

//Dossier// **Raquel Guzmán y Luciana Mellado (coords.)**
De lo animal en la literatura

Devolver la mirada: poéticas diversas para conocimientos multiespecie

Gabriela Klier¹

Recepción: 2 de mayo de 2024 // Aprobación: 17 de junio de 2024

Resumen

Este escrito busca explorar diferentes narrativas animales. Parte de mi experiencia en las ciencias biológicas para luego indagar acerca de los modos en que históricamente la perspectiva científica hegemónica negó toda posibilidad de encuentro. Luego presentaré otras literaturas, científicas, filosóficas y poéticas, que cuestionan los dualismos modernos y comprenden al saber animal como un saber que brota, como un entre, desde esos encuentros inciertos e inevitables. En particular indagaré sobre la obra de tres poetisas sudamericanas/os: José Watanabe, Susana Villalba y Marisa Negri. Se abrirán preguntas en torno a qué poéticas, en ciencias y artes, pueden re encantar este mundo y habilitar modos amables y multiespecie de habitar.

Palabras clave

biología - poesía - animalidad - animismo

Abstract

This writing seeks to explore different animal narratives. I start from my experience in the biological sciences to then investigate the ways in which historically the hegemonic scientific perspective has denied any possibility of encounter. Then I will present other literatures, scientific, philosophical and poetic, that question modern dualisms and understand animal knowledge as a knowledge that arises, as a between, from those uncertain and inevitable encounters. In particular, I will investigate the work of three South American poets: José Watanabe, Susana Villalba and Marisa Negri. Questions will be raised about what poetics, in science and arts, can enchant this world and enable friendly and multispecies ways of living.

Keywords

biology - poetry - animality - animism

¹ Doctora en ciencias biológicas. Área: Filosofía de la biología, por la Universidad de Buenos Aires. Investigadora Asistente CONICET en la Universidad Nacional de Río Negro, CITECDE. E-mail: grklier@unrn.edu.ar

En el vestuario de la naturaleza
hay muchos trajes.
Traje de araña, de gaviota, de ratón de monte.
Cada uno, como hecho a la medida,
se lleva dócilmente
hasta que se hace tiras.
Wisława Szymborska, *Una del montón*

Exploraciones

Este escrito busca explorar diferentes narrativas animales. En particular, en torno a los problemas del encuentro, el conocimiento y la comunicación con ellos ¿Qué es encontrarnos con un animal? ¿Qué posibilidades de comunicación, comunión, desplazamientos subjetivos y conocimiento recíproco tenemos? Parto de mi experiencia en las ciencias biológicas para luego indagar acerca de los modos en que históricamente la perspectiva científica hegemónica negó toda posibilidad de encuentro. Luego presentaré otras literaturas, científicas, filosóficas y poéticas que comprenden al saber animal como un saber que brota, como un entre, desde esos encuentros inciertos e inevitables. En particular indagaré sobre la obra de tres poetas sudamericana/os: José Watanabe, Susana Villalba y Marisa Negri.

El horizonte es hacer un rodeo acerca de las ontologías animales en ciencias y ver qué otras perspectivas se pueden mapear. Claro que el resultado será un mapa de autora: las discusiones acerca de este tema son casi infinitas, de modo que la selección da cuenta de mis afinidades, coyunturas y casualidades que me han llevado a ciertas experiencias y lecturas, que generaron afectos y transformaciones en mis entendimientos sobre lo animal. Desde el reconocimiento de un conocimiento situado, estas discusiones –siempre con otros- se dan en el marco de un sur latinoamericano en diálogo con autores diversos, que se resignifican y reconfiguran desde nuestras problemáticas concretas. Me interesa reflexionar en primer lugar sobre los modos en que se construye “lo animal” en las ciencias y políticas hegemónicas, indagando sobre epistemologías, metodologías, estéticas y éticas asociadas. En una segunda parte, presentaré otros animales que aparecen en las ciencias naturales y sociales, en la poesía y también en los mismos animales. La pregunta guía por la posibilidad de escucha y atención de una literatura transespecífica que no solo habla de los animales, sino que escribe con ellos. En esta pregunta también está el deseo de ciencias que no sean sobre animales sino que posibiliten co-construcciones multiespecie.

Anecdótico biológico

Esta reflexión empieza, como muchas cosas, por una anécdota. Estudié biología y esa elección, partió de dos motivos. El primero fue creer que algo importante para estudiar era la vida misma. Mucho tiempo después supe que “la vida misma” no tenía que ver, necesariamente, con la biología. El segundo motivo era que me gustaban los animales. Había convivido con tortugas, perros, pájaros, vi cientos de documentales, miraba bichos, lombrices, escuchaba los sonidos de esa naturaleza urbana y porteña. Desde esas nociones de lo viviente, que son ante todo saberes anecdóticos, pequeñas historias vividas, leídas o escuchadas con o sobre animales, pasé al ámbito académico. Los estudios en biología comenzaron con física, química, matemática y biología celular: un montón de números, elementos abstractos y cálculos que en algún momento, sospechaba, me llevarían hacia el mundo animal. Hacia fines del segundo año finalmente comenzó la materia zoología. Allí, después de algunas cuestiones muy generales sobre evolución, pasamos a las formas animales. Empezamos un recorrido en donde veíamos, dibujábamos y clasificábamos distintos animales, tal como sigue:

V.- Origen de los Metazoa, Porifera y Cnidaria. Nivel de organización y tipos de simetría. Caracteres generales y plan corporal. Relaciones filogenéticas. Clasificación. Caracteres de las diversas clases.

VI.- Bauplan de los Bilateria y criterio para definición de los distintos clados.

VII.- Spiralia. Platyhelminthes. Acelomados. Caracteres generales. Relaciones filogenéticas y clasificación. Neodermis. Estudio morfológico y fisiológico comparado de las diversas clases. Distribución y biología. Ciclos ontogenéticos de las formas parásitas. Generalidades sobre parasitismo.

VIII.- Spiralia: Annelida. Plan estructural-funcional de un esquizocelomado metamérico. Caracteres generales y clasificación. Estudio morfológico, fisiológico y embriológico de las diversas clases.

IX.- Spiralia: Mollusca. Plan estructural-funcional de los esquizocelomados no metamérico. Caracteres generales y clasificación. Estudio morfológico, fisiológico y embriológico de las diversas clases.

X.- Ecdysozoa: Arthropoda. Plan estructural-funcional de un esquizocelomado metamérico. Caracteres generales y clasificación. Estudio morfológico,

fisiológico y embriológico de las diversas clases. Metamorfosis, control endócrino de la muda.

XI.- Ecdysozoa: Nematoda. Plan estructural-funcional de un pseudocelomado. Caracteres generales y clasificación. Modo de vida: libre y adaptaciones al parasitismo.

XII.- Deuterostomia: Echinodermata y Hemichordata. Filogenia. Caracteres generales y clasificación. Condición trimérica del celoma y sus derivados. Estudio morfológico, fisiológico y embriológico de las diversas clases. La larva dipléurula. El plan corporal tripartito de los hemicordados. Faringotremia. Afinidades con Chordata.

XIII.- Deuterostomia: Chordata. Teorías de evolución de los cordados. Filogenia. Los diferentes clados, sus caracteres generales y diversidad. Los cordados basales como modelos de desarrollo. Vertebrados. El significado evolutivo de la adquisición de mandíbulas. Radiación en el ambiente acuático y terrestre. Adaptaciones relacionadas con la colonización del medio terrestre a nivel circulatorio, ventilatorio, excretor, reproductor (incluyendo el huevo amniota), locomotor, tegumentario y nervioso (UBA, 2019).

Es necesario incorporar el lenguaje técnico porque expresa la distancia radical entre mis ideas, afectos e intenciones acerca de estudios animales y una materia sistemática. En otras palabras, vimos partes y estructuras de organismos unicelulares, de medusas, esponjas, de gusanos diversos, entre ellos lombrices, moluscos (nuestro caso fueron calamares de pescadería), insectos (grillos), anfibios (sapos) y mamíferos (unas ratas). Vale la pena el nombre singular, el nombre de las criaturas que participaron, porque implicó diferentes experiencias.

Las clases prácticas generalmente consistían en ir a un laboratorio de mesadas metálicas compartidas, en el segundo piso del segundo pabellón de Ciudad Universitaria. En las mesadas se repartían por grupos los “ejemplares”, sean organismos vivos o taxidermizados, y la labor consistía en dibujarlos señalando cortes, ejes de simetría (transversal, longitudinal, sagital), el aumento utilizado e indicando diferentes estructuras, partes o formas. El primer aprendizaje fue el de simular despersonalización: hacer un dibujo científico implicaba desarmar las señales que lo hacían propio, no sombrear, no imaginar, trazar la asepsia. El otro aprendizaje fue la neutralidad afectiva: en el encuentro de las

lombrices aprendimos de la segmentación y circulación sanguínea cerrada de estos animales maravillosos. No hablamos del compost, la tierra, la muerte y la regeneración. “Dormimos” lombrices en un tarro con algún formol, luego las abrimos al medio –un corte longitudinal- y las pinchamos desde sus pieles con alfileres. En medio de ese espanto, empezamos a ver lo que teníamos que ver y, entre señalamientos y descripciones, nuestra lombriz se empezó a mover. Aquí fue mi primer punto de quiebre en la biología: ¿Alguien podría separar la afección de ver ese cuerpo abierto de la afección de haber generado daño, dolor? Me fui con la angustia de la crueldad pero también con la angustia de la incapacidad de la objetividad solicitada. La clase en la que se abrieron sapos falté. A la de las ratas fui y apenas entramos al laboratorio llegó una jaula con ratitas blancas “de laboratorio”, “hechas para eso”, podría haber dicho alguien. Los profesores la llevaron a un cuarto separado y yo me tuve que ir otra vez. Nuevamente la angustia fue múltiple: la que correspondía a participar de un espacio donde se genera dolor, la que me decía que la biología no era lo mío, la que me impedía dar el grito, la de irme en silencio y ganar otra falta, la de no entender la grieta abisal entre mis ideas infantiles acerca de los estudios animales y la biología misma. Mis fantasías en la infancia eran las fantasías de la comunicación y el encuentro animal: encontrarme con un puma en Mendoza, conectar con los pájaros, entenderme con los perros. De las ratas vi su mirada y el contacto fue imposible. Acá el tercer aprendizaje: los animales no hablan, no comunican. Lo que se puede decir acerca de ellos es a través de la experimentación, el animal es un cuerpo que se lee como un libro bajo los ojos del científico que, en la herencia de Galileo, lee el lenguaje de la naturaleza.

La segunda cursada que reveló otros modos de “ver” animales fue, ecología del comportamiento. A grandes rasgos la materia reproducía ciertos discursos que había visto en documentales animalistas clásicos, como los del inglés David Attenborough. La biología del comportamiento generalmente tiene como principio rector el marco teórico del neodarwinismo. Es decir, podemos entender las formas y comportamientos animales desde una lógica de competencia donde toda actividad animal responde a un principio selectivo: amplificar la reproducción de los “genes egoístas”. Esta perspectiva, ampliamente popularizada por el biólogo Richard Dawkin (1979) caló hondo en los modos de explicación sobre el mundo viviente. ¿Por qué canta el pájaro?, porque le permite reproducirse y dejar descendencia fértil, ¿por qué tienen manchas los tigres?, porque le permite reproducirse y dejar descendencia fértil, ¿por qué los cangrejos son naranjas?, etcétera. La idea del gen egoísta es que toda acción, todo movimiento, todo gesto, es resultado de mecanismo selectivo en la historia de la vida para que los genes continúen generación tras generación.

¿Qué es un animal?

En el libro que fue mi manual de cursado, “Vida: la ciencia de la biología” de Purves y otros (2005), el glosario indica: “Animal: (L. animus: aliento, alma) Miembro del reino Animalia. En general un eucarionte multicelular que obtiene su alimento por ingestión”. En principio, según la biología, un animal se caracteriza por tener muchas células eucariotas. Este primer aspecto es un factor compartido por hongos y plantas. Otra característica que distinguiría a los animales es la heterotrofia, es decir, la inclusión de alimento desde el medio externo (a diferencia de las plantas que producen sus azúcares por fotosíntesis), un aspecto compartido por los hongos. A la vez, tampoco es que todos los animales son heterótrofos, existen diversos animales simbioses que realizan fotosíntesis, por ejemplo *Elysia chlorotica*, una suerte de babosa marina que parece una hoja y nada en el mar. Quedaría como último factor específico la movilidad, pero también acá existen animales sésiles, como esponjas o corales (también fotosintéticos en su simbiosis) y a la vez podemos pensar en formas diversas de movimiento en plantas u hongos. Dicho esto, como se suele decir, “hecha la ley, hecha la trampa”: las cualidades propias de la animalidad siempre encuentran su revés. Sin embargo, quizás haya un aspecto común. Una profesora una vez me señaló algo propio de los animales: todos los ellos consisten en la evolución de un tubo. Quizás lo que nos una en la animalidad sea menos mítico que el movimiento o la alimentación, sino que es la disposición embrionaria de un tubo, de entendernos en conjunto con las lombrices, los peces o las medusas como tubos por el cual ingerimos, digerimos y excretamos en una diversidad enorme de formas, siempre con el modelo tubular. El tubo, sin dudas, es menos elegante y jerarquizante que la movilidad.

¿Cómo estudiar un animal?

La anécdota del comienzo no es inocente, carga siglos de modernidad encima. El mecanicismo, la filosofía que busca comprender y explicar lo viviente del mismo modo en que se comprende una máquina, en términos de partes y mecanismos es central en la constitución de las ciencias modernas. En 1649 Descartes se preguntaba “qué diferencia hay entre un cuerpo vivo y un cuerpo muerto” (Descartes, 1997, p. 61), y respondía que, tal como en un reloj, las diferencias entre lo vivo y lo muerto es un resultado (o no) de partes averiadas: los animales, como máquinas, son autómatas que funcionan. Ya muchísima literatura da cuenta acerca de los efectos del pensamiento cartesiano para entender lo humano y lo no humano desde la separación *res cogitans-res extensa*, donde la exclusividad del “Hombre” consiste en la razón, el pensamiento, el alma... y el resto de lo vivo es mera

materia, una máquina que se puede armar, desarmar, dominar, comprender y hacer o no funcionar (ver por ejemplo Merchant, 2006; Plumwood, 1993). Esta idea de un animal como un conjunto de partes que funcionan ciertamente contribuyó al llamado “desencantamiento del mundo” (Horkheimer & Adorno, 1998), a una idea de animal y lo viviente como mera cosa que se abre, se señala, dibuja y delimita. En palabras de Hans Jonas, este modo de comprender lo viviente llevó a la biología a una ontología de la muerte:

Antes, la consigna era interpretar lo aparentemente carente de vida a la luz de la vida, así como prolongar la vida en la aparente muerte. Entonces era el cadáver, este caso primario de materia «muerta», lo que señalaba el límite de toda comprensión, y por lo tanto lo primero que no se aceptaba a simple vista. Hoy, el organismo vivo, sentiente y dotado de tendencias, es quien ha asumido este papel y es desenmascarado como un *ludibrium materiae*, una sutil engaño de la materia. En correspondencia con ello, el cadáver es hoy el estado del cuerpo más fácilmente comprensible. Solo con la muerte deja de ser misterioso el cuerpo vivo: con ella abandona el enigmático y poco ortodoxo comportamiento de los seres vivos y regresa al inequívoco y «familiar» estado del cuerpo dentro del conjunto del mundo corporal, cuyas leyes universales constituyen el canon de todo lo concebible. Acercar las leyes del cuerpo orgánico a este canon; difuminar por lo tanto en este sentido los límites entre la vida y la muerte; superar desde el lado de la muerte y del cadáver la diferencia esencial: esta es la dirección seguida por la reflexión moderna sobre la vida como un estado de cosas que se da en el mundo. Nuestro pensamiento está hoy bajo el dominio ontológico de la muerte (Jonas, 1995).

Esta cita fue la que echó luz y también rugosidad, textura, a la experiencia del laboratorio de zoología. Mis modos de entender a un animal tenían que ver con mis animales íntimos, con experiencias y encuentros. El modo en esa materia era, justamente, el entendimiento de los cadáveres.

Encuentros diversos con lo viviente

Pero estas experiencias no se conforman sólo en un laboratorio de zoología, sino que son configuraciones que vamos interiorizando, desde la niñez, en diferentes ámbitos donde las ciencias naturales configuran diferentes miradas. En estos espacios aparecen las ontologías de la muerte, las miradas mecanicistas sobre lo vivo, ciertos “modos de ver” en términos de John

Berger. Sobre todo en el museo y el zoológico. Diferentes autores han pervertido la mirada tradicional de estos ámbitos como aquellos que permiten “conocer animales”, generando corrosión en las láminas que conforman a las ciencias como espejos, y develando los dispositivos para ver y hacer ver, para colonizar y ejercer poder sobre lo otro, sea humano o no humano. Desde estas otras interpretaciones el museo de ciencias naturales, en “El Patriarcado del Osito Teddy”, el museo se convierte en un “deseo fatal de representar, de ser todo; es una política de la reproducción.” (Haraway, 1995, p.45), donde los animales muertos entre historias de colonialismo se convierten en “actores de una obra moral en el escenario de la naturaleza” (p. 42) que muestra las buenas costumbres de la colonia. El museo explicita las estéticas científicas de un realismo construido a base de muertos, otra ontología de la muerte. El zoológico es otro de esos ámbitos para pensar el encuentro animal; nuevamente vemos cómo estos espacios entremezclan una naturo-cultura descarnada con animales encerrados en espacios decorados en un “como si”. Como dice John Berger (2023) en “¿Por qué miramos a los animales?”, antes de la Modernidad los animales eran portadores de promesas, tenían secretos. Los animales, en un mundo de alegorías y sombras, sabían cosas. Para Berger, la cosmología cartesiana desde el siglo XVII en Europa con el horizonte capitalista de dominación de la Naturaleza, transforma a los animales en un recuerdo de inocencia, en pura nostalgia de lo salvaje o bien, materia prima. Los que perviven en la vida doméstica se transforman en una ampliación del modelo propietario y heteropatriarcal de la familia moderna. El zoológico conforma el epitafio de la imposibilidad de convivir con animales, donde no existe encuentro posible y donde la idea misma de los animales se ha transformado en una figuración de peluches, organismos que responden sólo a nuestras intenciones de juego y sumisión. Los animales en el zoológico conforman “monumentos vivos de su propia desaparición” (Berger en *Fausto*, 2023, p. 116).

Estas perspectivas condicen con lo que el antropólogo Phillipe Descolá ha llamado ontología naturalista. El naturalismo es la “creencia de que la naturaleza existe” (Descola, 2001, p. 108) 108-109) como algo diferente e independiente de lo humano. La exterioridad, la materia que nos compone en la ontología naturalista es la misma para todo lo existente: moléculas, átomos, vacío. Sin embargo, la interioridad es algo que distingue a los humanos del resto de lo viviente: el alma, la razón o el intelecto son solo nuestros. En el naturalismo, los animales y plantas son meras cosas o recursos, lo cual justifica la experimentación con animales, la destrucción de ecosistemas, la industrialización en la “producción” animal. Nuestra herencia moderna es un modo de mirar a lo animal como “lo otro”, de entender a la naturaleza como ajena y silenciosa. Esta noción de naturaleza es jerárquicamente inferior a

los humanos, a la naturaleza se la debe dominar y controlar, es una cosa a nuestro servicio. La naturaleza es pura materia, *res extensa*.

Muchas pensadoras ecofeministas y decoloniales han denunciado que este modo de ver lo “natural” no solo afecta animales y plantas, sino que involucra diferentes relaciones de poder donde “lo Otro” (sean animales, comunidades indígenas, mujeres, disidencias, enfermos, etcétera) es visto bajo el prisma del Hombre (con mayúscula) y considerados para su estudio, explotación, sumisión o bien, conservación (Plumwood 1993, Shiva 1995). De aquí que repensar a los animales no es sólo un desafío para mejorar la vida de los animales en este sistema de dominio cruel, sino que posibilita la creación de otras ecologías amables, que no partan de una jerarquía previa para imponer métodos hostiles a lo que sea considerado otredad y que permite otros encuentros, relaciones y potencias.

Otras literaturas, otras animalidades

Hasta ahí un diagnóstico no muy optimista acerca de los modos de ver y estar con animales, correlacionado por no pocos vectores con la crisis planetaria en la que vivimos. Los desmontes, contaminaciones, efectos del cambio climático, desertificaciones de los transgénicos y otras atrocidades del extractivismo, implica pérdidas de refugios humanos y no humanos. Los tratos hacia los animales hablan también del trato con el mundo: cosificación, mercantilización, explotación, colonialismo. Como dice Anna Tsing (2023), vivimos en tiempos de precariedad, tiempos de refugiados sin refugios, tiempos de duelos, por la pérdida de hogares, por el fin de mundos, por la extinción de modos de habitar. Pero aún en estas ruinas hay resistencias, hay otros imaginarios, otras formas de ser humanos y de ser animales: hay fugas. Los aprendizajes de la zoología tales como la asepsia, objetividad, la distancia afectiva y efectiva y la imposibilidad de comunicación, encuentra resistencias en otras literaturas científicas y no científicas.

Lo que sigue en esta parte es compartir algunas otras narrativas animales, una selección sobre lo que me afecta y lo que creo que puede afectar a otros. Porque, en última instancia, esta crisis trata de ciertos afectos dados y de la posibilidad de gestar nuevas afecciones y afectos entre humanos y no humanos. Abrazar otros modos de co-habitar y de imaginar (con) animales también es abrazar otros modos de hacer política, cosmopolíticas, formas de “trazar líneas y caminos que devuelvan la política al mundo y sus seres” (Fausto, 2023, 12). Para mí, y para tantos otros, volver sobre los animales es intentar desplegar otros mundos habitables. Y, como célebremente dijo Michael Foucault, “donde hay poder, hay resistencia”.

La vida en/es comunicación: chamanismo poético y semiología biótica

En una entrevista a una bióloga², me dijo que lo que le interesaba de los animales en su niñez y juventud, y lo que la llevó a estudiar biología, era ver animales y esperar que le devuelvan la mirada. Quizás ese también sea el resumen de mi infancia con animales, buscar en el vínculo animal otras posibilidades de comunicación, de un entendimiento más allá del lenguaje humano. En “Cómo piensan los bosques”, el antropólogo Eduardo Kohn plantea que “la vida es constitutivamente semiótica” (Kohn, 2021, 13). Los signos forman parte del entendimiento de todo lo viviente: los árboles reconocen los signos del sol y la sombra, los insectos dialogan con las flores, los pájaros bailan señales. La vida se expresa desde las bacterias hasta lxs poetas, bajo distintos signos y señales. Esta escucha científica hacia una vida que habla está en pugna, ya desde hace tiempo, con la mirada científica de una vida silenciosa. Podemos pensar en Spinoza que, casi al mismo tiempo que Descartes, declara a los animales como meras máquinas, entiende a la vida como una trama de inteligencias y potencias singulares (Deleuze, 2019). También, y sobre todo, aparece esta resistencia hace un siglo, en la obra del biólogo alemán Jakob Johann von Uexküll. En contra de una perspectiva simplificadora y mecanizadora de lo viviente, Uexküll entiende a los animales como sujetos que hacen mundos, sus “mundos circundantes”. Los animales significan y son significados, y esos mundos circundantes que habitan se conforman desde una pluralidad de sentidos en un devenir constante: “según el estado de ánimo, la anémona va cambiando de significado para el cangrejo” (von Uexküll, 2016, p. 103). En sus palabras, “cada sujeto vive en un mundo en donde no hay sino realidades subjetivas, y que los mundos circundantes mismos constituyen solamente realidades subjetivas. Quien niega la existencia de realidades subjetivas desconoce los fundamentos de su propio mundo circundante” (p. 145).

Ahora bien, si cada animal construye su propio mundo, ¿qué puertas existen para ingresar? ¿Qué podemos saber del mundo de la garrapata? Para Uexküll el saber acerca de los mundos animales es un saber posible, es más, es el verdadero saber acerca de los animales. Sin embargo hay otras posturas, por ejemplo el filósofo Thomas Nagel en su famoso artículo “¿Cómo siente un murciélago?” argumenta que ponernos en la piel de otro es imposible. Podemos entender los principios fisiológicos, la física y la química o la neurobiología de la ecolocalización -el proceso por el cual los murciélagos de noche construyen su espacio-. Podemos hablar acerca de este fenómeno magnífico donde estos mamíferos hacen sus mapas de sonidos y escuchas, podemos medir ciertas variables, pero, según Nagel, nunca sabremos

² Gracias Carla Pozzi por compartir con claridad ese lazo que nos une con lo vivo.

qué se siente ser murciélago. En la filosofía analítica las puertas ontológicas están irrevocablemente cerradas. Claro que este problema del murciélago nos lleva a otros problemas, como por ejemplo qué posibilidades hay de entender el mundo de una persona ciega o de alguna otra cultura o tan solo de un otro u otra. Sin ir más lejos de los murciélagos, la distinción entre mundos materiales y los mundos políticos, que son propios de quien posee un habla humana, tiene sus raíces ya con la filosofía platónica (Latour, 2007; Fausto, 2023). En la política entran sólo sujetos del lenguaje, esto se profundiza con la cultura científica de la Modernidad y es lo que Juliana Fausto (2023) y otras personas quieren problematizar. Los animales, y junto a todo el mundo natural, se vuelven meras “representaciones”, callan con el origen de las ciencias (Foucault, 1998; Merchant, 2006). El mundo del animal es una imposibilidad radical. Y sin embargo...

Celeste Medrano (2019) cuenta que el saber zoológico de las comunidades qom en el Chaco argentino tiene que ver con historias comunes. Los animales tenían potencias que se expresaban en prácticas, saberes e historias comunitarias. Los chamanismos amerindios parten de poderes de transmutación. Los animales, sean águilas, cuervos o jaguares, pueden ser ancestros o chamanes, tienen ciertas intenciones, pueden visitarnos, pueden comunicar. El perspectivismo funciona en esa lógica donde la idea de persona no es exclusivamente humana (Viveiros de Castro, 2008). Si la idea de naturalismo de Descolá habla de la imposibilidad de comunicación y encuentro animal, porque la única interioridad (razón, alma o lo que sea) es humana, acá el autor presenta la noción de animismo como contraposición, explorando como en ciertas comunidades las relaciones entre humanos y otros seres no son (al menos solamente) productivas, sino que las personas humanas traman relaciones sociales con animales y plantas, con seres orgánicos e inorgánicos. Los ríos pueden hablar, los peces también. Lo que es común para las ontologías animistas no es una materialidad físico-química, sino una interioridad que permite ciertos entendimientos. Frente a esta interioridad común, la vida entre humanos y con otros animales es fundamentalmente una vida social (Descolá & Tola, 2018).

Ahora bien, vale preguntarnos también si otras comunidades no indígenas no se comunican con otros animales, si en el llamado “occidente” sabemos reconocer cuando los animales nos devuelven la mirada. Si la literatura científica natural contemporánea suele narrar acerca de los animales con el afán de distancia, objetividad e inconmensurabilidad, otras literaturas contemporáneas dejan aparecer diferentes encuentros. Como una suerte de chamanismo, de teriantropía o de devenir animal que es muy distinto a un ejercicio ventrílocuo de los dibujitos animados, hay voces que dejan aparecer otras voces, que acercan

modos animales. Hay otras literaturas que hacen el esfuerzo de la escucha y nos traen poesías teriomórficas.

Poéticas salvajes

¿Qué es un saber animal? ¿Qué es la comunicación animal? ¿Cómo podemos encontrar otras voces? Hay otras narrativas que habilitan diversas voces, otros entendimientos y otros afectos. En la poesía aparece un mundo donde estas polifonías pueden encontrar refugio. Ya la gran Mary Oliver habla de los animales en términos de amistad buscando otros entendimientos de las subjetividades animales, como en la tortuga “colmada de un antiguo y ciego deseo” (Oliver, 2021). En la poesía no sólo encontramos descripciones, sino afectos, escuchas y relaciones que generan polifonías entre distintos seres. Quisiera presentar aquí tres poetas sudamericanos que plantean otros encuentros y saberes animales.

1. José Watanabe³ entrama contextos diferentes resignificando el encuentro animal. En la “Mantis Religiosa” el poeta parte del encuentro con un animal que resulta sólo su carcasa (o su exoesqueleto, diría la biología). Desde allí juega con una definición enciclopédica: “las enciclopedias no conjeturan./ Esta tampoco supone qué/ última palabra/ queda fijada para siempre en la boca abierta y muerta/ del macho./ Nosotros no debemos negar la posibilidad de una palabra de agradecimiento.” (Watanabe, 2022, p. 17). ¿Qué es ponerse en la piel de una mantis? ¿Qué posibilidades tenemos de descubrir sus placeres? En otro poema llamado “En el museo de historia natural” Watanabe, en una línea íntima con *El Patriarcado del Osito Teddy* (Haraway, 1995), entra al museo y encuentra cadáveres “aquí todo está muerto, sólo el aire / gira levemente vivo”. En el museo Watanabe presenta la historia de un animal, singular, debajo del relato científico que se presenta “y es el poeta inobjetivo que mira e insiste: /el mandríl quiso huir / por la ventana, solo,/ el mandríl quiso huir”. Entrar al museo y afectarse por sus muertos es un modo de reconocernos en la animalidad; en la poesía se abre esa posibilidad. Los animales en Watanabe no hablan de lo Otro, de la alteridad y la descripción distante y aséptica de las ciencias, sino que los animales nos dejan ver las propias heridas. En el encuentro con un topo el poeta cuenta “Jamás habíamos visto un topo./ Habían capturado un mito, un animal / de bestiario. Por eso / nuestra mente demoraba, se estremecía / no podía creer/ que bajo la realidad estridente del sol / hubiera otro animal / de carne lastimada como la nuestra” (p. 67). “Animal de invierno” se pone bajo la piel del oso, navega por su soledad invernal. Como en un ritual de metamorfosis Watanabe siente el mundo desde esta teriomorfización “En este mundo pétreo / nadie se alegrará con mi despertar. Estaré yo solo /

³ (1945-2007) poeta peruano.

y me tocaré / y si mi cuerpo sigue siendo la parte blanda de la montaña / sabré /que aún no soy la montaña.” El poema es un viaje imaginario por una subjetividad, un mundo circundante. ¿Qué nos pueden dejar sentir los animales? ¿Cómo la poesía puede captar esas voces?

1. Susana Villalba⁴ publicó *La bestia ser* en 2022. El libro reúne voces de un árbol, un perro y una piedra, polifonías que calan los huesos. Como terolingüista⁵ Susana se expande, hace estallar los bordes de la comunicación permitiendo nuevas conexiones: no sólo los animales se comunican, sino también los árboles y las piedras. El ánimo es también vegetal e inorgánica. Existe una semiosis cósmica que sitúa a lo humano como una parte más en la red de conexiones y relaciones, llenas de fallidos que forman parte de la comunicación planetaria. *La bestia ser* habilita la voz y la escucha de diferentes modos de ser. Leyendo el libro entendemos que no es sólo una metáfora, Villalba encuentra el ritmo propio de los seres, intenta oír sus lenguajes.

El árbol entiende las redes bióticas desde su crecimiento hacia el cielo, el tiempo se hace en sus vínculos animales, “amanece cuando los pájaros cantan” (p. 11), su habla también: “mi lenguaje es el pájaro” (p. 111). La vida vegetal existe en el vínculo animal, las flores y los frutos son el resultado de esos encuentros⁶. El árbol ama al perro con su modo de la quietud, “la soledad siempre/ es con otro” (p. 37). Y en ese vínculo el árbol conoce el movimiento, “el perro es el mundo / donde sueño / que salto” (p. 44). Entre ambos está la comunicación y lo imposible de la comunicación. Pero, como entre nosotros y los animales, lo imposible no implica su ausencia, “el perro aúlla/ igual que mi silencio// heridos los dos/ por la intemperie sutil/ de lo imposible” (p. 45). El árbol sustenta la belleza como un *ethos* “echo flores / como quien remonta/ un barrilete / para verlo bailar”.

El perro, con su ritmo, pertenece a la tierra y a lo efímero. Encuentra en los humanos cercanías rítmicas y morfológicas que se mantienen en la distancia abismal del sentido de la vida. Para el perro, los humanos son una manada que cultiva crueldad, “un montón de árboles / es un bosque / un montón de hombres / es una guerra”, “Los hombres no son pájaros”. La posibilidad de encuentro con los perros y humanos, como quizás diría Kusch, está en el reconocimiento del desamparo. Para el perro el hombre es “un animal loco de universo que empieza a hablar (p. 77) y “el cielo es un exceso de interpretación humana” (p. 79). Un perro

⁴ Poeta y dramaturga contemporánea que vive en Buenos Aires, Argentina.

⁵ En referencia al cuento “La autora de las semillas de acacia, y otros fragmentos de la *Revista de la Asociación zoolingüística*” de Ursula K. Le Guin (1987)

⁶ Biológicamente entendemos la aparición del grupo Angiosperma (plantas con flor y fruto) como resultado de interacciones de la co-evolución entre plantas y animales dispersadores de semillas o polinizadores de flores.

casi nietzscheano, entiende que el conocer es la experiencia y no la palabra, “el hombre avanza hasta la luna, cuando llega ya no está ahí” (p. 80). El árbol también revela la crueldad humana, pero también su finitud y su ansiedad “una sierra eléctrica/el hombre/ un desbande de pájaros// lo distingo / por su salvaje/ desmesura”. Los perros nos enseñan que la existencia no está en la palabra, sino en el cuerpo “salto/ salto/ salto// luego existo” (p. 107). En ese contraste de lo cruel, el perro se enamora del árbol, lo conoce, lo interpreta “el árbol suena/ para que el viento/ se conozca” (p. 105), “el medio los pájaros / el aire los ama” (p. 65). El perro entiende la singularidad del árbol “atado soy un espectáculo / miserable/ sujeto a la tierra / un árbol es majestuoso” (p. 21). El movimiento que lo distingue del árbol no es un componente jerárquico, es otro modo de ser, “sigo por seguir/ historias / cifradas en olores” (p. 63)

La piedra, en cambio, tiene otro ritmo, quizás el propio del universo. Las piedras aman y sostienen incorruptibles. Para las piedras “el tiempo es la forma”, están vivas “pero no en el tiempo” (p. 93), “hay un lenguaje de las piedras/ áspero de ideas/ enteras / y redondas”, habitan “el arte de la transformación y la paciencia” (p. 100) que le enseña a los muertos. Dice la piedra “soy el dios/ con el que todos/ tropiezan: /su inmanencia” (p. 102). La bestia se especula sobre las semióticas cósmicas, y una entiende que esa especulación no es un juego mental, sino que es una exploración sensible. Orienta un entendimiento de las relaciones donde “el deseo es el cordón umbilical con el mundo”, el amor es aquello que conecta modos de ser, piedra, árbol, perro. Deja la pregunta abierta para pensar cuál tiene que ser nuestro lenguaje allí.

3. En “La Oruga” Marisa Negri⁷ cruza la labor de una poeta construyendo una poética animal con la labor de una artista y científica del siglo XVI llamada María Sybilla Merian. Mientras los viajes imperiales exploraban y saqueaban la reciente América, casi a la par que Descartes señala a los animales como meras máquinas y Francis Bacon propone un método para “penetrar en los secretos y en las entrañas” de la naturaleza (1983 [1620], p. 29), María Sybilla Merian (1647-1717) dibuja las transformaciones en su jardín, escribe sobre las “transformaciones maravillosas” (Merian, 2022, p. IX). Dice Merian “no importaba cuántas veces contemplara a esos insignificantes animalitos tan poco valorados, siempre experimentaba la extraña grandeza divina” (p. IX). Merian, en su escucha atenta, entiende los mundos animales, “(a las polillas) les gusta quedarse cerca de las hierbas, flores o frutos” (p. XII). La artista y científica es reconocida por sus aportes en entomología y se la menciona a

⁷ Poeta, editora, docente y gestora cultural argentina y contemporánea que vive en el Delta, Tigre.

veces como la primera ecóloga. A los 52 años viaja con sus dos hijas a Surinam donde dibuja las relaciones vitales de fauna y flora del país sudamericano. Quien tenga alguna experiencia viendo dibujos naturalistas puede reconocerla muy rápidamente; hay una cuestión de estilo, colores, desbordes... pero sobre todo, y en la distancia con la educación en zoología de la que parte este escrito. Merian no se centra en nombres, taxonomías o en las partes. Los ojos de María Sybilla componen relaciones, en tiempo y espacio. Intimidades entre plantas y animales pero también transformaciones morfológicas y existenciales. La fuga tempranísima de Merian consiste en otorgar una mirada y una pluma que no desarma lo vivo como máquina sino que conecta. Negri recoge el guante, narra una bellísima historia sobre la arista en la que cosecha, como dice la contratapa, rumores y señales. La poesía de Negri empieza como la narración de una historia donde una mujer viaja al encuentro con las mariposas y encuentra sus lenguajes: “canta los colores de las frutas y los días / Celebra lo que nutre” (Negri, 2022, p. 51). En los poemas se intercambian descripciones científicas y poéticas, el relato de lo objetivo se funde en los cantos de lo viviente, en la escucha de lo sensible. “la coloración de los pigmentos alares/ proviene de las plantas nutricias/ con las que se alimentan/ las orugas. // Así la Casa es el alimento/ la hoja el Sostén.” “También el ciclo humano/ posee cuatro fases/ huevo, oruga, crisálida e imago. // Las etapas se suceden con los nacimientos / las estaciones / las ausencias o el miedo.” (p. 55). Las orugas y las mariposas nos hablan de modos de vivir y morir, nos invitan a “celebrar lo que nutre”. “Hay que subvertir todo orden/ los pies en el cielo/ las manos en la tierra”. En esa intercomunicación “algunas plantas (...) revelan su secreto a las mariposas” (p. 60). En las orugas de Negri, las biosemióticas transgreden especies y reinos: “La vida insiste”(p. 61)

El libro puede ser entendido como una serie de instrucciones para conectar, escuchar y armar relaciones salvajes: “abre la ventana/ escucha a las mariposas / susurrar tu nombre verdadero.” “Las mariposas aman el sol y el sonido de la cítara // posarse en libros abiertos (...)// abre tu libro en la ventana un día de poco viento con algo de sol / recibe a las mariposas”. La voz, como en todo encuentro, fluctúa entre las mariposas y quien se relaciona con ellas. Marisa invita a esta transmutación, que es un modo de estar en el mundo, las mariposas enseñan a saber vivir, a saber morir, a transmutar. “envuelta en las sábanas quiero ser la oruga / entregar mi cuerpo a lo que muta / para empezar de nuevo” (p. 103).

Epílogo: mis comunicaciones

Convivo con un perro, Coco, y una gata, Chus, en medio de un bosque por el que pasan otros tantísimos animales: ratones, pájaros, mariposas, polillas, y otros montones de insectos.

Quien haya convivido con un perro o gato, sabe que la comunicación es inevitable. Entiendo cuando Coco quiere comer, pero también Coco entiende cuando yo me dispongo a salir a pasear. Le da ansiedad, ladra, corre de acá para allá, me espera en la puerta. Chus entiende cuando me estoy yendo a dormir y sube para acompañarme. A veces creo que ejerce una suerte de telequinesis, simplemente ubicándose al lado de su plato de comida o al lado de la puerta, hace que vaya y resuelva la necesidad que tiene. La mayor parte de las veces ni siquiera necesita maullar. El otro día, en un poblado rural, me detuve a ver una secuencia de interacciones caninas. En la casa de un señor muy mayor daban vueltas varios perros. Un perro muy viejito y pequeño tiene una torta frita, raída, llena de tierra. Un cachorro lo ve y quiere sacársela, pero el viejito defiende su pedazo de pan. En un momento, hace un pozo y la guarda bajo tierra. Al rato el cachorro va, la desentierra y se come ese pedazo de torta frita viejo y lleno de tierra. Toda la escena transcurre al lado de un plato de comida para perros. La pregunta que me aparece es sobre el valor, y sobre cómo el valor relacional (¡otra clásica distinción humana!) en realidad no es tan humano.

Otra escena: Coco duerme en el sillón. Una situación que no está permitida en los códigos de esta casa. Lo llamo para que se levante y vaya a otro lugar, pero no responde, como si estuviera profundamente dormido. En otras situaciones su reacción es inmediata. Pero cuando el llamado es para que realice una acción que no quiere, se *hace el distraído*. ¿No es eso un modo de metacomunicación? Entender y, no como perro pavloviano responder como máquina, sino simular des-oír, como se dice, “hacerse el boludo”, algo mucho más que una situación de estímulo/ respuesta. No son pocos los ejemplos de un perro o humano muerto y otro perro triste, duelando. ¿Cómo sabemos de ese duelo? Porque reconocemos la tristeza. La pregunta entonces es, de todas estas instancias tan cotidianas, para quienes vivimos con animales, qué parte desoyó la ciencia hegemónica, qué negación tan grande hubo para que las miradas devueltas queden en el ático de las ciencias naturales.

Como dice Berger, la “peluchización” de los animales en nuestra sociedad nos desvinculó de esa semiosis cósmica: los animales no dicen nada en la ciencia, mientras que en los dibujitos se los pone a *hablar pero sólo en la ficción*, en un relato humano inventado. La poesía (y otras biología y literaturas) hacen otra operación: habilitan la escucha, reconocen la mirada que vuelve. Desde allí dejan hablar, pero sin caer en una humanización animal al estilo de Mickey Mouse. En el diccionario de Deleuze, en la A de animales, el filósofo dice que lo terrorífico de las relaciones animales es la humanización, el perro a upa de departamento, la peluquería de mascotas. En esta misma línea va la denuncia de John Berger sobre la propiedad privada de los animales domésticos. Lo interesante de la relación

animal es el devenir animal, nuestra propia animalización, nuestros modos teriomórficos de estar y compartir este mundo.

Este texto parte de una anécdota singular, un encuentro con las ciencias naturales, para luego circular por ciertos hitos históricos y filosóficos que conformaron un modo de ver en la Modernidad. Desde ahí se abre la pregunta por otros modos, encontrando en biólogos como Uexküll o estudios antropológicos del siglo veinte, ciertas críticas y replanteos contra el pensamiento hegemónico moderno y una denuncia contra los sesgos del mecanicismo. Hacia el final del recorrido, vemos cómo tres poetas encuentran otras narrativas y relaciones animales.

En los poemas de Watanabe, Negri y Villalba las palabras animales no vienen de una “voz en off” implantada a una escena (como en los documentales animales tradicionales, como en los dibujos animados de Disney), sino que brotan de escuchas profundas. Creo que las palabras de los poetas hablan de encuentros singulares, escriben de la animalidad desde ese lugar común. Como el concepto que propone la filósofa Vinciane Despret (2008), se trata de una antrozoogénesis, un devenir-con que permite poesías multiespecie, captando otras semióticas de lo viviente.

Me pregunto si la poesía, si la reunión entre lo afectivo y lo epistemológico, pueden hacer algo por devolver esas miradas. Y con esas miradas es posible recuperar el encantamiento del mundo, sabernos en compañía siempre. Pensar -y sentir- de otros modos a los animales también es pensar y sentir de otro modo nuestro vínculo con la alteridad, también es pensarnos y sentirnos a nosotras. ¿Qué pasaría si se introdujeran miradas y prácticas poéticas en las prácticas biológicas? ¿Qué posibilidades de escucha y reconocimiento tendríamos? ¿Qué conocimientos aparecerían que cuestionen y también contribuyan a los de la biología? Sin haber una sola respuesta a estos interrogantes, creo que la poesía nos puede acercar a otras voces, que la materialidad poética, hecha de ritmos, nos puede acercar a los animales desde otras escuchas, puede construir animismos para habitar en un mundo hecho de cuidados, tramas vitales y semióticas.

Bibliografía

- Bacon, F. (1983). *Novum Organum*. Fontanella.
 Berger, J. (2023). *Por qué miramos a los animales*. Alfaguara
 Dawkins, R. (1979). *El gen egoísta*. Labor.
 Deleuze, G. (2019). *En medio de Spinoza*. Cactus

- Descartes, R. (1997 [1649]). *Las pasiones del alma*. Tecnos.
- Descola, P. (2001). Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social. En: Descola, P. y Pálsson, G. (coords.). *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, pp. 101-123. Siglo XXI.
- Descola, P., Tola, F. (2018). ¿Qué es la naturaleza? Buenos Aires: Sistema Federal de Medios y Contenidos Públicos de Argentina. <https://www.teseopress.com/existelanaturaleza>
- Despret, V. (2008). El cuerpo de nuestros desvelos: Figuras de la anthropo-zoo-genesis. *Tecnogenesis, La construcción técnica de las ecologías humanas*, pp. 229-260.
- Fausto, J. (2023). *La Cosmopolítica de los animales*. Cactus
- Foucault, M. (1988). *Las palabras y las cosas*. Siglo Veintiuno.
- Haraway, D. (2015). *El patriarcado del osito Teddy: taxidermia en el jardín del Edén*. Sans Soleil Ediciones.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta.
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica*. Siglo Veintiuno.
- Le Guin, U.K. (1987). “La autora de las semillas de acacia. Y otros fragmentos de la Revista de la Asociación Zoolingüística”, en *La Rosa de los vientos*, trad. de Esther Donato y Ángela Perez. Edhasa
- Medrano, C. (2019). Taxonomías relacionales o de qué se valen los qom y los animales para clasificarse. *Tabula Rasa*, (31), 161-183.
- Merchant, C. (2006). The scientific revolution and the death of nature. *Isis*, 97(3), 513-533.
- Merian, M. S. (2022). *Sobre la maravillosa transformación de las orugas*. Buchwald editorial.
- Negri, M. (2022). *La oruga*. La Ballesta Magnífica.
- Oliver, M. (2021). *El trabajo del sueño*. Caleta Olivia.
- Plumwood, V. (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. Routledge.
- Purves, W. K., Sadava, D., Orians, G. H., & Craig Heller, H. (2005). *Vida, La ciencia de la Biología*. Panamericana.
- Shiva, V. (1995). *Abrazar la vida, mujer, ecología y supervivencia*. Horas y horas.
- Tsing, A. (2023). *Los hongos en el fin del mundo: Sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas*. Cactus.

- UBA-Universidad de Buenos Aires (2019) Programa analítico Introducción a la Zoología.
https://dbbe.fcen.uba.ar/wp-content/uploads/2022/08/DBBE_Introduccion-a-la-Zoologia.pdf
- Villalba, S. (2022). *La bestia ser*. Hilos editora.
- Viveiros De Castro, E. (2008). *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Tinta Limón
- von Uexküll, J. (2016) *Andanza por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Cactus.
- Watanabe, J. (2022). *Animal de invierno*. Bajolaluna