

Antropo-etología de los no humanos políticos

Anthropo-ethology of political non-humans

Vinciane Despret

Université de Liège/Université de Bruxelles

RESUMEN: La tentación de interrogar a los primates planteándoles la pregunta acerca de nuestro origen sigue presente en el ámbito de la etología. En un contexto más amplio, podemos observar que el animal se constituye a menudo como un operador antropológico de identidad, ya sea por similitud, por inversión o por contraste. Sin embargo, los hechos resultantes de las observaciones traducen la mayoría de las veces valores e incluso reflejan preferencias en cuanto a los modos de organización social. Esta constatación no debe conducirnos al relativismo. Más bien nos invita a considerar el saber etológico como un saber que construye simultáneamente la identidad del ser humano y del animal, de manera conjunta. Este artículo se propone explorar las condiciones concretas en las cuales este tipo de saber puede constituirse.

Palabras Clave: Antropología; Organización humano-animal; Origen; Primates; Valores.

ABSTRACT: The temptation to question primates about our origins remains present in the field of ethology. In a broader context, we can observe that animals often constitute an anthropological operator of identity, whether through similarity, inversion, or contrast. However, the facts resulting from observations most often translate values and even reflect preferences regarding modes of social organization. This observation should not lead us to relativism. Rather, it invites us to consider ethological knowledge as knowledge that simultaneously constructs the identity of both humans and animals. This article proposes to explore the specific conditions under which this type of knowledge can be constituted.

Keywords: Anthropology; Human-animal organization; Origin; Primates; Values.

“La etnología podrá permitir retomar en nuevos términos la reflexión sobre la historia, con tal de que se busque en ella, no un acceso a formas primitivas de la evolución humana, sino más bien los elementos de una confrontación entre tipos de devenir”, escribía hace casi treinta años el filósofo político Claude Lefort (1978, p. 29) Si convenimos en que este programa, que rompía con ciertas tendencias en la etnología, ha abierto una vía prometedora para la constitución de una antropología política que modifica radicalmente su aproximación a otras

culturas –y a la nuestra–, podemos preguntarnos si la etología no debería, ella también, trabajar con esa misma transposición de las preguntas.

En efecto, ciertos etólogos y más particularmente primatólogos, han redefinido ya sus programas de investigación en términos de “una confrontación en formas de devenir”; no es sino eso lo que intenta hacer Shirley Strum a propósito de su trabajo con babuinos cuando escribe:

La misma conclusión era inevitable después de observar a los babuinos de Pumphouse¹: la agresión, dominancia masculina y monopolio de la esfera política no son necesariamente aspectos del estilo de vida de los primeros humanos. Si, por otra parte, creemos genuinamente que la vida, para los humanos, está basada en la competición agresiva, las relaciones jerárquicas entre los machos y la dominancia masculina, entonces es posible que tengamos que idear nuevas teorías y respuestas para explicar por qué esto debería ser así. No podemos seguir diciendo simplemente que este es ‘el orden natural de la vida social’ (1987, p. 82).

No se trata de intentar demostrar que los babuinos no tienen nada que ver con los humanos y de recordar una vez más la distancia que nos separa; más bien se trata de recordar la originalidad de las figuras sociales, ninguna de las cuales puede ser relegada al estatus de formas primitivas o inacabadas de nuestros modelos actuales de organización. Se trata de hacer que su historia no sea una mera precursora de la nuestra.

Esta pretensión, sin embargo, está lejos de obtener la unanimidad, y la etología parece encontrarse al respecto muy alejada de las nuevas orientaciones de la antropología. No es raro, en efecto, aún hoy día, ver cómo se convoca al animal para pedirle suplir la ausencia de aquellos a quienes asignábamos el rol de testimoniar nuestro origen: aquellos a quienes se ha llamado durante mucho tiempo primitivos. Así, las preguntas planteadas al animal (como en otra época se le plantearon al “primitivo”) aparecen a menudo subordinadas a la esperanza de elucidar el misterio del origen, el de la moralidad, de la organización social, de la repartición de los roles y del poder, incluso el del contrato social.

Las críticas, cada vez más numerosas, no han dejado de señalar la singular inversión que subyace a estas historias y estas ficciones. Los animales no revelan ninguna historia del origen porque a las propias observaciones ya se les da, *a priori*, los significados de la historia que se trataba de encontrar. Recordaremos esta alegre broma del filósofo Bertrand Russell (1964; p. 140), asombrándose de cómo los animales “aparentemente, se conducen siempre de modo que justifiquen la filosofía del hombre que los observa”. Prueba de ello, nos dice, es el hecho de que en el siglo XVIII (sic.) “los animales eran feroces, pero bajo la influencia de Rousseau,

¹ N.T. Colonia de babuinos estudiados durante años por Shirley Strum en Kenia, apodados Pumphouse Gang.

comenzaron a ejemplificar el culto al Noble Salvaje, del que se burla Peacock en *Sir Oran Hauton*. Durante la soberanía de la reina Victoria todos los monos fueron virtuosos monógamos, pero en los disolutos años de la tercera década su moral sufrió un desastroso menoscabo” (1964, p. 141)

Las críticas feministas, por su parte, han mostrado de manera ejemplar hasta qué punto los esquemas que guían las observaciones están impregnados de concepciones sobre la organización, los roles y el poder vehiculados por la cultura del observador: pensemos por ejemplo en la diferencia entre lo que observó Zuckerman en el zoo de Londres en los años treinta y lo que investigadoras como Linda Fedigan, Thelma Rowell, Barbara Smuts y Shirley Strum nos cuentan hoy:² otros tiempos, otras maneras de organizarse, otras restricciones sobre los significados. Con las primeras investigaciones regresamos siempre, como escribía Strum (1960: p. 106), “a una sociedad dominada por los machos, caracterizada por una división clara del trabajo: una sociedad donde los hombres detentan el poder y las mujeres no pueden ascender más que vinculándose a un macho dominante”. Constatamos, por otra parte, que dentro de esas observaciones se integran, empezando por los primeros trabajos de Darwin y durante las décadas siguientes, dentro de una red de referencias más literal que metafórica, las dos figuras del ancestro: el salvaje y el animal. Se pueden leer los trabajos de Darwin en *El origen*³, los de Freud (1913) inventando su ficción en *Totem y Tabú* y aún muchos otros: política de géneros, política de las relaciones de poder y política colonialista convergen en un mismo motivo; historia natural y antropología traducen una complicidad que encontraba en la época múltiples justificaciones.

Ciertamente, esa antigua complicidad entre antropología e historia natural se ha sustituido hoy por otro modo de articular la cuestión animal y la cuestión antropológica. Dentro de esta articulación, novedosa en ciertas formas, antigua en otras, el animal constituye lo que podríamos denominar un “operador antropológico de identidad” al que se le pedirá constituir la identidad del ser humano, ya sea mediante la construcción de contrastes, por la singularidad de aquélla, o, por el contrario, demostrando, mediante un juego de similitudes, el enraizamiento

² Consultar al respecto Strum y Fedigan (2000: pp. 358-82) y Haraway (1992).

³ “Por mi parte, preferiría” escribe Darwin en sus conclusiones” descender de aquel heroico y pequeño mono que afrontaba a su temido enemigo con el fin de salvar la vida de su guardián, o de aquel viejo cinocéfalo que, descendiendo de las montañas, se llevó en triunfo sus pequeños camaradas librándoles de una manada de atónitos perros, que de un salvaje que se complace en torturar a sus enemigos, ofrece sangrientos sacrificios, practica el infanticidio sin remordimiento, trata a sus mujeres como esclavas, desconoce la decencia y es juguete de las más groseras supersticiones” (2020: p. 445).

de esa identidad en la naturaleza. La primera operación se presenta dentro de las figuras de inversión, mientras que la segunda lo hace dentro de los procedimientos de “naturalización”.

Figuras de inversión

“Existe”, escribe el naturalista americano Bruce Bagemil recogiendo una frase de Weinlich,

[...] una larga y sórdida historia de afirmaciones sobre la singularidad del hombre. En todos estos años yo he leído que los humanos eran las únicas criaturas que ríen, que matan a otros miembros de su propia especie, que matan sin necesidad de comer, que presentan una receptividad sexual permanente hacia las mujeres, que mienten, que experimentan el orgasmo femenino, que matan a su propia descendencia. (1999, p. 46).

No estaría de más añadir al comentario irónico de Bagemihl la conclusión de que quizá “la única y verdadera diferencia entre las especies es que las personas, al contrario de los animales, tienen tendencia a hacer generalizaciones simplistas”.

Debemos reconocerlo: estas generalizaciones simplistas han abundado en una cierta bibliografía. El discurso que propone la ruptura ha hecho bien parodiándola. Se invocan cantidad de justificaciones para apoyar la necesidad de equilibrio en la frontera humano/no-humano o naturaleza/cultura. En particular, pensemos en las desarrolladas por una tradición humanista que invoca las lecciones de la historia –la ruptura garantiza el respeto a lo humano–, o incluso en los argumentos de ciertas corrientes de pensamiento influenciadas por la antropología que afirman que se trataría de una tendencia “natural” presente en todas las culturas, basándose en la univocidad –y por lo tanto universalidad– de la definición de la naturaleza, e incluso en el argumento aparentemente inapelable de que los seres humanos no son animales.

Sin embargo, detrás de la diversidad aparente de estos argumentos que predicán o justifican la voluntad de ruptura, termina surgiendo la misma cuestión: la de producir, de manera indirecta, mediante el desvío que implica la negación, una definición positiva: el ser humano, a diferencia del animal... La identidad de uno se define por las ausencias e imperfecciones del otro⁴. Las investigaciones feministas de estos últimos años, al igual que aquellas que han seguido su estela analizando la construcción de la figura de la homosexualidad, habían mostrado ya el verdadero motivo que subyace a esa estrategia: la mujer, como el homosexual, ofrece una figura de inversión que permite producir –por contraste, en negativo–

⁴ Lo que nos lleva a evocar el gesto de definir la modernidad o la civilización como la ausencia o falta de los pueblos denominados “no civilizados”.

una definición positiva de un universo: el del hombre, en primer caso, y el heterosexual, en el segundo.

Conceptualizar el animal como una figura de inversión respecto a aquello que no somos, o más aún, sobre aquello de lo que nos hemos logrado deshacer, produce, en efecto, un resultado muy similar. Está en juego lo mismo: “cómo definir lo que debe constituirse como norma (en este caso, lo humano) sin dejar que se transparente su propia contingencia”. Además, dentro de la multiplicidad de versiones posibles, si se intenta producir una definición positiva de la identidad humana, siempre se corre el riesgo de ver surgir violentamente un aguafiestas: una cultura minoritaria, un colectivo feminista, un grupo de homosexuales, de negros o de nativos americanos que empezarán a gritar “¡nosotros no, nosotros no!” “Nosotros no nos podemos adherir a ese ‘nosotros’ que define al ser humano”, “¡vuestra definición nos ha excluido del colectivo!”. En consecuencia, ante la imposibilidad de estabilizar una definición, se recurre al animal en busca de ayuda. Él proporcionará el negativo de la definición; negativo que, de la manera en que es definido, podrá intentar poner a todo el mundo más o menos de acuerdo: “he aquí lo que no somos (o ya no somos)”, “he aquí lo que sólo nosotros podemos ser”. El animal va a ser tomado como un colectivo que, excluido, permite al ser humano crearse una identidad por contraste. Se trata, en suma, de construir una reserva de universalidad: prueba de ello es la semántica utilizada en este contexto. No hablamos de los animales, los babuinos, las ratas o las drosófilas, sino de El Animal. Encuentro de dos universales singulares: el hombre, al contrario que el animal...

Naturalmente, esta tradición de jerarquización proyectada sobre esa ruptura se ha encontrado, en los últimos años, con contradicciones cada vez más problemáticas⁵. Nosotros no somos los únicos que reímos, nos enseña de Waal después de haber provocado la hilaridad de sus chimpancés disfrazándose de leopardo⁶. El infanticidio, el orgasmo de las hembras, la mentira, la conciencia de sí mismo, la reconciliación, la capacidad de atribuir intenciones a los otros, los instrumentos, el lenguaje, el manejo de símbolos: la lista es larga, y parece cada vez más extensa. Estamos cada vez menos solos en el mundo.

Naturalización

El problema de ese reconocimiento progresivo de similitudes, sin embargo, es que no puede considerarse una solución. Paradójicamente, no protege mejor al animal de su función

⁵ Ver para un análisis de sus múltiples transformaciones Lestel (2001).

⁶ Anécdota contada durante una sesión temática difundida por el canal de televisión ARTE por D. Lestel (2001).
Mnemosine v.21 n.2 (2025), Dossiê “Vigiar e Punir: 50 anos depois”, vol.2.

de operador antropológico. Las cosas se complican aún más en la medida en que la percepción de una creciente proximidad entre humanos y animales favorece a menudo la tentación de buscar en la naturaleza no sólo la elucidación de un origen, sino la legitimación de una cierta normatividad. El animal llega a ser no sólo portador de una historia (que es la nuestra) sino también de unos valores que, dado que emergen de la naturaleza, adquieren una fuerza y una legitimidad inigualables.⁷ Sin duda, la mayor parte de los autores reconocen la distinción entre hechos y valores afirmando que no podemos establecer valores a partir de los hechos –el deber ser a partir del ser–. Sin embargo, esta distinción tan honorable filosóficamente –y caemos en la cuenta de ello durante el curso del propio análisis– está ahí sólo para enmascarar que el problema de la confusión entre hechos y valores no se sitúa solamente a ese nivel. La tentación de crear normas basadas en la naturaleza no es más que su versión más ingenua –y la más obvia.

Un ejemplo de un fragmento de Frans de Waal ilustra bien cómo, previniéndose contra la primera trampa –consistente en establecer una normatividad a partir de los hechos–, se cae invariablemente –y justo a causa de la separación entre ambas cosas– en una segunda trampa que consiste en esconder valores detrás de observaciones aparentemente objetivas. Cuando de Waal (1995: pp. 287-288) describe el modo en que se reparten los roles y los estatus dentro del grupo de chimpancés que observa, señala que los machos presentan actitudes estratégicas orientadas al estatus, de acuerdo –dice él– con “una línea política encaminada a aumentar su poder”. Las hembras, por el contrario (como los niños), “suelen intervenir basándose en sus simpatías”. Las hembras son inteligentes, sí, pero no muestran la misma cualidad racional que los machos. Para estos últimos, el espacio público y político de las estrategias de poder, basadas en la racionalidad. Para ellas, el espacio de la socialización, está basado en los sentimientos. De Waal se pregunta, sin embargo, sin ingenuidad, si sus conclusiones no llevan la huella de sus prejuicios. Se trata de un hermoso esfuerzo de reflexividad; pero este loable intento de cortar de raíz revela de forma instantánea lo que está en juego. Cito a de Waal porque no se puede expresar más claramente:

El hecho de pensar que en el ser humano las diferencias de conducta entre los sexos son hereditarias se considera conservador, ya que, si esto fuera verdad, estaríamos condenados a obedecer eternamente las leyes que nuestra naturaleza nos dictara. Sin embargo, esta conclusión tan pesimista es falsa: el ser humano ha demostrado que el respeto por las leyes de la naturaleza no impide que la humanidad las supere. Por ejemplo, podría dar la impresión de que los aviones ponen en ridículo a la fuerza de la

⁷ Ver al respecto el bello análisis del desplazamiento de la legitimación de la dominación, del dominio religioso al dominio de la naturaleza, en el artículo de Eleni Varikas (2000).

gravedad, pero lo cierto es que han sido y son diseñados por personas que saben que existe esta fuerza y que han estudiado sus efectos. (1995, p. 288).

El golpe del avión es admirable. ¡Vamos a obedecer a la naturaleza para que nos obedezca mejor! de Waal retoma la más vieja de las estrategias científicistas: vayamos a los hechos, dejemos a un lado los valores. ¿Qué vamos a pedir a aquello que llamamos “naturaleza”? Leyes a las que remitirnos, incluso si es para tomarnos ciertas libertades con ellas. ¿Cómo comprender si no lo que acaba de hacer esta “naturaleza” a la que se ha invocado? Prestemos atención a la manera en que de Waal la invoca. Comienza por establecer una clara distinción entre cuestiones “sociales” (su esfuerzo de reflexividad no representa otra cosa) y cuestiones “naturales”. Ahora bien, esta distinción, organizada de esa manera, no está ahí para impedir que se pase de unas cuestiones a las otra. Al contrario, no está ahí más que para permitir ese paso, aunque subrepticamente. Al pasaje de de Waal subyace una clasificación: de un lado, la naturaleza y sus objetos, los hechos; del otro las subjetividades y los prejuicios, los valores.⁸ Dicho de otro modo, los hechos, al estar bien separados de las cuestiones de valor –los hechos no imponen nada salvo la obligación de obedecerlos para transgredirlos–, adquieren la capacidad de imponerse con toda su inocencia.

Ahora bien, si algo nos ha enseñado la historia de la etología –algo que señalaban tanto las críticas feministas como la broma de Russell describiendo la desastrosa degradación de las buenas costumbres de los animales tras la época victoriana– es que no hay hechos sin significados, sin preferencias, y que estas últimas preceden a los hechos. No se basa en hechos ni tiene nada de neutro e inocente la atribución a los animales –unos seres que implícitamente nos remiten a nosotros mismos–, según a qué sexo pertenezcan, ya sea conductas característicamente sociales (para las hembras), ya sea conductas relevantes en el ámbito político (para los machos). Tampoco reconocerles motivos emocionales a unos y registros más estratégicos o racionales a otros, dentro de una cultura que opera sobre la base de la racionalidad y la segregación del espacio público, y por consiguiente de la separación entre el espacio de poder y el espacio privado. Se trata, ahora y siempre, de significaciones que ponen en juego valores y que perpetúan normas.

El problema de las investigaciones que se las ingenian para encontrar el origen de nuestra identidad dentro de una naturaleza “originaria” remite a una situación paradójica: todo depende de los valores que estén en el origen de lo que uno busca. Circula entre los etólogos una broma según la cual Marx había tenido toda la razón en cuanto a las posibilidades del

⁸ Se encontrará una versión mucho más sofisticada de este análisis en Bruno Latour (1999/2013, 1999/2001).

socialismo pero se había equivocado de especie. Cualquiera puede confeccionar una historia moral de la naturaleza; basta con elegir bien los héroes de la historia, los momentos de observación, los comportamientos y las interpretaciones. Cómo olvidar el asombroso contraste entre Kropotkin –el naturalista anarquista ruso– y Darwin: donde el primero veía en la naturaleza las pruebas de las virtudes de la solidaridad en lo relativo a la supervivencia y a las leyes de la selección natural, el segundo insistía en la importancia de la competición.⁹ Y no se trata de afirmar simplemente que los dos autores no vieron en la naturaleza más que lo que su posición histórica particular¹⁰ les condujo a observar. Es importante la circunstancia de que el primero realizase sus investigaciones en vastos espacios que permitían a los animales evitar la superpoblación mientras que el segundo se encontrase con poblaciones insulares, en las cuales el problema de la superpoblación se plantea de manera espinosa (Todes, 1988). También podemos traer a colación el “giro moral” de la etología desde las investigaciones de Lorenz. La muerte casi desapareció de la naturaleza.¹¹ El interés de este autor por los mecanismos que dirigen la formación de los vínculos y por las estrategias que regulan la violencia favoreció ampliamente ciertas observaciones –y a ciertas especies–. Las afirmaciones de Lorenz (1969) según las cuales la agresión raramente desemboca en muerte se fundaban en observaciones de ciertos comportamientos –sobre todo los rituales– cuya función era, según él, inhibir y reorientar la agresión intraespecífica.

Todo un mundo moral puede ser reconstruido de ese modo. Basta con buscar la historia y los testimonios adecuados. Pero también podría acabar contándose la historia de otra manera, ya sea celebrando las virtudes de la esclavitud y legitimando la homofobia, la agresión o la violencia, ya sea –de forma más sofisticada, como hace de Waal– naturalizando la dominación de los machos sobre las hembras al suponer una mayor racionalidad en los primeros.¹² En

⁹ Esta contraposición, como todas las burdas contraposiciones, no hace justicia a Darwin quien, en numerosas ocasiones, insistió sobre la posibilidad de estrategias alternativas a la competición.

¹⁰ Son varios los reproches que dirige Marx a Darwin cuando escribe, en 1862, que es admirable “*Es curioso ver cómo Darwin descubre en las bestias y en los vegetales su sociedad inglesa, con la división del trabajo, la concurrencia, la apertura de nuevos mercados, las «invenciones» y la «lucha por la vida» de Malthus*” (1975: p. 13).

¹¹ “Hay” explican Avishag y Amot Zahavi (1997: p. 15), los especialistas israelíes en pájaros turdoides “una opinión comúnmente aceptada, y que suscribía Lorenz, según la cual la tendencia a subir en la escalada de conflictos en los combates y la facilidad de matar a los adversarios es únicamente humana”.

¹² La importancia que nuestra tradición concede a la racionalidad, la dura competencia del espacio público, y la descalificación de la que son objeto los procesos emocionales, muestra que el reparto de las características psicológicas corresponde, en efecto, a juegos de poder. Los hombres blancos civilizados se atribuirán la razón, las mujeres, los niños y los llamados primitivos serán considerados como activados por principios más emocionales, lo que justifica su relegación al espacio privado y doméstico. Al respecto, remito al análisis que he propuesto sobre el trabajo de la etnopsicóloga Catherine Lutz (2004), en el prefacio que consagré a su *¿La depresión es universal?*

conclusión, y plagiando la bella ironía de Darwin, uno puede encontrarse con una naturaleza escrita para el capellán del diablo.¹³

Identidades compartidas

¿Diremos entonces, a la luz de lo visto hasta ahora, que debemos renunciar de una vez por todas a pedir al animal que participe en la definición de lo humano? Aparentemente esta opción podría parecer sensata; pero entonces perderíamos uno de los más interesantes recursos de nuestra historia compartida con los animales: el hecho de que nosotros nos hemos construido con ellos. Entre considerarlos como un modelo antropológico y pensarlos desde la diferencia radical –como figuras de inversión– existe una tercera posibilidad que los trabajos de Dominique Lestel (1996) nos proponen explorar. Lo que las comunidades híbridas nos invitan a repensar de arriba abajo es la noción misma de identidad. No se trata ya de traducirla –sea de manera abstracta, en referencia a sí misma, sea de manera igualmente abstracta por contraste o por analogía–, sino de pensar las identidades como *formas de devenir juntos*. No es cuestión de buscar referentes universales, sino de explorar con detalle las situaciones locales y concretas. No se trata, por tanto, de definir identidades –definir, como nos dice la etimología, es volver a poner límites–, sino de explorar *ampliaciones de repertorios*. En otras palabras, la etología y la antropología tienen cantidad de cosas y de experiencias por construir juntas en la exploración de las formas de devenir humano el animal y animal el humano.

Se trata, en suma, de concebir una antropología política que pueda tener en cuenta modos de organización humanos y animales, pero renunciando a imponer sólo el punto de vista de los humanos.¹⁴ Tener en cuenta cómo los modos de organización modifican los repertorios de cada uno de ellos –seres humanos y animales– obligados a cohabitar, a interesarse el uno por el otro; cómo se afectan mutuamente; qué es lo que cambia cuando se privilegia una u otra manera de vivir juntos. Las situaciones a explorar son múltiples, según la inventiva y las circunstancias. Por ejemplo, cómo los cuervos empujan a los esquimales a organizarse con ellos y qué es lo que cambia entonces para los cuervos (Heinrich, 1991); cómo experimentos científicos con ratas conducen a los investigadores a reconsiderar totalmente la pertinencia de las preguntas que les han planteado habitualmente, dada la influencia de una extraordinaria capacidad por parte de ellas: las ratas reconocen a los científicos, manifiestan preferencias y

¹³ En una carta escrita a Joseph Hooker (sic.) en 1856. Citado por Gould (2011, p. 35).

¹⁴ Ver al respecto los apasionantes trabajos de Bruno Latour, y más particularmente sus *Politiques de la nature* (1999) (N. del T.: esta obra fue traducida al castellano en 2013 por Enric Puig Punyet bajo el título *Políticas de la naturaleza. Por una democracia de las ciencias*).

modifican sus conductas según quién les dirige sus preguntas.¹⁵ Algunos investigadores en etología y psicología animal han podido reformular así la singularidad de su trabajo: “lo que nosotros estudiamos”, dicen, “son relaciones. *En última instancia son las relaciones entre observador y observado las que constituyen los datos científicos*” (Fentress, 1992, p. 45).

Hay una situación que me parece hoy ejemplar en lo que respecta al interés de esa propuesta a la hora de investigar las “formas de devenir juntos”, en la medida en que se constituye, de una parte, como una auténtica experimentación sobre la ampliación de repertorios –lo cual define el objetivo de la investigación–, y, de otra parte, como una búsqueda de buenas maneras de organizarse entre sí humanos y animales.

Thelma Rowell es una primatóloga inglesa que ha decidido consagrar los últimos años al estudio de las ovejas. Después de un primer estudio con un grupo criado en el parque de la Universidad de Berkeley, donde ella era profesora, actualmente las observa en una pradera frente a su casa, en el norte de Yorkshire. Las observaciones de esta primatóloga comienzan generalmente por la mañana, temprano. Siempre el mismo ritual: la investigadora coloca a sus veintidós ovejas los tazones con el desayuno. Esto le permite observarlas de cerca y hace que los comportamientos (las ovejas son animales que, por naturaleza, tienden a ser discretos) sean algo más numerosos y un poco más visibles. Es más fácil acercárseles durante ese momento. Pero lo interesante es que Thelma coloca veintitrés tazones a sus veintidós ovejas. Siempre hay uno sobrante ¿Por qué? Antes de responder es necesario precisar los objetivos de la investigación.

Al principio, Thelma Rowell, que había dedicado casi toda su carrera a los monos, se inquietó por lo que ella denominó un “escándalo jerárquico”: a medida que avanzaban las investigaciones, los monos eran considerados como más inteligentes comparados con muchos otros animales. La oveja es, a este respecto, un caso casi paradigmático, puesto que no se le reconocía más que algo de competencia social y aún menos inteligencia. ¿El escándalo jerárquico no sería simplemente consecuencia de un artefacto, una interferencia, en las investigaciones? En efecto, no podemos olvidar que los investigadores han fomentado en lo tocante a los monos cuestiones sobre su vida social y tareas sofisticadas, que requerían inteligencia, mientras que a otros animales se les ha preguntado cómo se alimentan, de qué tienen miedo o simplemente cómo organizan su jerarquía; cuestiones, en definitiva, que no les han dejado mucho margen para mostrar sus competencias.

¹⁵ El psicólogo Robert Rosenthal ya había demostrado este fenómeno, pero lo consideró un parásito de la investigación, que ambicionaba erradicar; para una aproximación distinta ver Dewsbury (1992).

Dicho con otras palabras, en el curso de la evolución de sus investigaciones la primatología ha adoptado progresivamente métodos de la antropología y ha tomado prestadas sus preguntas. La etología clásica, en cambio, se ha centrado sobre todo en las relaciones de los animales en torno a la alimentación: quién come qué, cómo los animales se organizan alrededor de los recursos, etc. Estas diferencias de método remiten a objetivos distintos, ligados especialmente a los propios animales y a las diferentes cuestiones que suscitan, así como a problemas prácticos y territoriales, etc. Los primates, considerados nuestros antepasados más próximos e incluso ancestros en la evolución humana, han concitado investigaciones alrededor de cuestiones sociales. Y es que ellos mismos incitaban a los investigadores a esta mirada, cuestión aún más clara si se observa este simple contraste: mientras que la mayoría de los animales pasan buena parte de su tiempo sin hacer nada, los primates, al contrario, siempre están haciendo cosas: ocupados en pelearse, en despiojarse, en establecer relaciones... Ellos son cuando los observamos más divertidos. Y con ellos cambia considerablemente la recogida de datos necesarios para la investigación –datos que no se consideren una mera colección de anécdotas–. La diferencia esencial no radica, pues, en el grado de sofisticación, sino más bien en el ritmo, distinto en unos casos y otros. Tal diferencia es la que va a pesar en un proyecto de investigación.

El interés de la etología clásica por los comportamientos alimentarios, a diferencia del de la primatología, más orientada a cuestiones de comportamiento social, puede igualmente explicarse en virtud de ese “artefacto” ligado al interés de los investigadores¹⁶, en virtud a esas interferencias. En efecto, según Thelma Rowell, el privilegio otorgado por la etología clásica a los problemas vinculados a los recursos alimenticios se debe principalmente a las condiciones mismas de observación: los comportamientos alimentarios son mucho más fáciles de observar. Esto ha conducido a los investigadores a interesarse por las relaciones creadas en torno a la alimentación, y más particularmente por las relaciones de competición en torno a ella.¹⁷ Tal costumbre ha llevado a los etólogos a sobreestimar enormemente la importancia de la competición en la naturaleza. Rowell señala que, por el contrario, lo importante para los animales, aquello que los moviliza, no es propiamente comer, sino escapar del hecho de ser

¹⁶ Lo que yo llamo artefacto en este marco es el efecto de una visibilidad de ciertos comportamientos en detrimento de otros, producido por un interés diferenciado de los investigadores.

¹⁷ Estos comentarios de Thelma Rowell son extraídos de una larga entrevista que tuvo lugar entre el 1 y el 14 de junio de 2003. Esta entrevista nace fruto de un cortometraje realizado en colaboración con Didier Demorcy, *Sheep do have opinions* (producido por el ZKM- Zentrum für Kunst und Medientechnologie de Karlsruhe y que podía verse en el marco de esta exposición).

ellos mismos. Lo importante es evitar la depredación, a pesar de que de esto se habla con mucha menor frecuencia.

La escasez de observaciones acerca de la depredación no es ajena al artefacto. Raras veces vemos que los animales que observamos luchan contra un depredador. Y esto es así por una buena razón: ¡el hecho mismo de nuestra presencia! Cuando estamos con ellos funcionamos como una suerte de protección, y los animales a los que observamos se dan cuenta de ello y lo aprovechan. Después de todo, concluye la investigadora, esto es a lo que nos referimos con el término “habitación”. Así, los pequeños monos azules que observó en África son presas de las águilas, a las que se ve planear continuamente sobre los árboles donde viven los monos. ¿Pero qué ve un águila cuando mira hacia abajo? Caras humanas detrás de prismáticos mirando hacia el cielo. Suficiente para disuadirlas y convencerlas de ir a buscar a sus presas a otro lugar.

El problema está en que entre la competición y la defensa contra el depredador media una diferencia esencial. Los animales se organizan de un modo bien distinto en cada una de estas situaciones. Los comportamientos requeridos exigen pocas competencias sociales en el primer caso. En cambio, en el segundo caso se da un nivel distinto de organización, puesto que los animales sociales muy a menudo se movilizan colectivamente contra los depredadores (avisan a los demás, protegen a las crías e incluso organizan una defensa común). Así pues, dependiendo de lo que a uno le interese –uno u otro aspecto de la vida de los animales, alimentarse o defenderse– tendrá unos animales muy diferentes, unas formas de organización social poco sofisticadas en un caso y mucho en el otro.

Volviendo a nuestras ovejas, este contraste nos obliga a considerar que, según si se trata de uno u otro dispositivo, según la elección de las cuestiones pertinentes, las ovejas tendrán o no la posibilidad de mostrar competencias sociales. Se trata entonces de caer en la cuenta de lo que debemos observar para responder a la pregunta por tales competencias. La primera cuestión será saber si, al igual que se los primates, las ovejas son capaces de trabar relaciones de larga duración. La posibilidad de que ellas respondan a esta cuestión dependerá de las características del dispositivo que pongamos en marcha.

Dado que ciertas investigaciones estaban ya sesgadas, daban una respuesta negativa. Pero si se analizan se percibe enseguida que sus propias condiciones hacían poco probable la posibilidad de que las ovejas manifestaran comportamientos sociales sofisticados. Por lo pronto, la mayor parte de las investigaciones fueron llevadas a cabo con grupos de ovejas constituidos expresamente para los experimentos. Los animales, comprados para tal fin, no se habían visto nunca antes. Habría sido un verdadero milagro ver aparecer vínculos estables. Además, una buena parte de las investigaciones han monopolizado el asunto tomando como

criterio de organización social la jerarquía, lo cual ha desembocado, como en el trabajo del etólogo Geist (1971; citado por Rowell y Rowell, 1993, p. 219), en una descripción algo simple de los comportamientos, en la que la jerarquía constituye a la postre el único principio de organización. El macho dominante conduce al rebaño, seguido por los otros machos y por las hembras. Las relaciones entre los individuos están determinadas por el tamaño de los cuernos, que a su vez depende de la edad y el sexo. Que los individuos se reconozcan entre sí no es necesario en este sistema. Esto constituye –señala Thelma Rowell– una reminiscencia de las primeras descripciones de la organización de los primates. Los comportamientos se limitan generalmente a los conflictos entre machos. En definitiva, las ovejas hacen lo que podríamos esperar de unas ovejas –seguirse las unas a las otras de una manera bastante previsible– y lo que podríamos esperar de animales que responden a las teorías de la jerarquía: ganar a base de cornadas el derecho de conducir a los demás, los machos delante, las hembras detrás.

Lo cierto –subraya Thelma Rowell– es que las ovejas efectivamente se comportan de esta manera, pero sólo un mes al año, en el momento de la reproducción, y ese es el momento que ha privilegiado Geist. Es cuando los machos están más activos. Lo que él describe como constituyente del comportamiento habitual de las ovejas resulta ser, observando los restantes once meses del año, algo completamente diferente. Por una parte, es la hembra más vieja quien conduce el rebaño; por otra parte, machos y hembras tienen sistemas sociales poco unidos, relativamente independientes el uno del otro.

La teoría de la jerarquía, derivada de la etología clásica y base paradigmática de numerosas investigaciones (Haraway, 1992), aparece ella misma como una condición que, aunque proporciona cierta visibilidad a algunos fenómenos como el del liderazgo, impide tener en cuenta comportamientos sociales más sofisticados. Un único principio organizador es a la vez demasiado y demasiado poco, ya que puede dar cuenta de todo y bloquear el camino de otras hipótesis. Se trata de un modelo que ofrece pocas posibilidades a las ovejas: hélas ahí más borreguiles que nunca, no solamente forzadas a seguir a otras, sino además forzadas a seguir reglas rígidas, tanto más inflexibles cuanto más dependientes del tamaño de los cuernos. Al fin y al cabo, la concepción de un grupo de individuos como determinados por una organización estrictamente jerárquica deja poco lugar a la flexibilidad y la sofisticación. Si dos ovejas se enfrentan a cornadas es una cuestión de jerarquía. Si una oveja guía a las demás ello indica su lugar en una jerarquía. Sin duda, podemos constatar en las hembras una organización parecida a la que se denomina jerárquica: es siempre la de mayor edad quien da la señal de salida y las otras la siguen. Sin embargo, la noción de jerarquía, tal y como suele entenderse en el sentido

de algo cuya función es mantener unido al grupo, oculta la manera en la que esta organización tiene lugar entre las hembras, como también entre los chimpancés, para los que Margaret Power (1991) sugiere reemplazar el término "dominante" por el de "líder carismático", pues no existe coerción alguna.

El modo en el que los machos se organizan, en cambio, se muestra mucho más imprevisible. Ante cada movimiento de desplazamiento, uno de los machos del rebaño hace un gesto, casi imperceptible para nosotros, que consiste en levantar ligeramente la cabeza y el hocico en una dirección. A veces el grupo se pone en marcha y otras veces no, hasta que otro macho reproduce un gesto similar y finalmente el grupo es arrastrado en la dirección indicada. Una vez que dejamos de lado la explicación en términos de jerarquía en lo que respecta a los machos, o al menos la restringimos a determinados comportamientos, muchas cosas comienzan a gozar no solamente de una visibilidad inusitada, sino de una legibilidad inédita. En otras palabras, sin la jerarquía los animales no están forzados a repetir siempre lo mismo –y tampoco los científicos–. Pueden dedicarse a resolver otros problemas, como los de la preservación de los vínculos –incluso en periodos de rivalidad–, los de las afinidades y los de la reconciliación, en los que las ovejas parecen ser expertas.

Thelma Rowell busca pues las condiciones que reflejan las habilidades de sus ovejas. Volvamos ahora a nuestra cuestión: la de la razón de la presencia del famoso tazón de más. Desde esta nueva perspectiva adquiere pleno significado. Sin duda, debe permitirnos observar ciertas cosas, pero sobre todo debe evitar alterar las relaciones. Es un artefacto, una interferencia, destinada a impedir la presencia de otro artefacto. Aquel que se crearía si añadiéramos un recurso tan insuficiente que provocara indefectiblemente la competición. No se trata de impedir a las ovejas entrar en ese tipo de relación, se trata de dejarlas elegir. Y no en aras de un motivo político tributario de un determinado contexto social (preferir corderos cooperativos a corderos competitivos porque sería moralmente más aceptable), sino en aras de una práctica fundada sobre el interés, en el doble sentido de prestar atención o tener cuidado con algo –no crear condiciones que generen estrés a las ovejas– y de hacer que sucedan cosas que susciten interés, que permitan provocar conductas interesantes.

La cuestión de la organización de las ovejas se subordina a la de una organización humanos-ovejas. Es una cuestión que transforma las identidades. El tazón sobrante debe permitir extender el repertorio de hipótesis y de preguntas dirigidas a las ovejas. Porque si, pese a todo, ellas eligen competir deberemos considerar otras explicaciones más complejas que la de la escasez de recursos. Será necesario plantearse otras cuestiones acerca de su comportamiento social. Así, si uno ve a una oveja abandonar su tazón, empujar a su vecina para ocupar su lugar

y volver enseguida al suyo, o incluso perseverar y desalojar de nuevo a su vecina, puede formular muchas hipótesis excepto la menos interesante y la más previsible. La ampliación del repertorio de motivos posibles pone sobre la mesa explicaciones mucho más sofisticadas. ¿Esa oveja ha querido simplemente mostrar a su congénere –y a los demás– que podía reemplazarlo? Si tal es el caso, tenemos una hipótesis que nos muestra que las ovejas –al igual que los primates, los cuervos de Bernd Heinrich (1991, 2000) o los turdoides de Zahavi¹⁸– tienen una concepción más compleja de la jerarquía que la de un mero ordenamiento rígido que determina de manera previsible las conductas.

Crear las mejores condiciones, dar una oportunidad a lo imprevisible, construir un *éthos* que favorezca los repertorios más variados posibles, buscar significados más interesantes que dejen paso a otras hipótesis y otras preguntas, abrir el apetito por la diversidad, identificar múltiples formas de devenir, plantear la cuestión de la responsabilidad de quien observa respecto a quienes plantean sus preguntas; en suma, buscar modos de organizarse que den una oportunidad a las competencias tanto de la investigadora como de sus animales. En cierto modo, ¿no es eso lo que hoy la antropología, como ciencia verdaderamente humana, podría tomarse como un éxito?

Referencias bibliográficas:

- BAGEMIHL, B. *Biological Exuberance. Animal Homosexuality and Natural Diversity*. London: Profile Books, 1999.
- DARWIN, C. *El Origen Del Hombre*. Madrid: Los Libros De La Catarata / Centro De Investigaciones Diego Barros Arana (Dibam), 2000.
- DESPRET, V. *Naissance d'une théorie éthologique. La danse du cratérope écaillé*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1996.
- DE WAAL, F. *La Política de los Chimpancés*. Madrid: Alianza editorial, 1993
- DEWSBURY, D. *Studies of Rodent–Human Interactions in Animal Psychology*. En H. Davis y D. Balfour (eds.) *The Inevitable Bond: Examining Scientist–Animal Interaction* (pp. 27–44) Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- FENTRESS, J. The Covalent Animal: on Bonds and their Boundaries in Behavioral Research. En: H. Davis y D. Balfour (eds.). *The Inevitable Bond: Examining Scientist–Animal Interaction*, pp. 44-72, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- FREUD, S. *Totem y Tabú* (Trad. de José Luis Etcheverry). Buenos Aires: Amorrortu editores. 1991

¹⁸Los turdoides son pájaros que, desde que son observados por el ornitólogo israelí Zahavi, han cambiado considerablemente las opiniones que nosotros podríamos tener sobre los pájaros (cf. Zahavi et Zahavi, 1997). Ver también Despret (1996).

- GEIST, V. *Mountain Sheep: A Study in Behavior and Evolution*. Chicago: University of Chicago Press, 1971.
- GOULD, S.J. *Dientes De Gallina Y Dedos De Caballo Reflexiones Sobre Historia Natural*, Barcelona: Crítica, 2011
- HARAWAY, D. *Primate Visions*. Oxfordshire: Routledge, 1992.
- HEINRICH, B. *Ravens in Winter*. Nova York: Vintage Books, 1991.
- HEINRICH, B. *Mind of the Raven*. Nova York: Harper Collins, 1999.
- LATOUR, B. *Políticas de la Naturaleza. Por una Democracia de las Ciencias*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2014.
- LATOUR, B. y Fernández Aúz, T. *La Esperanza de Pandora*, Barcelona: Gedisa, 2001.
- LEFORT, C. *Las Formas de la Historia: Ensayos de Antropología Política*. Mexico: Fondo de Cultura Económica: 1988.
- LESTEL, D. *L'Animalité. Essai sur le Statut de l'Humain*. Paris: Hatier, 1996.
- LESTEL, D. *Les Origines Animales de la Culture*. Paris: Flammarion, 2001.
- LORENZ, K. *Sobre la Agresión*. Madrid: Siglo XXI, 1963.
- LUTZ, C. *La Dépression est-elle Universelle?* Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond., 2004
- MARX, K. Carta de Junio 1862. En: *Cartas sobre las Ciencias de la Naturaleza y las Matemáticas*, Editions Sociales, 1975
- POWER, M. *The Egalitarian: Human and Chimpanzee*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- ROWELL, T. Rowell, C.A. “The Organization of Feral Ovis Aries Ram Groups in the Pre-rut Period”, *Ethology* 95, 213–232, 1993.
- RUSSELL, B. (1964). *La Evolución de mi Pensamiento Filosófico*. Aguilar, 1964
- STRUM, S. *Almost Human: A Journey Into the World of Baboons*. Nova York: Random House, 1987.
- STRUM, S. et Fedigan, L. *Primate Encounters: Models of Science, Gender and Society*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- TODES, D. “Darwin’s Malthusian Metaphor and Russian Evolutionary Thought, 1859–1917”, *Isis* 78, 537–51, 1988.
- VARIKAS, E. “Naturalisation de la Domination et Pouvoir Légitime dans la Théorie Politique Classique, in D. Gardey y I. Lowy (eds.). *L’Invention du Naturel*, pp. 89–108. Paris: Editions des Archives Contemporaines, 2000.
- ZAHAVI, Am. y Zahavi, Av. *The Handicap Principle: a Missing Piece of Darwin’s Puzzle*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

Vinciane Despret
Université de Liège/Université de Bruxelles.
E-mail: v.despret@ulg.ac.be

Tradução:

Antonio Granadilla Villarejo.
Psicoterapeuta especialista em luto e momentos terminais.
E-mail: antoniogranadillapsicologia@gmail.com

José Carlos Loredó Narciandi.
Facultad de Psicología/ UNED (Espanha).
E-mail: jcloreto@psi.uned.es

Revisão técnica:

Rubén Gómez Soriano.
Instituto de Historia de la Ciencia/ Universidad Autónoma de Barcelona.
E-mail: ruben.gomez.soriano@uab.cat