



ARTÍCULO

NODO «ORGANICIDADES»

Criptobiologías

Eugene Thacker

Fecha de presentación: mayo del 2006

Fecha de publicación: noviembre del 2006

Resumen

Este ensayo trata la relación entre animalidad y biotecnología, centrándose tanto en cuestiones contemporáneas, como la «biodefensa», como en cuestiones históricas, como el bestiario medieval. La animalidad —como la capacidad humana de «pensar el animal»— se encuentra entre las redes y conductos que tanto constituyen como amenazan la vida social, económica y política.

Palabras clave

biotecnología, animalidad, genética, animal, epidemia, guerra biológica, monstruo

Abstract

This essay explores the relation between animality and biotechnology, focusing both on contemporary issues, such as “biodefence,” as well as historical issues, such as the Mediaeval bestiary. Animality—as the human capacity to “think the animal”—is found to exist within the networks and passages that both constitute and threaten social, economic and political life.

Keywords

biotechnology, animality, genetics, animal, epidemic, biological warfare, monster

En biotecnología hay una gran cantidad de codificación y descodificación. «Craqueamos» el código genético, «descodificamos» los genomas de varios organismos, «ciframos» estos códigos y los añadimos a bases de datos informáticas, todo para ayudarnos a descifrar la información de los agentes causantes de enfermedades, los cuales son capaces de eludir medicamentos gracias a su rápido ritmo de mutación genética. Sin embargo, en medio de toda la terminología de códigos, a menudo olvidamos que muchas de las aplicaciones de la biotecnología industrial se traducen no en códigos sino en la carne de la «vida»: ratones, ovejas, cerdos, cabras, etc. Su uso en la cría de ganado, en los transgénicos y en la investigación médica nos indican que no sólo hemos descodificado el «código de la vida», sino que hemos avanzado a un nivel donde podemos «codificar» la vida en forma de estos animales únicos.

No obstante, nuestra relación con los animales es, en el mejor de los casos, complicada. La historia del pensamiento occidental sobre el tema se puede ver como un esfuerzo continuo de separar el humano del animal (la descripción del hombre de Aristóteles como «animal político», la formulación de Descartes de *bête machine*, los debates en torno a *El origen del hombre*). La búsqueda del conjunto de características que separarían definitivamente el humano del animal a menudo supone una clara división entre lo natural y lo artificial, o aquello a lo que hoy nos referiríamos como biología y tecnología. Sin embargo, un rápido vistazo a la biotecnología actual indica que hay algo más. ¿Qué pasa cuando producimos animales que no son «naturales»? ¿Qué hacemos con estas biología que son también tecnologías? ¿Son naturaleza, tecnología o algo completamente diferente? ¿Cómo nos relacionamos con estos animales no naturales, o incluso sobrenaturales?

Lo que me gustaría hacer aquí es presentar brevemente tres relaciones culturales entre el humano y el animal, relaciones que no sólo nos retan a reconsiderar el animal, sino también el humano. En un sentido cotidiano, coexistimos con animales de todo tipo, desde nuestros perros y gatos domesticados hasta los animales expuestos en las secciones de carne, aves y pescado en las tiendas de comestibles. Llamamos a los animales, y también comemos animales. Desarrollamos, con nuestras mascotas, formas de comunicación únicas, y, con nuestra comida, también desarrollamos formas de consumo únicas. En esta vida diaria del animal, en esta relación cotidiana que tenemos con los animales, como seres humanos practicamos una forma de oralidad dual —comunicar y consumir, hablar y comer, palabra y bocado.

¿Pero qué pasa con los animales que no son cotidianos? ¿Qué hay de las relaciones humano-animales que están lejos de lo ordinario y que pertenecen más bien a lo extraordinario? Por supuesto, los animales exóticos también pueden ser mascotas, en cuyo caso lo exótico se convierte en cotidiano. Así pues, puede que la pregunta más adecuada sea ¿hay casos en que la relación humano-animal ocupe una zona gris entre lo cotidiano y lo excepcional, lo ordinario y lo extraordinario?

Animalidad biotecnológica

La ingeniería genética aplicada a los animales ocupa una posición curiosa en las culturas occidentales tecnológicamente avanzadas. Es al mismo tiempo el método de más alta tecnología y más esotérico de trabajar con la naturaleza, y sin embargo sus aplicaciones son de lo más cotidiano (comida, mascotas). Por supuesto, las técnicas de cría de animales son conocidas desde hace muchos años, y sus aplicaciones en la domesticación y crianza han sido documentadas por arqueólogos, antropólogos e historiadores. No obstante, la introducción de técnicas de ingeniería genética en la industria biotecnológica en los años setenta ha tenido un profundo impacto en la forma como vemos la relación humano-animal —un impacto del que sin duda alguna aún estamos siendo testigos. Algunos ejemplos bien conocidos: organismos modificados genéticamente (GMO), que, en su sentido más amplio, pueden incluir microbios (por ejemplo, bacterias que degradan vertidos de petróleo), toda la gama de mamíferos clonados en la investigación científica (la oveja Dolly, pero también clonaciones de ratones, vacas, cerdos, monos), el campo de los transgénicos (por ejemplo, cabras modificadas genéticamente para producir insulina humana en su leche), ganado biotecnológico (pollos con más carne, cerdos más gordos, etc.) y, por supuesto, ingeniería genética aplicada a mascotas domésticas (por ejemplo, gatos que no causan alergia).

Éstos y otros ejemplos constituyen nuestro «bestiario» biotecnológico contemporáneo, una nueva «historia natural» del zoo biotécnico, un nuevo sistema de clasificación de criaturas antes imposible, híbridos y teratologías que podrían parecer dominio de la fantasía más que de la realidad. Por supuesto, la ciencia ficción a menudo especula sobre las posibilidades de seres tan imposibles, pero lo que es igualmente fascinante es el momento en que tales *biologías* imposibles cruzan un cierto umbral y se convierten en *tecnologías* cotidianas. Nuestra perplejidad a la hora de intentar comprender la mera existencia de organismos modificados genéticamente, animales transgénicos, mamíferos clonados y mascotas «diseñadas» genéticamente es un indicador de la zona gris ocupada por este bestiario biotecnológico.

Como el bestiario medieval, nuestro bestiario biotecnológico contemporáneo está lleno de animales que se resisten a encajar en una categoría, animales que frustran los sistemas de clasificación —el «grupo» de todos los animales que no tienen grupo. Por definición, el animal imposible, el ser fantástico, el monstruo, son todo formas de vida no natural, o incluso vida que no puede —o no debería— existir. Pero sobretodo, el monstruo también lanza un reto al mismo concepto de «naturaleza» y al concepto de nuestra relación con lo que llamamos «natural» y de nuestra distancia respecto a ello. Desde el principio de la era moderna en el siglo XIX el estudio de los monstruos (derivado del latín *monstrum* —«advertir») es este intento de comprender el ser animal que no «encaja», la vida animal

que no tiene casa, que no tiene un lugar «adecuado». La teratología —el estudio de los monstruos— es una documentación de esta falta de ubicación animal. Desde *Des Monstres et prodiges* (1573) de Ambrose Paré hasta *Histoire générale et particulière des anomalies, ou traité de tératologie* (1832) de Geoffroy Saint-Hilaire, el tratado sobre monstruos es, de alguna manera, una clasificación de la vida no natural o vida que no debería existir. Estos estudios se posicionan entre las explicaciones naturalistas de anomalías y una variedad de interpretaciones sobrenaturales. Los monstruos oscilan entre profecías divinas, una muestra de las «maravillas de la naturaleza», y errores medicocientíficos que se apartan de la norma.

En su deliciosa obra titulada *El libro de los seres imaginarios*, el autor argentino Jorge Luis Borges analiza nuestra fascinación dual por el reino animal «real» y por los animales imposibles que habitan el mito y el folclore: «Permítanos ahora pasar del zoo de la realidad al zoo de las mitologías, al zoo cuyos habitantes no son leones sino esfinges, grifones y centauros. La población de este segundo zoo debería sobrepasar por mucho la población del primero, ya que un monstruo no es más que una combinación de partes de seres humanos, y las posibilidades de variación lindan con el infinito».¹ Borges recopiló su libro antes de la era de la ingeniería genética, pero es tentador leer sus comentarios sobre híbridos y recombinación en relación con nuestro bestiario biotecnológico actual. Podríamos incluso preguntarnos si existe toda una «micromonstruosidad» de virus, bacterias y hongos. Éste es el término utilizado por el filósofo científico Georges Canguilhem, quien, unos pocos años después de las publicaciones Watson-Crick, se preguntaba si el interés histórico en teratologías se ha transformado en una preocupación actual por la «información», el «ruido» y el «error».

Convirtiéndose en microbiano

Como seres humanos, nosotros somos más que los microbios que habitan nuestros cuerpos y que sustentan muchos de nuestros procesos biológicos. Los microbios, estrictamente hablando, no son «animales» —son microbios. Nosotros somos animales... nosotros pensamos —pero nuestro pensamiento sobre la animalidad nos hace más que animales. Sí (nos decimos a nosotros mismos), somos más que nuestros microbios. Excepto, por supuesto, cuando «nuestros» microbios no son nuestros (infección) o cuando «nuestros» microbios están siempre yendo y viniendo (contagio). Los procesos biológicos de contagio e infección siempre nos provocan una cierta angustia y temor, y por una buena razón. El contagio y la infección son más que mecanismos de reconocimiento de antígenos y respuesta de anticuerpos; son, como nos dicen nuestros libros de texto, auténticas

«guerras» e «invasiones» en lucha constante en el campo de batalla del cuerpo humano (al que trastornos autoinmunes añaden grados de complejidad metafórica).

El contagio y la infección son procesos paradójicos. Provocan una rigurosa «defensa» de los límites del cuerpo, y sin embargo, como seres vivientes, estamos definidos por nuestro continuo intercambio de materia y energía con nuestro entorno. Sólo se permite el paso a ciertas cosas, sólo ciertas cosas se intercambian. Todo esto denota una perspectiva de *red* de todo un sistema. No es por casualidad que las redes informáticas, los intercambios económicos y las ideas culturales hayan sido descritos en términos de virus (virus informáticos, marketing viral, memes). Existe una topología abstracta, una forma de red, que domina cada uno de estos sistemas. Están constituidos por «nodos» y «conductos» (puntos y líneas) que tienen ritmos variables de intercambio y conectividad. Estas redes tienen varias formas, o tipologías, cada una con una estructura de control análoga: centralizada, descentralizada y distribuida. Es por esta razón que muchas perspectivas de «ciencias de redes» han estudiado los virus biológicos e informáticos de manera intercambiable: el microbio es el «mensaje» que se pasa por los canales de contagio (los conductos) entre cada persona (los nodos).

De este modo, la «guerra» que tiene lugar en el contagio y la infección no se limita simplemente al interior del cuerpo; también es un conflicto que se amplía al nivel de la población e, incluso, de la nación. Éste es el punto en que la virología y la inmunología se incorporan a la epidemiología y a la salud pública. Así pues, la tarea de los servicios de salud pública es distinguir las circulaciones «buenas» (viajes, comercio) de las circulaciones «malas» (microbios virulentos). Lo que las organizaciones de salud pública como WHO y CDC llaman «enfermedades infecciosas emergentes» son este tipo de redes. Los microbios establecen redes de infección dentro de un cuerpo y redes de contagio entre cuerpos, y nuestros sistemas de transporte modernos extienden esta conectividad a través de las fronteras geopolíticas («salud global»).

No obstante, es engañoso decir que los microbios «hacen» esto o «hacen» aquello, como si fueran pequeños homúnculos malintencionados. Pero es igualmente engañoso decir simplemente que los humanos «hacen» esto o «hacen» aquello, especialmente por el hecho de que la mayoría de epidemias implican muchos factores que incluyen la evolución microbiana, la resistencia a fármacos y los factores medioambientales, además de preocupaciones más humanas como la educación, las prácticas preventivas y las medicinas con receta. Si los microbios son de algún modo sinónimos de redes, entonces toda la cuestión de la acción se hace problemática. Esto es lo que incita al mayor malestar. ¿Cómo empieza? ¿Cómo se puede detener? ¿Cómo se puede prevenir? No sólo las redes de

1. Jorge Luis Borges (1974), *The book of imaginary beings*, Norman Thomas di Giovanni (trad.), Nueva York, Penguin, pág. 14, [versión original en español: Jorge Luis Borges (1967), *El libro de los seres imaginarios*, Buenos Aires, Kier].

contagio e infección hacen que la acción y el control humanos sean problemáticos, sino que también, cuando tenemos en cuenta todos los factores que intervienen en una epidemia, vemos tantas acciones «no humanas» como humanas (por ejemplo, la mutación vírica o la resistencia bacterial). Las representaciones de epidemias en la cultura popular –desde *Diario del año de la peste* de Daniel Defoe hasta las películas de zombis contemporáneas como *La tierra de los muertos vivientes* de George Romero– se pueden entender como reacciones culturales a esta «vida no humana» extraña y aterradora de redes microbianas.

En realidad, aún no estamos seguros de si los virus son vivientes o no vivientes –parecen ser simples acumulaciones de materia sin la capacidad de reproducirse independientemente, y sin embargo las investigaciones recientes han revelado su perturbadora capacidad de mutar genéticamente e intercambiar material genético con un organismo huésped. Virólogos como Luis Villareal (haciéndose eco de la obra de Lyn Margulis) han indicado que la vieja cuestión de estatus vivo o no vivo de los virus se debería sustituir por otra cuestión: el papel que los virus han tenido en los procesos evolutivos, ya sean «vivos» o no. Parece que los microbios no sólo son muy, muy viejos, sino que han desarrollado formas innovadoras de vivir con (y dentro de) los seres humanos. ¿Podríamos decirlo también a la inversa, que los seres humanos han desarrollado formas innovadoras de vivir con los microbios?

La vida que sea

Uno de los sellos distintivos de las políticas de biodefensa contemporáneas de los EE.UU. ha sido la implosión entre las enfermedades infecciosas emergentes y el bioterrorismo, un fracaso de la distinción de causa a favor de una unidad de efecto. En ningún otro sitio es esto más evidente que en las articulaciones conceptuales –incluso ontológicas– llevadas a cabo en el lenguaje de la biodefensa. Por ejemplo, la Ley de bioterrorismo de EE.UU. del 2002 contiene en varios puntos un estribillo, que también se puede encontrar en otros documentos de seguridad nacional: «bioterrorismo y enfermedades infecciosas emergentes». Las secciones iniciales de la Ley de bioterrorismo dan a los administradores de salud pública la capacidad de desarrollar estrategias «para llevar a cabo actividades relacionadas con la salud para prepararse para el bioterrorismo y responder efectivamente a él y a otras urgencias de salud pública, incluida la preparación de un plan bajo esta sección». ² Aquí, la palabra *y* tiene un papel fundamental en

el documento como conjunto; implica una cierta cualidad de *lo que sea*: la noción de que el «bioterrorismo y las enfermedades infecciosas emergentes, no importa cuáles», que también es la noción de que «sea cual sea, importa muchísimo». ³

No obstante, la consecuencia más importante de esta implosión se encuentra en lo que el *y* permite a las prácticas de salud pública. Como parte de un gran esfuerzo para facilitar investigación en biodefensa, el *U.S. Project BioShield*, desde su anuncio en 2002, ha asignado fondos para el desarrollo de «contramedidas médicas de nueva generación» como fármacos, vacunas y diagnósticos. En 2003 el Instituto Nacional de Alergias y Enfermedades Infecciosas de los EE.UU. (NIAID), un departamento dentro del Instituto Nacional de Salud (NIH), recibió una concesión multimillonaria para la investigación de la «inmunidad humana y biodefensa». Más tarde en el mismo año, dirigentes de NIAID dieron a conocer un informe de progreso donde esbozaban sus objetivos de investigación. El informe expone que la «incrementada amplitud y profundidad de la investigación en biodefensa no sólo nos está ayudando a estar mejor preparados para defender a los ciudadanos contra un agente patógeno introducido deliberadamente, sino que también nos está ayudando a abordar la continua ola de infecciones emergentes que ocurren de forma natural...». ⁴ Las distinciones de causa son borradas por la latencia biológica del agente causante de enfermedad, una latencia que también es social, política y económica –precisamente porque es biológica. Efectivamente, esta noción –que la biología es «más que biológica» por ser biológica– puede considerarse la base conceptual del aluvión de leyes de biodefensa en los EE.UU. desde los atentados del 11 de septiembre de 2001: la Ley de bioterrorismo, el *Project BioShield*, el *Biosurveillance Project*, el *National Electronic Disease Surveillance System* (NEDSS), el *National Pharmaceutical Stockpile*, como también una gran cantidad de proyectos clasificados de armas biológicas.

No obstante, podemos observar que hay en juego una cuestión más fundamental en estos desarrollos, que tiene que ver con la problemática de la «vida misma» biológica. Con esta expresión me refiero a las formas en que el dominio de lo biológico –un dominio cambiante y discontinuo– se articula como un problema de control, regulación y modulación, una condición que Michel Foucault ha descrito como «biopolítica». ⁵ La problemática de la «vida misma» biológica también denota las formas en que el dominio de lo biológico se convierte en una condición específica técnicamente (en virus, bacterias, genomas, vacunas) como también en una condición dominante, general e incluso existencial (la supuesta facticidad o la cualidad de ser dada por

2. Título XVIII, Subtítulo A, Sección 2801. El título completo es *The public health security and bioterrorism preparedness and response act of 2002*.

3. Giorgio Agamben (2003), *La comunidad que viene*, José Luis Villacañas y Claudio La Rocca (trad.), Valencia, Pre-textos.

4. U.S. National Institute of Allergies and Infectious Disease (NIAID), «NIAID Biodefense Research Agenda for CDC Category A Agents: Progress Report» (29 de septiembre de 2003).

5. La expresión «vida misma» hace referencia a un concepto utilizado por investigadores de biología molecular en los años cincuenta y sesenta (Francis Crick es el más destacado de ellos), como también su uso más crítico en estudios científicos de Richard Doyle, Sarah Franklin, Nicholas Rose y Donna Haraway.

supuesta de la «vida misma»). Para Heidegger, una de las formas en que *Dasein* o el ser se muestra a sí mismo es en la *angustia* asociada al mismo hecho de ser. Esta *angustia* debe diferenciarse del miedo a cosas particulares y a la amenaza particular que representan; así pues, la *angustia* no es miedo. «El ante-qué de la *angustia* es el estar-en-el-mundo en cuanto tal... El ante-qué de la *angustia* no es un ente intramundano... La amenaza no tiene el carácter de una determinada perjudicialidad que afecte a lo amenazado desde el punto de vista de un poder-ser fáctico particular. El ante-qué de la *angustia* es enteramente indeterminado». ⁶

Pero –y esta es la diferencia crucial– la distinción de Heidegger giraba en torno a la cuestión de *Dasein*, y no a la cuestión de la «vida misma» biológica. En realidad, para Heidegger, la cuestión de «vida» no era ninguna cuestión, ya que las ciencias de la biología y la psicología, con su pregunta «¿qué es la vida?» suponen falsamente haber contestado a la pregunta más importante: «¿qué es ser?». ⁷ Sin embargo, mientras que Heidegger rechaza la cuestión de «vida misma» biológica, lo que presenciamos en la ontología de la biodefensa es un cierto desplazamiento conceptual. Mientras que Heidegger contrastaba la cuestión del ser (en términos de *angustia*) con la cuestión de vida (como «miedo»), hoy en día tenemos una reformulación de la segunda en términos de la primera –una *angustia* que es sobre la «vida misma» biológica. En biodefensa, la *angustia* está correlacionada con la «vida misma» biológica. Eso por lo que uno siente *angustia* es el carácter dominante de lo biológico como amenaza, como lo que es amenazado y como respuesta. «El ante-qué de la *angustia* se caracteriza por el hecho de que lo amenazante no está en ninguna parte». ⁸ La lógica de la biodefensa –que la «vida misma» es una amenaza indefinida e indeterminada– culmina en una *angustia* social, cultural y política, una *angustia* biológica, una *angustia* por la «vida misma». Aquí, la problemática de la «vida misma» es cómo articular, dentro de los dominios de lo viviente, aquello que está amenazando contra aquello que es amenazado, resultando en una especie peculiar de «biología existencial».

Biologías ocultas

Si el contagio y la infección se pueden ver como redes, y si tales redes provocan miedo en nosotros, en parte a causa de su carácter «no-humano», ¿cómo podemos incluir esta dimensión ambivalente y afectiva a la «vida» biológica? Escribiendo sobre la respuesta de las políticas de salud pública a las enfermedades, Michel Foucault apunta que las plagas han provocado históricamente dos respuestas:

una «poética fantasía de anarquía» (anarquía social, la «danza de la muerte») y una «fantasía política de control total» (cuarentenas, hospitales para pacientes de enfermedades infecciosas, tablas de mortalidad). Los comentarios de Foucault nos llevan a ver el contagio y la infección como «más que biológicos» –como sociales, culturales y también políticos.

Una ojeada histórica a las epidemias revela este aspecto de «más que biológico». Por ejemplo, las epidemias a menudo se encuentran donde hay guerras o conflictos militares. Tucídides comenta que, durante la guerra del Peloponeso, había rumores sobre pozos envenenados intencionadamente –un posible temprano ejemplo de guerra biológica. La práctica medieval de catapultar soldados o animales enfermos o ya cadáveres en descomposición lo llevaría aún más lejos. La Gran Peste de Londres en 1665 tuvo lugar en medio de la guerra civil, y no fue un accidente que Thomas Hobbes comparara el disenso civil con un cuerpo político «enfermo» en su *Leviatán*. Las epidemias no sólo se encuentran en medio de las guerras, sin embargo a menudo son interpretadas de formas que no son médicas o naturales. Durante la Peste Negra, que asoló la mayor parte de Europa a mediados del siglo XIV las explicaciones predominantes eran, poco sorprendentemente, religiosas. Los cronistas italianos y alemanes del periodo señalan la predominancia de profesionales religiosos, grupos de «flagelantes» y las exhortaciones de adivinos populares. En la era del expansionismo europeo, la enfermedad –que a menudo acompañaba empresas imperiales y coloniales– con frecuencia se interpretaba por parte tanto del colonizador como del colonizado como una señal de castigo o providencia divina, dependiendo del punto de vista.

Ha sido con la posterior ayuda de la ciencia que hemos «historizado» estas interpretaciones sobrenaturales de las epidemias: el bacilo de la peste, decimos, fue traído por las pulgas que vivían en las ratas, abundantes a bordo de los barcos mercantes que viajaban entre el sur de Europa y la región de Mongolia. Pero una dependencia exclusiva de hechos médicos –por útiles que sean– oculta las ambivalentes dimensiones culturales afectivas de las epidemias. La conexión bacilo-pulga-rata está culturalmente reflejada en la religión, el mito, el folclore –desde la modernización de los hermanos Grimm de «el flautista de Hamelín» hasta el homenaje expresionista de Werner Herzog, *Nosferatu*, hay una historia cultural completa de las plagas para ser escrita. Esta historia debería tener animales, no sólo como transmisores de enfermedades, sino también como transmisores de desorden, mugre, impureza –incluso transmisores de castigos divinos. Ratas, murciélagos, y manadas. Siempre hay muchos; el precursor de la enfermedad raramente es una sola rata, una sola pulga o un solo

6. Martin Heidegger (1996), *Being and time (Sein und Zeit)*, J. Stambaugh (trad.), Albano, State University of New York Press, [versión en espanyol: Martin Heidegger (2003), *Ser y tiempo*, Jorge Eduardo Rivera Cruchaga (trad.), Madrid, Trotta, § 40, pág. 208].

7. *Ibid.*, § 10.

8. *Ibid.*, § 40, pág. 208.

bacilo. El filósofo francés Gilles Deleuze apunta que hay tres tipos de animales: antropomórficos, mascotas domesticadas (el espejo del humano), nuestras especies científicas (oficiales, institucionales, animales de «estado») y finalmente hay un tercer tipo de animal, los animales «manada» o «enjambre», los animales que no existen si no es en multitudes –multiplicidades de animales. No son «una» abeja, sino un enjambre; no son «un» pájaro, sino una bandada; no son una bacteria, sino una epidemia. Este último animal es interpretado tradicionalmente como un animal del averno, un animal sin cara o cabeza, un animal diabólico –«soy una legión».

Biología extraña

Volvemos una vez más a la cuestión del animal –o mejor dicho, de la «animalidad». En el caso de «enfermedades infecciosas emergentes», los animales como grupos a menudo se convierten en enlaces entre humanos y humanos (vacas locas, la viruela del mono, gripe aviar, etc.). Pero detrás de esto hay otro nivel de animalidad, la de microbios pasando entre organismos, microbios intercambiando material genético en redes de contagio e infección. ¿Es esto también un ejemplo de animalidad? En la ficción moderna, el menospreciado género del «terror sobrenatural» está repleto de ejemplos de «vida» contagiosa en manadas que es también radicalmente no humana y no natural –los antiguos «Shoggoths» informes de H. P. Lovecraft; el primigenio amorfo «Ubbo-Sathla» de Clark Ashton Smith; los surrealistas «de-

voradores de espacio» de Frank Belknap Long, y todo el bestiario de terror materialista de *El reino de la noche* de William Hope Hodgson. Por esta razón, animales amorfos o en manada o enjambres –incluso cuando se presentan como epidemias– nos muestran una animalidad que *tememos* pero no *comprendemos*. El escritor Georges Bataille reitera esto: «El animal abre ante mí una profundidad que me atrae y me es familiar. De alguna manera, conozco esta profundidad: es la mía. También es la que está más lejos de mí, aquella que merece el nombre profundidad, que significa precisamente *aquello que yo no puedo comprender a fondo*».⁹ Y nuestro temor a estos animales es ambivalente, precisamente porque simbolizan transformaciones radicales no humanas. Por esta razón las explicaciones sobrenaturales predominan en casos históricos de plagas, y esta es también la razón por la cual el género del terror sobrenatural es el dominio en el que encontramos «criaturas indescriptibles» y «monstruos lógicos».

Sería normal decir que nosotros, como seres humanos, no podemos saber cómo es ser un animal. Pero preguntar cómo sería ser una manada, un enjambre, una bandada –ésta es la cuestión de la animalidad. Es una cuestión más «abstracta», una cuestión no de especies, género y organismo, sino de topologías o patrones que trascienden las especies sin esfuerzo. El umbral de nuestra comprensión no está entre el humano y el animal, sino más bien entre la humanidad y la animalidad. Como apunta Jorge Luis Borges, «ignoramos el sentido del dragón, como ignoramos el sentido del universo, pero algo hay en su imagen que concuerda con la imaginación de los hombres, y así el dragón surge en distintas latitudes y edades».¹⁰

Cita recomendada

THACKER, Eugene (2006). «Criptobiologías». En: «Organicidades» [nodo en línea]. *Artnodes*. N.º 6. UOC. [Fecha de consulta: dd/mm/aa].
<<http://www.uoc.edu/artnodes/6/dt/esp/thacker.pdf>>
ISSN 1695-5951



Esta obra está bajo la licencia Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 de Creative Commons. Puede copiarla, distribuirla y comunicarla públicamente siempre que especifique su autor y la revista que la publica (Artnodes); no la utilice para fines comerciales y no haga con ella obra derivada. La licencia completa se puede consultar en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/deed.es>.

9. Georges Bataille (1992), *Theory of religion*, Robert Hurley (trad.), Nueva York, Zone, pág. 22.
10. Jorge Luis Borges (1974), pág. 12.

CV

**Eugene Thacker**

Profesor adjunto en la Escuela de Literatura, Comunicación y Cultura,
Instituto de Tecnología de Georgia (Atlanta)
eugene.thacker@lcc.gatech.edu

Profesor adjunto en la Escuela de Literatura, Comunicación y Cultura
–Instituto de Tecnología de Georgia. Sus temas de investigación incluyen
la cibercultura, el periodismo, la biomedicina y la biotecnología, la ciencia
ficción y el terror. Recientemente ha publicado *The Global Genome* (MIT
Press, 2005) y *Biomedía* (University of Minnesota Press, 2004).