



Vinciane Despret

LA DANZA DEL TORDALINO ARÁBIGO

Nacimiento de una teoría etológica

Despret, Vinciane

La danza del tordalino arábigo: nacimiento de una teoría etológica / Vinciane Despret - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2026

192 p.; 22 x 15 cm - (Occursus; 65)

Traducción de: Sebastián Puente

ISBN 978-631-6714-06-0

1. Etología 2. Epistemología 3. Ciencias de la vida I. Puente, Sebastián, trad. II. Título.
CDD 121



Título original: *La danse du cratérope écaillé. Naissance d'une théorie éthologique*

Autora: Vinciane Despret

© Editions La Découverte, París, 2021

© Esta edición, Editorial Cactus, 2026

Traducción: Sebastián Puente

Maquetación: MA

Impresión: Talleres Gráficos Elías Porter y Cía. sRL

ISBN: 978-631-6714-06-0

IMPRESO EN LA ARGENTINA *** PRINTED IN ARGENTINA

🌐: www.editorialcactus.com.ar

✉: info@editorialcactus.com.ar

Vinciane Despret

LA DANZA DEL TORDALINO ARÁBIGO

Nacimiento de una teoría etológica

Traducción de **Sebastián Puente**



Editorial Cactus

serie **OCCURSUS** DESIGNO
TECHNO

ÍNDICE

Introducción	9
--------------------	---

PARTE I. LOS DEBATES ETOLÓGICOS

1. El contexto teórico. Las dos paradojas de la teoría de la evolución	31
2. Los rituales contra el altruismo y la función reproductiva	73

PARTE II. LA DANZA DEL TORDALINO

3. El tordalino arábigo	91
4. Modelos y métodos. Boceto de un estudio de campo	115
5. Las narraciones y las metáforas	145
6. Los modelos y las ficciones	159
Conclusión	181

Posfacio a la nueva edición (2021)	185
--	-----

Agradecimientos	189
-----------------------	-----

Introducción

El tordalino arábigo (*Turdoides squamiceps*) es un miembro de la familia de los Timaliidae paleotrópicos. Estas formas paleotrópicas están distribuidas en los desiertos calurosos desde la India hasta Marruecos, y más al sur hasta los desiertos áridos de África Oriental. Las encontramos en la península arábica y del Sinaí [...]. En Israel, el ave es común en el valle del Rift, al norte de Jericó [...]. El tordalino arábigo pesa entre 65 y 85 gramos; mide aproximadamente unos 280 mm de largo, la mitad de los cuales corresponden a la cola (145 a 155 mm). Su plumaje es pardo grisáceo, un color muy críptico en el desierto. [...] Los tordalinos arábigos son aves más bien terrestres: caminan y saltan más de lo que vuelan. Su alimentación se compone esencialmente de animales pequeños, principalmente artrópodos, que encuentran en el suelo o en la vegetación.¹

El artículo del etólogo Amotz Zahavi comenzaba aproximadamente de la misma manera que los artículos de sus colegas estadounidenses e ingleses que trabajaban y publicaban en ese campo. A juzgar por esas pocas líneas, las propias aves tampoco parecían aportar nada particularmente original a la diversidad ornitológica. Solo su nombre en inglés podía arrancar a lo sumo una sonrisa: el *babbler*, un bonito nombre que significa “parlanchín”.

Pero después de esas pocas líneas convencionales que describían un ave que parecía igualmente convencional, el artículo daba un giro sorprendente: en lugar de cifras que expresaran el trabajo global del grupo —cuántos polluelos fueron criados, cuántos sobrevivieron,

¹ Amotz Zahavi, “Arabian babblers: The quest for social status in a cooperative breeder”, en Peter Stacey y Walter Koenig (dir.), *Cooperative Breeding in Birds*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 105-132.

cuántos huevos, cuántas aves ayudan a los padres en el nido—, una primera tabla reconstruía la vida de cada uno de los individuos de un grupo formado por una cincuentena de aves. Para cada uno de esos tordalinos, se consignaban, en forma de diversos signos y para cada año entre 1972 y 1987, los acontecimientos que marcaron sus quince años de vida: su partida del territorio parental, sus primeros huevos, sus compañeros, los que lo ayudaron a criar a los polluelos, si él mismo asumía por momentos ese rol, sus búsquedas de territorios, sus fracasos y sus éxitos, etc. La ruptura con el estilo tradicional no se detenía allí: en lugar de estadísticas, sedimentos de experimentos que ponían a prueba hipótesis, en lugar de tablas de líneas puras, el artículo entero contaba historias: esto es lo que hacen las aves a lo largo de su vida, y esta es sin duda la razón por la cual lo hacen así. A este *decir* particular correspondía un *hacer* al menos igual de sorprendente: el tordalino, o *babbler*, no era evidentemente un ave como las demás.

Los comportamientos relativamente monótonos que se describen habitualmente en este tipo de literatura eran reemplazados por descripciones de lo más sorprendentes. Aclaremos que los *babblers* viven en grupos de tres a quince individuos en los cuales, *en principio*, se reproduce una sola pareja. Esto no es para nada excepcional entre las aves. Pero la expresión “en principio” debe llamar nuestra atención. Este privilegio de la pareja reproductora no es un invariante del programa, ni tampoco una regla previamente escrita. Se trata más bien de un compromiso al que parecen llegar algunos grupos creándolo activamente, como si hubiera que reinventarlo cada vez. Y como toda creación activa, toda invención, estos compromisos pueden tomar formas diversas y originales, darles una tonalidad particular a las relaciones entre los dominantes y los dominados, y poner en marcha un abanico comportamental sorprendente entre los pájaros: los tordalinos juegan, se bañan juntos, ofrecen regalos, se proponen servicios mutuos, se acicalan unos a otros, pueden alimentar congéneres, e incluso parece que a veces entran en conflicto por el privilegio de ayudar o de ofrecer. Por último, bailan en

grupo en algunos momentos del día, a veces durante cerca de treinta minutos. A estas “historias” sorprendentes, les seguían teorías igual de sorprendentes. Volveremos sobre eso.

Después de la lectura de este artículo, mis preguntas tenían que cambiar.

En aquella época me obsesionaban dos preguntas. La primera concernía a nuestra tendencia a ser morales: ¿podía esta tendencia ser parcialmente el resultado de una herencia filogenética? Había buscado en la literatura etológica todo lo que me parecía que constituían buenos precursores de nuestros comportamientos morales, y más particularmente de nuestros comportamientos altruistas². A esta pregunta se añadía otra correlativa: ¿se puede establecer, específicamente sobre la base de estas analogías, un vínculo de continuidad entre el humano y el animal?

Las aves –ya tendremos ocasión de explicarlo más extensamente– presentan numerosos comportamientos llamados altruistas, la mayoría de las veces desempeñando, para sus congéneres, el papel de ayudantes en el nido (*helper at the nest*). Le llevan alimento a la nidada, pueden a veces –más bien raramente– incubar los huevos, y sobre todo aportan un apoyo real en la defensa del territorio. Las actividades llamadas altruistas se reducen generalmente a uno u otro de estos comportamientos, y los artículos se limitan a poner a prueba, al respecto, una u otra hipótesis explicativa. Si uno quiere conocer una mayor diversidad de comportamientos sociales, tiene que dirigirse a la bibliografía consagrada a los mamíferos, o más específicamente a los primates.

La lectura del artículo de Zahavi me había desconcertado: las aves que describía se comportaban como mamíferos. ¿Eran entonces tan particulares que habían dado lugar a observaciones sorprendentes y a la vez a teorías ingeniosas y marginales? ¿O había que adoptar la hipótesis inversa, que lo extraordinario no eran tanto las aves,

² Vinciane Despret, “Éthique et éthologie. Une histoire naturelle de l’altruisme”, *Cahiers d’éthologie*, 11, 2, 1991, p. 141-266.

sino la mirada que Zahavi había puesto sobre ellas y que les había conferido cualidades excepcionales? ¿Los tordalinos eran monos voladores –como los llamé entonces– o más bien Zahavi había sobrecargado sus observaciones con interpretaciones de lo más alocadas y transformado comportamientos elementales en juegos complejos?

De repente, la cuestión de saber si el animal “es moral” había sido sustituida por la cuestión de saber por qué algunos autores lo definen como moral –y observan numerosos comportamientos análogos a los comportamientos morales– donde otros autores –basándose en observaciones pertinentes– lo describirán como egoísta, e incluso sanguinario.

La cuestión de la continuidad o la ruptura –la cuestión de la significación del precursor– es sustituida así por la cuestión de la mirada que crea esa continuidad o esa ruptura. Sabemos que ninguna de nuestras representaciones puede ser considerada como neutra. Las representaciones que construimos cuando abordamos al animal son generalmente mucho menos neutras que otras. Ser como un animal, según las culturas –y el animal considerado–, puede adquirir valores desde los más positivos a los más negativos, puede representar la experiencia más deseable o la más horrorosa. En las culturas occidentales, más particularmente en la época clásica, el animal se ha vuelto un lugar de “proyecciones”, en el sentido psicoanalítico del término³: la naturaleza que horrorizaba en el exterior, una vez dominada, se vuelve una amenaza desde el interior.

El animal le ofrece al humano un espejo más o menos deformante, más o menos aceptable: cercano y lejano a la vez; es al mismo tiempo lo mismo y lo diferente. La mirada que posamos sobre él, la manera en que construimos su representación, puede volverlo más *mismo* o más *diferente*. En este sentido también, el animal es a la vez objeto y sujeto. Y como objeto-sujeto, *define* al mismo tiempo que *constituye* al hombre como sujeto-sujeto: en la identidad y en

³ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, FCE, México DF, 1993.

la alteridad. Ahí es donde se juega el papel ficcional del precursor: ser a la vez lo mismo y lo diferente.

Mi pregunta se volvía así: ¿qué pasa entonces con el discurso que sostenemos acerca de ese mismo-diferente? ¿Cómo participa ese discurso de esa identidad y de esa diferencia? En otras palabras, cuando vemos un animal, ¿qué podemos decir de nuestro *ver*? Si lo que Juan dice de Pedro a menudo nos enseña mucho más sobre Juan que sobre Pedro⁴, ¿qué nos enseña sobre nosotros nuestro discurso *etológico*? ¿Lo que Zahavi nos dice sobre los tordalinos nos enseña más sobre Zahavi o sobre sus tordalinos? El intento de comprender lo que en la etología de Zahavi depende de la mirada de Zahavi o de la singularidad del tordalino nos lleva a la pregunta por la continuidad o la ruptura: ¿cómo llegamos a pensar que un animal es lo *mismo*, cómo llegamos a pensar que es lo *diferente*? Aquí me refiero explícitamente a la cuestión del *cómo* y no del *por qué*. La pregunta del *por qué* indaga en las apuestas que subyacen a la representación de la animalidad y remite a la otra pregunta: ¿por qué lo vemos tal como lo vemos? Volveremos sobre esta segunda pregunta en las páginas que siguen, sin abandonar por ello las preocupaciones ligadas a la primera, la pregunta que planteamos *en el campo*, es decir que nos permite interrogar las prácticas.

La pregunta es amplia y el motivo complicado. Motivo adquiere aquí su doble significación: es el dibujo de un tapiz que nos esforzamos por deshacer para comprender cómo fue tejido, pero representa al mismo tiempo las razones, las apuestas de esa elaboración de un discurso particular sobre la animalidad. Los motivos son numerosos y están íntimamente enlazados, y tendremos que intentar encontrar algunos de esos hilos sin romperlos. En nuestro trabajo, uno de ellos será el que ata las teorías, las metodologías, y lo que vamos a definir como el contexto de justificación de esas teorías—la máquina de tejer, la moda de los colores, el proyecto del costurero, el éxito del tejido—.

⁴ Agradezco a Lucien François por esta definición lapidaria de lo que yo quería expresar.

El contexto de justificación

Si el concepto de “justificación” no es quizá de los más felices para elegir, me pareció no obstante que abarcaba una buena parte de lo que le da nacimiento a una teoría y contribuye a sostenerla. *Justificación* hace referencia aquí a *justo* en el sentido de verdadero, porque algunas teorías parecen más “ajustadas” que otras; y a la vez a *justo* en el sentido moral, pues algunas teorías concuerdan con un cierto pensamiento moral del mundo y de la historia⁵; pero el término puede igualmente hacer referencia a *justificación* en el sentido de buenas razones, porque una teoría vehiculiza una serie de razones para decir y pensar las cosas como las dice y las piensa, y porque su victoria o su fracaso se explican, también ellos, por un conjunto de buenas razones que son ajenas a la verdad o a la falsedad de sus enunciados⁶. Por lo tanto, no se trata solamente y simplemente del contexto social. Por supuesto, este juega un rol importante: primero, porque influencia nuestra manera de darle un sentido y

⁵ Tendremos ocasión de volver varias veces al tema de nuestro apego muy emocional a una representación moral del mundo y de la causalidad. Aquí hago un simple comentario pensando que nuestra epistemología es a veces una puesta en escena moral de nuestra relación con el mundo cuando nos atenemos a la formulación “las cosas tuvieron que pasar así”, ya sea expresión del determinismo en que las cosas se hallan en un deber ser y una obligación de devenir, ya sea visión estética y moral de las obligaciones del pasado ante el presente. Cuando Isabelle Stengers, en *L'Invention des sciences modernes* (La Découverte, París, 1993), analiza las “causas correctas”, me parece que hablamos de lo mismo.

⁶ Por razones un poco inútiles aquí, y demasiado largas de explicar, no haré diferencia entre el contexto del descubrimiento y el de la justificación. Me aparto aquí de la terminología de Paul Feyerabend (*Tratado contra el método*, Tecnos, Madrid, 1986), que utiliza el término justificación para designar más bien la etapa de la investigación durante la cual el investigador va a *justificar* y argumentar su descubrimiento con el fin de interesar o convencer a los otros. Mis razones para no separar el contexto del descubrimiento del de la justificación aparecerán más claramente en el transcurso de los próximos capítulos. En cualquier caso, el contexto del descubrimiento, así como los objetos que subyacen a las producciones científicas, es parte integrante del contexto de justificación y no es más que uno de sus momentos particulares.

una interpretación a las relaciones entre los organismos; segundo, porque algunas teorías tienen más posibilidades de ser aceptadas que otras, que chocan con las creencias, las convicciones y los sentimientos. En este último caso, asistimos a la acción conjunta de otro contexto: el contexto emocional. Una teoría será percibida como *justa* o *injusta* porque está de acuerdo o en desacuerdo con algunas representaciones a las cuales estamos apegados.

El contexto de justificación no puede limitarse al contexto social por otras razones. El reduccionismo social que consiste en pensar que el discurso sobre la naturaleza es un producto de la aplicación de *nuestra* concepción de las estructuras sociales al orden natural es una tentación constante cuando uno se pone a desatar los lazos entre las teorías científicas y el contexto que las produce. Pero como veremos, este tipo de procedimiento lleva a veces a contradicciones insostenibles. Independientemente de estas contradicciones, debemos señalar que si el hecho de aplicar nuestras ideas de lo social a la naturaleza es una forma de antropomorfismo, a la inversa, no podemos considerar que todas las formas de antropomorfismo son un simple producto del *efecto sociedad* y que pueden reducirse a él. Vale la pena introducir una distinción entre dos tipos de procedimientos antropomórficos. Cuando la etología intenta encontrar la justificación de la propiedad privada elaborando una teoría como la de los juegos evolutivos —cuando pone en escena lo que llama la “estrategia del burgués”, que muestra que el respeto de la propiedad es una estrategia estable que permite evitar los conflictos—, es una forma de antropomorfismo que lleva la firma de una sociedad dada. Por el contrario, cuando le atribuye al animal comportamientos como bailar, besar o amar —que son comportamientos identificados y nombrados por analogía con las categorías humanas—, el antropomorfismo escapa a un análisis social de este tipo.

El contexto de justificación va entonces a resumir la influencia de los factores que justifican la recolección de la información de una manera y no de otra: por ejemplo, el hecho de que una hipótesis inflencie la *construcción* o el registro de ciertos hechos. Estos

hechos, una vez seleccionados, van a justificar la teoría que presidió el proceso de darles significación. Se hablará entonces en términos de creencias y de expectativas para explicitar este campo del contexto.

Se trataba, por lo tanto, de intentar aplicar esta grilla de lectura constructivista al trabajo de Zahavi: no solo analizar sus artículos, sino también considerar sus hipótesis y proposiciones teóricas en relación con las prácticas, las metodologías, con los contextos de justificación en los cuales esas teorías, esas hipótesis y esas prácticas emergieron y se desarrollaron. Se trataba de “destejer” los lazos del contexto de la construcción de las representaciones del tordalino, de observar cómo las expectativas del observador habían podido producir la existencia de aves extraordinarias.

El paradigma del efecto predictivo

Una investigación de ese tipo ya se había llevado a cabo, hace algunos años, pero en un laboratorio. Desde entonces, el experimento de Robert Rosenthal⁷ constituye un paradigma de la influencia de las creencias y expectativas del observador sobre el animal observado. El ejemplo es un poco caricaturesco y fue criticado un montón de veces, pero no deja de ser interesante cuando uno quiere abordar algunas dificultades de las investigaciones en psicología animal o humana. Estas dificultades están vinculadas con la particularidad del objeto de la investigación: el objeto es un sujeto. Es decir que el objeto es un *alguien* que será irremediablemente afectado por esa investigación. Por lo tanto, como dice Isabelle Stengers a propósito de las investigaciones de Milgram, la investigación se vuelve “productora de existencia”⁸. En cuanto que tal, escapa parcialmente al experimentador, que de allí en más forma parte de ella.

⁷ Robert Rosenthal, *Experimental Effects in Behavioral Research*, Appleton, Nueva York, 1966.

⁸ Isabelle Stengers, *L'Invention des sciences modernes*, op. cit.

Veamos cómo el experimento de Rosenthal se volvió productor de existencia, quizá todavía más que el de Milgram, porque sin saberlo, multiplicó los objetos que se volvieron sujetos.

Rosenthal les pidió a sus estudiantes que continúen las investigaciones con ratas comenzadas por Robert Tryon en la universidad de Berkeley en los años 1940. Esta investigación había tenido el objetivo de evaluar el carácter hereditario de la inteligencia. Para hacerlo, Tryon había sometido algunas ratas a la prueba del laberinto, había seleccionado las más brillantes y las más mediocres, y había procurado que solo se reproduzcan con parejas del mismo nivel. Según Tryon, las curvas de aprendizaje habían mejorado entre las ratas brillantes y empeorado entre las mediocres, antes de llegar, después de algunas generaciones, a una meseta donde los resultados ya no parecían variar. El experimento había terminado hacía mucho tiempo, pero la universidad de Berkeley había conservado algunos especímenes y mantenido el proceso de selección. Entonces los descendientes de los dos linajes también podían ser sometidos a la prueba del laberinto. Se trataba de evaluar sus desempeños, en otros términos, ver si los inteligentes lo eran en igual medida o más todavía, y si los que eran menos inteligentes habían visto sus capacidades degradarse un poco más. Los estudiantes, según parece, hicieron las investigaciones con todo el cuidado necesario y confirmaron las hipótesis de Tryon: los descendientes de las ratas inteligentes obtenían mejores puntuaciones que sus congéneres idiotas.

El problema era, por supuesto, que las ratas de Tryon habían desaparecido de los laboratorios hacía muchísimo tiempo y que sus supuestas herederas de Berkeley habían sido compradas para la circunstancia y distribuidas de manera aleatoria en los grupos encargados de caracterizarlas. Hasta donde conozco, la cuestión de saber qué pasó exactamente no recibió una respuesta satisfactoria. Podemos no obstante proponer algunas hipótesis, aunque sea de manera ficcional.

Planteemos la pregunta de otra manera: ¿qué habría pasado si hubieran convocado a un antropólogo al lugar del experimento?

¿Habría percibido los mecanismos que operaron para que esta experiencia se convierta en el paradigma de la predicción autocumplida?

Intentemos concebir hipótesis en algunos de los términos del contexto de justificación. Postulando que los estudiantes no hicieron trampa ni mintieron intencionalmente –no hay indicios de lo contrario–, el antropólogo podría haber observado cómo se establece la relación particular entre los investigadores y las ratas –primera hipótesis: la relación afecta los desempeños–. Imaginen que se les encomienda un animal –encima una rata, aunque nuestras grandes ratas blancas de laboratorio provocan menos terror y repulsión que las ratas de ciudad– y se les dice: tienen en sus manos un animal de una inteligencia superior. No tendrán la misma actitud hacia él que si les hubieran dicho que era el más idiota de todos. La manera de manipularlo, de ponerlo en condiciones experimentales favorables, etc., seguramente va a ser diferente en los dos casos. Esta fue una de las hipótesis de Rosenthal. La confirmaron los propios estudiantes completando un cuestionario que les pedía que describan la relación particular que habían podido establecer con sus ratas. Una rata inteligente inspira confianza y, aparentemente, apela a los mecanismos de identificación que favorecen la empatía más de lo que lo hace una rata vivida como idiota. Nuestro antropólogo podría haber observado así cómo las ratas son agarradas, manipuladas, puestas o arrojadas en los laberintos, tranquilizadas antes de las pruebas, reforzadas después, etc.

Podría haber observado también las maneras de anotar los resultados, la diferencia de precisión entre los grupos –por ejemplo, en la lectura de los cronómetros–, el hecho de que se desprecien ciertos resultados contradictorios atribuyéndolos al error, etc. Esto constituye una hipótesis plausible: los datos recogidos son activamente seleccionados y filtrados.

La autoridad como discurso que vuelve a algo verdadero

Nuestro antropólogo, aficionado a las lecturas sociológicas sobre la manera en que se hace ciencia, podría haber leído los acontecimientos en términos de *poder*, y planteado la cuestión de cuál sería el destino, en términos de carrera o de resultados en los exámenes, de un estudiante investigador que obtuviera resultados contrarios a los que el experimentador esperaba de él. También podría haber planteado la cuestión en términos de *autoridad*, en el sentido batesoniano: cómo esos estudiantes hicieron todo lo que estaba en su poder, de manera no consciente, para volver *verdadero* el discurso de Rosenthal, porque era importante para ellos que así fuera.

Rosenthal no parece contemplar todas las consecuencias de este matiz entre poder y autoridad. Es cierto que escribe, a propósito de los experimentos que demuestran los posibles sesgos en el estudio de lo humano, que “el tercer participante, no presente, es el investigador principal, que por lo que es, y por lo que hace y por cómo lo hace en su propia relación diádica con el experimentador, afecta de manera indirecta la respuesta del sujeto con el cual jamás se encuentra. Cambia el comportamiento del experimentador de una manera que cambia el comportamiento del sujeto”⁹. Pero cuando describe el experimento de las ratas, aclara que toma toda una serie de precauciones con el fin de que cada estudiante sea muy consciente de que los resultados del trabajo no afectan ni su calificación ni su carrera futura. Por consiguiente, ya sea que se trate de calificación o de carrera, vemos claramente que lo que está en juego son los elementos de una relación de *poder* y no de *autoridad* entre Rosenthal y sus estudiantes. Me parece que demuestra que la distinción entre poder y autoridad no está claramente establecida en este caso.

Señalemos de paso que las tres hipótesis consideradas no agotan el campo de las hipótesis posibles; no plantean la cuestión de la validez de las clasificaciones y de los criterios que las acompañan,

⁹ R. Rosenthal, *Experimental Effects in Behavioral Research*, op. cit., p. 109.

pero sobre todo no son incompatibles –todo lo contrario– puesto que se complementan mutuamente.

Volviendo a pensar en la definición batesoniana de la autoridad, se me ocurre que allí se encuentra sin lugar a dudas el nudo del problema. Lo que nos enseña el experimento de Rosenthal quizá no se encuentra donde Rosenthal creía. El objetivo del experimento es alcanzado, puesto que se trataba de poner a prueba la influencia de las expectativas sobre el resultado de un experimento, pero el lugar o el nivel donde se ubica este objetivo no está únicamente donde Rosenthal lo esperaba. Podemos pensar que los estudiantes de Rosenthal, sensibles a su autoridad, captaron intuitivamente –y quizás incluso sin ser conscientes de ello– cuáles eran las expectativas reales de Rosenthal: que se equivoquen, que caigan todos en el error. En definitiva, lo que tenemos que preguntarle a Rosenthal es a qué predicción autocumplida apunta el experimento: ¿a la del estudiante respecto de la rata o a la suya respecto del estudiante?

Me parece que el experimento apunta tanto a la influencia de la predicción de los estudiantes respecto de la inteligencia o la idiotez de las ratas, como a la influencia de la predicción de Rosenthal respecto del desempeño de los estudiantes –mis estudiantes son idiotas o ingenuos, o simplemente los engañaré yo, Rosenthal–. El lugar del experimento ya no está en el laboratorio, entre una rata idiota –o inteligente– y un estudiante, sino que se ubica de aquí en más en el reflejo de ese experimento, entre un estudiante definido como quien *no sabe* y Rosenthal, que lo definió de esa manera. A las expectativas de los estudiantes respecto de las ratas, les corresponden las expectativas de Rosenthal respecto de los estudiantes desde el momento en que espera que se dejen embaucar...

Si Rosenthal no pudo detectar dónde se crearon los sesgos, es quizá porque él mismo se había vuelto sujeto de su experimento y se hallaba de allí en más al interior del dispositivo emplazado para producir la existencia. *No solamente las ratas devinieron otras en esta experiencia transformadora, sino también los estudiantes, y sobre todo el propio Rosenthal.* Es simple y complicado a la vez: se

atribuyen a la interpretación de este experimento dos niveles de explicación que no reciben –equivocadamente– el mismo tratamiento explicativo. Si lo que hace que las ratas se consideren inteligentes o idiotas es la predicción, se deduce de ello –confiando en lo que se sabe que precede al experimento– que las ratas no son *verdaderamente* inteligentes o idiotas. Desde esta perspectiva, el hecho de considerarlas según la etiqueta es producto entonces del error, puesto que la rata, en la *realidad verdadera*, no es como se la etiqueta. Pero el hecho de predecir que los estudiantes van a ser engañados o sensibles a las expectativas o a la etiqueta no pone en cuestión la definición que Rosenthal les atribuye para predecir sus comportamientos. El hecho de que el estudiante se comporte de la manera en que Rosenthal lo etiqueta no será interpretado aquí como un error. Entonces el tratamiento es injusto: *Rosenthal le niega a su influencia el impacto que le atribuye a la influencia del estudiante sobre la rata*. En otros términos, desde la óptica de Rosenthal, la rata “en la realidad verdadera” *no* es como se la etiqueta –aquí la etiqueta produce el *error*–, pero en cambio el estudiante, en la “realidad verdadera”, es efectivamente como Rosenthal lo etiquetó, un estudiante engañado: aquí la etiqueta predice –y produce– la verdad.

Una manera simple de salir de la contradicción entre los dos niveles explicativos es admitir que el experimento es productor de existencia verdadera en los dos niveles: las ratas *devinieron* verdaderamente inteligentes o idiotas, los estudiantes *devinieron* verdaderamente lo que Rosenthal esperaba de ellos desde el momento en que el experimento los hace existir como tales.

Experimentos productores de existencia

¿Qué podría haber hecho nuestro antropólogo? ¿Cómo podría haber sido capaz de deconstruir un vínculo en el cual él mismo estaba involucrado? ¿Podemos soñar, en este contexto, con que el estudio

de los vínculos entre las metodologías y las teorías pueda revelarnos algunos secretos? ¿Podemos soñar con un contexto de justificación que se debele? ¿Con que uno pueda señalar con el dedo y exclamar: “¡Ahí está el momento de la subjetividad del investigador! ¡Ahí está el momento del antropomorfismo! ¡Ahí está el momento del poder y de los intereses!”?

Yo no sueño que esto sea posible para el experimento de Rosenthal, porque produce existencia. Por supuesto que el antropólogo podrá trabajar sobre las condiciones de esa producción y sus diferentes niveles, sobre las mistificaciones y las creencias. Pero como al contrario de lo que sucede en el experimento de Rosenthal, en los terrenos de la etología no hay ninguna mistificación, ningún secreto, ninguna revelación –salvo en *Playa de Brazzaville*, la novela de William Boyd¹⁰–, los vínculos entre las condiciones productoras de existencia no pueden recibir de entrada un sentido. En términos más simples, entre lo que el animal hace y lo que el autor interpreta de ese hacer, no puedo saber cuál va a producir la existencia del otro...

Hay vínculos que pueden describirse, o incluso más bien crearse. Se harán algunas hipótesis para intentar darles un sentido, una significación. Los dominios en los cuales toda investigación *modifica a su sujeto*, a veces simplemente por el hecho de interesarse en él, difieren considerablemente por eso de un mundo natural sin alma. Es lo que se observa, por ejemplo, cuando Harry Collins y Trevor Pinch muestran que cada clase en la cual los niños hacen todos juntos el mismo experimento representa, a pequeña escala, el mundo de la

¹⁰ En esta novela, una científica joven es invitada a trabajar con un equipo de primatólogos. Durante sus observaciones, ella “descubre” que los monos observados no son tan pacíficos ni “humanos” como cree el equipo. Un descubrimiento bastante macabro pone radicalmente en cuestión todas las hipótesis y postulados de los miembros del equipo. Estos van a confabularse contra nuestra joven heroína y a utilizar todos los medios, desde los más “científicos” hasta los más persuasivos, para “salvar” las hipótesis sobre sus chimpancés.

investigación científica¹¹. Invirtiendo el principio del experimento de Rosenthal, ya que el profesor les pide a los niños que determinen, sin conocerla de antemano, cuál es la temperatura de ebullición del agua, sumergiendo un termómetro en un matraz, se constata que los resultados van a diferir en varios grados. Pero todas estas diferencias pueden recibir una explicación unívoca: el termómetro de uno estaba en una burbuja de vapor sobrecalentada cuando hizo la medición, el agua del vaso de otro tenía impurezas, un tercero se distrajo, o dejó que se evapore el agua y explotó el termómetro, etc.

No puede ser tan simple en el caso de las ciencias que se ocupan del estudio de los seres vivos. En cuanto que ciencias productoras de existencia, son el lugar de la creación de vínculos múltiples y no unívocos entre las teorías y las prácticas que constituyen primero sus herramientas, luego sus consecuencias.

Detrás de cada una de las hipótesis que van a crear los vínculos entre una teoría, una práctica y los objetos a los cuales están dirigidas, hay además una hipótesis más fundamental que hace que perdamos toda exterioridad. Ella es, respecto de lo que observamos, lo mismo que la relación de Rosenthal con sus estudiantes respecto de la relación entre los estudiantes y las ratas. Lo saben bien los sociólogos de la ciencia, que –casi siempre– están preocupados por protegerse de alguien más ironista que ellos. “Por supuesto que nuestra propia grilla de análisis no escapa a las mismas críticas que le hacemos a nuestro objeto de análisis”, dicen entonces. Pero lo dicen rápido. Como si se corriera el riesgo de crear una regresión al infinito. Sin embargo, si entendí bien a Isabelle Stengers, es justamente ahí donde uno podría haber empezado a reírse¹². Lo dicen rápido, como si no

¹¹ Harry Collins y Trevor Pinch, *Tout ce que vous devriez savoir sur la science*, Seuil, París, 1994, p. 199 [ed. cast.: *El gólem: lo que todos deberíamos saber acerca de la ciencia*, Crítica, Barcelona, 1996].

¹² “Llamaría humor –dice Isabelle Stengers– a la capacidad de reconocerse a uno mismo como producto de la historia cuya construcción intenta seguir, y esto en un sentido en que el humor se distingue ante todo de la ironía (...). El humor es un arte de la inmanencia”. Isabelle Stengers, *L’Invention des sciences modernes*, op. cit., p. 79.

tuviera tanta importancia. Como si, aún entre gente decente, uno tuviera que tomar algunas precauciones ante algún autodidacta maleducado que siempre puede aparecer.

Yo he considerado que este límite a nuestra investigación es un límite esencial: el antropólogo que trabajaría para Rosenthal se volvería también un *elemento* constitutivo del dispositivo del experimento, una de sus variables... y no podría trabajar con la hipótesis fundamental al interior de la cual se sitúa. Lo que devino la rata en la relación particular con el estudiante, lo devino el estudiante en la relación particular con Rosenthal. El estudiante existió como productor de ratas inteligentes. Rosenthal comenzó a existir como productor de estudiantes productores de ratas inteligentes –o idiotas, pero quizá preferimos ver el lado positivo de las cosas–, tal como Milgram empezó a hacer existir verdugos. Hay en este experimento una cascada de producción de existencias en el seno de la cual cada uno de los actores está atrapado al interior de una hipótesis más fundamental que la hipótesis en cuyo marco trabaja. Y el antropólogo mismo no escapa a la regla: observando cómo cada uno de los investigadores entra en relación con el animal, produce un fenómeno nuevo, una nueva relación “investigador-animal” de la cual es irreductiblemente el tercer término. La pregunta imposible, “¿cómo era el animal antes de que el investigador lo mire, cómo es independientemente de su mirada?”, debe tomar en cuenta la hipótesis fundamental inaccesible: “¿cómo eran antes de que yo comience a mirarlos?”. Esto querría decir, entonces, que si es posible ser constructivista en una sala de lectura, la situación se complica singularmente cuando uno se encuentra a sí mismo siendo actor de una puesta en escena científica. Esto, ya vamos a verlo, me lo enseñaron los tordalinos.

Puesto que la hipótesis fundamental nos resulta tan inaccesible como lo real en sí, queda en el campo el trabajo descriptivo de los *híbridos*¹³: animales en redes de teorías, herramientas y metodologías;

¹³ Término que tomo de Bruno Latour (*Nunca fuimos modernos*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2007) y a través del cual designa los mediadores entre la naturaleza y la cultura.

queda el trabajo de creación de vínculos entre los *decires* y los *haceres*. En este contexto, serán los *decires* de los investigadores que trabajan junto con Zahavi en un centro de investigación de una reserva natural en medio del desierto del Néguev, en Israel. Estos *decires* construyen lo que se llama la teoría del hándicap. Los *haceres* serán por supuesto las actividades extraordinarias de esas aves que dieron nacimiento a esta teoría del hándicap.

La danza del tordalino arábigo

Uno de los comportamientos sorprendentes del tordalino es que baila. La danza del tordalino pertenece a esa categoría particular de comportamientos para la cual no se puede decir si una interpretación es más correcta que otra. El hecho de haber llamado *danza* a una serie de movimientos, en lugar de *juego* o *agitación*, ya constituye una clasificación particular de una secuencia regular de acciones. Esta clasificación ya va a privilegiar ciertas interpretaciones compatibles con lo que metemos habitualmente en esa categoría, y sobre todo va a excluir otras.

La danza del tordalino arábigo no es más que un pretexto, un nudo en nuestra historia. Su descripción me había intrigado tanto que había cambiado mis preguntas para adoptar las de nuestro antropólogo imaginario enviado al laboratorio de Rosenthal. Como él, yo sabía que no podría darle un cierre a la cuestión de si era la mirada de Zahavi o el comportamiento de las propias aves lo que las convertía en seres tan extraordinarios. Pero pensaba que podía desanudar algunos de los motivos de su interacción. Tenía entonces que encontrarme con ellos y mirarlos coexistir.

La danza está en el centro de nuestra historia porque cristaliza, en cuanto que representación, algunos de los elementos del contexto de justificación. Con ella aparece, por ejemplo, la dinámica particular entre hechos observados y su clasificación. A través de ella, el hecho deviene objeto de su categoría: el movimiento deviene una danza

y se vuelve difícil, casi imposible, considerarlo de otra manera, del mismo modo en que la percepción de la copa en la figura de Rubin hace que sea difícil, para el observador ingenuo, percibir después el fondo como una forma¹⁴.

Luego, gracias a la danza, veremos aparecer las relaciones de poder entre dos investigadores, puesto que fue el terreno de un conflicto entre dos interpretaciones. Va a surgir respecto de ella –y quizá en respuesta a ese conflicto– la pregunta por la influencia de la observación sobre el comportamiento de las aves. Esta pregunta le permitió a un investigador conciliar las exigencias divergentes de su trabajo.

Por último, la interpretación de la danza puede ser relacionada con el conjunto de la teoría, con el contexto social y con las metodologías. La danza del tordalino arábigo constituye, junto con algunos otros comportamientos de esta ave muy particular, el punto de partida de una teoría ingeniosa, original, al mismo tiempo reaccionaria, y sobre todo muy controvertida: la teoría de las señales y su corolario, el principio del hándicap.

Voy a intentar describir algunos elementos del contexto de justificación de esta teoría, sabiendo que ninguna interpretación podrá agotar sus múltiples sentidos. He recogido, de aquí y de allí, acontecimientos, momentos en que la metodología parecía imprimirle una marca particular a la teoría, momentos en que me parecía que los hechos del campo y la estructura social en la cual emergen los discursos que describen ese campo hablaban el mismo lenguaje, sin poder discernir cuál le daba a cuál los medios para pensarse como tal. Me queda entonces describir las cosas –las causas– como los productos de la relación entre un texto y una puesta en escena: cómo

¹⁴ La figura de Rubin es una figura negra y/o blanca que presenta la característica de que ofrece dos imágenes a través del juego del fondo y la forma: se puede ver una copa –forma negra central rodeada de blanco– o dos perfiles cara a cara –dos formas blancas sobre un fondo negro central–. Parece imposible percibir las dos imágenes al mismo tiempo, pues una hace siempre de fondo y la otra de forma. Una vez percibida una de las dos imágenes, la otra aparece con menos facilidad.

el texto no puede autorizar cualquier puesta en escena y cómo la puesta en escena le da su sentido particular al texto.

Antes de exponer la teoría del hándicap, debemos ubicar el marco teórico en el que nació esta teoría y las cuestiones no resueltas a las cuales Zahavi pretende responder con ella. El principio del hándicap es una teoría que interpreta algunas informaciones surgidas del campo para responder a dos cuestiones importantes, dos paradojas de la selección natural: el altruismo y la extravagancia de las señales en la selección intraespecífica. Por lo tanto, el primer contexto de justificación de la teoría del hándicap será para nosotros, antes que toda metodología o sociología, el contexto teórico en el cual emerge esta teoría. Este contexto constituye el marco en el cual esta teoría puede inscribirse y al cual puede oponerse –del cual puede desbordar–. Este contexto teórico es también contexto de justificación porque concierne a una parte de la historia de la etología de estos últimos años. Esta historia cuenta, al mismo tiempo y a través de las preguntas que plantea y las respuestas que inventa, nuestras creencias, nuestras utopías, y la manera en que construimos lo que nos define y nos constituye en relación con la animalidad.