

CUANDO LAS ESPECIES SE ENCUENTRAN: INTRODUCCIONES

<https://doi.org/10.25058/20112742.n31.02>

DONNA HARAWAY¹
University of California at Santa Cruz², USA
haraway@ucsc.edu

Traducción de Valeria Meiller³

Cómo citar este artículo: Haraway, Donna (2019). Cuando las especies se encuentran: introducciones. *Tabula Rasa*, 31, 23-75. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n31.02>

Recibido: 15 de diciembre de 2018

Aceptado: 14 de marzo de 2019

Resumen:

El libro de Donna Haraway *Cuando las especies se encuentran* ha sido una de las apuestas más innovadoras en el campo de los estudios animales y de los estudios feministas. En la introducción, la autora analiza las interacciones entre los humanos y un vasto número de criaturas, especialmente aquellas designadas como domésticas. Desde las mascotas diseñadas en el laboratorio hasta los animales entrenados como acompañantes terapéuticos, esta pieza se pregunta por los aspectos filosóficos, culturales y biológicos de los encuentros humano-animal. El ensayo propone el concepto de *especies de compañía* como una herramienta para la creación de narrativas que reconocen a los seres de otras especies como presencias significativas junto a las cuales los humanos co-evolucionamos y co-habítamos un espacio común. Esta conceptualización busca posicionarse más allá de las ideas que abogan por el excepcionalismo humano. De esta manera, se pregunta por las posibilidades de una ética inter-especie que permita el florecimiento tanto de humanos como animales y desarrolla el concepto de «devenir-con» como la noción fundamental para referirse a la relacionalidad constituyente de los encuentros humano-animal. Al analizar este vínculo, la autora se detiene en las dificultades constitutivas de estos encuentros, sus complejidades, complicaciones y el modo en que nos enfrentan posiciones asimétricas de poder.

Palabras clave: especies de compañía, estudios animales, feminismo, posthumanismo, «devenir-con».

¹ Distinguished Professor Emerita.

² History of Consciousness Department.

³ Georgetown University, Department Spanish and Portuguese Literature and Cultural Studies (vm398@georgetown.edu).



Rocky, Estrella, Alegría, Bogotá
Leonardo Montenegro

When Species Meet: Introductions

Abstract:

Donna Haraway's book *When Species Meet* is one of the most innovative contributions in the fields of Animals Studies and Feminist Studies. In the introduction, the author analyses the interactions between humans and a vast array of creatures, especially those we define as domestic animals. From pets that have been designed at laboratories to animals trained as therapeutic companions, this essay questions the philosophical, cultural and biological encounters between humans and animals. This piece proposes the concept of *companion species* as a tool for creating narratives that recognize the beings of other species as significant presences together with which we co-evolve and co-habit a common space. This conceptualization aims to position itself beyond the ideas that plead for human exceptionalism and wonders about the possibilities of an interspecies ethic that allows for the flourishing of both humans and animals, referring to the concept of "becoming with" as a fundamental notion to understand the constitutive relationship of human-animal encounters. In analyzing this relationship, the author dwells in the constitutive difficulties of these encounters, their complexities, complications and the way they confront us with uneven positions of power.

Keywords: companion species, animal studies, feminism, post-humanism, "becoming-with."

Quando as espécies se encontram: uma introdução

Resumo:

O livro de Donna Haraway, *When Species Meet*, foi uma das apostas mais inovadoras no campo dos estudos animais e dos estudos feministas. Na introdução, a autora analisa as interações entre os humanos e um vasto número de criaturas, especialmente aquelas designadas como domésticas. Dos animais de estimação concebidos em laboratório para os animais treinados como companheiros terapêuticos, esta peça pergunta-se pelos aspectos filosóficos, culturais e biológicos dos encontros humano-animal. O ensaio propõe o conceito de *espécies de companhia* como uma ferramenta para a criação de narrativas que reconhecem os seres de outras espécies como presenças significativas, junto com as quais os seres humanos co-evoluem e co-habitam um espaço comum. Esta conceituação procura posicionar-se para além das ideias que pregam a excepcionalidade humana. Surge, assim, a pergunta pelas possibilidades de uma ética inter-espécie que permita o florescimento de seres humanos e animais e desenvolva o conceito de "devir-com" como a noção fundamental para se referir à relacionalidade constituinte dos encontros humano-animal. Ao analisar esse elo, a autora se detém diante das dificuldades que constituem esses encontros, suas complexidades, complicações e o modo como nos enfrentam com posições assimétricas de poder.

Palavras-chave: espécies de companhia, estudos animais, feminismo, pós-humanismo, «devir-com».

Dos preguntas guían este libro⁴: (1) ¿A quién y qué toco cuando toco a mi perro? (2) ¿De qué manera «devenir-con» es una práctica de devenir mundano? Reúno estas preguntas en expresiones que aprendí en Barcelona de un amante español de los bulldogs franceses: *alterglobalización* y *altermundialización*⁵. Estos términos fueron inventados por los activistas europeos para subrayar que sus acercamientos a los modelos neoliberales militarizados de construcción de mundo no tienen que ver con la antiglobalización, sino con fomentar una alterglobalización más justa y pacífica. Existe una altermundialización prometedora en aprender a reanudar algunos de los nudos de las múltiples especies ordinarias que viven en la tierra.

⁴ Este artículo es la traducción de la introducción al libro de Donna Haraway titulado *When Species Meet* (publicado por University of Minnesota Press en 2008), que se ha convertido en un aporte fundamental en los *Animal Studies*, así como en las discusiones sobre posthumanismo y feminismo. La traducción y publicación de este escrito se ha realizado con la autorización de Donna Haraway y The University of Minnesota Press (Reference # 19011702), en donde debemos agradecer a Jeff Moen por el apoyo para obtener el permiso, también deseamos agradecer especialmente a Marisol de la Cadena (University of California, Davis) por la ayuda para contactar a Donna Haraway y obtener su permiso para la traducción, y claro, con mucha gratitud a la profesora Haraway quien fue muy receptiva a la idea de la publicación de su escrito en *Tabula Rasa*.

⁵ Paul B. Preciado quien dicta cursos sobre tecnologías del género en el Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona y sobre teoría *queer*, tecnologías prostéticas y género en París, me introdujo a los matices de los términos *alterglobalización* y *autre-mondialisation* y a la perrita cosmopolita Pepa, que va por las ciudades de Europa en las tradiciones caninas lésbicas francesas, marcando una especie de mundanidad propia. Por supuesto, la *autre-mondialisation* tiene muchas vidas, algunas de las cuales pueden seguirse por internet, pero son las versiones que Preciado me presentó las que animan este libro. En un manuscrito que me envió en agosto de 2006, Preciado escribía: «Producidos a finales del siglo XIX, los bulldogs franceses y las lesbianas coevolucionan de ser monstruos marginados a convertirse en criaturas de los medios y cuerpos de consumo pop y chic. Juntos, inventan una forma de supervivencia y crean una estética de vida humana-animal. Pasando lentamente de zonas rojas a barrios de artistas hasta llegar a la televisión, han ascendido juntos el edificio de la especie. Esta es una historia de reconocimiento mutuo, mutación, viaje y amor *queer*... La historia del bulldog francés y la de la trabajadora *queer* están ligadas a las transformaciones a las que dio origen la revolución industrial y la aparición de las sexualidades modernas. ... Rápidamente, el bulldog francés se convirtió en el compañero adorado de las “*Belles de nuit*”, siendo retratado por artistas como Toulouse Lautrec y Degas en los burdeles y cafés parisinos. El feo rostro [del perro], según los estándares de belleza convencionales, hace eco de la negación lésbica del canon heterosexual de belleza femenina; su cuerpo musculoso y fuerte y su pequeño tamaño hicieron del *molosse* el compañero ideal de la *flâneuse* urbana, la escritora nómada y la prostituta. [Para] finales del siglo XIX, junto con el cigarrillo, el traje o incluso la escritura [en sí], el bulldog se convirtió en un accesorio identificatorio, una marca política y de género, y en un compañero de supervivencia privilegiado para la mujer masculina, la lesbiana, la prostituta y la transgénero [en] las ciudades europeas en crecimiento. ... La oportunidad de supervivencia del bulldog francés realmente comenzó en 1880, cuando un grupo de criadores y amantes de esta raza en París comenzaron a organizar encuentros semanales. Una de las primeras integrantes del club de dueños de bulldog franceses fue *Madame Palmyre*, propietaria del club “La Souris”, situado en el área de menor categoría de la zona “Montmartre” y “Moulin Rouge” en París. Este era el lugar de encuentro de carniceros, cocheros, comerciantes de ropa, dueños de cafés, vendedores callejeros, escritores, pintores, lesbianas y prostitutas. Las escritoras lesbianas Renee Vivien y Natalie Clifford Barney y Colette, al igual que los escritores modernistas, como Catulle Mendes, Coppee, Henry Cantel, Albert Mérat y León Cladel se reunían con los bulldogs en La Souris. Toulouse Lautrec inmortalizó a los bulldogs franceses “*bouboule*”, de Palmyre, caminando con prostitutas o comiendo en sus mesas. Como representantes de las “clases peligrosas”, las caras achatadas del bulldog, como las de las lesbianas masculinas, fueron el giro estético de la modernidad. Además, la autora francesa Colette, amiga de Palmyre y cliente de La Souris, sería una de las primeras escritoras y actrices políticas en ser retratadas siempre con sus bulldogs franceses, sobre todo con su amado “*Toby-Le-Chien*”. Para comienzos de la década de 1920, el bulldog francés se había convertido en el compañero biocultural de la mujer liberada en la literatura, la pintura y los medios emergentes».

Creo que aprendemos a ser mundanos enfrentando, no generalizando, lo ordinario. Soy una criatura del barro, no del cielo. Soy una bióloga que siempre ha encontrado muy edificante ver las asombrosas habilidades del fango para mantener las cosas en contacto y para lubricar pasajes entre los seres vivientes y sus partes. Amo el hecho de que los genomas humanos pueden hallarse en solo un 10 por ciento de todas las células que ocupan el espacio mundano que llamo mi cuerpo; el otro 90 por ciento de las células está lleno de genomas de bacterias, hongos, protistas y organismos similares que actúan en una sinfonía necesaria para que yo esté viva, algunos de los cuales se alimentan de nosotros sin causarnos ningún daño. Mis diminutos acompañantes me superan en gran número; en otras palabras, me convierto en un ser humano adulto en compañía de estos diminutos comensales. Ser uno es siempre *devenir-con* muchos. Parte de esta biota microscópica personal es peligrosa para mí, la que escribe esta frase; por ahora está contenida por las medidas de la sinfonía coordinada de todo lo demás, las células humanas y no humanas que hacen posible a la yo consciente. Me encanta pensar que cuando «yo» muera, todos estos simbioses benignos y peligrosos tomarán y usarán lo que quede de «mi» cuerpo, aunque sea solo por un instante, pues «nosotros» somos necesarios los unos para los otros en tiempo real. Cuando era pequeña, me gustaba habitar mundos en miniatura que rebosaban de entidades reales e imaginarias aún más diminutas. Me encantaba el juego de escalas en el tiempo y el espacio que los juguetes y cuentos infantiles hacían tangibles para mí. No sabía entonces que ese amor me estaba preparando para conocer a mis especies compañeras, aquellas que me constituyen.

Las figuras me ayudan a entrar al interior de los embrollos mortales que constituyen los enlaces formadores de mundo a los que llamo zonas de contacto⁶. El *Oxford English Dictionary* registra el significado de «visión quimérica» como «figuración» en una fuente del siglo XVIII, y ese significado se mantiene implícito en mi significado de la *figura*⁷. Las figuras congregan a las personas mediante su invitación a habitar la historia

⁶ Para una discusión más extensa sobre las zonas de contacto, véase el capítulo 8, «Entrenamiento en la zona de contacto» (“Training in the Contact Zone”) de *When Species Meet*.

⁷ Gracias al estudiante de doctorado en Historia de la consciencia Eben Kirksey por esa referencia y por organizar el «Salón Multiespecies» en noviembre de 2006, en UC Santa Cruz.

corpórea narrada en sus lineamientos. Las figuras no son representaciones ni ilustraciones didácticas, sino nodos o nudos materiales-semióticos en los que diversos cuerpos y significados se dan forma mutuamente. Para mí, las figuras siempre han estado donde lo biológico y

lo literario se unen con toda la fuerza de la realidad vivida. Mi propio cuerpo es solo una de esas figuras, literalmente.

Durante muchos años, he escrito desde las entrañas de poderosas figuras como los cyborgs, los monos y los simios, los oncorratones y, más recientemente, los perros. En todos los casos, las figuras son al mismo tiempo criaturas de posibilidades

imaginadas y criaturas de una realidad feroz y ordinaria; las dimensiones se entrelazan y requieren respuesta. *Cuando las especies se encuentran* trata de ese tipo de duplicidad, pero más aún trata del juego de cordel en el que quienes deben estar en el mundo se constituyen en intra e interacción. Los compañeros no preceden el encuentro; especies de todo tipo, vivas e inertes, son consecutivas a la danza de encuentros que da forma a sujetos y objetos. Ni los pares ni los encuentros en este libro son meras petulancias literarias; en su lugar, son seres ordinarios que se encuentran en la casa, el laboratorio, el zoológico, el parque, la oficina, la prisión, el océano, el estadio, el granero, la fábrica. En su calidad de seres ordinarios anudados, siempre son figuras constructoras de sentido que reúnen a quienes responden a ellos en formas impredecibles del «nosotros». En medio de la miríada de especies anudadas en la tierra, modelándose mutuamente, los encuentros de los seres humanos contemporáneos con otras criaturas y, especialmente, pero no únicamente, con aquellas llamadas «domésticas» son el centro de este libro.

En los siguientes capítulos⁸, los lectores conocerán a perros clonados, tigres de bases de datos, un autor de béisbol en muletas, un activista de la salud y la genética de Fresno, lobos y perros en Siria y en los

⁸ La autora hace alusión a los capítulos del libro de *When Species Meet*.

Alpes franceses, pollitos y patas *bush* en Moldavia, moscas tse-tsé y conejillos de indias en un laboratorio de Zimbabue de una novela para jóvenes, gatos ferales, ballenas que llevan cámaras, delincuentes y perros en adiestramiento en la prisión, y un talentoso perro con una mujer de mediana edad practicando deporte juntos en California. Todas estas son figuras, y todas están mundanamente aquí, en esta tierra, ahora, preguntándose en qué «nosotros» se convertirán cuando las especies se encuentren.



El perro de Jim. Cortesía de James Clifford.

El perro de Jim y el perro de Leonardo

Conozcan al perro de Jim. Mi colega y amigo Jim Clifford tomó esta fotografía durante una caminata en diciembre en uno de los cañones del cinturón verde de Santa Cruz, cerca de su casa. Este perro sólo permaneció sentado y atento durante una sola estación. Al invierno siguiente, la forma y la luz del cañón no le permitieron a este alma canina animar el tronco de secoya quemado cubierto de ramas, musgos, helechos, líquenes –e incluso una plantita de laurel californiano que oficiaba de rabo – que el ojo de un amigo había encontrado para mí el año anterior. Tantas especies, de tantos tipos, se encuentran en el perro de Jim, que sugieren una respuesta a mi pregunta: ¿a quién y qué tocamos cuando tocamos a este perro? ¿Cómo ese contacto nos hace más mundanos, en alianza con todos los seres que trabajan y juegan un rol para una alterglobalización que pueda durar más de una estación?

Tocamos al perro de Jim con ojos digitales gracias a una cámara digital, a las computadoras y a los servidores y programas de correo electrónico mediante los cuales me fue enviado un jpg de alta resolución⁹. Envuelto en la carne metálica, plástica y electrónica del aparato digital está el sistema visual primate que Jim y yo heredamos, con su vívida sensación cromática y su nítido poder focal. Nuestra capacidad para la percepción y el placer sensual nos une a las vidas de nuestros parientes primates. Al tocar este legado, nuestra mundanidad debe responder por esos otros seres primates y dar cuenta de ellos tanto en sus hábitats naturales como en los laboratorios, en los estudios de cine y televisión, y en los zoológicos. Además, el oportunismo biológico colonizante de los organismos, desde los virus y bacterias fulgurantes e invisibles hasta la corona de helechos sobre la cabeza de este cachorro, son palpables al tacto. La diversidad de especies biológicas y todo lo que eso cuestiona en nuestra época vienen junto con el encuentro con este perro.

En el contacto táctil-óptico con este cánido engendrado por la cámara, nos adentramos en las historias de la ingeniería de la tecnología informática (TI), la mano de obra del ensamble de productos electrónicos, la minería y la eliminación de residuos de TI, la investigación y fabricación de plásticos, los mercados transnacionales, los sistemas de comunicación y los hábitos de consumo tecnoculturales. La gente y los objetos están en constante contacto constitutivo e intra-activo¹⁰. Visual y tácticamente, estoy en presencia de los sistemas interseccionales de mano de obra diferenciados por raza, sexo, edad, clase y región que dieron vida al perro de Jim. Responder me parece el requerimiento mínimo en este tipo de mundanidad.

Este perro no podría haber llegado a mí sin las prácticas ociosas de paseo de comienzos del siglo XXI en una ciudad universitaria de la costa central de California. El placer de las caminatas urbanas se intersecta con las prácticas de trabajo de los

⁹ Ojos digitales (*Fingery eyes*) es un término de Eva Hayward para la unión háptica-óptica de la cámara con los animales marinos, en especial los invertebrados en las múltiples interfases de agua, aire, cristal y otros medios mediante los cuales ocurre el contacto visual en el arte y en la ciencia. Véase Hayward, 2007.

¹⁰ *Intra-acción* es un término de Karen Barad. Al tomarlo prestado, también la toco en el perro de Jim (Barad, 2007)

taladores de finales del siglo XIX, quienes, sin motosierras, cortaban el árbol, cuyo tronco quemado seguía una vida postarbórea. ¿Adónde fue la madera de ese árbol? La quema deliberada de los taladores o los incendios causados por relámpagos en la estación seca en California esculpieron al perro de Jim sobre los restos ennegrecidos del árbol. Las historias del ambientalismo y de la clase social, y las políticas del cinturón verde de las ciudades de California que resisten el destino de Silicon Valley garantizaron que el perro de Jim no fuera arrasado por una aplanadora para construir viviendas en el extremo oeste de una Santa Cruz ávida de bienes raíces. La aspereza de los cañones, erosionados por el agua y labrados por los terremotos, también ayudó. Las mismas políticas cívicas e historias planetarias también permiten que los pumas bajen por los bosques del campus en medio de los cañones llenos de maleza que definen esta parte de la ciudad. Caminar con mis perros peludos sin correa por estos cañones me hace pensar en esas posibles presencias felinas. Vuelvo a ajustar las correas. Tocar visualmente al perro de Jim involucra tocar todas las historias y luchas ecológicas y políticas de las ciudades pequeñas que se han preguntado: ¿quién debe comerse a quién y quiénes deben cohabitar? Las ricas zonas de contacto natural-cultural se multiplican con cada mirada táctil. El perro de Jim es una provocación a la curiosidad, a la que considero una de las principales obligaciones y de los placeres más profundos de las especies compañeras en el mundo¹¹.

En primer lugar, que Jim viera al perro criollo¹² fue el acto de amistad de un hombre que nunca en su vida se había interesado en los perros y para quien estos no habían estado especialmente presentes antes de que su colega pareciera pensar en eso y no respondiera a nada más. Los que vinieron a su encuentro no fueron perros peludos, sino que fue otra especie de cánido igual de maravilloso el que se cruzó en su camino. Como dirían mis informantes sobre la cultura canina estadounidense, el de Jim es un perro de verdad, único en su tipo, un bello perro de ascendencia mezclada imposible de reproducir, que sólo se puede encontrar de manera fortuita. Con seguridad, no hay duda sobre la variedad y mezcla de ancestros, así como también de contemporáneos, incrustados en este perro de carbón. Pienso que esto es lo que Alfred North Whitehead quería decir con concurrencia de prehensiones¹³. Definitivamente, esto es lo que está en el centro del aprendizaje cuando pregunto a quién toco cuando toco a un perro. Aprendo algo sobre cómo se hereda en la carne. Guau...

¹¹ Paul Rabinow, (1996), defiende la virtud de la curiosidad, una práctica difícil y muchas veces corrosiva a la que no se le da mucho crédito en la cultura estadounidense, sin importar mis opiniones sobre la obligación y el placer.

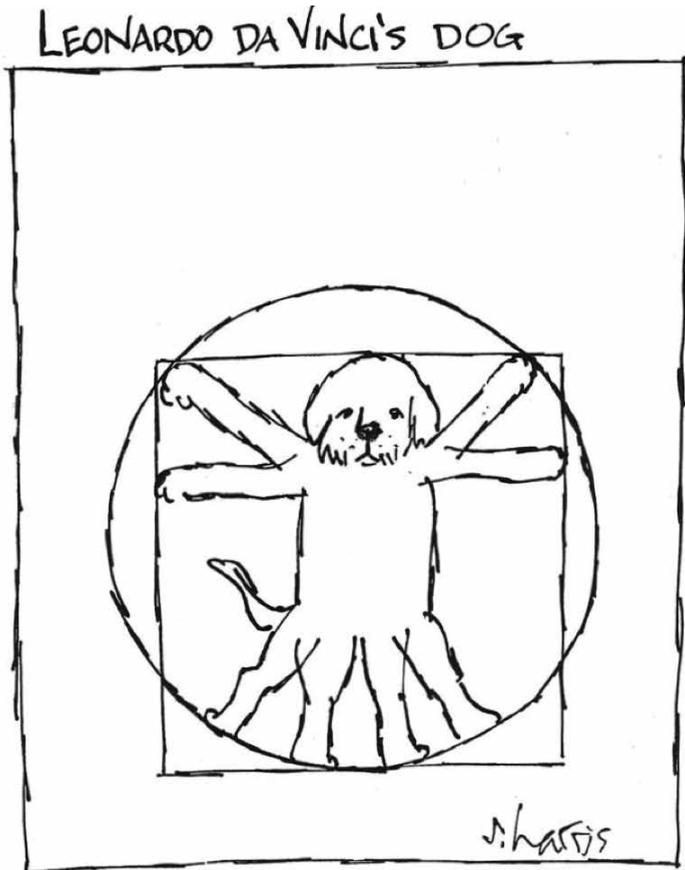
¹² "Mutt" en el original, un perro que es producto de mezclas y no es de alguna raza «pura», en Argentina se dice cuzco, y en Colombia, criollo o gozque [nota de la traductora].

¹³ Whitehead escribe: «Un evento es captar la unidad de un patrón de aspectos. La efectividad de un evento más allá de sí mismo surge de los aspectos que van a formar las unidades tomadas de otros eventos» (1948, p. 111, la traducción es nuestra).

El perro de Leonardo difícilmente necesita una presentación. Pintado entre 1485 y 1490, el *Hombre de Vitruvio*, el hombre de las proporciones perfectas, de Da Vinci, ha allanado su camino en la imaginación de la tecnocultura y la cultura de mascotas caninas por igual. La caricatura de la célebre compañía canina del Hombre hecha en 1996 por Sydney Harris imita a una figura que ha llegado a ser el referente del humanismo del Renacimiento; de la modernidad, del lazo generativo del arte, la ciencia, la tecnología, el genio, el progreso y el dinero. No puedo contar el número de veces que el *Hombre de Vitruvio* de Da Vinci apareció en los folletos de congresos para encuentros de genómica o en anuncios de instrumentos de biología molecular y reactivos de laboratorio en los noventa. Los únicos competidores cercanos para ilustraciones y anuncios fueron los dibujos anatómicos de figuras humanas disecadas hechos por Vesalio y la *Creación de Adán*, de Miguel Ángel en la bóveda de la Capilla Sixtina¹⁴. Arte supremo, ciencia suprema: genio, progreso, belleza, poder, dinero. El Hombre de las Proporciones Perfectas pone en primer plano tanto el número mágico como la ubicuidad orgánica de la vida real de la secuencia de Fibonacci. Transmutado en la forma de su amo, el Perro de las Proporciones Perfectas me ayuda a pensar en por qué esta figura eminentemente humanista no sirve para el tipo de altermundialización que busco con los compañeros mundanos en la forma en que sí lo hace el perro de Jim. La caricatura de Harris es graciosa, pero la risa no es suficiente. El perro de Leonardo es la especie compañera del tecnohumanismo y sus sueños de purificación y trascendencia. En lugar de eso quiero caminar con la variopinta multitud llamada el perro de Jim, donde las líneas definidas entre lo tradicional y lo moderno, lo orgánico y lo tecnológico, lo humano y lo no humano dan paso a los pliegues de la carne que figuras poderosas como los cyborgs y los perros que conozco significan y representan¹⁵. Tal vez sea por eso que el perro de Jim es ahora el protector de pantalla en mi computadora.

¹⁴ Análisis de estos tipos de imágenes tecnoculturales en Donna Haraway (1997, pp. 131-172, 173-212, 293-309).

¹⁵ Mi alianza con Bruno Latour en *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy* (2004) y en *We Have Never Been Modern* (1993) es obvia aquí y muchas veces en mis exploraciones sobre cómo «nunca hemos sido humanos». Ese sugestivo título también lo ha usado, con un efecto similar, Eduardo Mendieta (2003), «We Have Never Been Human or, How We Lost Our Humanity: Derrida and Habermas on Cloning» (Nunca hemos sido humanos o cómo perdimos nuestra humanidad: Derrida y Habermas sobre la clonación), y Brian Gareau (2005), «We Have Never Been Human: Agential Nature, ANT, y Marxist Political Ecology» (Nunca hemos sido humanos: naturaleza agentiva, ANT, y ecología política marxista). Estoy en deuda también con Don Ihde (2002), por sus lecturas de los «pliegues de la carne» de Merleau-Ponty y mucho más.



«El perro de Leonardo da Vinci». Derechos de autor Sydney Harris, ScienceCartoonsPlus.com.

Encuentros profesionales

Eso nos lleva a los encuentros más habituales entre perros y cyborgs, en los que su supuesta enemistad se pone en escena. La tira cómica dominical *Bizarro* de Dan Piraro, de 1990, captó a la perfección las reglas del enlace. Al recibir a los asistentes, el perrito plenarista de la Asociación Americana de Perritos Falderos señala la diapositiva iluminada de una computadora portátil abierta y entona solemne, «Damas y caballeros... ¡contemplan al enemigo!» El juego de palabras que a la vez une y separa perros falderos (*lapdogs*) y computadores portátiles (*laptops*) es maravilloso, y abre un mundo de preguntas. Alguien a quién le gustan mucho los perros podría preguntar en primer lugar cuál es la capacidad de los regazos humanos para sostener a un perro y a una computadora al mismo tiempo. Esa especie de pregunta tiende a surgir hacia el fin de la tarde si un ser humano sigue sentado frente a su computadora en la oficina de su casa y descuida sus

obligaciones importantes como sacar a pasear al animal y este lo importuna ya-no-quedándose-en-el-suelo. Sin embargo, preguntas de mayor peso filosófico, si no de mayor urgencia práctica, surgen también en esta caricatura de *Bizarro*.



Derechos de autor Dan Piraro, King Features Syndicate

Las versiones modernas del humanismo y el posthumanismo por igual tienen sus raíces maestras en la serie de lo que Bruno Latour llama la Gran División entre lo que cuenta como naturaleza y como sociedad, como no-humano y como humano¹⁶. Originado en la Gran División, los Otros principales del Hombre están bien documentados en los registros ontológicos de las culturas occidentales pasadas y presentes y sus «publicaciones»: dioses, máquinas, animales, monstruos, bichos, mujeres, sirvientes y esclavos, y no ciudadanos en general. Por fuera del control de la razón ilustrada, por fuera de los aparatos de re-producción de la imagen sagrada de lo mismo, estos «otros» tienen una notable capacidad de producir pánico en los centros de poder y en la certidumbre de sí mismo. Los terrores se expresan por lo general en hiperfilias e hiperfobias, y no hay ejemplos más abundantes de esto que en el pánico surgido de la Gran División entre animales (perros falderos) y máquinas (computadores portátiles) a comienzos del siglo XXI de nuestra era.

Las tecnofilias y las tecnofobias compiten con las organofilias y las organofobias, y elegir un bando no es algo que se libre al azar. Si se ama la naturaleza orgánica, expresar amor por la tecnología lo vuelve a uno sospechoso. Si uno encuentra que los cyborgs son especies de monstruos prometedores, entonces es un aliado poco confiable en la lucha contra la destrucción de todo lo orgánico¹⁷. Personalmente

¹⁶ Véanse Bruno Latour & Peter Weibel (2005), por una riqueza de mundos que ya no están en deuda con la Gran División.

¹⁷ Todas estas palabras, tecnología, naturaleza, orgánico, y otras generan redes proteicas de sentido que deben abordarse en íntimo detalle histórico. Pero aquí, quiero destacar las oposiciones que aún se oyen y los sentidos transparentes que todavía se asumen en expresiones de uso corriente.

me hicieron entender esto muy bien en un encuentro profesional, una maravillosa conferencia llamada «Tomarse a la naturaleza en serio», en 2001, en la que yo era conferencista. Me vi sometida a la fantasía de la violación pública de mi nombre en un panfleto distribuido por un pequeño grupo de activistas que se identificaban como profundamente ecologistas y anarquistas, porque, al parecer mi compromiso con los híbridos que combinaban lo orgánico y lo tecnológico me volvía peor que una investigadora de Monsanto, que al menos no dice estar aliada con el ecofeminismo. Me hace pensar incluso en los investigadores de Monsanto, que bien pueden tomarse en serio el feminismo ambientalista antirracista e imaginar cómo podrían crear alianzas con él. También estuve en presencia de muchos ecologistas y anarquistas comprometidos que no están involucrados con la acción o el análisis de la posición moralista e indiferente de mis abucheadores. Además de recordarme que soy una mujer (ver la Gran División anteriormente) –algo que el privilegio de clase y de raza ligado al estatus profesional pueden silenciar por largos periodos de tiempo –, este escenario de violación me recordó a la fuerza por qué busco hermanos en las formas fúngicas no arbóreas, de comunicación lateral del grupo *queer* que encuentra a los perritos falderos y a las computadoras portátiles en los mismos cómodos regazos.

En uno de los paneles de la conferencia, escuché a un hombre triste del público decir que la violación podría ser un instrumento legítimo contra quienes violan la tierra; parecía pesar que era una postura ecofeminista, para horror de los hombres y mujeres en la sala que sostenían esa posición política. Todas las personas de la sesión dijeron que el tipo era un poco peligroso y definitivamente una vergüenza política, pero que principalmente era un loco, en el sentido coloquial, si no en el clínico. Sin embargo, la calidad de pánico cuasisicótico de los comentarios amenazantes del hombre merece un poco de atención, por la manera en la que una persona radical muestra el lado oscuro de lo normal. En particular, este potencial violador en defensa de la madre tierra parece modelado por la fantasía cultural ordinaria sobre el excepcionalismo humano. Esta es la premisa de que la humanidad es la única que no forma parte del tejido de dependencias espaciales y temporales entre las especies. Así, ser humano es estar del lado opuesto a todos los demás en la Gran División y por ende tener miedo de –y estar encarnizadamente enamorado de – lo que asalta en medio de la noche. El hombre amenazante de la conferencia estaba bien adobado en la fantasía institucionalizada, que por mucho tiempo ha dominado Occidente, de que todo lo enteramente humano cayó del Edén, separado de la madre, en la esfera de lo artificial, desarraigado, alienado y por lo tanto libre. Para este hombre, la huida del profundo compromiso de su cultura con el excepcionalismo humano requería el arrebato unidireccional del otro lado de la división. Regresar a la madre es regresar a la naturaleza y ponerse contra el Hombre Destructor, abogando por la violación de las científicas de Monsanto, si están al alcance, o la de una conferencista feminista y ambientalista traidora, si se está en el lugar indicado.

Freud es nuestro gran teórico del pánico en la psique occidental, y dado el compromiso de Derrida por rastrear «todo el restablecimiento antropomórfico de la superioridad del orden humano sobre el orden animal, de la ley sobre lo viviente», él es mi guía en el enfoque a Freud en esta cuestión (Derrida, 2003, p. 138)¹⁸. Freud describió tres grandes heridas históricas al narcisismo primario del sujeto humano egocéntrico, que intenta mantener a raya el pánico mediante la fantasía del excepcionalismo humano. En primer lugar, es la herida copernicana que sacó la tierra misma, el hogar del hombre, del centro del cosmos y efectivamente allanó el camino para que ese cosmos se abriera de pronto a un universo de tiempos y espacios inhumanos, no teleológicos. La ciencia realizó ese corte que sacó a la tierra del centro. La segunda es la darwiniana, que puso al *Homo sapiens* firmemente en el mundo de otras criaturas, todas tratando de ganarse una vida terrenal y por ende evolucionando unos en relación con otros sin las certidumbres de señales de tránsito direccionales que culminen en el Hombre¹⁹. La ciencia también infligió esa cruel herida. La tercera es la freudiana, que planteó un inconsciente que deshacía la primacía de los procesos conscientes, incluyendo a la razón que reconfortaba al Hombre con su excelencia única, una vez más con terribles consecuencias para la teleología. La ciencia parece sostener ese sable también. Quiero agregar una cuarta herida, la informática o cyborgiana, que envuelve a la carne orgánica y tecnológica y por ende funde también esa Gran División.

¿Es de extrañar que en cada ciclo electoral de por medio la Junta Educativa de Kansas quiera que se saque esto de los textos de ciencias, incluso si casi toda la ciencia moderna tiene que desaparecer para lograr esa sutura de heridas desgarradas para la coherencia de un ser fantástico, pero bien dotado? Es notorio que, en la última

¹⁸ En un mensaje de correo del 1 de septiembre de 2006, Isabelle Stengers me recordó que Freud llevaba a cabo una guerra propagandística excluyente para su propia teoría del inconsciente por medio de su aparato de heridas narcisistas y su tratamiento. El excepcionalismo humano no ha sido la única tradición occidental, mucho menos una aproximación cultural universal. Stengers estaba muy molesta con la tercera herida, en la que Freud parece dirigirse a Descartes y Cie, «pero que también conlleva un juicio unánime sobre artes tradicionales para la sanación del alma, que se asimilan a la pura sugestión». Derrida no aborda ese asunto, porque su blanco es la tradición cartesiana ortodoxa. Lo lamentable es que esta tradición representa el *tout court* de Occidente en mucha filosofía y teoría crítica, un error del que yo he sido tan culpable como cualquiera. Para un correctivo crucial, véase Erica Fudge (2006). La cuestión que asume Derrida es cómo «romper con la tradición cartesiana del animal-máquina que existe sin la lengua y sin la capacidad de responder», sino solo de reaccionar (2003, p. 121). Para hacerlo, no basta con «subvertir» el sujeto; la topografía de la Gran División que mapea lo animal en general y lo humano en general debe dejarse atrás en favor de «el campo total diferenciado de la experiencia y de las formas de vida» (2003, p. 128). Derrida sostiene que la maniobra realmente escandalosa en términos filosóficos (y reveladora en términos psicoanalíticos) al plantear el excepcionalismo humano, y por ende el dominio, es menos negar «al animal» con una larga lista de facultades («habla, razón, experiencia de la muerte, disimulo del disimulo, cubrimiento de rastros, regalos, risa, lágrimas, respeto, etc. -la lista necesariamente es ilimitada-») y más «lo que se da en llamarse humano» atribuyéndolo rigurosamente al hombre, a sí mismo, tales atributos autoconstituyentes (2003, p. 137). «Las huellas (se) borran, como todo lo demás, pero la estructura de la huella es tal que no puede estar en poder de nadie borrarla. ... La diferencia podría parecer sutil y frágil, pero su fragilidad vuelve frágil todas las oposiciones sólidas que estamos en proceso de seguir» (2003, p.138).

¹⁹ Un análisis útil de la esencia no teleológica del darwinismo puede verse en Elizabeth Grosz (2004).

década, los votantes de Kansas eligieran a opositores a la enseñanza de la evolución darwiniana para la junta estatal y luego los reemplazaran en la siguiente elección con lo que la prensa llama moderados (Bhattacharjee, 2006, p. 743). Kansas no es la excepción; en 2006 representaba más de la mitad de la población general en Estados Unidos²⁰. Freud sabía que el darwinismo no es moderado, y que también es una cosa buena. Vivir sin teleología y excepcionalismo humano es, en mi opinión, esencial para tener portátiles y perritos falderos en el mismo regazo. Más precisamente, estas heridas a la autocertidumbre son necesarias, si bien no son suficientes, para dejar de pronunciar la expresión en cualquier campo: «Damas y caballeros, ¡contemplen el enemigo!» En lugar de eso, quiero que mi gente, aquellos reunidos por cifras de afinidad mortal, regrese a ese viejo botón político de finales de la década de 1980, «Cyborgs para la supervivencia en la tierra», sumado a mi calcomanía más reciente de la revista *Bark* en el parachoques de mi auto, «Mi copiloto es un perro»²¹. Ambas criaturas se mueven por el mundo sobre el lomo del pez de Darwin²².

Ese *cyborg* y ese perro se unen en el siguiente encuentro profesional en estas introducciones. Hace unos cuantos años, Faye Ginsburg, una eminente antropóloga y cineasta y la hija de Benson Ginsburg, estudiante pionera de la conducta canina, me enviaron una caricatura de Warren Miller, de la edición del *New Yorker*, del 29 de marzo de 1993. La infancia de Faye había transcurrido con los lobos que su padre estudiaba en su laboratorio de la The University of Chicago y con los animales de los Laboratorios del Jackson Memorial en Bar Harbor, Maine, donde J. P. Scott y J. L. Fuller también realizaron sus famosas investigaciones sobre genética y conducta social canina desde finales de los

²⁰ En un sondeo realizado en 2005 entre adultos en treintaidós países europeos y Estados Unidos, y una encuesta similar en 2001 para los japoneses, solo algunas personas en Turquía expresaron más dudas sobre la evolución que los estadounidenses, mientras que el 85 por ciento de los islandeses se sentían a gusto con la idea de que los «seres humanos, como los conocemos, se desarrollaron a partir de especies de animales primitivas». Cerca del 60 por ciento de los adultos estadounidenses encuestados o no «creían» en la evolución o expresaban dudas. Durante los últimos veinte años, el porcentaje de adultos en Estados Unidos que aceptan la evolución ha bajado de 45 a 40 por ciento. El porcentaje de adultos que no están seguros de su postura aumentó de 7 por ciento en 1985 a 21 por ciento en 2005.

Véase Miller, Scott & Okamoto (2006); *New York Times*, 15 de agosto de 2006. D2. No me extraña que estas dudas sobre la historia de la evolución humana vayan de la mano con una fe hipertrofiada en ciertos tipos de ingeniería y en las tecnologías bélicas y extractivistas. La ciencia no es una.

²¹ ["Dog is my co-pilot"] La autora hace un juego de palabras con la famosa frase *Dios es mi copiloto*, aprovechando la semejanza entre god (dios) y dog (perro) [nota de la traductora].

²² Con unos peticitos que salen de su superficie ventral para pasar de los mares salados a la tierra firme en la gran aventura evolutiva, el pez de Darwin es un símbolo que suele entenderse como una respuesta paródica al pez del Jesús cristiano (sin pies) en los parachoques de los autos y las puertas de los refrigeradores de mis conciudadanos. Consulte www.darwinfish.com; nunca se pierde la oportunidad de comercializar una mercancía. También puede comprarse un diseño de pez con la inscripción *gefille* en él. Como nos dice Wikipedia (http://en.wikipedia.org/wiki/Parodies_of_the_ichthys_symbol), «El pez de Darwin ha llevado a una armamentística menor en las calcomanías de los parachoques. Se creó un diseño de un "pez de Jesús" más grande devorando el pez de Darwin. En ocasiones, el pez más grande contiene letras que deletrean la palabra "verdad". Un paso más adelante muestra dos peces, uno con piernas con una etiqueta que dice "yo evolucioné" y el otro sin piernas con una etiqueta que dice "Usted no"».

cuarenta (Scott & Fuller, 1965)²³. En la caricatura, un miembro de una manada de lobos salvajes presenta a una visitante de la misma especie, que lleva un equipo de comunicaciones electrónicas, con todo y una antena para enviar y recibir datos, con las palabras, «La hallamos deambulando en las inmediaciones del bosque. Fue criada por científicos». Estudiosa de los medios autóctonos en una era digital, Faye Ginsburg se vio fácilmente atraída hacia la unión de la etnografía y la tecnología de la comunicación en la caricatura de Miller. Veterana desde niña en integrarse a la vida social de los lobos mediante rituales de presentaciones amables, fue triplemente aclamada. Ella se encuentra en mi grupo de parentesco también en la teoría feminista, y por ende no es sorpresa que yo también me vea en esa loba con el equipo de telecomunicaciones. Esa figura congrega a su gente mediante redes de amistad, historias animal-humanas, estudios de ciencia y tecnología, de antropología y etología, y el sentido del humor de *The New Yorker*.



“We found her wandering at the edge of the forest. She was raised by scientists.”
 Warren Miller, de *CartoonBank.com*. Derechos de autor, colección de *The New Yorker*,
 1993. Todos los derechos reservados.

²³ Para una discusión de este proyecto de investigación en contextos biológicos, políticos y culturales, véase Donna Haraway (2003). En mi relato me baso fuertemente en Diane Paul (1998). El 27 de agosto de 1999, Faye Ginsburg me escribió un correo, «Paul Scott fue como un tío para mí, y mi padre ha pasado buena parte de su vida estudiando la evolución del comportamiento canino como un proceso social. [Yo] jugué con los lobos [de mi padre] cuando era chica, sin mencionar el coyoporro y otras criaturas desafortunadas. ... Tuve que desenterrar la edición del 3 de diciembre de 1963 de la revista *Look*, donde aparecía yo retozando con los lobos ¡¡¡y jugando con conejos endógamos súper agresivos!!!» En el laboratorio también tenían dingos. Faye desenterró el artículo, con todo y unas grandes imágenes de un lobo y una niña en el saludo correcto de cara contra cara y jugando. Para ver las fotografías y más, consulté “Nurturing the Genome: Benson Ginsburg Festschrift”, 28-29 de junio de 2002, <http://ginsburgfest.uconn.edu/>. Faye Ginsburg estudia la producción y consumo de medios digitales nativos, además de la discapacidad y la cultura pública. Véase Faye Ginsburg (2002).

Esta loba hallada en las inmediaciones del bosque y criada por científicos representa la manera en que yo me veo en el mundo, es decir, como un *organismo* modelado por la biología de las postrimerías de la Segunda Guerra Mundial, que está saturado de ciencias y tecnologías de la información, una bióloga formada en esos discursos y una *profesional* de las humanidades y las ciencias sociales etnográficas. La formación en esas tres áreas es crucial para las preguntas que este texto formula sobre la mundanidad y el contacto a través de la diferencia. La loba hallada va al encuentro de otros lobos, pero no puede dar por sentado que será bien recibida. Debe ser presentada, y su extraño sistema de comunicaciones debe ser explicado. Ella trae ciencia y tecnología a ese bosque. Se acerca de buena manera a la manada de lobos, no la invade, y estos lobos decidirán su suerte.



Faye Ginsburg y el lobo Remus saludándose y jugando en el laboratorio de Benson Ginsburg, en The University of Chicago. Publicada en la revista Look, «Un lobo puede ser el mejor amigo de una chica», de Jack Star, 1963. Fotografía de Archie Lieberman. Colección de la revista Look, Biblioteca del Congreso, División de impresiones y fotografías, LC-L9-60-8812, fotograma 8.

Esta manada no es una fantasía romántica de lobos salvajes en medio de la naturaleza, sino un buen número de cánidos libres, despabilados, cosmopolitas y curiosos. El lobo mentor y anfitrión de la visitante es generoso, está dispuesto a perdonar cierto grado de ignorancia, pero depende de la visitante aprender acerca de sus nuevos conocidos. Si todo va bien, serán comensales juntos, especies compañeras y otros mutuamente significativos y conespecíficos. La científica-loba enviará datos de regreso, además de datos a los lobos del bosque. Esos encuentros configuran naturoculturas para todos. Hay mucho en juego en esos encuentros, y los resultados no están garantizados. No hay garantía teleológica aquí, ni un final feliz o infeliz asegurado, en lo social, lo ecológico o lo científico. Lo único que hay es la oportunidad de avanzar juntos con cierta gracia. Las Grandes Divisiones animal/humano, naturaleza/cultura, orgánico/técnico, y salvaje/doméstico se allanan en diferencias mundanas –de los tipos que tienen consecuencias y demandan respeto y respuesta– en lugar de elevarse a extremos sublimes y definitivos.

Especies compañeras

La señora Cayenne Pepper sigue colonizando todas mis células, un caso cierto de lo que la bióloga Lynn Margulis llamó simbiogénesis. Apuesto a que, si fuera a analizar su ADN, encontraría algunas potentes transfecciones entre nosotras. Su saliva debe tener los vectores virales. De seguro, los besos de su lengua han sido irresistibles. Aun cuando compartimos la ubicación en el filo de los vertebrados, habitamos no solo géneros diferentes y familias divergentes, sino también órdenes completamente distintos.

¿Cómo clasificamos las cosas? Cánido, homínido; mascota, profesora; perra, mujer; animal, humana; deportista, cuidadora. Una de nosotras tiene un microchip inyectado en la dermis del cuello como identificación; la otra tiene una licencia de conducir con fotografía de California. Una de nosotras tiene un registro escrito de sus ancestros por veinte generaciones; una de nosotras no conoce a sus bisabuelos. Una de nosotras, producto de una amplia mezcla genética, es llamada «pura sangre». Una de nosotras, igualmente producto de una amplia mezcla es llamada «blanca». Cada uno de estos nombres designa un discurso racial diferente, y ambas heredamos sus consecuencias en nuestra carne.

Una de nosotras está en la cúspide de la realización física, juvenil, encendida; la otra está llena de vida en edad madura. Y jugamos un deporte de equipo llamado agilidad en la misma tierra nativa expropiada donde los ancestros de Cayenne cuidaban sus ovejas. Esas ovejas fueron importadas de la economía pastoril colonial de Australia para abastecer la fiebre del oro de 1849 en California. En capas de historia, capas de biología, capas de naturocultura, la complejidad es la esencia de lo que buscamos. Somos tanto la descendencia sedienta de libertad de la conquista, productos de colonias de colonizadores blancos, saltando obstáculos y reptando por túneles en el campo de juego.

Estoy segura de que nuestros genomas son más parecidos de lo que deberían. Algún registro molecular de nuestro toque en los códigos de lo vivo dejará seguramente rastros en el mundo, sin importar que cada una seamos hembras silenciadas reproductivamente, una por edad y elección, la otra por cirugía no consultada. Su rápida y ágil lengua color rojo merlé de ovejera australiana ha limpiado los tejidos de mis amígdalas, con todos los receptores de mi sistema inmune. Quién sabe adónde mis receptores químicos llevaron sus mensajes o lo que ella tomó de mi sistema celular para diferenciarse y ligar lo exterior con lo interior.

Hemos tenido conversaciones prohibidas, hemos tenido interacción oral; estamos unidas en contar historia sobre historia únicamente con los hechos. Nos entrenamos mutuamente en actos de comunicación que a duras penas comprendemos. Somos, constitutivamente, especies compañeras. Nos construimos mutuamente, en la carne. La una significativa para la otra, en la diferencia específica, manifestamos en la carne una terrible infección evolutiva llamada amor. Este amor es una aberración histórica y un legado naturocultural (este fragmento está tomado de Donna Haraway, 2003, pp. 1-3)

En mi experiencia, cuando la gente oye el término *especies compañeras*, tiende a empezar a hablar de «animales de compañía», como perros, gatos, caballos, burros miniatura, peces tropicales, elegantes conejitos, tortugas bebé agonizantes, granjas de hormigas, loros, tarántulas en arnés y cerditos vietnamitas barrigones. Muchas de esas criaturas, lejos de ser la mayoría y ninguna sin historias culpables, encajan fácilmente en la categoría globalizada y flexible de los animales compañeros del siglo XXI. Los animales situados históricamente en relaciones de compañía con humanos igualmente situados son, por supuesto, actores importantes en *Cuando las especies se encuentran*. Pero la categoría «especies compañeras» es menos armónica y más ruidosa que eso. De hecho, considero que esa noción, que es menos una categoría que un indicador de un incesante «devenir-con» es una red que enriquece mucho más a sus habitantes que cualquiera de los posthumanismos en exposición después de la siempre postergada desaparición del hombre (o en referencia a ella)²⁴. Nunca quise ser posthumana, ni posthumanista, más de lo que quise ser posfeminista. Para empezar, aún queda trabajo urgente por hacer en referencia a quiénes deben habitar las conflictivas categorías de mujer y hombre, adecuadamente pluralizadas, reformuladas y transformadas en una intersección constitutiva

²⁴ Adapto el término *devenir-con* de Vinciane Despret (2004), ella volvió a contar la historia de Konrad Lorenz con sus cornejas: «Opino que Lorenz se convirtió en una “corneja con humano” tanto como la corneja se hizo en ciertas formas una “humana con corneja”. ... Esta es una nueva articulación del “con-idad”, una articulación indeterminada de “ser con” ... Aprende a afectarse.... Aprender cómo dirigirse a las criaturas en estudio no es el resultado de la comprensión teórica científica [;] es la condición de esta comprensión» (p. 131). Para una perspectiva feminista del «devenir-con», véase María Puig de la Bellacasa (2006).

con otras diferencias asimétricas²⁵. Fundamentalmente, sin embargo, son los patrones de relacionalidad y, en términos de Karen Barad, las intraacciones en muchas escalas de espacio-tiempo que deben repensarse, sin ir más allá de una categoría conflictiva por una peor aún, más susceptible de perder los estribos²⁶. Los compañeros no preceden su asociación; todo lo que es, es el fruto de devenir-con: esos son los mantras de las especies compañeras. Incluso el *Oxford English Dictionary* dice lo mismo. Atiborrándonos de etimología, degustaré mis palabras claves por sus sabores.

Compañero viene del latín *cum panis*, «con pan»²⁷. Los comensales en la mesa son compañeros. Los camaradas son compañeros políticos. Un compañero en contextos literarios es un vademécum o un manual, como el Libro guía de Oxford (Oxford Companion) para el vino o la poesía inglesa; tales compañeros ayudan a los lectores a consumir bien. Los socios de negocios y comerciales forman una *compañía*, un término que también se usa para el rango más bajo en una orden de caballeros, un huésped, un gremio medieval de artesanos, una flota de barcos mercantes, una división local de Niñas Exploradoras, un escuadrón del ejército, y coloquialmente para la Agencia Central de Inteligencia. Como verbo, *acompañar* es «asociarse, hacer compañía», con connotaciones sexuales y generativas siempre listas para hacer erupción.

Especies, como todas las palabras antiguas e importantes, es igualmente promiscua, pero en el registro visual más que en el gustativo. El latín *specere* se encuentra en la raíz de las cosas aquí, con sus tonos de «mirar» y «contemplar». Por lógica, *especie* hace referencia a una impresión mental o idea, que refuerza la noción de que ver y pensar son clones. Haciendo referencia a lo inexorablemente «específico» o particular y a una clase de individuos con las mismas características, especie contiene su propio opuesto de la forma más promisorio —o especial—. Los debates sobre si las especies son entes orgánicos terrenales o conveniencias taxonómicas son coextensivos con el discurso que llamamos «biología». La especie tiene que ver con la danza que enlaza al parentesco y la categoría. La capacidad de entrecruzarse reproductivamente es el requerimiento provisional para miembros de la misma especie biológica; todos esos transmisores laterales de genes, como las bacterias

²⁵ Las teóricas fundacionales de la interseccionalidad han sido las feministas de color estadounidenses [en el texto "U.S. feminists of color" nota de la traductora], entre ellas Kimberle Crenshaw (1993), Angela Davis (1981), Chela Sandoval (2000), Gloria Anzaldúa (1987) y muchas otras. Para un texto elemental, véase Awiid (2004).

²⁶ Para un análisis agudo, véase Katherine Hayles (2003) y Cary Wolfe (1994). La noción «posthumanidades», sin embargo, me parece útil para rastrear las conversaciones académicas. Sobre la «conversación» (frente al «debate») como práctica política, véase Katie King (1994). El nuevo libro de King (2012), es una guía indispensable para las elaboraciones y reconstrucciones del transconocimiento de muchos tipos, dentro y fuera de la academia contemporánea. La noción de King de los presentes pasados es especialmente útil para pensar cómo legar historias.

²⁷ El juego de palabras en inglés es con *companion*, pero no se aplica en español [nota de la traductora].

nunca han constituido muy buenas especies. También, las transferencias de genes mediadas por la biotecnología rehacen el parentesco y la clase a velocidades y patrones sin precedentes en la tierra, generando comensales en la mesa que no saben comer bien y que, a mi juicio, con frecuencia no deberían ser invitados en absoluto. Lo que está en juego es qué especies compañeras vivirán y morirán, cuáles deben vivir y morir, y cómo.

La palabra *especie* también estructura los discursos conservacionistas y ambientalistas, con su «especies en vía de extinción», que funciona de manera simultánea para ubicar el valor y para evocar la muerte y la extinción en formas familiares en las representaciones coloniales del indígena siempre en camino a la desaparición. El lazo discursivo entre lo colonizado, lo esclavizado, lo no ciudadano y lo animal – todos reducidos a un tipo, todos Otros al hombre racional, y todos esenciales a su brillante constitución– se encuentran en la base del racismo y florecen, letalmente, en las entrañas del humanismo. Tejido en ese lazo, en todas las categorías, está la responsabilidad putativa de la «mujer» que autodefine su responsabilidad con «la especie», pues esta hembra singular y tipológica se reduce a su función reproductiva. Fecunda, ella permanece afuera del territorio brillante del hombre aun cuando sea su canal. El rótulo de los afroamericanos en Estados Unidos como «especie en vía de extinción» hace palpable la animalización incesante que alimenta por igual la racialización liberal y conservadora. La *especie* apesta a raza y sexo; y dónde y cuándo las especies se encuentran, ese legado debe desenlazarse y se deben intentar mejores nudos de especies compañeras dentro, y entre, las diferencias. Relajando el dominio de las analogías que emanan del colapso de todos los otros del hombre en uno, las especies compañeras debe más bien aprender a vivir de manera interseccional²⁸.

²⁸ Véase la nota 27 arriba sobre la interseccionalidad. Carol Adams (1995), defiende de una manera muy persuasiva un abordaje interseccional, no analógico a las oposiciones aliadas necesarias para las mortales opresiones y explotaciones de los animales y las categorías de seres humanos que no pueden calificar plenamente como «hombre». Adams escribe: «Es decir, desde una perspectiva humanocéntrica de pueblos oprimidos que han sido, si no equiparados con animales, tratados como animales, la introducción de los animales a la política de resistencia indica que, una vez más, aun en la resistencia se equipara a los humanos con animales. Pero de nuevo esto es resultado de un pensamiento analógico, de ver la opresión como aditiva, en lugar de entender los sistemas de dominación como entrelazados» (p. 84). En la *Metodología del oprimido* (Methodology of the Oppressed), Sandoval (2000) ha desarrollado una sólida teoría de la consciencia oposicional y diferencial que debe evitar por siempre las medidas analógicas jerarquizadas, en las que las opresiones se equiparan y se ordenan jerárquicamente, en lugar de animarse otro tipo de relacionamiento de devenir-con el otro que esté atento a las asimetrías del poder. Para diversas formas de lidiar con estas cuestiones, véase también Octavia Butler (2005), Alice Walker (1987), Angela Davis (1981), Marcie Griffith, Jennifer Wolch & Unna Lassiter (2002), Eduardo Mendieta (s.f.; 2006). En su búsqueda de otra lógica de la metamorfosis, Achille Mbembe (2001), rastrea la brutalización, la bestialización y la colonización de los sujetos africanos en la filosofía y la historia. En mi experiencia de escritura sobre el tema, la prontitud con la que se oye que tomar en serio a los animales es una animalización de la gente de color es un recordatorio horrible, si se necesita alguno, de lo fuertes que siguen siendo los instrumentos coloniales (y humanistas) de analogía, incluso en discursos que tenían una intención liberadora. El discurso de los derechos lucha contra este legado. Mi esperanza para las especies compañeras es que podamos luchar con diferentes demonios a los producidos por la analogía y la jerarquía que unen a todos los otros ficticios del hombre.

Educada como católica romana, yo crecí sabiendo que la Presencia de Dios se encontraba en ambas «especies», la forma visible del pan y el vino. Símbolo y carne, visión y alimento, nunca se separaron de nuevo para mí luego de ver y tomar ese saludable alimento. La semiótica secular nunca se nutrió tan bien ni causó tanta indigestión. Ese hecho me preparó para aprender que las especies están relacionadas con las especias. Un tipo de átomo o molécula, la especie es también un compuesto que se usa en el embalsamamiento. «La especie» muchas veces significa la raza humana, a menos que se esté en sintonía con la ciencia ficción, donde abundan las especies²⁹. Sería un error asumir mucho sobre las especies antes de encontrarlas. Finalmente, llegamos al concepto de hierro, la «especie», estampado en la forma y la clase indicadas. Como *compañía*, *especie* también significa y representa riqueza. Recuerdo a Marx hablando sobre el oro, alerta a toda su basura y su brillo.

Volver a mirar de esta forma nos lleva a ver de nuevo, a *respecere*, al acto del

²⁹Sha La Bare (s.f.), escribiendo sobre ciencia ficción y religión, Ursula LeGuin, sobre las extravagancias, el afro-futurismo, la cientología, y la ciencia ficción como una forma de la conciencia histórica, me enseñaron a prestar atención a las modulaciones de la ciencia ficción sobre la «especie».

respeto. Tener en alta estima, responder, devolver la mirada recíprocamente, notar, prestar atención, tener una consideración atenta por, estimar: todo está ligado al saludo amable, a constituir la polis, donde y cuando se unen las

especies. Anudar compañeros y especies en el encuentro, en la consideración y el respeto, es entrar al mundo de devenir-con, donde *quién* y *qué* es precisamente lo que está en juego. En «Extremos alterados: los champiñones como especies compañeras» (*Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species*), Anna Tsing escribe, «La naturaleza humana es una relación entre especies» (Tsing, s.f.; véase también Tsing, 2004, en especial el capítulo 5, «A History of Weediness»). Esa conciencia, en la expresión de Paul B. Preciado, promete una altermundialización. La interdependencia de las especies es el nombre del juego mundano en la tierra, y ese juego debe ser un juego de respuesta y respeto. Ese es el juego de las especies compañeras que aprenden a prestar atención. No se excluye mucho del juego necesario, ni de las tecnologías, el comercio, los organismos, paisajes, pueblos, prácticas. No soy una posthumanista; soy aquello en lo que me convierto con especies compañeras, las quienes y las cuales hacen un lío de las categorías al configurar el parentesco y la clase. Comensales *queer* en un acto mortal, sin duda.

¿Y si el filósofo respondiera? cuando los animales nos devuelven la mirada

«¿Y si el animal respondiera?» es el título que Derrida le dio a su conferencia de 1997 en la que siguió las huellas del antiguo escándalo filosófico de juzgar «al animal» como capaz de una mera reacción, como un animal-máquina. Se trata de un título maravilloso y de una pregunta crucial. Pienso que Derrida realizó un trabajo importante en esa conferencia y en la consiguiente publicación

de su ensayo, pero algo curiosamente ausente ahí cobró mayor claridad en otra conferencia de la misma serie, traducida al español como *El animal que luego estoy si(guien)do* (una secuela) (Derrida, 2002)³⁰. Él entendió que los animales reales le devuelven la mirada a los seres humanos reales; escribió ampliamente sobre un gato, su pequeña gata, que en un baño específico, en una mañana real, lo miraba de verdad. «El gato del que estoy hablando es un gato real, de verdad, créanme, *una gatita*. No es la *figura* de un gato. No entra sigilosamente a la habitación como una alegoría de todos los gatos sobre la tierra, los felinos que atraviesan mitos y religiones, literaturas y fábulas» (p. 374). Más aún, Derrida sabía que estaba en presencia de alguien, no de una máquina que reacciona. «Lo veo como *este* ser vivo irremplazable que un día entra en mi espacio, entra a este lugar donde puede encontrarme, verme, verme desnudo» (pp. 378-379). Él identificó que la pregunta clave no era si el gato podía «hablar», sino si es posible saber qué significa *responder* y cómo diferenciar una respuesta de una reacción, tanto para los seres humanos como para cualquier otra criatura. No cayó en la trampa de hacer que el subalterno hablara: «No sería cuestión de “devolverle el habla” a los animales, sino quizás de acceder a un pensamiento... que piensa en la ausencia de nombre como algo diferente a una privación» (p. 416). Sin embargo, tampoco consideró seriamente una forma alternativa de relación, una que corriera el riesgo de saber más sobre los gatos y *cómo devolver la mirada*, quizás incluso de manera científica, biológica, y *por ende* también filosófica e íntima.

Llegó justo al borde del respeto, del movimiento para *respecere*, pero se desvió del tema por su canon textual de la filosofía y la literatura occidentales, y por sus propias preocupaciones ligadas a estar desnudo frente a su gata. Él sabía que no hay desnudez entre los animales, que la preocupación era suya, aun cuando entendiera el fantástico encanto de imaginar que podía escribir palabras desnudas. De algún modo, en toda esa preocupación y añoranza, la gata nunca se oyó de nuevo en el largo ensayo dedicado al crimen contra los animales, perpetrado por las grandes Singularidades que separan al Animal y al Humano en el canon que Derrida leyó y releyó con tal pasión que nunca más podría ser leído igual³¹. Para el lector, mi comunidad y yo estamos permanentemente en deuda con él.

³⁰ Entre paréntesis en el texto principal aparecen referencias adicionales a este ensayo, el cual es la primera parte de una conferencia de diez horas dictada por Derrida en el tercer congreso Cerisy-la-Salle en 1997 (véase Jacques Derrida, 1999).

³¹ «Confinado en este concepto general, dentro de este vasto acantonamiento de lo animal, en el general singular ... están *todas las cosas vivientes* que el hombre no reconoce como sus iguales, sus vecinos o sus hermanos. ... Los animales son mi asunto. ... Me aventuraré a decir que nunca, por parte de ningún gran filósofo de Platón a Heidegger, o cualquiera que se ocupe de eso, como una pregunta filosófica en y por sí misma, la cuestión llamada del animal ... he notado una petición de principio ... contra el general singular que es el animal. ... La confusión de todas las criaturas vivientes no humanas dentro de esta categoría general y común no es simplemente un pecado contra el pensamiento riguroso... sino un crimen de primer orden contra los animales, contra todos los animales» (pp. 402, 403, 418, 416).

Pero, con su gato, Derrida falló en cumplir una simple obligación de las especies compañeras; no tuvo curiosidad acerca de lo que el gato en realidad podría estar haciendo, sintiendo, pensando, o tal vez poniéndose a disposición para que él lo mirara aquella mañana. Derrida está entre los hombres más curiosos, entre los más comprometidos y disponibles de los filósofos para detectar lo que llama a la curiosidad, nutriendo en su lugar un vínculo y una interrupción generativa llamada respuesta. Derrida es increíblemente atento y humilde ante lo desconocido. Además, su profundo interés por los animales es parte de su práctica como filósofo. La evidencia textual es extensa. Lo que sucedió esa mañana, para mí, es una sorpresa *justamente* porque sé de lo que este filósofo es capaz. Por falta de curiosidad, él se perdió una posible invitación, una posible introducción a la alter-globalización. O bien, si sintió curiosidad al notar que su gato lo estaba mirando esa mañana, lo sedujo la tentación de la comunicación deconstructiva con un tipo de gesto crítico que él nunca hubiera permitido que lo detenga en sus lecturas canónicas filosóficas y sus prácticas de escritura.

Al rechazar el movimiento fácil y básicamente imperialista, aunque en general bien intencionado, de declarar poder ver desde el punto de vista del otro, Derrida criticó correctamente dos tipos de representaciones, la de aquellos que observan y escriben sobre animales reales sin nunca confrontarse con su mirada, y la de aquellos que se involucran con los animales sólo como figuras literarias y mitológicas (pp. 382-83). Él no se refirió a los etólogos y otros científicos que observan el comportamiento animal, pero en tanto estos se involucran con los animales como objetos de su visión, no como seres que pueden devolver la mirada y con los cuales su propia mirada se intersecta, con todo lo que eso implica, la misma crítica aplicaría. Pero, ¿por qué esa crítica es el fin de la discusión para Derrida?

¿Y si no todos los humanos occidentales que trabajan con animales se han negado al riesgo de la intersección de la mirada, incluso si en general tiene que ser elicitada con dificultad de las convenciones literarias represivas de las publicaciones científicas y las descripciones metodológicas? Esta no es una pregunta imposible; la literatura es extensa y se complementa con una cultura oral mucho más amplia entre biólogos, así como también otros, que se ganan la vida interactuando con animales. Algunos pensadores astutos que trabajan y juegan con animales científica y profesionalmente han discutido extensamente este tipo de cuestiones. Estoy dejando de lado todo el pensamiento *filosófico* que aparece en los modismos populares y las publicaciones, por no hablar de la totalidad de las personas pensando e interactuando con animales que no están formados por la así llamada filosofía occidental y el canon literario institucionalizados.

Un conocimiento afirmativo acerca de y con los animales puede ser posible, un conocimiento afirmativo bastante radical en tanto no está basado en las Grandes Divisiones. ¿Por qué Derrida no se preguntó, al menos en principio, si Gregory

Bateson o Jane Goodall o Marc Bekoff o Barbara Smuts, o tantos otros, no se habían encontrado con la mirada de diversos animales vivos, y en respuesta se habían deconstruido y vuelto a construir a sí mismos y a su ciencia? Este tipo de conocimiento afirmativo puede ser incluso lo que Derrida reconocería como el saber finito y mortal que reconoce a «la ausencia del nombre como algo distinto a la privación». ¿Por qué Derrida no examina las prácticas de comunicación por fuera de las tecnologías de la escritura sobre las que él no sabe de qué modo hablar?

Al dejar de lado este interrogante, él no puede ir sino hacia la pregunta de Jeremy Bentham en su perspicaz reconocimiento de la mirada de su gato: «La primera pregunta decisiva será saber si los animales *pueden sufrir*... Una vez que este protocolo haya sido establecido, la formulación de esta pregunta cambia todo». (p. 396) Ni por un minuto negaría la importancia de la pregunta acerca del sufrimiento animal y su omisión criminal en los órdenes humanos, pero no pienso que esta sea la pregunta decisiva, la pregunta que subvierte el orden de las cosas, la que promete formas de alter-mundialización. La pregunta sobre el sufrimiento condujo a Derrida a la virtud de la piedad, que no es poca cosa. Pero cuánto más prometedoras son las preguntas, ¿Pueden los animales jugar? ¿O trabajar? O incluso, ¿puedo yo aprender a jugar con *este* gato? ¿Puedo yo, el filósofo, responder a una invitación o reconocerla cuando se me ofrece? ¿Y si trabajar y jugar, y no solo la piedad, fueran una posibilidad cuando la oportunidad de una mutua respuesta, sin nombres, se tomará en serio como una práctica cotidiana disponible para el filósofo y para la ciencia? ¿Y si una palabra posible para esto fuera la *alegría*? ¿Y si la pregunta acerca de cómo los animales *se relacionan responsablemente* a partir de la mirada *los unos con los otros* fuera el centro de atención para las personas? ¿Y si este fuera el interrogante, *una vez que el protocolo fuera correctamente establecido*, cuya forma cambia todo?³²

³² Resalto «una vez que el protocolo sea correctamente establecido» para diferenciar el tipo de preguntas necesarias en la práctica de evaluar los animales no-humanos en relación a los humanos, que verifica la presencia o ausencia de una lista potencialmente infinita de capacidades, un proceso que Derrida rechaza de lleno. Lo que está en juego al establecer un protocolo diferente es la relación de respuesta, entre animales humanos o no humanos, que jamás es posible conocer de forma denotativa. A través de la pregunta de Bentham, Derrida evitó este dilema señalando no las capacidades afirmativas evaluadas unas contra otras sino «el no-poder en el corazón del poder» que compartimos con los animales en nuestro sufrimiento, vulnerabilidad y mortalidad. Esta solución no me satisface; es sólo una parte de la reformulación necesaria. Hay un ser/devenir innombrable en la co-presencia que Barbara Smuts, más abajo, llamará algo que saboreamos en lugar de algo que sabemos, algo acerca de nuestra vitalidad sufriente, expresiva y relacional, en la vulnerable mortalidad compartida. Al llamar (de forma inadecuada), a esa vitalidad expresiva, moral, de hacer-un-mundo-en común, «juego» o «trabajo», busco afirmar un tipo de «no-poder en el corazón del poder» distinto del sufrimiento. Tal vez una palabra posible para esto sea la alegría. «La mortalidad... como el medio más radical de pensar en la finitud que compartimos con los animales», desde mi punto de vista, no reside sólo en el sufrimiento. (Ambas citas pertenecen a *El animal que luego estoy si(gui)endo*, 2002, p. 396). La capacidad (jugar) y la incapacidad (sufrir) son ambas partes de la mortalidad y de la finitud. Pensar de otro modo es producto de las peculiaridades de las conversaciones filosóficas occidentales dominantes, incluyendo aquellas que Derrida tan bien conocía y tan bien deconstruyó la mayor parte del tiempo. Algunas expresiones budistas aplicarían mejor aquí y estarían más cerca de lo que Derrida se propuso al establecer un

protocolo diferente a partir de la pregunta de Bentham sobre el sufrimiento, pero también hay otras que provienen de tradiciones mixtas y variadas, algunas de las cuales son «occidentales». Lo que yo busco es un protocolo diferente para preguntarnos sobre cosas más allá del sufrimiento, algo que al menos en las expresiones de los Estados Unidos con frecuencia terminaría en la profecía autocumplida de búsqueda de derechos y su sistemática violación. Estoy más preocupada que lo que Derrida parecería estar en la forma en que los animales se convierten en poco más que víctimas discursivas cuando no se establecen los protocolos correctos para la pregunta, ¿Sufrir los animales? Le agradezco a Cary Wolfe por hacerme pensar más acerca de este problema irresuelto en este capítulo.

Mi suposición es que Derrida, el hombre en el baño, se preguntó por esto, pero Derrida el filósofo no supo cómo practicar este tipo de curiosidad aquella mañana con esta gata altamente visual.

De esta manera, como filósofo no supo nada más *de, sobre y con* el gato al final de esa mañana de lo que sabía al principio, sin importar cuánto mejor había comprendido el escándalo originario, así como los logros impercederos de su legado textual. Responder de verdad a la respuesta del gato ante su presencia hubiera requerido unir ese canon filosófico rico pero fallido al riesgoso proyecto de preguntarse qué es lo que le importaba a ese gato en aquella mañana, qué significaban sus posturas físicas y su modo de mirar, y a qué lo estaban invitando, así como también leer lo que la gente que estudia a los gatos tenía para decir e involucrarse en el desarrollo del conocimiento de las semióticas de comportamiento tanto gato-gato como gato-humano del encuentro entre las especies. Esa curiosidad aplastada por la vergüenza no augura nada bueno para la *autre-mondialisation*. Sabiendo que en la mirada del gato había «una existencia que se resiste a ser conceptualizada», Derrida no «continuó existiendo como si nunca hubiera sido mirado», nunca interpelado, que es el aprendizaje fundamental de su tradición canónica (pp. 379-383). A diferencia de Emmanuel Lévinas (1990), Derrida, hay que darle crédito, reconoció en su pequeño gato «la total alteridad del vecino» (2002, p. 380)³³. Incluso, en lugar de una escena primigenia del Hombre confrontando al Animal, Derrida nos ofreció la provocación de una mirada históricamente situada. Sin embargo, la vergüenza no es una respuesta adecuada a nuestro legado de historias multiespecie, incluso en su momento más brutal. Incluso si el gato no se convirtió en un símbolo de todos los gatos, la vergüenza del hombre desnudo se convierte

³³ Lévinas cuenta de manera conmovedora la historia de un perro callejero llamado Bobby, que todos los días les daba la bienvenida a los prisioneros de guerra que regresaban de trabajar en un campo de trabajo forzado alemán, reponiendo para ellos el conocimiento de su humanidad. «Para él, no había duda de que éramos hombres... Este perro fue el último kantiano en la Alemania Nazi, sin el cerebro requerido para universalizar máximas y deseos». (1990, p. 153). Incluso si Bobby fuera dejado del otro lado de la Gran División, para un hombre tan sensible como Lévinas ese era el servicio prestado por la mirada de este perro. Mi ensayo favorito sobre Bobby y acerca de la cuestión de si un animal tiene un «rostro» en el sentido levinasiano en los estudios animales y la filosofía es el ensayo de H. Peter Steeves, «Lost dog» (2005), ver también Steeves, 2006. Para una explicación completa de los muchos modos en que el perro Bobby «traza y vuelve a trazar los límites opositivos que configuran al humano y a los animales», ver David L. Clark (1997): Sobre Derrida y otros en el canon filosófico continental sobre los animales, ver Matthew Calarco (2008).

rápidamente en la vergüenza del filósofo ante todos los animales. Esa figura dio como resultado un ensayo importante. «El animal nos mira, y estamos desnudos ante él. Tal vez allí comience el pensamiento» (p. 397).

Pero lo que sea que la gata haya estado haciendo, la completa desnudez frontal masculina de Derrida frente al Otro, que era tan de interés para su tradición filosófica, no tuvo consecuencias para la gata, excepto como la distracción que le impidió a su humano saludarla con amabilidad. Estoy preparada para creer que él no sabía cómo saludar a esta gata y comenzar cada mañana con una danza amable de respuesta mutua, o incluso si lo hizo, la encarnación de ese encuentro consciente no motivó su filosofía en público. Eso es una pena.

Para ayudarme, regreso a alguien que aprendió a devolver la mirada, así como también a reconocer que estaba siendo mirado, como una práctica central de su ciencia. Responder es respetar; la práctica de «devenir-con» teje de nuevo las fibras del ser de la científica. Barbara Smuts es ahora una bio-antropóloga de University of Michigan, pero como estudiante graduada de Stanford University en 1975, fue a la reserva ecológica de Gombe Stream en Tanzania a estudiar chimpancés. Después de ser secuestrada y rescatada en el turbulento nacionalismo y las políticas humanas anticoloniales de esa parte del mundo a mediados de 1970, terminó estudiando a los babuinos en Kenia para su doctorado (ver Smuts, 1985)³⁴. Alrededor de 135 babuinos llamados las tropas de los Acantilados de

³⁴ Escribí sobre Smuts en *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, (1989, pp. 168-69, 176-79, 371-76). Ver también Shirley Strum (1987). Creo que cuando escribí *Primate Visions*, fracasé ante la obligación de la curiosidad en el mismo modo en que sugiero que lo hizo Derrida. Estaba tan preocupada por las consecuencias de la filosofía, la literatura y la herencia política occidentales para escribir sobre animales –especialmente otros primates en el así llamado tercer mundo en un período de rápida decolonización y reordenamiento del género– que no reparé en la práctica radical de muchos biólogos y antropólogos, tanto hombres como mujeres, que me ayudaron con este libro con su implacable curiosidad por los animales y el modo en que se anudaban a sí mismos para encontrar nuevos modos de relacionarse con estos animales diversos desde una práctica científica rigurosa y no desde una fantasía romántica. A muchos de mis informantes para *Primate Visions* lo que más les importaba era quiénes eran los animales; su práctica radical era una negación elocuente de la premisa que dicta que el estudio adecuado de la humanidad es el hombre. Yo también, a menudo, confundí los idiomas convencionales de la filosofía y la historia de las ciencias hablados por la mayoría de «mis» científicos con la descripción de lo que hacían. Ellos tendían a percibir mi punto de vista acerca de cómo la práctica narrativa funciona en la ciencia, cómo los hechos y la ficción se dan forma los unos a los otros, como la reducción de sus logros científicos a historias subjetivas. Creo que necesitábamos ambas partes, pero no sabíamos cómo responder. Smuts, así como otra gente como Alison Jolly, Linda Fedigan, Shirley Strum y Thelma Rowell siguieron colaborando conmigo entonces y después con un modo de atención que yo llamo sospecha generosa, algo que entiendo como una de las virtudes epistemológicas más importantes de las especies compañeras. A partir del respeto que identifico como sospecha generosa mutua, hemos creados amistades por las que estoy enormemente agradecida, (ver Shirley Strum & Linda Marie Fedigan, 2000). Si en 1980 hubiera sabido cómo cultivar la curiosidad que quería para Derrida, hubiera pasado mucho más tiempo en peligro en el campo con científicos y monos, en lugar de sostener la ilusión facilista de que dicho trabajo etnográfico me mostraría la verdad acerca de la gente o los animales donde las entrevistas y los análisis documentales eran engañosos, sino como enlaces formativos del sujeto que requerían respuestas que uno podía no saber por adelantado. Ya entonces sabía que también me importaban los animales por sí mismos, pero no sabía nada acerca de cómo devolverles la mirada ni que carecía de ese hábito.

Erburu vivían alrededor de una saliente rocosa en el Gran Valle del Rift cerca del Lago Naivasha. En una declaración maravillosa, Smuts escribe, «Al comienzo de mi estudio, los babuinos y yo definitivamente no nos mirábamos a los ojos» (Smuts, 2001, p. 295, otras referencias con número de página se encuentran entre paréntesis en el cuerpo del texto).

Ella quería acercarse tanto como fuera posible a los babuinos para recolectar datos que respondieran a sus preguntas de investigación; los monos querían alejarse todo lo posible de su presencia amenazante. Entrenada en convenciones de la ciencia objetiva, a Smuts le habían aconsejado que se mantuviera lo más neutral posible, que fuera como una roca, que no estuviera disponible, para que eventualmente los babuinos actuaran de forma natural, como si el ser humano que recolectaba datos no estuviera presente. Los científicos podían indagar, pero no ser indagados. Las personas podían preguntar si los babuinos eran o no sujetos sociales, o preguntar cualquier otra cosa llegado el caso, sin ningún riesgo ontológico para ellos mismos, excepto tal vez ser mordidos por un babuino encolerizado, o contraer una infección parasitaria grave, o para las epistemologías de sus culturas acerca de lo que se entiende por naturaleza y por cultura.

Junto con otros primatólogos que hablan, o escriben en revistas académicas, sobre cómo los animales llegan a aceptar la presencia de los científicos, Smuts reconoce que los babuinos no estaban impresionados por su acto maestro. Cuanto más la miraban, y cuanto más ella ignoraba sus miradas, más insatisfechos parecían. El progreso de lo que los científicos llaman «aclimatación» de los animales a lo que sería la no-presencia de los seres humanos fue dolorosamente lento. Era como si la única criatura para quien la científica supuestamente neutra era invisible fuera ella misma. Ignorar pautas sociales está lejos de ser un comportamiento social neutro. Imagino a los babuinos viendo a alguien fuera de categoría, no algo, y preguntándose si ese ser era o no era educable según los estándares de cortesía de los invitados. Los monos, en resumen, se preguntaban si la mujer era un buen sujeto social a la manera de un babuino común, con el cual uno podría darse cuenta de cómo establecer relaciones, ya fuera hostiles, neutrales o amistosas. La pregunta no era, ¿son los babuinos sujetos sociales? Si no, ¿es el ser humano un sujeto social? No ¿los babuinos tienen «rostro», sino si ¿los humanos lo tienen?.

Smuts comenzó a ajustar sus acciones –y quién ella era – de acuerdo a las pautas semióticas de los babuinos dirigidas tanto hacia ella como entre ellos mismos. «En el proceso de ganar su confianza, cambié casi todo sobre mí, incluida mi forma de caminar y de sentarme, la forma de llevar mi cuerpo, y la forma en la que usaba mis ojos y mi voz. Estaba aprendiendo una forma completamente nueva de estar en el mundo –la forma de los babuinos... Estaba respondiendo a las pautas que los babuinos usaban para indicar sus emociones, sus motivos e intenciones los unos a los otros, y estaba aprendiendo gradualmente a devolverles esas señales.

Como resultado, en lugar de evitarme cuando me les acercaba, comenzaron a mirarme de un modo deliberadamente soez, que me hacía alejarme. Esto puede sonar como un cambio pequeño, pero en realidad señalaba un cambio profundo: de ser tratada como un *objeto* a ser reconocida como un *sujeto* con el cual podían comunicarse» (p. 295). En las palabras del filósofo, el ser humano había adquirido un rostro. El resultado había sido que los babuinos la trataban más y más como un ser social confiable que se retiraba cuando se le decía y con quien podían llevar adelante su vida de monos sin prestarle demasiada importancia a su presencia.

Habiendo adquirido estatus como una conocida casual de los babuinos y, a veces, hasta una amiga familiar, Smuts fue capaz de recolectar datos y obtener su doctorado. No cambió sus preguntas para estudiar interacciones babuino-humanas, sino que simplemente logró, a partir de un mutuo entendimiento entre el ser humano y los babuinos, llevar a cabo su proyecto. Si verdaderamente quería estudiar otra cosa que la forma en que los humanos se interponen, si realmente estaba interesada en los babuinos, Smuts tenía que establecer, no rehuir, una relación receptiva. «A partir de la aceptación de la presencia de los babuinos, expresé respeto, y respondiendo en los modos que aprendí de ellos, les comuniqué a los babuinos que mis intenciones eran benignas y que asumía que, del mismo modo, ellos tampoco querían lastimarme. Una vez que esto estuvo establecido con claridad en ambas direcciones, pudimos relajarnos en mutua compañía» (p. 297).

Al escribir acerca de estas introducciones a las sutilezas de la sociabilidad babuina, Smuts, dice «Los babuinos continuaron siendo ellos mismos, haciendo lo que siempre hacían en el mundo en que siempre habían vivido» (p. 295). En otras palabras, su lenguaje dejó a los babuinos en la naturaleza, donde el cambio sólo implica el tiempo de la evolución, y tal vez la crisis ecológica, y al ser humano en la historia, donde todo otro tipo de tiempos entran en juego. Aquí es donde pienso que Derrida y Smuts se necesitan. O tal vez es sólo mi monomanía de ubicar a los babuinos y a los humanos juntos en historias situadas, naturoculturas situadas, en las que los actores se vuelven quienes son en una *danza de relaciones*, no desde el comienzo, no ex nihilo, sino colmados de los patrones de sus herencias a veces comunes, a veces separadas tanto anteriores como laterales a *este* encuentro. Todos los bailarines son reconstituídos a partir de los patrones que representan. Las temporalidades de las especies compañeras incluyen todas las posibilidades que se activan en el devenir-con, incluyendo el peso heterogéneo del tiempo de la evolución para cada uno pero también los muchos otros ritmos del proceso conjunto. Si aprendiéramos a mirar bien, pienso que veríamos que los babuinos de los Acanilados de Eburru también se reconstituyeron, en forma babuina, a partir de haber mirado a esta joven

mujer humana con un portapapeles. Las relaciones son la unidad más pequeña posible para el análisis³⁵; los patrones y actores son sus productos en constante desarrollo. Todo es extremadamente prosaico, inexorablemente mundano y exactamente como los mundos se hacen realidad³⁶.

Smuts misma sostiene una teoría muy similar a esta en «Conversaciones encarnadas con animales no-humanos», un resumen de 2006 sobre su estudio con los babuinos de los Acanilados de Eburru y una elaboración de las respuestas diarias, en constante negociación, entre ella y su perro Bahati (Smuts, 2007). En este estudio, Smuts se sorprende por las frecuentes recreaciones de rituales de saludo entre seres que se conocen bien, como los babuinos de la misma tropa, y como ella y Bahati. Los babuinos, sean amigos o no, se saludan unos a otros todo el tiempo y quiénes son está en constante devenir en estos rituales. Los rituales de saludo son flexibles y dinámicos, reorganizando el ritmo y los elementos del repertorio que los compañeros ya comparten o improvisan juntos. Smuts define el ritual de saludo como un tipo de comunicación encarnada que tiene lugar en la forma de patrones enredados, semióticos, superpuestos, somáticos, no como señales denotativas y discretas emitidas por individuos. Una comunicación encarnada es más como una danza que como una palabra. El flujo de cuerpos significativos en relación unos con otros en el tiempo –si son erráticos y nerviosos o llameantes y fluidos, si se mueven juntos en armonía o dolorosamente fuera de sincronía o de algún otro modo– comunica acerca de una relación, sobre la relación en sí, y los medios para darle otra forma a la relación y a quienes forman parte de ella³⁷. Gregory Bateson diría que esto es lo que la comunicación no lingüística entre mamíferos humanos y no humanos es esencialmente, comunicación acerca de una relación y los medios materiales y semióticos de relacionarse (Bateson, 1972). En palabras de Smuts, «Los cambios en el saludo *son* cambios en la relación» (p. 6). Aún más: «Con el lenguaje es posible decir mentiras y decir que alguien nos cae bien cuando en realidad no es cierto. Sin embargo, si las especulaciones anteriores son correctas, la interacción de cuerpos en proximidad tiende a decir la verdad» (p. 7).

Esta es una definición muy interesante de la verdad, una definición basada en la danza material o semiótica en la que los compañeros se encuentran, pero nadie depende de un nombre. Ese tiempo de verdad no conforma con facilidad a ninguna

³⁵ No escribí «las unidades de análisis más pequeñas posibles» porque la palabra unidad es engañosa en tanto nos lleva a pensar que existe un átomo último hecho de relaciones diferenciales internas, que es una premisa de la autopoiesis y de otras teorías de la forma orgánica, discutidas más adelante. sólo veo tortugas prensiles hacia arriba y hacia abajo.

³⁶ Acerca de la fuerza creativa de lo prosaico, la proximidad de las cosas en varios registros, la concatenación de circunstancias empíricas específicas, el reconocimiento erróneo de la experiencia a partir de una idea de la experiencia antes de haberla tenido y cómo diferentes órdenes de cosas se mantienen juntos al mismo tiempo, ver Gillian Goslinga (2006).

³⁷ Cuando una carrera no es ágil, escucho a mis compañeros de los perros deportivos decir cosas sobre las personas caninas y humanas, «Parece que nunca se hubieran conocido; ella debería presentarse ante su perro». Una buena carrera puede ser pensada como un saludo ritual sostenido.

de las categorías heredadas de lo humano y lo no humano, la naturaleza y la cultura. Me gusta pensar que ese es uno de los tesoros para la cacería de Derrida «pensar en la ausencia del nombre como algo distinto a una privación». Sospecho que esta es una de las cosas que mis competidores y yo en el deporte canino-humano de la agilidad queremos decir cuando decimos que los perros son «honestos». Estoy segura de que no nos referimos a los cansadores argumentos filosóficos y lingüísticos acerca de si los perros pueden mentir y, si pueden, si mienten acerca de mentir. La verdad o la honestidad de la comunicación no lingüística encarnada depende de devolver la mirada y saludar a los otros significativos, una y otra vez. Este tipo de verdad u honestidad no es ningún tipo de fantástica autenticidad natural que solo los animales tienen mientras que los humanos están definidos por la feliz culpa de mentir denotativamente y de saberlo. Más bien, este decir la verdad es acerca de la danza cultural-natural constitutiva, teniendo en estima y siendo abiertos ante aquellos que nos devuelven recíprocamente la mirada. Siempre a los tumbos, este tipo de verdad tiene un futuro multiespecies. *Respecere*.

¿Devenir animal o el bowl número veintitrés?

El acto de volvernos disponibles los unos para los otros que constituye la danza de «devenir-con» no es intercambiable con la fantasía de la jauría de lobos del «devenir animal» de la famosa sección de *Mil mesetas* de Gilles Deleuze y Félix Guattari, «1730: Devenir-Intenso, Devenir-Animal, Devenir-Imperceptible» (Deleuze & Guattari, 1978, pp. 232-309)³⁸. Los lobos mundanos, prosaicos y

³⁸ Las demás referencias se encuentran entre paréntesis en el cuerpo del texto.

vivientes no tienen nada que ver con ese tipo de jauría de lobos, como veremos al final de estas introducciones, cuando

los perros, los lobos y las personas se vuelven disponibles los unos a los otros en la peligrosa mundanidad. Pero primero quiero explicar por qué la escritura en la que esperaba encontrar un aliado para las especies compañeras en su lugar me hizo estar más cerca de anunciar, «¡Damas y caballeros, cuidado con el enemigo!».

Quiero permanecer un momento con «Devenir-Intenso, Devenir-Animal, Devenir-Imperceptible», porque intenta con tanto ahínco llegar más allá de la Gran División entre los humanos y las demás criaturas para encontrar las ricas multiplicidades y topologías de un mundo interconectado, heterogéneo y antiteleológico. Quiero comprender por qué Deleuze y Guattari me enojan tanto cuando lo que queremos es algo similar. A pesar de lo mucho que amo otros momentos de Deleuze, en este pasaje encuentro poco más que el desprecio de los dos escritores por todo lo mundano y ordinario, y una profunda ausencia de curiosidad o respeto por los animales concretos, incluso cuando el proyecto antiedípico y anticapitalista de estos autores está plagado de referencias a diversos animales. Definitivamente, a la gatita de Derrida no se la invita a jugar en este encuentro. Ningún animal de este mundo miraría a estos autores dos veces, al menos no en la interpretación textual de este capítulo.

Mil mesetas es parte del trabajo sostenido de estos escritores de trabajar en contra del sujeto edípico monomaniaco, enorme e individualizado que está obsesionado con el padre y es letal para la cultura, la política y la filosofía. El pensamiento patrilineal, que ve en todo el mundo un árbol de filiaciones regido por la genealogía y la identidad, está en guerra con el pensamiento rizomático, que se abre a devenires no jerárquicos y al contagio. Hasta aquí, está todo bien. Deleuze y Guattari esbozan una rápida historia de las ideas europeas empezando por la historia natural del siglo XVIII (relaciones que se reconocen a partir de proporciones y semejanzas, series y estructuras), pasando por el evolucionismo (relaciones ordenadas a través de la descendencia y la filiación) y llega hasta los devenires (relaciones cuyo patrón es la «hechicería» o la alianza). «Devenir es siempre un orden diferente al de la filiación. Tiene que ver con la alianza» (p. 283). Lo normal y lo anormal rigen en el evolucionismo; la anomalía, lo que está por fuera de las reglas, se libera en las líneas de fuga de los devenires. «Las unidades molares» deben dejar lugar para «las multiplicidades moleculares». «Lo anómalo no es individual ni de la especie; sólo contiene afectos, infecciones, horror... un fenómeno adyacente» (pp. 244-45). Y después, «Oponemos la epidemia a la filiación, el contagio a la herencia, poblar por contagio a poblar por reproducción sexual, producción sexual. Los grupos, humanos y animales, proliferan por contagio, epidemias, campos de batalla, catástrofes... Todo lo que estamos diciendo es que los animales son manadas y que las manadas se forman, se desarrollan y proliferan por contagio... Cuando sea que haya multiplicidad, también se encontrará un individuo excepcional, y es con ese individuo que la alianza debe ocurrir para devenir-animal» (pp. 241-42). Esta es una filosofía de lo sublime, no de lo mundano, no del barro; devenir animal no es una autre-mondialisation.

En un pasaje anterior de *Mil mesetas*, Deleuze y Guattari hacen una crítica lúcida y maligna del análisis de Freud del famoso caso del Hombre Lobo, en el que la oposición del perro y el lobo me dieron la clave de cómo la red de asociaciones anómalas del devenir animal de D&G alimenta una serie de dicotomías primarias representadas por la oposición entre lo salvaje y lo doméstico. «Ese día el Hombre Lobo se levantó del sofá particularmente cansado. Sabía que Freud era un genio para pasar cerca de la verdad sin descubrirla y después llenar el vacío de asociaciones. Sabía que Freud no sabía nada sobre lobos, o el ano, llegado el caso. Lo único que Freud conocía era qué era un perro, y la cola de un perro» (p. 26) Esta burla es la primera de una multitud de oposiciones entre el perro y el lobo en *Mil mesetas*, que, tomadas todas juntas, son la ciénaga sintomática de cómo no tomarse a los animales mundanos –salvajes o domésticos –en serio. En honor a los famosos chows irascibles de Freud, que sin duda dormían en el piso durante las sesiones del Hombre Lobo, me preparo para continuar estudiando el poster *El año nuevo chino del perro* del artista David Goine: uno de los chow chows más

hermosos que he visto³⁹. Indiferente a los encantos de una lengua azul púrpura, D&G sabían cómo patear al psicoanálisis donde le duele, pero no tenían buen ojo para la elegante curva de la cola de un buen chow, mucho menos aún para mirar al perro a los ojos.

Pero la oposición perro/lobo no es graciosa. D&G expresan su horror ante «los animales individuales, las mascotas familiares, los animales edípicos sentimentales, cada uno con su propia historia insignificante» que sólo invitaban a la regresión (p. 240) (Baker, 2000, pp. 102-34)⁴⁰. Todos los animales dignos son una manada; el resto son o bien mascotas burguesas o animales estáticos que simbolizan algún tipo de mito divino⁴¹. La manada, o los animales del puro afecto, es intensa, no extensa, molecular y excepcional, no insignificante y molar –en resumen, una manada sublime de lobos. No creo que sea necesario decir que, en todo esto, no aprendemos nada sobre lobos propiamente dichos. Sé que D&G no se dispusieron a escribir un tratado biológico sino uno filosófico, psicoanalítico y literario que requería diferentes hábitos de lectura para el juego siempre no-mimético de la vida y la narrativa. Pero ninguna estrategia de lectura puede silenciar el desprecio por lo doméstico y lo ordinario en ese libro. Dejar atrás las trampas de la singularidad y la identidad es posible si no se

³⁹ Se puede observar en este link: https://www.goines.net/Non_poster_work/nonposter_gal/11_dog_gal.jpg

⁴⁰ Baker aprecia mucho más que yo los trabajos de devenir-animal de Deleuze y Guattari, pero Baker también se molesta por cómo tratan a los perros y a los gatos domésticos. Al margen de lo mucho que me importan los perros y gatos tanto literales como de carne y hueso, su bienestar no es mi principal preocupación en relación al devenir-animal de D&G. Creo que Baker no se da cuenta de la náusea sistemática que D&G dejan aflorar en su capítulo en respuesta a todo lo que es ordinario, algo evidente en sus contrastes figurativos perro/lobo pero que no se reducen a ellos. Las multiplicidades, metamorfosis y líneas de fuga que no están atrapadas en las fijaciones edípicas y capitalistas no deberían funcionar de ese modo. A veces los esfuerzos hercúleos necesarios para evitar diferentes versiones del humanismo lo catapultan a uno hacia líneas de fuga empíricas únicamente pertinentes a dioses anómalos en su peor momento. Prefiero confesarme con el enredo tedioso de relaciones de los así llamados «individuos», atados por nudos pegajosos en espacios y tiempos prolíficos con otros ensambles, algunos reconocibles (como humanos y no humanos) y otros no tanto. Los individuos de verdad importan, no son el único ensamble en juego, incluso en sí mismos. Si a uno lo «acusar» de «humanismo acrítico» o su equivalente animal cada vez que se preocupa por el sufrimiento o las capacidades de los seres reales, entonces me siento en la presencia coercitiva de la Única Fe Verdadera, posmoderna o no, y corro por todo lo que valgo. Por supuesto, estoy en deuda con Deleuze y Guattari, entre otros, por la posibilidad de pensar en «agenciamientos».

⁴¹ Injustamente, porque D&G no podrían haber sabido todas estas cosas a fines de 1970 en Francia o en cualquier otro lado, estoy pensando en perros de terapia entrenados que ayudan a niños autistas, o perros de compañía que visitan a los ancianos devolviéndoles un interés en la vida, o los perros que acompañan adolescentes con parálisis cerebral en sillas de ruedas para ayudarles con cosas prácticas como abrir una puerta pero aún más con las interacciones sociales con otros humanos. Estoy pensando cómo las conversaciones entre seres humanos que están cuidando a sus perros en parques ordinarios les abren las puertas a un mundo cívico y artístico más grande, así como también a intercambios sobre bolsas para el excremento de los perros y dietas caninas. No se trata de devenires-animal, sino de devenires-con de formas mundanas y ordinarias que no me parecen edípicas. Las afirmaciones de la individuación y la regresión siempre merecen ser contrastadas con evidencia empírica, los perros reales están listos para ayudar. La forma concreta en que las relaciones de construcción de mundo se desarrollan entre humanos y perros es materia de la investigación etológica y etnográfica iniciada por Adrian Franklin en Tasmania (Franklin, Emmison, Haraway & Travers, 2007). Franklin también es experto en cómo los animales, incluyendo los perros (en este caso, los dingos) aparecen en los nacionalismos coloniales y postcoloniales (Franklin, 2006).

lubrica el éxtasis sublime que linda con la intensidad del afecto del Futurismo Italiano de 1909. D&G continúan, «*A cualquiera que le gustan los perros o los gatos es un tonto*» (p. 240, cursivas en el original). No creo que aquí Deleuze esté pensando en el idiota de Dostoyevski, quien desacelera las cosas, y a quien ama Deleuze. D&G siguen: Freud sólo conoce al «perro en la perrera, al guaguau del analista». Nunca me he sentido más cerca de Freud. D&G van incluso más lejos en su desdén por lo cotidiano, lo ordinario, lo afectivo en pos de lo sublime. El Único, el que tenía un pacto con el demonio, la anomalía del hechicero, es al mismo tiempo la manada y el leviatán de Ahab en *Moby Dick*, el excepcional, no en el sentido de un animal competente y hábil en una red abierta con otros, sino en el sentido de lo que no tiene características ni ternura (p. 244) Desde el punto de vista de los mundos animales en los que habito, esto no es una buena carrera sino un mal viaje. Junto con los Beatles, necesito un poquito más de ayuda de mis amigos.

Los perritos domésticos y la gente que los quiere son la principal figura de lo abyecto para D&G, especialmente si esas personas son mujeres mayores, el arquetipo mismo del sentimental. «El Moby Dick de Ahab no es el gatito ni el perrito de una mujer mayor que lo honra y lo celebra. El devenir-tortuga de Lawrence no tiene nada que ver con una relación doméstica o sentimental... Pero la objeción se levanta contra Lawrence: “¡Tus tortugas no son reales!” Y él responde: “Es posible, pero mi devenir lo es,... especialmente si no tienes modo de juzgarlo, porque sólo eres un perrito doméstico» (p. 244). «Mi devenir» resulta increíblemente importante en esta teoría que se opone a las estructuras de individuación y sujeción. La mujer mayor que ama a los gatos y perros: esto es lo que deben vomitar aquellos que devendrán-animal. A pesar de la gran competencia, no estoy segura de poder encontrar una filosofía con una demostración más clara de misoginia, miedo a la vejez, falta de curiosidad por los animales y horror ante lo mundano de la carne, en este caso encubierta por la coartada de un proyecto antiedípico y anticapitalista. ¡Debe haber requerido cierto coraje hablar del devenir-mujer apenas unas páginas después! (pp. 291-309)⁴². Casi siento ganas de salir a conseguir un toy poodle para que sea mi próximo compañero de agilidad, conozco uno extraordinario que juega para la Copa del Mundo. Eso es excepcionalidad.

⁴² Los pasajes acerca de devenir-mujer o devenir-niño en *Mil mesetas* han sido objeto de muchos comentarios, tanto por el abrazo de D&G de lo femenino-fuera-del-confinamiento como por lo inadecuado de ese movimiento. Sin importar cuán involuntarios, los tonos primitivistas y raciales del libro tampoco pueden ser pasados por alto. En mis momentos de mayor calma, puedo entender tanto lo que D&G lograron como lo que este libro no puede contribuir a un feminismo no-edípico y antirracista. Rosi Braidotti es mi guía en el fructífero aprendizaje de Deleuze (que escribió mucho más que *Mil mesetas*) y, en mi punto de vista, ofrece mucho más hacia una *autre-mondialisation* (Braidotti, 2006). Para ver un libro bellamente informado por la sensibilidad de Deleuze en *Difference and Repetition* (1995), ver Kathleen Stewart (2007), una sutil historia de las fuerzas emergentes a las que llamamos neoliberalismo o capitalismo avanzado de consumo.

Es un alivio regresar de mis propios deseos de devenir-intensa en la agilidad de las competencias de la Copa Mundial al barro y al moho de mi propio mundo doméstico, dónde mi alma biológica viaja con el lobo encontrado cerca del borde del bosque que fue criado por científicos. Tantas formas de relación no arborescentes pueden ser encontradas en estos no-siempre-salubres fluidos viscosos de las anomalías rizomáticas de Deleuze y Guattari. Cuando juego en el barro valoro mucho *Mil mesetas*. Las especies compañeras son familiares de figuras de parentesco y relación con formas raras en las que la descendencia arborescente llega tarde al juego de los cuerpos y nunca está completamente a cargo de la acción material y semiótica. En su controvertida teoría sobre *Adquisición de genomas*, Lynn Margulis junto a su hijo y colaborador, Dorion Sagan, me dan el sustento y las figuras necesarias para entender a sus comensales (Margulis & Sagan, 2002).

Leyendo a Margulis a través de los años, me da la sensación de que ella cree que todo lo interesante en este mundo sucede entre bacterias y todo lo demás es sólo una elaboración, que por supuesto incluye a las manadas de lobos. Las bacterias llevan y traen genes todo el tiempo y no se resuelven en especies bien determinadas, dándole al taxonomista o bien un momento de éxtasis o bien un dolor de cabeza. «La fuerza creativa de la simbiosis produce células eucariotas a partir de la bacteria. Así, los organismos más grandes –hongos, animales y plantas– se originan simbiogenéticamente. Pero la creación novedosa a través de la simbiosis no termina con la evolución de células nucleadas más primitivas. La simbiosis está en todas partes» (pp. 55-56). Margulis y Sagan dan ejemplos de los arrecifes de coral del Pacífico, los pulpos y sus simbiosis luminosos, los líquenes de Nueva Inglaterra, la leche de las vacas, y de las plantas de hormigas de Nueva Guinea, entre otros. La historia básica es sencilla: las formas de vida cada vez más complejas son el resultado continuo de los actos de asociación cada vez más intrincados y multidireccionales de y con otras formas de vida. Para ganarse la vida, las criaturas comen criaturas, pero sólo pueden digerirse unos a otros de manera parcial. Bastante indigestión, por no decir excreción, es el resultado natural, parte del cual es el vehículo de nuevos patrones complejos de uno y muchos en enredada asociación. Parte de esa indigestión y anulación no son otra cosa que recordatorios ácidos de nuestra mortalidad que se vuelven vívidos en la experiencia del dolor y el colapso sistémico, desde los más bajos hasta los más eminentes seres entre nosotros. Los organismos son ecosistemas de genomas, consorcios, comunidades, cenas parcialmente digeridas, formaciones fronterizas mortales. Incluso los perritos falderos y las señoras viejas y gordas en las calles de las ciudades son formaciones fronterizas; estudiarlos «ecológicamente» lo demostraría.

Comerse los unos a los otros y desarrollar indigestión es la única práctica de fusión transformativa; las criaturas vivientes forman consorcios en una mezcla barroca de inter e intra-acciones. Margulis y Sagan lo dicen con más elocuencia cuando escriben que ser un organismo es ser el fruto de «cooptar extraños, involucrarse y rodearse

de otros en genomas incluso más complejos y mestizos... La adquisición del otro en reproducción, del microbio y del genoma, no es una mera presentación. La atracción, la fusión, la incorporación, la cohabitación, la recombinación –tanto permanentes como cíclicas– y otras formas prohibidas de la pareja, son la principal fuente de las variaciones faltantes de Darwin» (p. 205). El significado de la simbiogénesis es unirnos completamente. La forma y la temporalidad de la vida en la tierra son más como un consorcio líquido-cristal que se pliega en sí mismo una y otra vez que como un árbol con muchas ramas. Las identidades ordinarias emergen y son celebradas, pero siempre permanecen en una red relacional abierta a pasados, presente y futuros no-euclídeos. Lo ordinario es una danza barroca entre múltiples compañeras, produciendo formas e involucrando especies. Son tortugas hasta abajo; compañeros que no preexisten, son intra-acciones constitutivas en cada pliegue de tiempo y espacio⁴³. Son los contagios y las infecciones que hieren el narcisismo primario de aquellos que todavía sueñan con el excepcionalismo humano. Son también la improvisación que le da sentido al «devenir-con» de las especies compañeras en las naturoculturas. *Cum panis*, comensales, a quiénes mirar y quienes devuelven la mirada, colaborar con: esos son los nombres de mi juego.

Un aspecto del planteamiento de Margulis y Sagan resulta innecesariamente difícil de digerir para las especies compañeras, sin embargo, una teoría más fácil de asimilar se está cocinando. En oposición a las muchas teorías mecánicas del organismo, Margulis ha estado comprometida por mucho tiempo ya con la noción de autopoiesis. La autopoiesis es auto-constitutiva, en dónde las entidades que se mantienen a sí mismas (la célula, la unidad biológica más pequeña) desarrollan y sostienen su propia forma, haciendo uso de los flujos envolventes de la energía y la materia⁴⁴. En este caso, creo que Margulis estaría mejor con Deleuze y Guattari, cuyo mundo no se construyó en unidades autorreferenciales

⁴³ Quién sabe si el «devenir-tortuga» de Lawrence, referenciada en *Mil mesetas* (p. 244) tenía alguna relación con las muchas versiones de las «[tortugas hasta el fin de la historia]». Para rastrear tanto los acercamientos positivistas como los interpretativistas sobre esta narrativa sobre la infinita regresión no teleológica –el mundo descansa sobre un elefante que está sobre una tortuga que a su vez está sobre otras tortugas hasta abajo– ver https://en.wikipedia.org/wiki/Turtles_all_the_way_down. Stephen Hawking, Clifford Geertz, Gregory Bateson y Bertrand Russell todos se involucraron en la reversión de este relato cuasi-hindú. En un capítulo con ese título, Isabelle Stengers cuenta una historia de «tortugas hasta abajo» que involucra a William James, Copernicus y una mujer sabia y vieja (1981, pp-61-62; ver también Neuman (2002): «El principal problema que enfrenta la investigación epistemológica es cómo establecer bases sólidas para la epistemología dentro de un sistema recursivo de conocimiento. La teoría sugiere que la unidad epistemológica incuestionable más básica es un proceso de diferenciación, que es actividad auto-referencial. Este artículo elabora esta tesis e ilustra la relevancia de resolver el problema de la materialización en la epistemología genética de Piaget» (p. 521). Esta parte autoreferencial es el problema. Quiero una palabra para también-y: «auto-otro referencial» hasta abajo.

⁴⁴ «Autopoiesis», literalmente “auto-construcción” se refiere a la química auto-organizada de las células vivas. Ningún objeto material menos complejo que una célula puede sostenerse a sí misma y a sus propios límites sin una identidad que lo distinga del resto de la naturaleza. Las entidades vivas autopoieticas mantienen su forma y a menudo cambian su forma (se “desarrollan”), pero siempre a través de la materia y la energía» (Margulis & Sagan, 2002, p. 40), su objetivo era la noción de que un virus, o un gen, son una «unidad de vida».

complejas de diferenciación o en sistemas Gaia, cibernéticos o de otro tipo, pero contruidos en un tipo diferente de «tortugas hasta abajo», figurando inexorables otredades atadas a entidades referenciales nunca completamente ligadas ni autoreferenciales. Aprendo de la crítica que hace el biólogo del desarrollo Scott Gilbert a la autopoiesis por su énfasis en los sistemas autoconstruidos y auto-mantenidos, cerrados excepto por los flujos nutritivos de la materia y la energía. Gilbert subraya que nada se hace a sí mismo en el mundo biológico, sino más bien que la inducción recíproca en y entre las criaturas siempre-en-proceso se ramifica a través del espacio y el tiempo en escalas tanto grandes como pequeñas, en cascadas de inter e intra-acción. En la embriología, Gilbert llama a esto «epigénesis interespecie»⁴⁵ Gilbert escribe: «Creo que las ideas que Lynn [Margulis] y yo tenemos son similares; simplemente ella se estaba enfocando en adultos y yo quería extender el concepto (porque creo que la ciencia permite que sea extendido completamente) a los embriones. Creo que la co-construcción *embrionica* de los cuerpos físicos tiene más implicaciones porque significa que “nunca” fuimos individuales». Como Margulis y Sagan, Gilbert resalta que la célula (no el genoma) es la unidad más pequeña de estructura y funcionamiento en el mundo biológico, y argumenta que «el campo morfogenético puede ser visto como una unidad mayor de la ontogenética y el cambio evolutivo»⁴⁶.

En la lectura, el acercamiento de Gilbert no es una teoría de sistemas holística en el mismo sentido que la de Margulis y Sagan, y sus argumentos fractales de «tortugas hasta abajo» no proponen una unidad auto-referencial de diferenciación. Dicha unidad hace trampa en la pila de las tortugas, ya sea hacia arriba o hacia abajo. El ingeniero de software Rusten Hogness sugiere que el término *turtles all the way down* [tortugas hasta abajo] puede expresar el tipo de recursividad de Gilbert⁴⁷.

⁴⁵ Para su crítica sobre la autopoiesis ver Gilbert (2002) y Gilbert, Opitz & Raff (1996). Para una introducción recíproca, ver el capítulo 8, “Training in the Contact Zone”.

Por temor a que el lector piense que «tortugas hasta abajo» es excesivamente literario o mitológico, Gilbert me refirió el proyecto Turtle Epibiont Project at Yale, en www.yale.edu/peabody/collections/iz/iz_epibiont.html.

Gilbert escribe: «Es interesante que la noción de las tortugas que sostienen el mundo es un tema encontrado en muchas culturas. Y mientras puede que no sostengan el universo, las tortugas sí sostienen considerables ecosistemas en sus espaldas» Correo electrónico de Gilbert a Haraway, 24 de agosto, 2006. Sobre la relevancia de esta discusión sobre el fenómeno de la inmunología, ver Haraway (1991). Para una actualización, ver Pradeu & Carosella (2006). Estos autores resumen: «El modelo del ser/no ser, propuesto por primera vez por F. M. Burnet, ha dominado la inmunología durante 60 años. De acuerdo con este modelo, cualquier elemento foráneo producirá una reacción inmunológica en un organismo, mientras que los elementos endógenos no producirán, en circunstancias normales, ninguna reacción. En este artículo mostramos que el modelo del ser/no ser ya no es una explicación apropiada para los datos experimentales de la inmunología, y que esta inadecuación puede tener su origen en la concepción excesivamente metafísica de la identidad biológica. Sugerimos otra hipótesis, basada en la noción de continuidad, que ofrece una mejor explicación de los fenómenos inmunes. Por último, enfatizamos el mapeo entre esta deflación desde el ser hacia la continuidad en la inmunología y el debate filosófico sobre la identidad entre sustancialismo y empirismo» (p. 235).

⁴⁶ Correo electrónico de Scott Gilbert a Donna Haraway, 23 de agosto, 2006.

⁴⁷ Comunicación personal, 23 de agosto, 2006.

Creo que para Gilbert el sustantivo *diferenciación* es siempre un verbo, dentro del cual juegan los nudos morales de la diferencia parcialmente estructurada. Desde mi punto de vista, la simbiogénesis de Margulis y Sagan no es realmente compatible con su teoría de la autopoiesis, y la alternativa no es una teoría aditiva mecánica sino profundizar aún más en la diferenciación⁴⁸. Un lindo detalle es que Gilbert y sus estudiantes trabajan en la embriogénesis de las tortugas literalmente, estudiando las inducciones y las migraciones celulares que resultan del plastrón en la superficie del vientre de las tortugas. En efecto, capas de tortuga.

Todo esto nos lleva a la práctica de la etóloga Thelma Rowell de poner veintitrés cuencos en su corral de Lancashire cuando sólo tiene veintidós ovejas que alimentar. Sus ovejas soay masticaban pasto en las colinas durante casi todo el día, formando sus propios grupos sociales sin demasiada interferencia. Dicha libertad es un acto revolucionario entre los criadores de ovejas, que les sustraen virtualmente toda decisión a sus ovejas hasta que razas enteras pierden su capacidad de encontrar su forma de vida sin la arrogante supervisión humana. Las ovejas empoderadas de Rowell, pertenecientes a una, así llamada raza primitiva, recalcitrante a la estandarización de la industria de la carne y al comportamiento arruinado, le han suscitado muchos interrogantes, en particular mostrándole que incluso las ovejas domesticadas tienen vidas sociales y habilidades tan complejas como las de los babuinos y otros monos que había estudiado a través de las décadas. Estas ovejas, que probablemente sean las descendientes de una población de ovejas silvestres introducidas en las islas de Soay en el archipiélago de St. Kilda, son hoy en día materia de estudio de las sociedades que estudian especies raras en el Reino Unido y los Estados Unidos⁴⁹.

⁴⁸ Retomando a la segunda generación de pensadores cibernéticos como Humberto Maturana y Francisco Varela, Cary Wolfe re-trabaja la autopoiesis para que no signifique «auto-organizado», El desarrollo no-representacional de la comunicación que hace Wolfe es próximo a lo que yo quiero decir con especies compañeras involucradas como tortugas hasta abajo. La palabra *autopoiesis* no es el problema principal, aunque prefiero dejar de usarla porque no creo que su significado permita ser modificado lo suficiente. En lo que Wolfe y yo insistimos es en encontrar una expresión para los enlaces paradójicos e indispensables de apertura y cerramiento, que Wolfe llama «apertura desde lo cerrado» en repetición recursiva (ver Wolfe, 2003 [especialmente pp. 34-38]. Agradezco a Wolfe por hacerme esta pregunta en su correo del 12 de septiembre de 2006. La agencia del realismo, los fenómenos y la intra-acción de Karen Barad (2006) proveen una expresión teórica vital para esta conversación.

⁴⁹ Las soay están listadas en el Rare Breed Survival Trust del Reino Unido, y St. Kilda es patrimonio de la humanidad de la Unesco, designado tanto por su significado natural como cultural. La organización de registro y cría de Norteamérica se puede seguir en www.soaysofamerica.org/. La fibra de lana de las soay ingresa en los circuitos de hilados y tejidos mediados por internet, y la carne de soay es valorada en prácticas agropastorales locales y globales. Una curtiembre vende pieles orgánicas certificadas de soay, también en internet. Alrededor de mil ovejas soay en St. Kilda han contribuido con muestras de ADN para una base de datos importante. Desde la década de 1950, una población de soay «no administrada», translocada a la Isla de Hirta, donde ya no viven personas, ha sido objeto de una intensiva investigación ecológica, de conducta, genética y evolutiva. Un grupo de arqueólogos rastreó los residuos químicos de antiguas curtiembres y recolectó antiguo ADN de soay de los cueros. Desde el turismo, pasando por el agropastoralismo moderno y la oposición a las fábricas de animales, hasta la genómica comparativa, todo es tecnocultura en acción. Ver www.soaysheepsociety.org.uk/; www.kilda.org.uk/; y Clutton Brock & Pemberton (2004).

Por su interés en asuntos importantes como los índices de conversión de alimento, las publicaciones científicas que estudian a las ovejas con un énfasis en la agroindustria rechazaron escandalizadas los primeros artículos de Rowell sobre grupos de carneros salvajes cuando ella los envió (los manuscritos, no las ovejas) para publicación. Pero los buenos científicos tiene un modo de minimizar los prejuicios con preguntas cambiadas y datos bonitos, que en algunos casos resulta (Rowell & Rowell, 1993)⁵⁰. Las ovejas escocesas de cara negra de montaña, las vecinas ovinas de Rowell más numerosas en Lancashire, y las ovejas Dorset de cara blanca de las tierras bajas, sobretodo de los English Downs, parecen haber olvidado cómo testimoniar sobre la competencia ovina. Ellas y sus equivalentes alrededor del mundo son los tipos de óvidos más familiares para los expertos ovinos que evalúan artículos para revistas académicas –al menos en las revistas en las que las ovejas aparecen generalmente, eso es, *no* en las revistas de ecología del comportamiento, biología integradora y revistas de evolución en las cuales las especies no domésticas suelen ser el foco de atención «natural». Pero en el contexto de las prácticas de ganadería y agricultura que llevaron los agronegocios globales de hoy en día, tal vez a esos ovinos «domésticos» que comen como máquinas, rara vez se les hace una pregunta interesante. Sin que su gente los descubra, y por lo tanto sin ninguna experiencia de volverse disponibles los unos a los otros, estas ovejas jamás «devienen-con» un científico curioso.

Hay una característica encantadoramente literal en colaborar con Rowell y sus ovejas. Rowell trae a sus competentes ovejas al corral casi todos los días para poder hacerles algunas preguntas más mientras comen. Allí, las veintidós ovejas encuentran veintitrés cuencos distribuidos por el corral. Ese prosaico cuenco número veintitrés está abierto⁵¹, el espacio de lo que aún no es y puede que llegue o nunca llegue a ser; es un estar disponible a la eventualidad, es pedirle a las ovejas y a los científicos que sean lúcidos en sus intercambios a través de hacer posible que algo inesperado suceda. Rowell practica la piedad y la virtud de la cortesía mundana –no un amable arte particular– con sus colegas y sus ovejas, del mismo modo que solía hacer con sus primates. «Una investigación interesante es una investigación que investiga las condiciones que

⁵⁰ Estos grupos de carneros no eran sus amadas soay actuales sino apenas criaturas encontradas en Barbados, Texas en Estados Unidos antes de que se retirara de UC Berkeley y regresara a Lancashire. Vale notar que el artículo no fue publicado en una revista sobre ovejas sino en una de las principales revistas de biocomportamiento zoológico, en la que las comparaciones con los monos, aunque sorprendentes, eran normales para la práctica científica y no evidencia de un desorden mental. Para una discusión de lo que Rowell llama «especies entretenidas y contenciosas» (p. 69), ver Thelma Rowell (2000). Evidencia reciente de las soay salvajes muestra que puede que le den forma a sus patrones de pastoreo como una función de las densidades estacionales de parásitos que esperan en los altos penachos de pasto. Los grandes predadores no son los únicos que cuentan en la evolución del comportamiento (Hutchings, Milner, Gordon, Kyriazakis & Jackson, 2002).

⁵¹ Una discusión sobre los significados contradictorios de «lo abierto» en la filosofía heideggeriana y lo que vino después aparece en el capítulo 8, “Training in the Contact Zone” [Entrenando en la zona de contacto].

hacen que algo sea interesante» (Despret, 2006, p. 363)⁵². Tener un cuenco que siempre está desocupado provee un lugar extra a donde ir para cualquier oveja desplazada por sus compañeros bovinos socialmente asertivos. La competencia es muy fácil de ver; observarlas comer es tan inmediato y de tanto interés para los granjeros. ¿Qué más puede estar pasando? ¿Puede que lo que no es tan fácil de aprender a ver sea lo más importante para la vida diaria de las ovejas y sus historias evolutivas? ¿Puede ser que repensar la historia de la depredación y las inteligentes predilecciones de la presa nos diga algo sorprendente e importante sobre los mundos ovinos incluso en las colinas Lancashire, o en las islas de la costa escocesa, donde no se han visto lobos en siglos?

Siempre con una alerta disidente ante la complejidad de los detalles en lugar de ante los grandes pronunciamientos, Rowell a menudo desconcertaba a sus colegas humanos cuando estudiaba monos, comenzado sus informes con los babuinos de los bosques de Uganda que no actuaban de acuerdo a lo esperado de su especie (Rowell, 1966; 1972)⁵³. Rowell está entre las personas con opiniones más satisfactorias, basadas en la evidencia empírica, teóricamente espabiladas y generosamente anti-ideológicas que conozco. Al margen de su apasionado interés por las ovejas, ver su amor evidente por los escandalosos pavos machos y adolescentes en su granja de Lancashire en 2003, a quienes amenazaba con sacrificar por su mal comportamiento sin ninguna convicción⁵⁴, me mostró

⁵² Estoy en deuda con la entrevista de Despret con Rowell y la interpretación del trabajo de la bióloga en términos de «volver disponible», «la virtud de la amabilidad» y el rol del cuenco número veintitrés. Gracias a María Puig de la Bellacasa por traer el DVD sobre la investigación de Didier Demorc y Vinciane Despret, *Thelma Rowell's Non-sheepish Sheep*, a mi seminario de graduados en el invierno de 2006. Despret, Isabelle Stengers, Bruno Latour, Thelma Rowell y Sarah Franklin, todos influyen mi escritura aquí y en otros lugares. Con Sarah Franklin, visité el campo de Rowell en 2003 y tuve el privilegio de conocer a sus ovejas y a sus pavos, y de conversar con ella y con Sarah sobre los mundos de los animales y las personas. Para profundizar en el mundo de las ovejas británicas y la vida transnacional y la tecnociencia, ver Sarah Franklin (2007). La antigua alumna doctoral de Stengers, María Puig de la Bellacasa fue una visitante postdoctoral en UC Santa Cruz desde el 2005 hasta el 2007. María y otros colegas y estudiantes graduados en nuestro seminario de estudios animales/estudios de la ciencia/teoría feminista en el invierno de 2006, me ayudaron a pensar sobre cosmopolíticas, el cuenco número veintitrés, lo abierto, y las especies de compañía. Gracias a todos aquellos que han estado en mis seminarios sobre estudios animales en los últimos años y que se encuentran en este libro.

⁵³ Para su horror, este pequeño libro se hizo muy popular entre las feministas de los años 70 y 80, incluyéndome a mí, que tenía rencor contra el dominio masculino y las explicaciones jerárquicas de todo lo relacionado con los primates (Haraway, 1989, pp. 124, 127, 292-93, 420-21).

⁵⁴ Como administradora de una granja, Rowell acompaña cada decisión sobre sacrificar a un animal para comida o cualquier otro arreglo sobre sacrificios en su propiedad, para minimizar el trauma. Como consecuencia, sus animales deben permanecer dentro de un ámbito de intercambios informales y no pueden ser vendidos comercialmente. Si los animales van a ser comercializados, las responsabilidades incluyen desde las condiciones de la cría hasta el consumo humano, comida, zapatos, sweaters, incluyendo viajes y sacrificio de los animales. En el contexto de la tarea de sostener formas de vida humano-animal valiosas en términos contemporáneos, la Rare Breed Survival Trust intenta, imperfectamente, poner en práctica estas responsabilidades en el Reino Unido. Los cambios legales para permitir la venta de carne cuando el animal de trabajo ha sido sacrificado donde él o ella vivían, más allá de la sacrificada domésticamente para circuitos no comerciales, son cruciales para el bienestar del animal y del medioambiente en cualquier ecología carnívora.

En los Estados Unidos, el movimiento está creciendo para desarrollar y legalizar mataderos móviles con inspecciones certificadas. Dichas prácticas deben ser obligatorias, no sólo permitidas. Dos consecuencias de esto serían que el consumo de esta carne dejaría de estar limitado a mercados de lujo y sería la norma para todos, y que se reduciría enormemente el consumo de carne, ya que dichas prácticas responsables son incompatibles con los mataderos de escala industrial. Los cambios naturoculturales inherentes a estos dos puntos son inmensos. Actualmente, un matadero móvil puede sacrificar alrededor de mil doscientas vacas al año y sirve a un pequeño nicho de mercado entre los granjeros. Un matadero industrial mata un número mayor de animales al día, con consecuencias predecibles para la brutalización de humanos y no humanos, así como también para la degradación del medioambiente. La clase, la raza y el bienestar regional son algunos de los factores que están en juego aquí para las personas; vivir y morir con menos sufrimiento están en juego para los animales de trabajo que producen carne, cuerpo y fibra. Para una perspectiva sobre el caso de Montana, ver "Mobile Slaughter Units" *News and Observer*, May 23, 2005, www.mycattle.com/news/dsp_topstorie_article.cfm?storyid=17218. Para una perspectiva comprometida con la reforma de las prácticas de sacrificio y el bienestar de los animales industriales, ver el sitio web de Temple Grandin, www.grandin.com. Sus diseños de sistemas de mataderos menos terribles, con auditorías obligatorias para reducir el estrés animal son muy conocidos.

Menos conocida es su tesis doctoral de 1989 en University of Illinois, que se enfoca en el otro lado del proceso de producción, esto es, en el enriquecimiento del medioambiente para los cerditos para que su desarrollo neuronal y su comportamiento puedan ser más normales (www.grandin.com/references/diss.intro.html).

Las condiciones «normales» para los cerdos son descritas y documentadas en www.sustainabletable.org/issues/animalwelfare/: «Los cerdos de las fábricas de animales nacen en pequeñas jaulas que limitan el movimiento de la cerda al punto de que no puede siquiera darse vuelta. Así, la madre está acostada [sic] inmóvil, incapaz de crear un nido o separarse a sí misma y a su cría de sus heces, los cerditos están confinados en la jaula todos juntos, sin poder correr, saltar y jugar como dictan sus tendencias naturales. Una vez separados de la madre, los cerditos son confinados juntos en jaulas de concreto sin paja ni tierra donde arraigarse. En estas condiciones, los cerditos se ponen inquietos y a menudo comienzan a morderse las colas los unos a los otros como una expresión de su estrés. En lugar de simplemente darles paja para jugar, los operadores de muchas fábricas de animales a menudo les cortan las colas en respuesta a este comportamiento».

Cuatro compañías controlan el 64 por ciento de la producción de cerdo en los Estados Unidos. Para un análisis escalofriante de la industria del choncho, ver la disertación doctoral de estudios de ciencias y etnografía de Dawn Coppin (2002) y ver Coppin (2003). El trabajo de Coppin es radical en muchos sentidos, así como también lo es su insistencia en presentar a los animales de la investigación y analizarlos como actores. Sumándose a la investigación que trabaja por un cambio estructural, Coppin ha sido el director ejecutivo del Santa Cruz Homeless Garden Project y académico invitado en UC Berkeley. En 2006, los votantes de Arizona (64 por ciento) aprobaron casi por unanimidad el Acto de Trato Humano de Animales de Granja, que prohíbe el confinamiento de las terneras preñadas en jaulas y de los cerdos reproductores en jaulas de gestación, ambas prácticas ya están prohibidas en la Unión Europea, pero son la norma en los Estados Unidos.

Para el plan de estudios de mi seminario para graduados del invierno de 2004 "Animal Studies as Science Studies: We Have Never Been Human", ver <http://feministstudies.UCSC.edu/fac>

Haraway.html (ver también Jonathan Burt (2006), Después ver la película de Hugh Dorigo sobre fábricas de animales, *Beyond Closed Doors* (Sandgrain Films, 2006).

mucho acerca de su trato hacia sus incautos colegas humanos y los obstinados animales que ha estudiado durante toda su vida. Como enfatiza Vinciane Despret en su estudio, Rowell plantea preguntas acerca de las relaciones colectivas tanto con ovejas como con personas: «¿Preferimos vivir con ovejas predecibles o con ovejas que nos sorprenden y enriquecen el significado de lo que entendemos por "ser social"?» (Despret, 2006, p. 367). Esta es una pregunta mundana fundamental, o cómo mi colega Isabelle Stengers la llamaría, una pregunta cosmopolítica, en la cual «el cosmos se refiere a lo desconocido, que está constituido por estos múltiples mundos divergentes, y a las articulaciones

de las que eventualmente podrían ser capaces, en oposición a la tentación de una paz que busca ser definitiva» (Stengers, 2005, p. 995; 2003; 1997; la visión de Stengers sobre cosmopolítica es introducida de forma más exhaustiva en el capítulo 3, “Sharing Suffering”). Al almorzar con Rowell, de casi sesenta y cinco años, y su querido perro viejo, que ya no pastorea, en la cocina de su granja, entre papeles científicos y libros heterogéneos, mi potencial existencia como etnógrafa sintió claramente que la regresión edípica no estaba en el menú entre las especies compañeras. ¡Guau!

Historias vivientes de las zonas de contacto: las huellas del lobo

¿A quién y qué toco cuando toco a mi perro? ¿De qué manera «devenir-con» es una práctica de devenir mundano? Cuando las especies se encuentran, la pregunta acerca de cómo se heredan las historias se vuelve inminente, y se pone en juego llevarnos bien entre todos. Como vivo con perros, me atraen los nudos multiespecie que se atan y se vuelven a atar con la acción recíproca. Mi premisa es que el tacto ramifica y le da forma a la responsabilidad. La responsabilidad, preocuparse por, ser afectado por, e ingresar en la responsabilidad no son abstracciones éticas; estas cuestiones mundanas y prosaicas son el resultado de colaborar unos con otros⁵⁵.

⁵⁵ Sobre lo prosaico y los efectos a través de la contigüidad contingente, ver Goslinga (2006).

El tacto no empequeñece; salpica a quienes participan de él con espacios de apego para crear mundos. El tacto,

la consideración, devolver la mirada, devenir-con –nos hacen responsables, en formas impredecibles, de los mundos que se constituyen–. En el tacto y la consideración, los compañeros, les guste o no, entran en el barro mestizo que llena nuestros cuerpos con todo aquello que produjo ese contacto. El tacto y la consideración tiene consecuencias. Por eso, las introducciones de este capítulo terminan con tres enlazamientos de especies de compañía –lobos, perros, seres humanos, y más– en tres lugares donde la autre-mondialisation está en juego: Sudáfrica, los Altos de Golán en Siria y la campiña de los Alpes franceses.

En los parques «sin correa» de Santa Cruz, California, que frecuento, a menudo la gente alardea de que sus grandes perros criollos, de orejas puntiagudas, parecidos a un pastor alemán, son «cruza con lobo». A veces estos humanos afirman estar seguros de esto, pero la mayoría del tiempo se contentan con tener una historia que hace que sus perros parezcan especiales, más cercanos a sus históricos parientes salvajes. Encuentro que estas especulaciones genealógicas son altamente improbables en la mayoría de los casos, en parte porque no es fácil tener a mano un lobo con el cual un perro esté dispuesto a aparearse, y en parte por el mismo agnosticismo con el cual todos mis informantes perrunos y yo saludamos la identificación de cualquier perro grande y negro de procedencia desconocida como una «mezcla de labrador y retriever». De todos modos, sé que existen los

híbridos de perro y lobo en contextos salvajes, y que mis perros hayan jugado con algunos especímenes moteados que se proclaman parte de esa hibridación, me involucra en una red de empatía. La empatía significa convertirse en un sujeto que tiene la inquietante obligación de la curiosidad, que requiere saber más al final del día que al comienzo. Aprender algo de biología sobre el comportamiento de los híbridos de perro y lobo parecía ser el mínimo requerimiento. Uno de los lugares a los que eso me condujo, a través de un artículo de Robyn Dixon en *Los Angeles Times* del 14 de octubre de 2004, «Lobos huérfanos enfrentan un futuro desolador», fue al santuario de lobos Tsitsikamma en la costa sur de Sudáfrica cerca del pueblo de Storm River⁵⁶.

Durante la segregación racial, en experimentos cuasi-secretos, los científicos que

⁵⁶ Para el artículo de Dixon del 7 de noviembre de 2004 sobre híbridos lobo-perro de Sudáfrica, ver www.wolfsongalaska.org/Wolves_south_africa_exile.htm

servían en el Estado blanco importaron lobos grises de Norte América en un intento de engendrar un perro de ataque que tuviera la inteligencia, el

vigor y el sentido del olfato de un lobo para rastrear a los «insurgentes» de las duras zonas fronterizas. Pero los aparatos de seguridad científica de la Iniciativa de cría de Roode Plaats encontraron que, para su decepción, los híbridos de lobo y perro era perros de ataque particularmente malos, no por su agresividad y su impredecibilidad (dos cuestiones sobre la hibridación ampliamente discutidas en la literatura general), sino porque, además de ser difíciles de entrenar, los perros-lobos generalmente no les hacían caso a sus líderes humanos y fracasaban en tomar la iniciativa cuando se les ordenaba hacerlo en las operaciones de contrainsurgencia o las patrullas de policía. Los lobos, miembros de una especie en peligro de extinción en gran parte de Norteamérica, fracasaron en el proyecto de convertirse en inmigrantes de raza mezclada de un Estado de segregación social que intentaba reforzar la pureza racial.

Tras el fin de la segregación racial, tanto los lobos como los híbridos se convirtieron una vez más en significantes de la seguridad, mientras la gente que temía por su seguridad personal, en la proliferación de los discursos racializados sobre la criminalidad rampante de Sudáfrica, participaba en la comercialización de animales, mediada enérgicamente por periódicos e Internet. El resultado predecible ha sido miles de animales que no han podido ser «repatriados» a su continente de origen. Categóricamente «impuros» tanto desde un punto de vista epidemiológico como genético, estos cánidos entran en la categoría cultural de los «vagabundos» desechables, o en términos ecológicos de los «sin nicho». Al nuevo Estado no podría importarle menos lo que les suceda a estas herramientas animadas de un régimen racista previo. Una especie de aparato de rescate y santuario, financiado por donantes ricos y de la clase media, la mayoría gente

blanca, conocida a nivel global por los amantes de los perros, ayuda como puede. Esta no es una verdad honorable y un proceso de reconciliación que intenta cumplir las obligaciones socialmente reconocidas hacia estos no-humanos forzados a «devenir-con» un aparato de Estado científico y racial. La práctica de los santuarios son caridades privadas dirigidas a los no-humanos a quienes la mayoría de las personas preferiría asesinar (¿sacrificar? ¿hay algún término para una «buena muerte» en este caso?) en una nación en la cual la miseria económica humana sin solucionar es aún inmensa. Aún más, estos santuarios sólo aceptan «lobos puros», aunque sólo alrededor de doscientos cánidos habrían pasado el examen de 2004 en Sudáfrica, y no existen recursos para las posibles decenas de miles de híbridos que enfrentan, como anunciaba el título del artículo en el periódico, «un futuro desolador».

Entonces, ¿qué hemos heredado todos los que hemos tocado y hemos sido tocados por esta historia? Una breve lista incluye los discursos raciales endémicos a la historia tanto de la biología como de la nación; la colisión de los mundos de las especies en peligro de extinción, con sus aparatos de conservación y los discursos de seguridad del mundo, con sus aparatos de criminalidad y terrorismo, las vidas y muertes propiamente dichas de los humanos y animales diferencialmente situados formados por estos nudos; combatiendo narrativas populares y profesionales sobre los lobos y los perros, y sus consecuencias acerca de quién vive y quién muere, y cómo; las historias de las organizaciones del bienestar social humano y del bienestar animal tomadas en forma conjunta; los aparatos de financiación saturados por discursos de clase de los mundos animales-humanos públicos y privados; el desarrollo de las categorías que los contienen, humanos y animales, quiénes son prescindibles y quienes deben morir; la inextricable conexión entre Norteamérica y Sudáfrica en todos estos asuntos; y las historias y prácticas concretas que continúan produciendo híbridos lobo-perro en vínculos insostenibles, incluso en un parque para perros en la playa de Santa Cruz, California. La curiosidad lo hunde a uno en un barro espeso, pero creo que ese es el tipo de «devolver la mirada» y «devenir-con-compañeros» que importa para que construir una *autre-mondialisation* se vuelva más probable.

Ir a los Altos de Golán después de correr con los lobos en Sudáfrica no es una actividad sosegada. Uno de los entrelazamientos de especies compañeras más improbables en los que me imaginé estar involucrada fue uno que en el 2004 tenía como protagonistas a vaqueros israelíes en la ocupación del territorio sirio montando caballos de kibbutz para conducir a su ganado de estilo europeo entre las ruinas de los pueblos sirios y las bases militares. Todo lo que tengo es una instantánea, en un artículo de periódico en medio del desarrollo de una

historia compleja, sangrienta y trágica (Bennet, 2004)⁵⁷. La instantánea fue suficiente para modificar mi sentido del tacto al jugar con mis perros. El primer kibbutz dedicado a la cría de ganado se fundó poco después de 1967; para 2004 alrededor de diecisiete mil israelíes en treinta y tres asentamientos de varios tipos ocupaban un territorio que aguardaba su retiro por un tratado de paz con Siria en constante desvanecimiento. Mientras aprendían sus nuevas habilidades, los rancheros neófitos compartían la tierra con la milicia israelí y sus tanques. Los campos minados aún representan una amenaza para el ganado, los caballos y las personas, y los campos de práctica de tiro compiten con los campos de pastoreo. El ganado está resguardado de los ingeniosos lobos sirios, por no mencionar a la gente siria que periódicamente está repatriando ganado, por grandes perros guardianes blancos llamados perros Akbash turcos. ¡Turquía sí tiene un rol en el medio oriente! Con los perros guardianes, los rancheros no le disparan a los lobos. En el artículo del *Times* no decía nada sobre si les disparaban o no a los «ladrones de ganado» sirios. Después de la expulsión de los aldeanos sirios, los israelíes se hicieron cargo de un ganado pequeño, nervudo, con capacidades similares a las de las ovejas no-ovinas de Rowell, y resistentes a las enfermedades locales transmitidas por las garrapatas. El ganado europeo que se importó y reemplazó a las supuestas bestias sirias pre-modernas no tenía ninguna de estas características. En 1990, los rancheros israelíes trajeron perros guardianes en respuesta al gran número de lobos grises, cuyos números en los Altos de Golán había crecido significativamente después de que la derrota de Siria en 1967 redujera la presión que los aldeanos árabes ejercía sobre ellos.

Los perros Akbash fueron el toque prosaico que hizo que la historia en el periódico suscitará más que un simple interés pasajero por el gran lienzo plagado de peligrosas naturoculturas y guerra en el Medio Oriente. Yo era del tipo «buen humano» para Willem, el perro guardián de ganado de los Pirineos que trabajaba en la tierra que mi familia tenía, junto a un amigo, en California. Willem, su

⁵⁷ El tono liviano de este artículo es difícil de leer en 2006, cuando una guerra tras otra desgarran y amenazan con destrozarse sin fin a todos y todo, y es difícil incluso imaginar cómo serían ahora las cosmopolíticas en esta tierra. Para un poema inédito sobre los árabes desarmados que fueron asesinados por el ejército israelí al intentar un robo de ganado en 1968, ver "Raising Beef Cattle in Kfar Yehoshua and the Golan Heights", <http://geosci.uchicago.edu/~gidon/personal/cattle/cattle.html>. Ver www.bibleplaces.com/golanheights.htm para un relato sobre la presencia bíblica del ganado en esta tierra; ese tipo de historia les da forma a las afirmaciones de pertenencia de hoy en día. Para una noción sionista sobre «el pueblo de Israel regresando a Golán» (no la única posición sostenida por los israelíes) ver www.golan.org.il/civil.html. Para montañismo en los Altos de Golán, ver <http://galileeguide.com/guide/etours.html>. Para un bosquejo sobre la compleja situación de los Altos de Golán después de la guerra del Líbano en 2006, ver Scott Wilson, "Golan Heights Land, Lifestyle Lure Settlers: Lebanon War Revives Dispute over Territory", *Washington Post*, 30 de octubre, 2006, A1 (www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/AR_pf.html). Anexados en 1981, los Altos de Golán abastecen alrededor de un tercio del agua de Israel. Wilson reporta en 2006 que «la población de aproximadamente 7.000 árabes que permanecieron después de la guerra de 1967 ha aumentado a alrededor de 20.000». La mayoría se niega a recibir ciudadanía. Aquellos que la aceptan son condenados al ostracismo hasta el día de hoy en los cuatro pueblos insulares de montaña donde está concentrada la población Druza (Todos los sitios web fueron consultados el 4 de mayo de 2007).

humana Susan y los criadores de Willem y compañeros de activismo de salud y genética de Susan en la tierra de los perros son los grandes informantes de este libro. Los humanos guardianes de Willem son astutos participantes en las naturoculturas acaloradamente disputadas entre perro-lobo-ranchero-herbívoro-medioambientalista-cazador de la región norte de las Montañas Rocosas en Estados Unidos. Willem y mi perra Cayenne jugaron juntos cuando eran cachorros contribuyendo a la alegría del mundo⁵⁸. Esto es todo bastante menor y poco excepcional— no lo suficiente «línea de fuga» como para deleitar a Deleuze y Guattari. Pero fue suficiente para despertar mi curiosidad, tal vez la nuestra, sobre las políticas naturoculturales de los lobos, los perros, el ganado, las garrapatas, los agentes patógenos, los tanques, los campos minados, los soldados, los refugiados, los ladrones de ganado y los colonizadores que se convirtieron en rancheros al estilo vaquero en todavía un poco más de tierra vuelta frontera por la guerra, la expulsión, la ocupación, la historia de los genocidios y las ramificaciones de la inseguridad alrededor suyo. No hay ningún final feliz que ofrecer, ninguna conclusión para estos entrelazamientos, sólo un crudo recordatorio de que en cualquier lugar donde uno mire hay lobos y perros aguardando para guiarnos hacia mundos disputados. «La encontramos en las afueras de la ciudad, la habían criado los lobos». Como su prima inmigrada del bosque, esta loba usaba un paquete de comunicaciones familiar en el desarrollo de tecnologías militares de comando, control, comunicación e inteligencia.

Por supuesto, para la primera década del nuevo milenio, podría ser que este tipo de telecomunicaciones fuera equipo ordinario para las personas que caminan diariamente en las montañas, y aquí es donde estas introducciones terminarían, pero con la palabra escrita en lugar de un sistema de GPS personal situando al caminante. En 2005, la primatóloga Allison Jolly, al tanto de las pasiones de mi perra guardiana, me envió un panfleto que había recogido durante una caminata con su familia a través de los Alpes franceses. El panfleto estaba en italiano, francés e inglés, separándose desde el comienzo de las guías monolingües para excursiones de montaña en los Estados Unidos. Los senderos transnacionales a través de los Alpes y los esperados excursionistas urbanos, ociosos e internacionales estaban vivamente presentes en los caminos. En la portada había un perro guardián de los Pirineos, atento y reposado, acompañado por el texto: «Un anuncio importante para caminantes y montañistas [del otro lado, “Promeneurs, Randonneurs”, etc.]: en el curso de su caminata, puede que encuentren perros guardianes locales. Se trata de grandes perros blancos cuya tarea es resguardar a los rebaños».

⁵⁸ La primera vez que escribí este párrafo, Willem, de entonces siete años, vivía con una pata delantera amputada por un cáncer de hueso, y una metástasis acababa de aparecer en sus pulmones. Ese día de principios de noviembre, tenía un brillo en los ojos y estaba lleno de energía, aunque estaba un poco corto de aliento; y dio un paseo tranquilo con Rusten o conmigo cuando terminamos de trabajar ese día. Las continuidades de lo prosaico, en efecto. Willem murió justo antes del Día de Acción de Gracias de 2006.

Estamos asistiendo a la reinención de las economías pastoriles-turísticas conectando viajeros humanos de a pie, carne y nichos de mercado de fibra que son complejos tanto local como globalmente, restituyendo proyectos de ecología y herencia cultural de la Unión Europea, pastores, rebaños, perros, lobos, osos y linceos. La restitución de depredadores previamente extirpados es una de las historias principales de las políticas medioambientales y la biología internacionales. Algunos de los animales habían sido intencionalmente reintroducidos después de intensos programas de cría en cautiverio o sido trasplantados desde países menos desarrollados del ex círculo soviético, donde los procesos de extinción no han ido tan lejos como en la Europa occidental. Algunos depredadores restablecieron sus poblaciones por sí mismos cuando la gente comenzó a atraparlos y dispararles con menos frecuencia. Los lobos bienvenidos en los Alpes franceses parecían ser la cría de cánidos oportunistas que venían desde Italia que, poco fiable, nunca había terminado de eliminar a sus lobos. Los lobos les dieron a los grandes perros guardianes el trabajo de disuadir a los depredadores de lupinos (y a los turistas) en los rebaños de los pastores. Después de que los Pirineos fueran casi destruidos por las dos guerras mundiales y de que la economía pastoral colapsara en las regiones vascas, la raza llegó a los Alpes a través de las montañas de las que reciben su nombre, rescatados por el deseo de perros de raza, especialmente a través de las prácticas colectivas de mujeres ricas en Inglaterra y el este de los Estados Unidos. Los franceses aficionados a los perros aprendieron un poco acerca de lo que tenían que hacer para reentrenar a sus perros para ser guardianes. La gente de los grandes perros guardianes, que había introducido perros en los campos de los Estados del oeste en las décadas recientes y estaban en contacto con sus colegas europeos.

Los nudos de las economías y ecologías tecnoculturales que reinventaron el turismo pastoral están también por toda Norteamérica, haciéndose las preguntas más básicas acerca de quién pertenece a dónde y qué significa florecer y para quién. Seguir a los perros, a sus herbívoros y a la gente para poder responder esas preguntas me llevó una y otra vez a la ganadería, la agricultura y la comida. En principio, cuando no siempre, en la acción personal y colectiva es fácil saber que la cría intensiva, sus ciencias y sus políticas deben terminar. Pero, ¿entonces qué? ¿Cómo podemos unir en la práctica el alimento para todos (no sólo para los ricos, que pueden desatender la importancia de la comida barata y abundante) y el co-florecimiento de las múltiples especies? ¿De qué manera la conquista de los Estados occidentales por parte de los colonos anglo, sus plantas y animales, puede convertirse en parte de la solución y no en otra ocasión para la escalofriante culpa placentera e individualizante? Hay mucho trabajo colaborativo y creativo en marcha en estos asuntos, si tan solo nos tomamos el contacto en serio. Tanto los proyectos comunitarios de comida vegana como no vegana con un análisis local y translocal han evidenciado las vinculaciones entre tener condiciones de trabajo justas y seguras para las personas, la salud física y la conducta de los animales

agrícolas, la genética y otras investigaciones directamente relacionadas a la salud y la diversidad, la seguridad urbana y rural de los alimentos y la mejoría de la vida silvestre⁵⁹. En estos asuntos, no hay consenso fácil y no hay respuestas que nos satisfagan por mucho tiempo. Pero esos no son los objetivos de las especies compañeras. Más bien, hay muchos más sitios de apego para participar en la búsqueda de «otros mundos» más viables dentro de las complejidades terrenas que no podríamos habernos imaginado jamás al inclinarnos a acariciar a nuestros perros por primera vez.

Los tipos de relaciones que estas introducciones llevan a cabo involucran una surtida multitud de especies situadas y diferenciadas, incluyendo paisajes, animales, plantas, microorganismos, gente y tecnologías. Algunas veces una presentación respetuosa puede unir a dos seres cuasi-individuales, tal vez incluso con nombres propios impresos en grandes periódicos, cuyas historias pueden recordar narraciones cómodas del encuentro entre sujetos, de dos en dos. Más a menudo, las configuraciones de las criaturas siguen otros patrones que recuerdan más al gato de los juegos de la pita del tipo que dan por sentado los buenos ecologistas, los estrategas militares, los economistas políticos y los etnógrafos. Cuando se juntan de dos-en-dos o de nudo-en-nudo, los sitios de enlace requeridos para el encuentro de las especies reconfiguran todo lo que tocan. El punto no es celebrar la complejidad sino volverse mundano y responder. Al considerar las metáforas aún vivas para este trabajo, John Law y Annemarie Mol me ayudan a pensar: «multiplicidad, oscilación, mediación, heterogeneidad material, performatividad, interferencia... no hay lugar de descanso en este mundo múltiple y parcialmente conectado» (Law & Mol, 2002, p. 20)⁶⁰.

⁵⁹ Echarle un vistazo a la Food Alliance, fundada en 1997, como una colaboración entre Washington State University, Oregon State University y el Washington State Department of Agriculture Washington (www.foodalliance.org/). Explorar el proyecto de etiquetado "Certified Humane" (www.certifiedhumane.org) y ver "Humane Treatment of Farm Animals Can Improve the Quality of the Meat We Eat", *San Francisco Chronicle*, 27 septiembre, 2006. Después ir a la Community Food Security Coalition (www.foodsecurity.org/) para un panorama de raza, clase, género y -de forma embrionaria- un análisis y una acción interseccional entre especies. Después ir al Livestock Breeds Conservancy (<http://albc-usa.org/>) y a las redes de la National Campaign for Sustainable Agriculture (www.sustainableagriculture.net/index.php). La California Food and Justice Coalition (www.foodsecurity.org/california/) enfatiza que sus principios fundamentales son que «la producción, distribución y preparación de comida deben ser saludables y humanos para todos los humanos, animales y ecosistemas». Palabras valientes y el trabajo de una vida. También se debe revisar la Intertribal Brison Cooperative, que reúne cincuenta y una tribus norteamericanas alrededor de la restauración de la agricultura y el bienestar de las tierras indígenas, sus organismos y su gente (www.intertribalbrison.org/). También hay muchos acercamientos veganos a la seguridad y la justicia alimentarias, por ejemplo, se puede rastrear www.vegan.org/, la Humane Society of the United States y, por supuesto, People for the Ethical Treatment of Animals. (Todos los sitios fueron consultados en noviembre de 2006). Sin embargo termino esta lista no con, mis algunas veces, aliados PETA, sino con mis colegas-veganos-en-la-lucha -es decir, la vegana antirracista, antisexista, orientada a la justicia, enfocada en los animales Carol Adams (1995), *Neither Man nor Beast: Feminism and the Defense of Animals* y su contraparte británica, Lynda Birke (1994), *Feminism, Animals, and Science*.

⁶⁰ Para un bello análisis de la insuficiencia del humanismo, los modelos personalistas para los mundanos encuentros humano-animal, ver Charis Thompson (2002).

Mi punto es sencillo: una vez más estamos en un nudo de especies que se dan forma unas a otras en capas de compleja reciprocidad hasta abajo. La respuesta y el respeto son posibles solo en esos nudos, con animales y personas reales mirándose los uno a los otros, involucrados en la confusión de sus historias. La invitación es, por supuesto, a apreciar la complejidad. Pero hace falta más. Descubrir qué puede significar ese «algo más» es el trabajo de las especies compañeras situadas. Esta es la pregunta de las cosmopolíticas, del aprendizaje ser «educado» en una relación responsable ante la asimetría de la vida y la muerte, lo que nutre y lo que mata. Así que concluiré con la severa orden al senderista del panfleto de turismo alpino «mantente en tu mejor comportamiento alpino», o «sorveguate il vostro comportamento», seguido de las instrucciones específicas sobre qué significa el comportamiento respetuoso hacia los perros de trabajo y los rebaños. Un detalle prosaico: el ejercicio de los buenos modales hace de *los trabajadores competentes animales* aquellos a los que *la gente* necesita aprender a reconocer⁶¹. Los que tiene rostro no son todos humanos.

¿Y si el filósofo respondiera?

Referencias

Adams, C. (1995). *Neither Man or Beast, Neither Man nor Beast: Feminism and the Defense of Animals*. New York: Continuum.

Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.

Awid (2004). Intersectionality: A Tool for Gender and Economic Justice, *Women's Rights and Economic Change* 9 (agosto de 2004), Disponible en: www.awid.org/publications/primers/intersectionality_en.pdf

Baker, S. (2000). *The Postmodern Animal*. London: Reaktion Books.

⁶¹ Tal vez aquí, en una nota al fin de la introducción, sea el lugar para recordar que el comportamiento aparentemente amistoso y curioso de los lobos salvajes hacia las personas, posiblemente sea una exploración de un almuerzo lupino más que un retozar cariñoso entre especies. Las especies compañeras, *cum panis*, partir el pan, comer y ser comido, el fin del excepcionalismo humano: esto, y no un naturalismo romántico, es lo que está en juego en recordar. El experto en vida silvestre Valerius Geist les explicó a los cazadores del norte de las Montañas Rocosas de los Estados Unidos que a medida que el número de la población de lobos aumenta más allá de los niveles en los cuales la exterminación activa los reduce y las poblaciones herbívoras se ajustan a la renovada presión de los predadores, los cánidos comienzan a actuar más como lobos rusos que como los remanentes de una especie en extinción, establecida en medio de un exceso gustativo. Esto quiere decir que los lobos comienzan a merodear, perseguir y ocasionalmente atacar a los humanos y a sus animales. Valerius Geist (2006). Gracias a Gary Lease por su artículo y por las muchas conversaciones generosas sobre caza, perros y conservacionismo.

- Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Bateson, G. (1972). *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bennett, J. (17 de enero, 2004). Hoofbeats and Tank Tracks Share Golan Range, *New York Times*, A1, A7.
- Bhattacharjee, Y. (August 11, 2006). Evolution Trumps Intelligent Design in Kansas Vote. *Science* 313(5788) 743 DOI: 10.1126/science.313.5788.743
- Birke, L. (1994). *Feminism, Animals, and Science*. Milton Keynes, U.K.: Open University Press.
- Braidotti, R. (2006). *Transpositions: On Nomadic Ethics*. Cambridge, U.K.: Polity.
- Burt, J. (2006). Conflicts around Slaughtering Modernity. *Killing Animals*, the Animal Studies Group, (pp. 120-44). Urbana: University of Illinois Press.
- Butler, O. (2005). *Fledgling*. New York: Seven Stories Press.
- Calarco, M. (2008). *Zoographies: The question of the Animal from Heidegger to Derrida*. New York: Columbia University Press.
- Clark, D.L. (1997). On Being “the Last Kantian in Nazi Germany”: Dwelling with Animals after Lévinas, in J. Ham & M. Senior (eds.). *Animal Acts*, (pp. 41-74). New York: Routledge.
- Clutton Brock, T.H. & Pemberton, J. (2004). *Soay Sheep*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coppin, D. (2002). Capitalist Pigs: Large-Scale Swine Facilities and the Mutual Construction of Nature and Society. Ph.D. Dissertation. Urbana: University of Illinois.
- Coppin, D. (2003). Foucauldian Hog Futures: The Birth of Mega-hog Farms, *Sociological Quarterly*, 44(4), 597-616.
- Crenshaw, K. (1993). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex, in K. Weisberg (ed.), *Feminist Legal Theory: Foundations*, (pp. 383-398). Philadelphia: Temple University Press.
- Davis, A. (1981). *Women, Race and Class*. New York: Random House.
- Davis, A. (1981). Rape, Racism, and the Myth of the Black Rapist, in *Women, Race and Class*, (pp. 172-201). New York: Random House.
- Deleuze, G. (1995). *Difference and Repetition*, (trad. Paul Patton). New York: Columbia University Press.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1978). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, (trad. Brian Massumi). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Derrida, J. (2003). And Say the Animal Responded? (trad. David Wills), in C. Wolfe (ed.), *Zoontologies: The Question of the Animal*, (pp. 121-146). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Derrida, J. (2002). The Animal That Therefore I Am (More to Follow), (trad. David Wills), *Critical Inquiry*, 28(winter), 369-418.

Derrida, J. (1999). *L'animal autobiographique*, M.L. Mallet (ed.). Paris: Galilee.

Despret, V. (2004). The Body We Care For: Figures of Anthro-zoo-genesis. *Body and Society*, 10(2), 111-134.

Despret, V. (2006). Sheep Do Have Opinions, in B. Latour & P. Weibel (eds.), *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*. (pp. 360-370). Cambridge: MIT Press.

Franklin, A., Emmison, M. & Haraway, D. & Travers, M. (2007). Investigating the Therapeutic Benefits of Companion Animals, *Qualitative Sociology Review* (número especial "Animals and People"), 3(1), 42-58.

Franklin, A. (2006). *Animal Nation: The True Story of Animals and Australia*. New South Wales: New South Wales Press.

Franklin, S. (2007). *Dolly Mixtures*. Durham, N.C.: Duke University Press.

Fudge, E. (2006). *Brutal Reasoning: Animals, Rationality, and Humanity in Early Modern England*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Gareau, B. (2005). We Have Never Been Human: Agential Nature, ANT, y Marxist Political Ecology. *Capitalism, Nature, Socialism*, 16(4) (december), 127-140.

Gilbert, S.F. (2002). The Genome in Its Ecological Context: Philosophical Perspectives on Interspecies Epigenesis, *Annals of the New York Academy of Science*, 981, 202-18

Gilbert, S., Opitz, J. & Raff, R. (1996). Resynthesizing Evolutionary and Developmental Biology, *Developmental Biology*, 173, 357-72.

Ginsburg, F. (2002). Screen Memories: Resignifying the Traditional in Indigenous Media, in F. Ginsburg, L. AbuLughod, & B. Larkin (eds.). *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*, Berkeley: University of California Press.

Goslinga, G. (2006). The Ethnography of a South Indian God: Virgin Birth, Spirit Possession, and the Prose of the Modern World, Ph.D. Dissertation. University of California at Santa Cruz.

Griffith, M., Wolch, J. & Lassiter, U. (2002). Animal Practices and the Racialization of Filipinas in Los Angeles, *Society and Animals*, 10(3), 222-248.

Grosz, E. (2004). *The Nick of Time: Politics, Evolution, and the Untimely*. Durham, N.C.: Duke University Press.

Haraway, D. (2003). For the Love of a Good Dog. In A. Goodman, D. Heath & M.S. Lindee (eds). *Genetic Nature/Culture*, (pp. 111-131). Berkeley: University of California Press,

Haraway, D. (2003). *The Companion Species Manifesto: Dogs, People and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

Haraway, D. (1997). *Modest_Witness@Second_Millennium*. New York: Routledge.

Haraway, D. (1991). The Biopolitics of Postmodern Bodies: Constitutions of Self in Immune System Discourse, in *Simians, Cyborgs, and Women*. New York: Routledge.

Haraway, D. (1989). *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. New York: Routledge.

Hayles, K. (2003). *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago: University of Chicago Press.

Hayward, E. (2007). Fingery-Eyes: What I Learned from *Balanophyllia elegans*, in M. Bekoff (ed.). *Encyclopedia of Human-Animal Relationships*, Westport, Conn.: Greenwood Publishing Group.

Hutchings, M.R., Milner, J.M., Gordon, I.J. Kyriazakis, I. & Jackson, F. (2002). Grazing Decisions of Soay Sheep, *Ovis aries*, en St. Kilda: A Consequence of Parasite Distribution? *Oikos*, 96(2), 235-244.

Ihde, D. (2002). *Bodies in Technology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

King, K. (2011). *Networked Reenactments. Stories Transdisciplinary Knowledges Tell*. Durham: Duke University Press.

King, K. (1994). *Theory in Its Feminist Travels*. Bloomington: Indiana University Press.

La Bare, S. (s.f.). Science Fiction: Theory and Practice, Ph.D. Dissertation. University of California at Santa Cruz.

Latour, B. (2004). *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Latour, B. (1993). *We Have Never Been Modern*, (trad. Catherine Porter). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Latour, B. & Weibel, P. (eds.). (2005). *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*. Karlsruhe: ZKM Center for Arts and Media; and Cambridge, Mass.: MIT Press.

Law, J. & Mol, A. (2002). Complexities: An Introduction, in J. Law & A. Mol (eds.). *Complexities: Social Studies of Knowledge Practices*, Durham, N.C.: Duke University Press.

Lévinas, E. (1990). The Name of a Dog, or Natural Rights, in *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, (trad. Sean Hend). Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Margulis, L. & Sagan, D. (2002). *Acquiring Genomes: A Theory of the Origins of Species*. New York: Basic Books.

Mbembe, A. (2001). *On the Postcolony*. Berkeley: University of California Press.

Mendieta, E. (s.f.), Philosophical Beasts, *Continental Philosophy Review*, en evaluación.

Mendieta, E. (2006). The Imperial Bestiary of the U.S., in H. van der Linden & T. Smith (eds.). *Radical Philosophy Today*, vol. 4, (pp. 155-179). Charlottesville, VA.: Philosophy Documentation Center.

Mendieta, E. (2003). We Have Never Been Human or, How We Lost Our Humanity: Derrida and Habermas on Cloning. *Philosophy Today*, (pp. 168-175). Suplemento del SPEP.

Miller, J., Scott, E. & Okamoto, S. (11 de agosto, 2006). Public Acceptance of Evolution, *Science* 313, 765-766.

Neuman, Y. (2002). Turtles All the Way Down: Outlines for a Dynamic Theory of Epistemology, *Systems Research and Behavioral Science*, 20(6), 521-30.

Paul, D. (1998). The Rockefeller Foundation and the Origin of Behavior Genetics, in *The Politics of Heredity*. Albany: State University of New York Press.

Pradeu, T. & Carosella, E. (2006). The Self Model and the Conception of Biological Identity in Immunology, *Biology and Philosophy*, 21(2), 235-52.

Puig de la Bellacasa, M. (2006). Thinking with Care. artículo presentado en los encuentros de la Sociedad para los Estudios Sociales de la Ciencia (Society for Social Studies of Science), Vancouver, B.C., 2-4 de noviembre, 2006.

Rabinow, P. (1996). *Essays on the Anthropology of Reason*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Rowell, T. (2000). A Few Peculiar Primates, in S. Strum & L. Fedigan (eds.). *Primate Encounters*, (Chicago: University of Chicago Press, 57-70.

Rowell, T & Rowell, C. A. (1993). The Social Organization of Feral Ovis aries Ram Groups in the Pre-rut Period, *Ethology*, 95, 213-32.

Sandoval, C. (2000). *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Scott, J.P. & Fuller, J.L. (1965). *Genetics and Social Behavior of the Dog*. Chicago: University of Chicago Press.

Smuts, B. (2007). Embodied Communication in Non-human Animals, in A. Fogel, B. King & S. Shanker (eds.). *Human Development in the 21st Century: Visionary Policy Ideas from Systems Scientists*, (pp. 136-146). Toronto: publicación del Consejo de Desarrollo Humano.

DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511489693.016>

Smuts, B. (2001). Encounters with Animal Minds, *Journal of Consciousness Studies*, 5-7, 293-309.

Smuts, B. (1985). *Sex and Friendship in Baboons*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Steeves, P. (2006). *The Things Themselves: Phenomenology and the Return to the Everyday*. Albany: State University of New York.

Steeves, H.P. (2005). Lost dog, in C. Rainwater & M. Pollack (eds.). *Figuring the Animal: Essays in Animal Images in Art, Literature, Philosophy, and Popular Culture*, (pp. 21-25). New York: Palgrave Macmillan.

Stengers, I. (2005). The Cosmopolitical Proposal, in B. Latour & P. Weibel, (eds.). *Making Things Public: Atmospheres of Democracy* (pp. 994-1003) Karlsruhe: ZKM Center for Arts and Media; and Cambridge, Mass.: MIT Press.

Stengers, I. (2003). *Cosmopolitiques*, 2 vols. Paris: La Découverte. [originally in 7 vols. 1997, Paris: La Découverte].

Stengers, I. (1981). *Power and Invention: Situating Science*, (trans. Paul Bains). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Stewart, K. (2007). *Ordinary Affects*. Durham, N.C.: Duke University Press.

Strum, S. (1987). *Almost Human: A Journey into the World of Baboons*. New York: Random House.

Strum, S. & Fedigan, L.M. (eds.). (2000). *Primate Encounters*. Chicago: University of Chicago Press.

Thompson, C. (2002). When Elephants Stand for Competing Philosophies of Nature: Amboseli National Park, Kenya, in J. Law & A. Mol (eds.). *Complexities: Social Studies of Knowledge Practices*, (pp. 166-90). Durham, N.C.: Duke University Press.

Tsing, A. (s.f.). Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species, in S. Ghamari-Tabrizi (ed.). *Thinking with Donna Haraway*, Cambridge, Mass.: MIT Press, de próxima aparición).

Tsing, A. (2004). *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Walker, A. (1987). Am I Blue?, in *Living by the Word*. New York: Harcourt Brace.

Whitehead, A. N. (1948). *Science and the Modern World, Lowell Lectures, 1925*. New York: Mentor Books.

Wolfe, C. (2003). In the Shadow of Wittgenstein's Lion, in C. Wolfe (ed.). *Zoontologies*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Wolfe, C. (1994). *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*. Chicago: University of Chicago Press.