), *Histoire de mes idées philosophiques*, París, Gallimard, pp. 160 y 161 (ed. cast. *La evolución de mi pensamiento filosófico*, Alianza, Madrid, 1982).

que se socializan, y por otro lado a ratas que se norteamericanizan en dispositivos de condicionamiento o a primates que se emancipan bajo la influencia de las teorías feministas, cometo el pecado por excelencia: el de confundir transformaciones “reales” y transformaciones de nuestras “representaciones”, cambios “para ellos” y cambios “para nosotros”. Sin embargo, este contraste no me parece ni pertinente, ni interesante: veremos que, lejos de clarificar las cosas, solo podrá hacer que se nos vuelvan incomprensibles. Si nos esmeramos en seguir las transformaciones de cada uno de esos animales, muy rápidamente ese contraste entre “para ellos” y “para nosotros” nos parecerá difícil; en el transcurso de nuestro recorrido, debería demostrarse impracticable.

En segundo lugar, para volver al análisis de Russell, si efectivamente son historias que descubren y producen el mundo de nuestros saberes, no son “solo historias”. Es evidente que esas historias también son nuestras; hasta el momento no hay ningún animal que haya adquirido una biografía sin intermediación de un humano<sup>17</sup>. Desde luego que esas historias múltiples son el resultado de nuestras preguntas y de la manera en que traducimos sus respuestas; son también, principalmente, lo que le da pertinencia a esas preguntas y a nuestras posibilidades de darle una significación a las respuestas. A través de ellas, las prácticas hacen existir a cada uno de esos animales a los que interrogan, babuino sociólogo, babuina emancipada o rata sexualmente liberada; esas historias son lo que da testimonio de la posibilidad que tiene cada uno de esos animales enrolados de ser o de devenir chimpancé virtuoso o depravado, rata pragmática o primate introspectivo.

¿Es decir que nosotros “inventamos” a esos animales? De cierta manera, sí, de otra, no. Todo depende de lo que entendamos con el término “invención” cuando se trata de las prácticas de las ciencias. Sí los inventamos, si seguimos a Isabelle Stengers, puesto que “todos los seres que las ciencias hacen existir son ‘inventados’ en el sentido de que todos sus atributos son relativos a nuestras historias”. Responden a nuestras preguntas, nuestras interpretaciones les dan sentido a sus respuestas y nuestra curiosidad los moviliza. ¿Quiere esto decir que son

<sup>17</sup> D. Lestel (2000), “Faire la paix avec l’animal”, *Études*, n° 1/2.

menos reales una vez que existen en nuestras historias? No, afirma la filósofa, pues debemos comprender también que si su existencia depende de nuestras historias y de la multiplicidad de estas historias, todas ellas tienen “el rasgo común de que remiten a ellos”; ellas designan lo que hacen existir, “si no como condición suficiente, al menos como condición necesaria para su posibilidad”<sup>18</sup>. Ahí está la singularidad de nuestras prácticas científicas: los animales que “inventan” existen en y por esas historias con una densidad, una realidad singular, pues los científicos buscaron apasionadamente cómo hacer historia *con ellos*. La cuestión de saber si existen “para ellos” o “para nosotros” en las prácticas que los interrogan y que los hacen existir no tiene entonces mucho sentido: se trata en cada caso, para cada científico y para cada uno de los animales, de inventar proposiciones de existencia “con ellos”.

Por lo tanto, si queremos comprender los cambios que les acontecen a estos animales interrogados por nuestras prácticas, tenemos que seguir la manera en que los científicos se dirigen a ellos, cómo los vuelven activos y cómo les proponen que tomen posición respecto de lo que se les pide. En suma, tenemos que someternos a la imposición de indagar cómo estos animales cambiantes devinieron bien reales en la prueba misma del cambio que se les proponía. De lo contrario, quedaremos reducidos a poner en escena un enésimo análisis crítico de nuestras “representaciones”.

Someternos a dicha imposición es adoptar entonces la que eligieron obedecer algunos etólogos o primatólogos. Cuando le piden a Shirley Strum que explique el hecho de que su trabajo con los babuinos haya producido resultados tan interesantes, responde que se esforzó ante todo por no construirles un saber “a sus espaldas”: en su práctica, las preguntas dirigidas a los babuinos se subordinan a la exigencia de saber “lo que cuenta para ellos”. Esta cortesía del “entablar conocimiento”<sup>19</sup>

<sup>18</sup> I. Stengers (1993), *L'Invention des sciences modernes*, París, La Découverte, p. 113.

<sup>19</sup> La expresión *faire connaissance*, que la autora pone entre comillas, aparecerá repetidamente y es clave para el argumento. Significa la acción de conocerse por primera vez con alguien o de familiarizarse con algo –de allí su vínculo con



ha dado suficiente testimonio de sus capacidades de éxito como para que yo, por mi parte, proponga obligarme a ella: si los babuinos se vuelven tan interesantes cuando su científica se somete a esa imposición, yo puedo tener la esperanza de volver interesante al investigador adoptando la misma exigencia en mi análisis, y explorando cómo “lo que cuenta para ellos” ha permitido las transformaciones. Y entre todas las cosas que “cuentan” para estos científicos, hay una que no podré dejar pasar: la manera en que sus animales toman un rol activo en el saber que se produce respecto de ellos. Al interesarme en la actividad de los investigadores, voy a interesarme entonces en la actividad de sus animales. Por supuesto que dirigiré mis preguntas a los humanos, pero intentando extraer las enseñanzas de su cortesía: ¿cómo, a través de qué trabajo, de qué dispositivos ingeniosos, de qué preguntas pertinentes, de qué tipos de precauciones, el animal deviene la garantía, el testigo fiable de las proposiciones que nuestros científicos presentan respecto de ellos? Esta cortesía a la que voy a intentar atenerme encontrará sus propios límites, no siempre podrá ser respetada: serán los casos en los que, justamente, estuvo ausente en la investigación.

En principio, la cuestión de saber cómo estas narraciones múltiples remiten a los animales puede adoptar la forma de una pregunta muy simple: ¿cómo “nuestras” historias activan procesos de transformación de manera concreta y a veces advertible? Aquí el término “invención” desplegaría plenamente, entonces, su sentido de creación activa de “proposición de existencia”. Pues las proposiciones de existencia cuyos vectores son nuestras “historias”, las maneras de enrolar a los animales en estas historias y las prácticas que los acoplan, no se dirigen a un mundo dócil y mudo, simple soporte de nuestras representaciones. Las historias nuestras que les conciernen no los dejan indiferentes. Algunos animales pueden incluso participar activamente en la actualización de las consecuencias que nuestras ideas, nuestras historias,

---

la cortesía-, pero a lo largo del texto aparecerá más claramente el juego con el sentido literal: “hacer conocimiento”, es decir producirlo o crearlo. La expresión “entablar conocimiento” nos permite sostener la idea del establecimiento de un vínculo sin que desaparezca el sustantivo [N. del T.].

pueden tener para ellos: pueden ser parte activa de lo que William James, el filósofo estadounidense de principios del siglo xx, llama el “proceso creativo de su verificación”.

Ya se encuentra un bello testimonio de esto en la manera en que esas historias particulares que son los mitos pueden acoplarse a la vida concreta de aquellos cuya identidad definen. Los cuervos tendrían muchas cosas para contarnos al respecto. Según su especialista, el ornitólogo Bernd Heinrich, “los mitos y antiguas leyendas sobre los cuervos no son simplemente historias esotéricas interesantes. Determinan actitudes que afectan la distribución de las aves, y pienso incluso que pueden influenciar las conductas de compartición de alimento. Cuando el cuervo es un dios, gozará de una vida agradable alrededor de los humanos. No lo pueden matar, y si cae por accidente en una trampa, el trampero debe soltarlo explicándole que no era su intención capturarlo”<sup>20</sup>.

En nuestras culturas, explica el autor, las historias que involucran a los cuervos los han asociado a menudo con la muerte –lo cual no tiene nada de fortuito: la presencia de los cuervos es a menudo el signo de la presencia de un cadáver–, con la mala suerte, e incluso con la delación –¿quién no conoce a los famosos “cuervos” de pueblo<sup>21</sup>, terror de los que tenían algo que esconder?–. “En nuestras comarcas –prosigue Heinrich– los cuervos han sido perseguidos, lo cual los ha vuelto tímidos y salvajes”. En efecto, los que estudia en Maine y en Vermont son muy temerosos; salen volando en cuanto ven que alguien se detiene, incluso para mirarlos a distancia. La observación resulta de hecho muy problemática; probablemente esto explica por qué fueron objeto de tan poco interés para los ornitólogos –prácticamente están en el último lugar en la lista de las elecciones mínimamente sensatas de los proyectos de investigación–. ¿Pero qué es ser un cuervo en una cultura que no los persigue? “No puedo volver atrás –dice el autor– para ver cómo se comportaban los cuervos en los tiempos en que

<sup>20</sup> B. Heinrich (1991), *Ravens in Winter*, Nueva York, Vintage Books, p. 26.

<sup>21</sup> Se denomina popularmente “cuervos” a los delatores o denunciantes anónimos [N. del T.].

eran honrados por los vikingos, al punto de que su presencia sobre el campo de batalla era el testimonio del éxito”. Si los cuervos que conocían los vikingos serán por siempre inaccesibles para nosotros, a Heinrich le queda, no obstante, un acceso posible: ir a ver entre los esquimales, que según dice el rumor, “les hablan a los cuervos y viven en paz con ellos”<sup>22</sup>.

Lo esperará una primera sorpresa durante su viaje. En el momento en que se asombraba por la lluvia incesante que caía desde hacía una semana, un esquimal le contestó que así era cada vez que matan un cuervo: al día siguiente, el autor quedó atónito al descubrir el cadáver de un cuervo, muerto aproximadamente desde hacía una semana. Con el correr de su estadía, la puesta a prueba de su intuición la confirma: al norte de la Bahía de Hudson, los cuervos no son los mismos que él conoce. Por cierto, no hablan el mismo “cuervano”. En los pueblos de Iqualit, de Inuvik o de Yellowknife, los cuervos están por doquier en las calles, con los humanos. Están permanentemente en busca de juegos e invenciones, se deslizan sobre el techo de las casas, haciendo fila sobre el caballete y bajando por turnos; se cuelgan con el pico de las líneas de alta tensión, molestan a perros y lobos, y cooperan con los cazadores advirtiéndoles de la presencia de una presa y recibiendo como recompensa los mejores trozos. Más extraño todavía, sus comportamientos difieren sensiblemente de un pueblo a otro: los cuervos de los pueblos del oeste, como Inuvik y Yellowknife, no se comportan exactamente de la misma manera que los de Iqualit. En los dos primeros, son tan insolentes que comienzan a los gritos si uno interfiere entre un cubo de basura y ellos; en el tercero, dice el autor, “todavía tienen suficiente sentido de las convenciones como para conservar las distancias”<sup>23</sup>.

De la misma manera que en las historias de los hombres no es muy prudente decir “los humanos”, pues se corre el riesgo de excluir a alguien o de enrollar a todo el mundo en la definición de algunos, quizás un día, en las historias que mezclan a los hombres y los cuervos,

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 248.

se vuelva un poco más difícil seguir hablando de “los cuervos” sin que alguien nos pregunte: “¿Pero de qué cuervos habla? ¿En qué historias han sido enrolados?”. E incluso, si uno tiene en cuenta la flexibilidad de su sentido de las convenciones: “¿Cuál es la manera correcta de dirigirse a esos cuervos de los que nos habla usted?”.

Son muchos los ejemplos de este tipo de transformación del animal en función de los hábitos, de las historias y de las maneras de dirigirse a él. A fines del siglo XIX, Romanes, el padre de la psicología comparativa interespecífica, no podía evitar interesarse por ellos. “Según M. J. Shaw —escribe—, donde el perro solo es apreciado en cuanto que alimento, como en la Polinesia y China, se lo describe como un animal muy estúpido”<sup>24</sup>. Romanes explica que esta descripción es totalmente realista. En efecto, en China y la Polinesia, el perro es estúpido. Lo es porque lo comen, y lo pueden comer porque lo es. Esos perros han devenido estúpidos, explica Romanes, porque son educados de tal modo que han perdido los instintos más potentes, porque están bajo “la influencia negativa de la domesticación”<sup>25</sup>.

Una forma de lo que Romanes llama “influencia negativa de la domesticación” todavía se advierte claramente hoy en día en algunos dispositivos behavioristas. En estos dispositivos de condicionamiento, el perro es sometido generalmente a un aprendizaje a lo largo del cual debe aprender a reaccionar a ciertos estímulos: una luz que se prende, el sonido de una campana, un dibujo. Cuando percibe el estímulo que se le pide que reconozca o discrimine, debe presentar la reacción que le ha enseñado su experimentador. En el mejor de los casos, será recompensado con un poco de alimento, en el peor, será castigado con un choque eléctrico o cualquier otra experiencia desagradable. A fuerza de repetir el estímulo, el experimentador obtiene lo que buscaba: el perro está condicionado, se comporta como un juguete mecánico a resortes. Aquí otra vez, el término “invención” en el sentido de una producción de existencia, permite describir lo que pudo haberle suce-

<sup>24</sup> G. Romanes (1884), *L'Évolution mentale chez les animaux*, París, Reinwald, p. 233.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 233.

dido al perro en este tipo de dispositivo. Al observar la manera en la que el perro es sometido a imposiciones que no dan ninguna chance, los sociólogos Arnold Arluke y Clinton Sanders retomaron por su cuenta esta conclusión indiscutible de Vicki Hearne: “En la medida en que los behavioristas hacen todo para negar cualquier posibilidad de creer en la capacidad del perro de creer, de tener intenciones, de significar, etc., ninguna corriente de intenciones, de significaciones o de creencias tendrá una chance de advenir. El perro puede tratar de responderle al behaviorista, pero el behaviorista no responderá a la respuesta del perro... el perro del behaviorista no hará más que parecer estúpido; será estúpido”<sup>26</sup>.

Sin embargo, a partir de este dispositivo empobrecedor, y notable por la falta de cortesía de sus investigadores, podríamos encontrar, pero por contraste, indicios que nos permitan proponer otra versión, complementaria, de los cambios que pueden advertirse por doquier. ¿Qué pasa en este dispositivo? Por supuesto que ha mutilado al perro, no ha hecho más que producir una existencia sin inteligencia. Pero prestemos atención: esta lobotomía a distancia solo es posible porque los mismos investigadores se han mutilado. No solo el perro es estúpido en esta historia. Los investigadores también lo son, no porque lo fueran antes –de lo cual evidentemente no podemos estar seguros– sino porque se sometieron a un dispositivo que no les daba ninguna chance ni de estar interesados, ni de ser interesantes. Escuchando las conclusiones de Hearne –“el behaviorista no responderá a la respuesta del perro”–, podríamos incluso formular nuestra afirmación de otra manera: los behavioristas no le dieron al perro ninguna chance de que les dé una chance. En ningún momento autorizaron al perro a que los modifique, a que los sorprenda, a que les enseñe algo, y a que cambie la manera en que se dirigen a él. ¿No residía allí el éxito de McClintock con sus ratas, cuando menciona la chance improbable de observar el comportamiento de natación en una bañera? Y de aprender que si uno quiere darle a la rata la

<sup>26</sup> A. Arluke y C. Sanders (1996), *Regarding Animals*, Philadelphia, Temple University Press, p. 81.

chance de que cuente otra historia, debe darle una chance de que le enseñe a modificar sus preguntas.

Por lo tanto, si queremos ser fieles a la manera en que los propios primatólogos y etólogos pueden a veces describir su trabajo, la afirmación “ellos han cambiado, *pero* nosotros también hemos cambiado”, puede recibir otra traducción: “Los animales han cambiado también porque *nos* han cambiado”.

Por supuesto que la manera en que los cambios se acoplan, se articulan, se complican, implican a menudo una gran perplejidad. Mi hijo me lo recuerda permanentemente, puesto que desde los doce años, y con un notable sentido de la estrategia, adoptó el hábito de concluir nuestros conflictos con un lapidario: “¡Mamá! Me reprochas que me comporte como un adolescente. ¡Pero escúchate hablar! Me hablas como a un adolescente. ¿Cómo pretendes que me comporte de otra manera?”.

Esta perplejidad en los hábitos que nos vinculan a mi hijo y a mí puede traducir los efectos activos de lo que podríamos llamar, pero en un sentido particular, un “malentendido”<sup>27</sup>. Por cierto que desde el punto de vista de mi hijo, todo eso no es más que un malentendido en el sentido clásico –“definitivamente, no entiendes nada”–, lo cual de hecho parece confirmar, desde mi punto de vista, que efectivamente estoy lidiando con un adolescente. Pero este malentendido puede traducirse también como una proposición que transforma: dirigiéndome a mi hijo como al adolescente que está deviniendo, actualizo ese devenir.

Este fenómeno del malentendido, en el sentido particular de proposición de actualización, adquiere formas inventivas, sorprendentes, y sobre todo apasionantes, en las prácticas de los etólogos, los naturalistas o los primatólogos. Si le plantean a vuestro animal una pregunta interesante, tendrán una chance de que él se vuelva

<sup>27</sup> Es el sentido que le da el psiquiatra infantil D. Stern (1989), *Le Monde interpersonnel du nourrisson*, París, PUF, col. “Le Fil rouge” (ed. cast. *El mundo interpersonal del infante: una perspectiva desde el psicoanálisis y la psicología evolutiva*, Paidós, Buenos Aires, 1991).

interesante. Falta saber qué es una pregunta interesante. Llegamos así a la otra razón que me hace preferir, entre todas nuestras prácticas, aquellas que se dirigen al animal. Son prácticas cuyos logros, legibles en las transformaciones que traducen nuevas maneras de ser más interesantes, muestran que ellas han aprendido progresivamente algo muy importante: no sabemos cuáles son las preguntas correctas que hay que hacerles a los animales. Y no podemos esperar que respondan a estas preguntas de manera interesante, si nosotros mismos no podemos aprender cuáles son, desde su punto de vista, las preguntas pertinentes. A menudo la psicología humana no se tomó esta molestia con aquellos a los que interrogaba.

Esos logros no se produjeron de entrada. Hizo falta tiempo, mucho trabajo, acontecimientos, historias, medios técnicos, dispositivos, redes de colegas, artículos, investigadores sensibles, mujeres y feministas, técnicos, contextos políticos particulares y, sobre todo, animales que los enrolden en historias y hábitos nuevos. Algunos de esos elementos pesan más que otros. Mi análisis mismo me incita a veces a privilegiar algunos porque son más legibles, menos implícitos; porque me sorprendieron o me pusieron a trabajar; o simplemente porque les interesaron más a los investigadores. El rol del propio animal dependerá de las coacciones que se le imponen: donde se le ofrezca la capacidad de ser activo, de resistir, de tomar posición, de sorprender, yo misma podré darle un rol importante en la explicación de las transformaciones. Mi análisis abordará “los vínculos que asocian la plasticidad de los etólogos con la del comportamiento animal”<sup>28</sup>, como dice Gilles Le Pape para definir la singularidad de las prácticas etológicas. Donde las imposiciones son demasiado pesadas, donde el animal no tiene mucho que decir —o cuando no hay nadie para escucharlo, como el perro del dispositivo—, su rol será más limitado. La pregunta sobre cómo *los animales nos han transformado con el fin de que los transformemos* será entonces imposible,

<sup>28</sup> G. Le Pape (1993), “L’ontogenèse des comportements d’un pays à l’autre”, en L. Bodson (dir.), *L’Histoire de la connaissance du comportement animal*, Lieja, Presses universitaires de Liège, pp. 431-444.

o en una versión más optimista, prematura. Mi análisis se dirigirá entonces a los actores y a las imposiciones más visibles, para intentar comprender también cómo es que el animal pudo permanecer tan silencioso en esos pedazos de historia.