ISSN: 2683-314X

Hacia una antropología más que humana:

debates y etnografías multiespecies

Año 36, Núm. 395 (mayo 2025)



Descargar PDF de la edición

Presentación
Rosalba Quintana Bustamante
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias

Puntos de encuentro

Sentir la debacle y reordenar los afectos.
Prestar atención para tejer futuros multiespecie
Berenice Vargas García
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Desierto de los Leones: Punto de partida para Memorias ambientales-Memorias no antropocéntricas
Damaris Itzel Hernández Huerta
CIESAS Ciudad de México

Un vínculo roto: conflicto entre pescadores y lobos marinos en México
Rosalba Quintana Bustamante
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias

La disputa entre grupos de familias y animales no humanos
por el acceso a alimentos en los ¨coamiles¨ de la comunidad de Telpitita en Villa Purificación, Jalisco, México
Dulce M. Espinosa de la Mora
Escuela Nacional de Antropología e Historia
Georgina Vences Ruiz
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

El legítimo maíz: más que una historia de manejo
David Montoya
Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación

Los Xhitás de San Lorenzo Nenamicoyan, Jilotepec, Edomex: risas y resistencias
Martha Itzel Pineda Vázquez
Doctorante en Estudios Mesoamericanos, UNAM

Los Lacandones y su relación con Kusum, los hongos de la Selva
María Silvia Sánchez-Cortés
Felipe Ruan-Soto
Instituto de Ciencias Biológicas, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas

Perros de casa, perros de milpa y perros de cacería. El trabajo de los perros en el oriente de Yucatán, una mirada más que humana
Pavel Alonso García Magdaleno
SECIHTI/IIS-UNAM

Antropovisual

Mata desjuiciada de café, etnografía multiespecie
María Antonia Méndez Mercado
Artista visual/Maestría en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana

Animales: un viento, muchas formas de respirar
Edurne Uriarte Santillán
UNAM

Cinemantropos

Safari. Viaje al colonialismo cinegético
David A. Varela Trejo
Instituto de Geografía, UNAM

Ichan Tecolotl, año 36, número 395, mayo 2025. Revista de divulgación enfocada en temas de antropología, ciencias sociales y humanidades, con una periodicidad mensual y editada por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Calle Juárez 87, Col. Tlalpan Centro, Alcaldía Tlalpan, C.P. 14000, Ciudad de México, México, teléfono +52 (55) 54873570. Página electrónica: https://ichan.ciesas.edu.mx/. Contacto: ichan@ciesas.edu.mx . Editor responsable: Dirección de Vinculación. Responsable de la última actualización de este número: Teresita de Jesús Soria Gallegos. Fecha de última modificación: 29 de agosto de 2025. ISSN 2683-314X. Las opiniones expresadas por las y los autores no necesariamente reflejan la postura de la institución. Se autoriza la reproducción total o parcial de los textos aquí publicados, siempre y cuando se cite la fuente completa y la dirección electrónica de la publicación.

ISSN: 2683-314X

Hacia una antropología más que humana: debates y etnografías multiespecies

Rosalba Quintana Bustamante[1]
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM



La antropología (que viene del griego *anthropos*, que significa hombre, y *logos*, que significa conocimiento) surgió con el propósito de estudiar grupos humanos, sus culturas y sociedades. Con ese fin, desarrolló teorías y metodologías centradas en el entendimiento de prácticas culturales, formas de organización social y formas de representación. La etnografía, por su parte, se posicionó como el método por excelencia para abordar todo aquello que tuviera que ver con la humanidad. En ese anhelo, se centró tanto en la sociedad y la cultura, que dejó fuera de sus investigaciones a otros seres vivos y no vivos, por considerarlos área de otras disciplinas, como las ciencias naturales.

Sin embargo, aun cuando desde sus inicios la antropología reconoció que existen varias culturas y sociedades, sólo hay una que, a su entender, supera a las demás: la modernidad civilizatoria. No es un secreto el origen colonial —racista y patriarcal— de la antropología, que tuvo un marcado interés por estudiar las que denominó culturas “primitivas”. Al hacerlo, no sólo calificó a tales culturas como inferiores y atrasadas, sino que ejerció relaciones de dominación que contribuyeron a invisibilizarlas, negarlas e invalidarlas. Las implicaciones han sido tan graves que muchas vidas se han perdido, humanas y no humanas, en nombre de la modernidad y el progreso. No por nada, desde los feminismos y la descolonialidad se han cuestionado las implicaciones epistemológicas, éticas y políticas de ese oscuro legado, tanto al interior de la academia como en la vida diaria (Tuhiwai, 2016).

No obstante, pese a que una buena parte de lxs antropólogxs acepta el peso colonial de la disciplina, no todxs se preguntan por ese peso ya no únicamente en términos epistemológicos (aquello que se conoce), sino también ontológicos (aquello que existe), especialmente ahora que es más difícil definir *qué es ser humano* y diferenciarlo de aquello que se supone o nos han dicho que no es. Desde pequeñxs, nos enseñan que la naturaleza es un objeto ajeno a nosotrxs, lxs humanxs, que está disponible para satisfacer nuestra voluntad, que la podemos transformar y que todo lo que contiene (plantas, animales, hongos, cuerpos de agua, etc.) son organismos incapaces de sentir, pensar y actuar.

Pero la crisis planetaria que hemos atestiguado en las últimas décadas a raíz de esta forma dicotómica de ver la naturaleza, de considerar que podemos sobreexplotarla sin repercusión alguna, de asumir que somos excepcionales y que la vida gira a nuestro alrededor, nos recuerda que no estamos exentos de lo que sucede en el planeta y que estamos conectados con cada uno de los seres que lo habitan. Lejos de ser una idea romántica, basta recordar que dependemos del oxígeno para respirar, que sólo las bacterias fotosintéticas, las algas y las plantas lo producen, que éstas requieren ciertas condiciones de aire, tierra y/o agua para existir, que se necesita una variedad de nutrientes para hacer esa tierra y/o agua viable, y que sin un ecosistema saludable, la tierra y el agua no podrán recibir los nutrientes necesarios, impidiendo todo lo demás.

Así pues, desde fines del siglo XIX algunxs antropólogxs comenzaron a cuestionar la separación cada vez más difusa entre sociedad y naturaleza, las implicaciones ontológicas del excepcionalismo humano y "a indagar sobre la manera en que humanos y esos otros no-necesariamente-humanos estamos mutuamente constituidos" (Ruiz-Serna y Del Cairo, 2022: 15). Es en este escenario que se comienza a hablar de *giro ontológico*, como aquella crítica que busca cuestionar y replantear las certezas antropocéntricas de las dicotomías de la modernidad, así como conceptos que durante décadas han guiado el quehacer de la disciplina, tales como cultura, naturaleza, agencia, humano, otredad, entre otros (Ruiz y Del Cairo, 2016).

Lxs antropólogxs que iniciaron esta crítica no es que de pronto hayan tenido una revelación iluminadora, sino que fue mediante el diálogo con sus colaboradores etnográficos, provenientes de sociedades amerindias, que entendieron que no todos los grupos humanos definen de la misma manera *naturaleza*, *persona*, *tierra* o *animal* (Descola, 2014; Viveiros, 2004). De manera que ahora no sólo se trata de reconocer que hay varias culturas y sociedades, sino que no hay una que sea superior y universal, como tampoco un mundo único y verdadero, sino muchos mundos (Blaser, 2018). Por ello, la cuestión no es sólo epistemológica, sino ante todo

ontológica, pues no basta con reconocer que hay muchas formas de aprehender el mundo, sino el tipo de mundos o realidades que pueden ser configurados (Ruiz-Serna y Del Cairo, 2022).

Dentro del giro ontológico hay diversos enfoques ético-políticos; no obstante, todos parten del mismo compromiso ontoepistémico: descentralizar al humano como límite, eje y actor alrededor del cual debe enfocarse el análisis social (Ruiz-Serna y Del Cairo, 2022), y comenzar a abordarlo a través de sus múltiples conexiones, a partir de las cuales se configura y define. Uno de estos enfoques es la *etnografía multiespecies* (Kirksey y Helmreich, 2010), la cual entiende a humanos y no humanos como entidades conectadas que participan de manera constitutiva en la creación del mundo (Durand, 2022). De manera que reconoce a los no humanos como actores con la capacidad de configurar el mundo, y al propio ser humano (Arias-Henao y Roca-Servat, 2024). Dicho de otro modo, la etnografía multiespecies nos invita ver al humano no como una entidad que sea crea y se recrea a sí misma de forma aislada e independiente, ni como una entidad superior o excepcional, sino como "producto de numerosas relaciones y vínculos interespecíficos, que conforman un continuo entre naturaleza y cultura" (Durand, 2020: 3).

En este número temático, lxs lectorxs encontrarán algunas reflexiones y etnografías que dan cuenta de tales continuidades, de las relaciones constitutivas que mantenemos con los no humanos, pero también de las consecuencias socioambientales de negar dicha continuidad. No sólo hallarán algunas propuestas ético-políticas, sino también algunas alternativas ontológicas que nos hablan de la existencia de otras formas más que humanas de conectar y colaborar con lo no humano, alternativas que nos invitan a imaginar un mundo donde quepan muchos mundos.

Nuestro objetivo es sacudir la sensibilidad antropológica hacia una que busque descentralizar al humano y apueste por una *antropología más que humana*. O bien, como dice Tim Ingold (2024), no se trata de desechar las lecciones ilustradoras del viejo humanismo, sino de alcanzar un humanismo que no asuma que la única voz y el único sentir que importa son los del humano —cierto humano, el blanco, occidental, heteronormado— sino también los de aquellos que nos hemos negado a escuchar: los no humanos.

Bibliografía

Arias-Henao J. D., y Roca-Servat, D. (2024). Etnografía multiespecies: teoría, técnicas y desafíos actuales. *Jangwa Pana, 23*(1), 1-15

Blaser, M. (2018). ¿Es otra Cosmopolítica Posible? *Anthropologica, 36*(41), 117-144.

Descola, P. (2014). Modes of Being and Forms of Predication. *HAU: Journal of Ethnographic Theory, 4*(1), 271-80.

Durand, L. (2020). Covid-19 y el retorno de los animales. Apuntes desde la etnografía multiespecie. *Notas de coyuntura del CRIM,* (19), 1-5.

Durand, L. (2022). Etnografía vegetal. Sobre el mundo que construimos en colaboración con las plantas. *Alteridades, 32*(64), 111-123.

Ingold, T. (2024). For a new humanism. *Anthropology today, 40*(5), 1-2.

Kirksey, E., y Helmreich, S. (2010). The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology, 25*(4), 545-576.

Ruiz, D., y Del Cairo, C. (2016). Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno. *Revista de Estudios Sociales,* (55), 193-204.

Ruiz-Serna, D., y Del Cairo, C. (2022). Ontologías y antropología: apuntes sobre perspectivas en disputa. En D. Ruiz-Serna y C. del Cairo (eds.)., *Humanos, más que humanos y no humanos. Intersecciones críticas en torno a la antropología y las ontologías* (pp. 14-51). Pontificia Universidad Javeriana.

Viveiros, E. (2004). Perspectivismo y naturalismo en la América indígena. En A. Surrallés y P. García (eds.), *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 37-80). IWGIA.

1. Correo electrónico: ros.quintanab@gmail.com ↑

ISSN: 2683-314X

Sentir la debacle y reordenar los afectos. Prestar atención para tejer futuros multiespecie

Berenice Vargas García[1]
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa



Paloma agonizante, sur de la Ciudad de México, 2024. Captura de clip de video, recuperado de https://www.facebook.com/share/v/1L9hUS222V/

Dedicado a quienes rescatan palomas y palomos

Resumen

Vivimos en tiempos de colapso planetario y hoy, más que nunca, debemos reconocer los lazos más-que-humanos con los que tejemos la vida compartida. Para postergar el fin del mundo —tomando palabras de Ailton Krenak— no nos bastamos a nosotros mismos, sino que convocamos a la comunidad de vivientes a quienes y con quien nos debemos. Si bien los estudios multiespecie han sido una forma de prestar atención desde la academia, éstos requieren de un despliegue de empatía comprometida para imaginar y hacer posibles futuros con justicias multiespecies. Es decir, se vuelve necesaria una crítica que entre en sintonía afectiva con las injusticias más-que-humanas y explicite en voz alta las formas asimétricas en

las que nos relacionamos con otros seres y, al mismo tiempo, quiera actuar en correspondencia transformativa, con respons-habilidad hacia la comunidad de vivientes y apostando a la liberación animal, humana y de la Tierra.

Palabras clave: afectividad, multiespecie, más-que-humanos, especismo, Capitaloceno.

Introducción: una paloma agonizante

En los últimos meses, al menos, hemos sentido de cerca la debacle del mundo. Las altas temperaturas, la repugnante calidad del aire de la Ciudad de México —lugar donde escribo este texto—, la atmósfera de irritación y enfado, el ruido, el genocidio en una Palestina al otro lado del mundo y otros tantos escenarios de muertes enfrente de nuestras narices. El calor, el calor, el calor. Y luego: la indiferencia de quienes mandan a talar árboles, mutilándolos, robándonos la preciosa sombra y arrebatándosela también a otras criaturas, junto con su hogar y sus mundos circundantes.

De acuerdo con la Organización Meteorológica Mundial (2025), el año 2024 fue el más caluroso en la historia de este planeta. Recuerdo que varias veces, mientras caminaba por las calles, me encontré con cuerpecitos inertes, muertos o desmayados por el sofocante calor. Los pájaros se caían del cielo.

En esos tiempos, alguien subió un video corto a las redes sociales, captado por un transeúnte atento. En el techo de la estación Céfiro, en la nueva línea del trolebús que corre por Avenida del Imán, al sur de la Ciudad de México, se ve a una víctima del Capitaloceno (Moore, 2020). Es una paloma blanca, desmayada, respirando dificultosamente, aferrándose a una vida que, para muchas, no merece ser llorada.

No conozco el final de esa historia, porque el video dura sólo unos segundos. No sé si quien grabó hizo algo por esa hermana. Voy a imaginar que sí. Que se salvó. Que ahora está parada en algún árbol o algún cable, bien viva, cagándole a la gente.

En estos tiempos es fácil caer en catastrofismos e imaginar los peores escenarios posibles. Pero elijo imaginar que triunfó la vida, un sueño humilde, como diría el antropólogo del tiempo Raúl Contreras (2021). Hay veces que es necesario imaginar triunfos, que es preferible el optimismo crítico, como dice también Anna Willow: un optimismo impregnado de incertidumbre, “porque hay buenas razones para la desesperanza” (Willow, 2023: 1).

Discusión: sentir en tiempos del fin del mundo

Capitaloceno es un nombre usado para llamar a la "era histórica configurada por relaciones que privilegian la acumulación sin fin del capital"; es el tiempo fraguado por el capitalismo y sus efectos devastadores en la trama de la vida (Moore, 2020: 205). Para algunas estudiosas, se trata de una época gestada entre los siglos XV-XVI, con la invasión imperialista a mundos-otros y con el despliegue de la trata esclavista transatlántica que posibilitaría, más tarde, la Revolución Industrial.

Ailton Krenak dice que es una era caracterizada por fabricar ausencias, puesto que su fuerza expansiva arrasó con múltiples vidas, humanas y más que humanas: seres vivos, agua, espíritus, tierra, bosques, todo aniquilado para acumular riqueza. Y también creó ausencias "del sentido de vivir en sociedad, del propio sentido de la experiencia de la vida" (Krenak, 2021: 21), vida que no tiene sentido si no es compartida. Por eso también es una era del desprecio, donde el colonialismo, el racismo, el especismo y el patriarcado se fundieron para dar cuerpo a una lógica que determina el valor de los cuerpos y de las vidas.

Podemos ejemplificarlo mejor si volvemos a la paloma captada en el video. Un transeúnte que se percató de su agonía, que decidió grabarla con su teléfono celular y subir el video a las redes sociodigitales, pero sin hacer más. Una paloma que agonizó por un golpe de calor o por deshidratación, o quizá electrocutada por algún cable en el que se posó, a falta de los árboles que día a día son talados para hacer más sencillo el trabajo de las inmobiliarias. Inmobiliarias que venden sus departamentos a precios inalcanzables para más del 70% de la población de Ciudad de México. Población que, al mismo tiempo, suele ser la fuerza que mantiene aceitados los engranajes de esta era. En este panorama, parece comprensible que la vida y la agonía de la paloma resulten diminutas, casi insignificantes.

¿Cómo hacer para que sus vidas importen? ¿Por qué eso nos debería importar, en primer lugar? Cuando algo *importa* queremos decir que lo notamos. Reconocemos su presencia, nos abrimos a ella y, si faltara, nos daríamos cuenta. *Darse cuenta* es reconocer el peso de su ausencia y, con ello, el valor de su presencia en nuestras vidas.

Una de las premisas fundamentales de los estudios multiespecie es el reconocimiento de que somos en relación constitutiva con otros. Que *eso* que solemos llamar "humano" está hecho de socialidades más-que-humanas, que somos cuerpos entre cuerpos, parafraseando a Maurice Merleau-Ponty. Y, por tanto, se trasciende el marco de "excepcionalidad" que los seres humanos nos adjudicamos a nosotros mismos (casi). Lo que implica, en antropología y otras ciencias sociales y humanísticas, un descentramiento, un cambio de paradigma (Helmreich y Kirksey, 2010; Varela, 2024).

Sin embargo, sería ingenuo pensar que en estas sociabilidades múltiples las vidas son pensadas con el mismo valor. Las perspectivas multiespecie no necesariamente afirman un lugar de enunciación crítico y explícitamente político. De ahí que sea importante, en términos de visibilidad y de conocimiento situado, agregar adjetivos y apellidos a nuestras pesquisas. Estudios *críticos* multiespecie: antirracistas, antiespecistas, antipatriarcales, contracapacitistas, desde el sur global. Es decir: abordajes que enfatizan la relacionalidad entre cuerpos-existencias, que exceden y hacen lo humano, pero también que reconocen que estas relaciones se dan en términos de asimetrías de poder y de opresiones imbricadas. En el marco de este escrito, la paloma no es mi objeto ni mi sujeto de estudio, sino que *me importa.* Es mi colaboradora de mundo y de vida y, frente a su agonía, no puedo mirar hacia otro lado.

Este viraje no tiene tanto que ver con cambios paradigmáticos en nuestras epistemologías, sino con cambios en nuestra *epistemo-estesis*: es decir, en cómo conocemos *a través*, *de* y *con* el cuerpo, los sentidos y los afectos (Giraldo y Toro, 2020). Implica elaborar nuestras investigaciones con *empatía comprometida*: reconocer a la empatía como una sintonía afectiva con el mundo vivo, como "el pegamento, la sustancia, la mielina que conecta los distintos tipos de cuerpos a medida que interactuamos con ellos" (Giraldo y Toro, 2020: 15). Una vez hecho este reconocimiento, hay una demanda, un imperativo para responder a la situación, para prestar atención y actuar en consecuencia. Como en todo ejercicio crítico, aquí se conjugan teoría y práctica, academia y comunidad de vivientes, ética, afectos y política.

Emma León, siguiendo a Max Scheler, nos dice que cada sociedad configura ordenamientos amorosos para valorar el contacto con los otros (León, 2011). En términos de un espectro afectivo (un orden complejo, nuboso, como parvada de estorninos), ubicamos algunos contactos más cercanos al amor —el deseo de estar cerca, procurar el bien de lo amado, la voluntad de cuidar y ser cuidado— y a otros más cercanos al odio —como un opuesto constitutivo fincado en el desprecio, el rechazo, la repugnancia y el deseo de aniquilación—. León también les llama *esquemas de sentido sensible,* que son confeccionados social, cultural e históricamente, cotidianos y estructurales, incorporados en la subjetividad, encarnados y compartidos colectivamente. Esquemas que son fuertes, pero no absolutos, porque también están sujetos a la negociación, la disputa y la subversión.

Estas *constelaciones afectivas,* como prefiero nombrarles, son, por definición, agrupaciones u ordenamientos arbitrarios: dependen de quién una los puntos, de quiénes asignen los afectos eje para orientar nuestras relaciones con la otredad. Así, por ejemplo, el cisheterosexismo tiene un ordenamiento afectivo que contribuye a la cosificación y la jerarquización de ciertos

cuerpos: disciplina deseos, designa emociones adecuadas e inadecuadas, establece regímenes sentimentales que nos llevar a tener actitudes de rechazo, menosprecio, conmiseración, odio, etc.

En el caso de un mundo multiespecie con relaciones asimétricas, especialmente entre humanos y animales distintos al humano —y humanos y humanos históricamente animalizados—, el especismo es una lógica opresiva que también configura sus propios ordenamientos afectivos, pues nos dice qué vidas merecen ser vividas, qué vidas son ignorables, desechables y matables. Comúnmente se piensa que el especismo es una forma de discriminación que los humanos dirigen hacia otros seres, en función de su especie. Sin embargo, esa sólo es la manifestación más directa y evidente de este "ismo". Más puntualmente, el especismo se trata de un orden antropocéntrico tecno-bio-físico-social, global y radicalmente contextual, sostenido por la dicotomía humano/animal, que le autoriza al primero un poder soberano y de dominación sobre el segundo (González y Ávila, 2022: 50-51). En las sociedades occidentalizadas, este orden nos enseña que 'animal' es un insulto, que matar a un animal no es asesinato y que filmar su agonía no es crueldad.

Los estudios críticos multiespecie, comprometidos además con la liberación animal, humana y de la Tierra —porque en esas vinculaciones se funda nuestra sociabilidad— requieren de un profundo cambio en los ordenamientos amorosos que hemos aprendido bajo los marcos del Capitaloceno. Para postergar el fin del mundo, como diría Krenak (2021), hay que aprender a sentir la debacle de los otros, que es también la nuestra, y actuar en correspondencia.

Conclusiones: no miramos para otro lado

No miramos para otro lado es un lema usado por activistas de varios frentes por la justicia social. Es un lema que también se han apropiado rescatistas antiespecistas, quienes buscan hacer intervenciones directas frente a situaciones de crueldad, violencia, precariedad o agonía de los animales distintos al humano, especialmente en contextos citadinos de indiferencia aprendida. En el Estado de México se ubica Goyo Santuario, que rescata especialmente aves, por lo que es único en su tipo en esta región. Gallinas, gallos, patos, guajolotes y palomas son acogidos en este espacio antiespecista, formando una comunidad multiespecie de compañía, colaboración y apoyo mutuo más-que-humano.

La amorosa e infravalorada labor de estas personas rescatistas es un ejemplo de empatía comprometida que nos invita a pensar más allá de los antropocentrismos heredados. Nos dice que no basta con "prestar atención" académicamente hablando, para llenar nuestros currículos o engrosar nuestra trayectoria profesional con pasajes sobre sociabilidades más que

humanas. El compromiso va más allá del *paper*, la conferencia o el debate entre especialistas. Inspirada en palabras de Rita Segato, estoy convencida que los estudios críticos multiespecie son una exigencia que demanda la zoopolis. ¿Cómo responderemos a ese llamado de las vidas agonizantes?

Cuidar es prestar atención.

Referencias

Contreras Román, R. (2021). Hacia una antropología de los sueños humildes. Elementos para trascender el presente etnográfico. *Revista Memoria em rede, 13* (24), 178-207. https://doi.org/10.15210/rmr.v13i24.20462.

Giraldo, O. y Toro, I. (2020). *Afectividad ambiental: sensibilidad, empatía y estéticas del habitar.* El Colegio de la Frontera Sur / Universidad Veracruzana.

González, A. y Ávila, I. (2022). *Glosario de resistencia animal(ista).* Ediciones desdeabajo.

Helmreich, S. y Kirksey, E. (2010). The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology, 25*(4). https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x-.

Krenak, A. (2021). *Ideas para postergar el fin del mundo.* Prometeo Libros.

León, E. (2011). *El monstruo en el otro. Sensibilidad y coexistencia humana.* Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias / Sequitur.

Moore, J. W. (2020). *El capitalismo en la trama de la vida: Ecología y acumulación de capital.* Traficantes de sueños.

Organización Meteorológica Mundial (OMM) (2025, 10 de enero). *La Organización Meteorológica Mundial confirma que 2024 fue el año más cálido jamás registrado al superar en cerca de 1,55 °C los niveles preindustriales.* https://wmo.int/es/media/news/la-organizacion-meteorologica-mundial-confirma-que-2024-fue-el-ano-mas-calido-jamas-registrado-al.

Varela Trejo, D. (2024). Mi gran compañera: la familia multiespecie y las potencias del afectar. *Tabula Rasa, 49*, 33-54. https://doi.org/10.25058/20112742.n49.04.

Willow, A. J. (2023). Introduction: Why Optimism?. En Willow, A. J. (ed.), *Anthropological Optimism: Engaging the power of what could go right* (pp. 1-28). Routledge.

1. Correo electrónico: berenice.vargs@gmail.com ↑

ISSN: 2683-314X

Desierto de los Leones: Punto de partida para Memorias ambientales-Memorias no antropocéntricas

Damaris Itzel Hernández Huerta[1]
CIESAS Ciudad de México



La Venta, Cuajimalpa, CDMX. Damaris I. Hernández, 2018.

Resumen

El artículo propone entender la memoria ambiental, una perspectiva que cuestiona la idea del bosque como recurso pasivo, reconociéndolo como un sujeto con agencia y capacidad de recordar. Por ejemplo, testimonios de habitantes destacan cómo la expansión urbana, simbolizada por el megaproyecto Santa Fe, ha secado manantiales y fragmentado el territorio, erosionando tanto el paisaje como las memorias colectivas vinculadas al agua y la agricultura.

La gestión de residuos revela conflictos socioambientales: las zonas turísticas se mantienen limpias, mientras las áreas remotas se convierten en vertederos. Políticas fragmentadas y la privatización de recursos priorizan intereses económicos sobre la sostenibilidad, marginando a trabajadores informales y a comunidades. La basura, lejos de ser un problema técnico, es un testimonio material de las desigualdades y decisiones políticas que moldean el territorio.

Finalmente, el artículo aboga por una etnografía multiespecie, que integre voces no humanas (plantas, animales) y reconozca su agencia en la construcción de memorias compartidas. Autores como Eduardo Kohn y Leticia Durand inspiran este enfoque, que busca superar el antropocentrismo para entender el bosque como una red de relaciones interdependientes. En tiempos de crisis ecológica, recuperar estas memorias se convierte en un acto político, proponiendo formas de habitar el mundo basadas en la reciprocidad y la justicia ambiental.

Palabras clave: memorias ambientales, más que humanos, conflictos, bosque.

El Desierto de los Leones, enclavado en la Sierra de las Cruces al surponiente de la Ciudad de México, es más que un pulmón verde o un refugio ecológico. Es un territorio donde las memorias humanas y no humanas se entrelazan en una compleja red de relaciones que desafía la distinción binaria entre cultura y naturaleza e invita a reflexionar desde la antropología social sobre cómo la memoria ambiental emerge no solo de las comunidades humanas que habitan el bosque —como los pueblos originarios urbanos de San Mateo Tlaltenango y San Bartolo Ameyalco—, sino también de los encinos, los manantiales entubados, los hongos micorrícicos y las aves. ¿Qué significa pensar al bosque como un sujeto con memoria? ¿Cómo puede esta perspectiva ampliar los horizontes de la etnografía hacia lo multiespecie?

El Desierto de los Leones ha sido, desde hace siglos, un espacio codiciado y transformado. Su historia está marcada por el aprovechamiento de sus manantiales y maderas, desde la construcción del convento de los Carmelitas Descalzos en el siglo XVII, atraídos por la soledad del bosque y la abundancia de manantiales. Su presencia no fue pasiva: introdujeron especies vegetales foráneas, como pinos y abetos, alterando el ecosistema original de encinos y oyameles. La explotación de madera para leña y construcción, junto con la gestión del agua para riego y consumo, sentaron las bases de una relación extractiva que persiste en formas modernas.

En 1917, el bosque fue declarado el primer Parque Nacional de México, una figura legal que buscaba protegerlo de la tala indiscriminada. No obstante, esta categorización ignoró las prácticas ancestrales de los pueblos aledaños, como la recolección de plantas medicinales o el uso ritual de ciertos espacios. La visión conservacionista del Estado, influenciada por ideales

románticos de la naturaleza prístina, entró en conflicto con las comunidades que dependían del bosque para su subsistencia. Este choque refleja una tensión global entre políticas ambientales verticales y saberes locales.

Para muchas personas de San Mateo Tlaltenango, trabajadoras en el bosque y personas que lo transitan, el bosque es parte de su identidad. Es donde jugaron de niñas, recolectaron agua, aprendieron a caminar entre los encinos. Sus historias están entretejidas con los ciclos del bosque. Como dice Patricia P., habitante de San Mateo Tlaltenango, "el bosque me constituye como persona; no me entendería sin él". (Hernández, 2023)

Este tipo de narrativas nos invita a abandonar la mirada instrumental del medio ambiente como mero recurso natural y abrirnos a una relación de reciprocidad interespecie.

Memoria ambiental

Hablar de memoria ambiental es reconocer que los paisajes también guardan huellas del tiempo. En el Desierto de los Leones, las cicatrices del bosque narran incendios, sequías, especies desaparecidas, y también fiestas, caminatas, rituales y defensas colectivas. La memoria no es solo humana: también vive en los anillos de los árboles, en las rocas, en los ríos entubados, en las ausencias.

Esta memoria adquiere un carácter político. Como señalan Heberle y Relly (2022), vivimos una transición del sujeto mnemónico moderno hacia un sujeto plural, afectado por el Antropoceno y por una crisis de relación con el mundo. Recuperar la memoria ambiental con una perspectiva multiespecie permite justamente reconstruir esas conexiones rotas.

La memoria, entendida como un "proceso de edificación cultural" (Juárez *et al.*, 2012: 14), se construye a través de marcos sociales como el tiempo, el espacio y el lenguaje (Halbwachs, 2004). En el Desierto de los Leones, estos marcos se materializan en prácticas cotidianas como la recolección de agua, la transmisión oral de mitos sobre el bosque, los usos recreativos, las actividades en pro de la recuperación y reforestación, así como las actividades económicas que se dan dentro y fuera del bosque, pero a través de éste. Sin embargo, la memoria aquí no se limita a lo humano: el bosque mismo actúa como una clase de "archivo vivo" que registra y se modifica a partir de cambios ecológicos, como la desaparición de especies o la contaminación de manantiales, pero también de significados, vínculos y sentidos compartidos entre lo humano y no humano.

Este enfoque cuestiona la idea del bosque como un telón de fondo o recurso natural, que se usa y del que se vive. Lo sitúa como un espacio con agencia, un territorio de historia. Tal como proponen Heberle y Relly (2022), nos invita a reconocer a la naturaleza como "otro-natural", con su propia capacidad de interferir en la vida humana con la que se imbrica.

Expansión urbana, despojo

La expansión urbana, simbolizada por el megaproyecto Santa Fe, ha fragmentado el territorio y desplazado prácticas que van desde lo más cotidiano como ir a caminar en los senderos del bosque, poder recolectar agua del río, estar en el bosque sin sentir inseguridad, hasta la privatización de ciertas zonas y tandeo del agua para el pueblo de San Mateo. Patricia P., relata cómo este desarrollo ha secado ríos y priorizado intereses inmobiliarios: "Entuban los manantiales, y el bosque se empieza a secar [...] mientras las zonas residenciales se benefician". Este despojo no solo altera el paisaje, sino que erosiona la memoria colectiva vinculada al agua y la agricultura.

El megaproyecto Santa Fe, emblema de la urbanización neoliberal, trajo consigo la fragmentación territorial, la expropiación del agua y la contaminación del bosque. Los testimonios recogidos en campo coinciden en una misma imagen: el secado de los manantiales. Lo que se pierde no es sólo agua, sino también formas de vida.

Goreti G., habitante de San Mateo, recuerda el río como un espacio donde se lavaba la ropa, se bañaban, recogían agua y alimento. Hoy, ese mismo río está contaminado. En sus palabras hay duelo, pero también resistencia. El bosque, dice, "es un ser vivo que también siente cuando lo lastiman".

Estas memorias construyen una narrativa donde el bosque no es escenario, sino sujeto. Una narrativa donde la naturaleza no es objeto de observación, sino agente que participa de las historias.

Este giro no es menor. Implica un desplazamiento epistemológico: pasar de una antropología centrada en el ser humano a una antropología que permita una mirada multiespecie. Una antropología donde los afectos, los cuerpos y las memorias de humanos y no humanos se entrelacen.

Entre basura y olvido

Entre los pliegues del bosque se esconde una historia menos visible, pero profundamente reveladora: la del manejo de la basura. Más allá de lo que se ve en un paseo dominical por el exconvento o los senderos turísticos, existe una memoria ambiental que se construye a partir de los residuos, sus trayectorias, sus conflictos y los silencios institucionales que los rodean.

Hablar de memoria ambiental es reconocer que el territorio guarda las huellas materiales y simbólicas de las relaciones entre humanos y naturaleza. No se trata sólo de recordar lo que fue, sino de entender cómo se produce el olvido, cómo se decide qué se limpia y qué se deja oculto bajo las hojas secas del bosque. En este caso, los residuos no son solo desechos: son testimonios de una forma de habitar, de gestionar, de ignorar y, también de resistir.

El Desierto de los Leones es un Parque Nacional y Área Natural Protegida (ANP), pero también es un espacio atravesado por múltiples jurisdicciones. Mientras la carretera principal y el exconvento —zona más visible y visitada— están a cargo de la alcaldía (antes delegación), otras partes más profundas del bosque son responsabilidad de la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP). Esta fragmentación genera una gestión desarticulada, donde cada actor institucional asume responsabilidades parciales, muchas veces con recursos insuficientes y sin una visión común.

En palabras de una de las biólogas que participó en el programa “Desierto de los Leones Orgullosamente Limpio”, esta división institucional produce un vacío operativo en el que la basura se acumula sin que haya personal capacitado, ni equipo adecuado, ni claridad sobre quién debe actuar:

> La delegación tiene ciertas rutas donde se puede hacer cargo, pero la parte del bosque más adentro no la toca, porque tampoco tiene cómo [...] Entonces lo que haces es agarrar lo que puedes y lo que se ve medio feo, pues ahí lo dejas, ¿no?(comunicación personal, 10 de noviembre de 2018)

Aquí emerge la primera capa de memoria ambiental: una que se acumula en bolsas plásticas, latas, botellas, restos de picnics y residuos de eventos. No es una memoria planeada, ni museificada, sino una sedimentación involuntaria que revela los límites del modelo de conservación vigente.

Desechos y desigualdad institucional

La basura no se distribuye al azar. Al igual que el poder, se concentra en ciertos lugares y se expulsa de otros. Las zonas visibles del bosque —aquellas donde transitan turistas, se toman fotos y se celebran bodas— son mantenidas con cierta regularidad, mientras que las zonas profundas, de difícil acceso o sin valor económico inmediato, se convierten en vertederos silenciosos.

La alcaldía, que cobra entre 200 y 200,000 pesos por eventos en el exconvento, no siempre asume la responsabilidad del manejo de residuos que estas actividades generan. Como señala el testimonio recogido, basta con caminar hacia la parte trasera del exconvento para observar mobiliario arrojado a las barrancas, apenas cubierto con hojas o tierra. La basura no desaparece: se oculta (comunicación personal, bióloga, 10 de noviembre de 2018).

Este patrón no es casual. Forma parte de una lógica de gestión donde se prioriza la estética y la visibilidad —lo que se ve y se puede vender— frente a un compromiso real con el entorno. La memoria ambiental del bosque se transforma, así, en una memoria desigual: lo que se conserva y se cuida está relacionado con el turismo y mercantilización del territotio; lo que se descarta y se olvida, con los márgenes del territorio y de la política.

Basura como conflicto

Lejos de ser un problema técnico, el manejo de residuos en el Desierto de los Leones es un campo de disputa. Las iniciativas de clasificación y reciclaje de basura, que podrían representar una oportunidad económica para algunos trabajadores, se han topado con restricciones legales y resistencias institucionales. Según la Ley General para la Prevención y Gestión Integral de los Residuos, la basura recogida por trabajadores encargados por la delegación pasa a ser propiedad de esta, lo cual prohíbe que los recolectores la vendan directamente (Ley General para la Prevención y Gestión Integral de los Residuos, 2023).

Lo paradójico es que, mientras los trabajadores fueron acusados de vender el PET y otros materiales reciclables, la misma delegación permitía que “las moscas” —recolectores no oficiales— subieran a los camiones para seleccionar lo que luego sería vendido en otros circuitos. Cuando los recolectores formales exigieron participar en esa cadena de valor, la respuesta fue tajante: “lo que vendan viene para la delegación”. Esto provocó el abandono de la clasificación de residuos y el regreso a prácticas menos eficientes (comunicación personal, bióloga, 10 de noviembre de 2018).

La basura, entonces, no solo genera conflicto por su acumulación, sino también por su valor. ¿Quién decide qué se recoge, qué se vende, qué se desecha? ¿A quién pertenece la basura y quién puede beneficiarse de ella? En estos cruces, se revela una dimensión económica y política que pocas veces se visibiliza, pero que es fundamental para entender el territorio.

Proyectos que no tocan el fondo

En este contexto, los proyectos con enfoque ecológico que se implementan en el Desierto de los Leones suelen quedarse en la superficie. Literal y metafóricamente. Se enfocan en el área más visible y accesible del Parque Nacional, pero excluyen más del doble del territorio que abarca el bosque. Los recursos y apoyos se concentran en zonas con potencial turístico o comercial, mientras que las zonas profundas, habitadas también por memorias, relaciones multiespecies y saberes locales, quedan al margen (comunicación personal, bióloga, 10 de noviembre de 2018).

Además, la falta de personal capacitado para llevar a cabo estos proyectos impide una evaluación crítica de los problemas estructurales. Cuando se convoca a especialistas, sus diagnósticos y propuestas suelen ser filtrados por los intereses de quienes detentan el poder de decisión. Esto genera una tensión entre conocimiento técnico y decisiones políticas, donde las prioridades no siempre son la preservación ecológica ni la justicia ambiental.

La memoria ambiental, en este punto, se convierte en un campo de disputa entre discursos oficiales y experiencias situadas. Los residuos no son solo materia inerte: son también huellas de decisiones políticas, económicas y sociales que moldean el bosque y sus posibilidades de futuro.

Uno de los aportes de pensar la memoria ambiental desde una perspectiva antropológica es entender que los residuos no son meramente basura, sino archivos materiales de prácticas humanas. En cada botella de plástico, cada lata oxidada, cada bolsa de frituras, hay información sobre los hábitos de consumo, las políticas públicas, las jerarquías institucionales y las economías informales que coexisten en el Desierto de los Leones.

En este sentido, el bosque no solo es un ecosistema natural, sino también un archivo viviente donde se acumulan capas de historia ambiental. Algunas de esas capas están reconocidas oficialmente —como la historia del exconvento o las rutas turísticas—, pero otras se mantienen ocultas o son sistemáticamente olvidadas. La basura, precisamente, habla de esas historias no oficiales: las de los trabajadores precarizados, los conflictos por los recursos, la violencia institucional del descuido, y las formas cotidianas de resistencia.

¿Qué memorias queremos preservar?

El Desierto de los Leones se presenta muchas veces como un símbolo de conservación ecológica, un “pulmón” de la ciudad y un refugio espiritual. Sin embargo, esta imagen idílica convive con tensiones profundas. La gestión fragmentada, el conflicto por los residuos, la exclusión de los trabajadores informales y la falta de una política ambiental integral ponen en duda esa narrativa de armonía.

Desde una mirada crítica, el reto no solo es conservar el bosque en términos biológicos, sino también construir una memoria ambiental que incluya las voces, las prácticas y los conflictos que lo habitan. Una memoria que no oculte la basura, sino que la reconozca como parte del paisaje, como testigo de lo que no se quiso ver.

En tiempos donde la sustentabilidad se ha vuelto una palabra de moda, es urgente preguntarnos qué tipo de sostenibilidad promovemos. ¿Una que embellece el exconvento mientras arroja los restos a las barrancas? ¿Una que promueve eventos costosos pero no invierte en el manejo adecuado de sus residuos? ¿O una que escuche a quienes conocen el bosque desde la práctica cotidiana y no desde el escritorio?

Construir una memoria ambiental justa implica reconocer que los residuos también cuentan historias. Historias que, si no se escuchan, seguirán repitiéndose en silencio, entre los árboles del Desierto de los Leones.

Herramientas para un camino en conjunto

La memoria ambiental no es un ejercicio pasivo de rememoración. En contextos de despojo, es una herramienta política. Como la lucha contra el Programa General de Ordenamiento Territorial (PGOT) que se llevaba a cabo, recordar cómo era el bosque antes de la expansión urbana permite articular resistencias y proyectos.

Habitantes organizados impulsaron amparos y denuncias para recuperar la gestión comunal del agua. Su accionar no solo defiende un recurso, sino una cosmovisión donde humanos y no humanos coexisten y se sostienen mutuamente.

La etnografía ante el giro multiespecie

Si aceptamos que la memoria ambiental es compartida, que el bosque también recuerda, ¿no debería entonces la etnografía escuchar esas otras voces? El giro ontológico en antropología ha planteado la necesidad de descentrar al humano como medida de todas las cosas. Autores como Eduardo Kohn (2013) han mostrado que los mundos no humanos tienen lógicas, tiempos y formas de agencia propias.

En este contexto, las etnografías multiespecie, como las que proponen Kirksey y Helmreich (2010), buscan comprender las interacciones entre humanos, plantas, animales, hongos, bacterias y tecnologías desde una posición de simetría. Se trata de investigar no solo lo que los humanos hacen con la naturaleza, sino lo que otras especies hacen con nosotros, junto a nosotros o a pesar de nosotros.

Desde esta perspectiva, el Desierto de los Leones se revela como un espacio epistémico complejo. Sus árboles, hongos, insectos, cuerpos de agua y comunidades humanas forman una red de afectos y saberes que desafía las categorías disciplinares. La memoria ambiental se convierte aquí en una herramienta metodológica: permite reconstruir historias compartidas, reconocer ausencias significativas y abrir caminos para una antropología más sensible y situada.

Escuchar al bosque: etnografía vegetal y más allá

Leticia Durand, en su trabajo sobre etnografía vegetal, plantea que las plantas también pueden ser vistas como sujetos de conocimiento. Al estudiar sus formas de comunicación, adaptación y memoria biológica, se abre la posibilidad de un conocimiento que no depende del lenguaje verbal, sino de otras formas de expresión.

En el caso del Desierto de los Leones, los encinos que muestran ramas muertas, los abetos que brotan tras un incendio, las semillas que permanecen latentes por años son también narradores. Sus cuerpos contienen información vital sobre la historia del ecosistema. Incluir sus memorias en la etnografía no es fácil, pero es urgente.

No se trata de romantizar la naturaleza, sino de ampliar los marcos de escucha y representación. De reconocer que las ontologías diversas con las que conviven los pueblos originarios urbanos no se ajustan al modelo científico hegemónico, pero poseen un conocimiento profundo sobre la vida en el bosque.

Conclusiones: memorias para habitar en común

Pensar el Desierto de los Leones únicamente como un pulmón verde es reducirlo a una postal limpia, ajena a las contradicciones que lo habitan. Esta imagen hegemónica, sostenida por discursos de conservación despolitizados, oscurece las tensiones que atraviesan su cotidianidad: la exclusión de saberes locales, la fragmentación institucional, el desdén por los trabajadores informales y, sobre todo, la gestión conflictiva de los residuos, que parecen no merecer lugar ni memoria. Pero la basura no desaparece por ser ignorada, permanece como testigo silente de aquello que se margina del relato oficial. En este sentido, la pregunta sobre qué memorias queremos preservar es también una pregunta sobre las formas de vida que decidimos visibilizar o desechar.

Desde una mirada antropológica, asumir la memoria ambiental como herramienta crítica y multiespecie nos obliga a ampliar el horizonte de lo recordable. No se trata sólo de rescatar testimonios humanos, sino de atender a las huellas que los cuerpos del bosque —sus árboles, sus ríos secos, sus especies desplazadas— inscriben como archivo vivo del Antropoceno. La basura no es simple desecho: es indicio material de una ecología rota, síntoma de una planificación urbana que prioriza el espectáculo sobre la sostenibilidad, y evidencia de un conflicto no resuelto entre prácticas cotidianas y políticas públicas.

Frente al olvido neoliberal, que borra las marcas del daño en nombre del progreso o la “puesta en valor” del paisaje, la memoria ambiental se presenta como una forma de resistencia. Pero no cualquier memoria: una que sea afectiva, situada, y que reconozca la agencia tanto de los humanos como de los más que humanos. Una memoria que revele lo que no encaja en los discursos dominantes, pero que también cuide, por abrir la posibilidad de relaciones más justas con los otros seres del bosque.

Así, el Desierto de los Leones deja de ser solo un espacio de contemplación para convertirse en un espacio de interpelación. Un lugar donde la antropología puede desplegarse no para hablar sobre el bosque, sino con él; no para representar lo humano, sino para tejer memorias comunes que nos permitan habitar —y transformar— el mundo en medio de la crisis ecológica.

La memoria ambiental, entendida desde una perspectiva multiespecie y no antropocéntrica, se revela como una herramienta potente para pensar y habitar el mundo en tiempos de crisis ecológica. Nos invita a registrar no solo lo que los humanos recuerdan, sino también lo que otros seres nos muestran, nos enseñan y nos advierten.

En el Desierto de los Leones, esta memoria se activa en las palabras de quienes han visto cambiar el paisaje, pero también en los cuerpos del bosque que guardan la huella del cambio. Recuperar estas memorias, articularlas, y contarlas, es una forma de resistir al olvido impuesto por la urbanización neoliberal.

¿Puede entonces la memoria ambiental ser una herramienta para etnografías multiespecie?

Esta memoria no solo permite documentar los daños del Antropoceno, sino también imaginar otras formas de relación. En ella convergen el testimonio oral, los ciclos vitales del bosque, las huellas de la desaparición y los actos de cuidado. Se muestra cómo la memoria colectiva se entreteje con las alteraciones ambientales: desde la sequía de los ríos hasta la pérdida de especies y saberes. Al reconocer la agencia de estos cambios en la vida humana, emerge una posibilidad ética y metodológica de construir una etnografía situada, afectiva y multiespecie.

No basta con analizar la memoria como algo socialmente producido; es necesario comprenderla también como memoria encarnada en lo vegetal, lo animal, lo hídrico. Desde ahí, se plantea un horizonte para las ciencias sociales: desarrollar formas de conocimiento que no sólo representen lo humano, sino que dialoguen con los múltiples mundos que cohabitan el bosque.

Esta experiencia sugiere que sí. Que es posible construir una antropología que no solo estudie la relación entre humanos y naturaleza, sino que parta de una relación compartida de memoria, agencia y afecto. Una antropología que no le hable al bosque, sino con él.

Referencias

Congreso General de los Estados Unidos Mexicanos (8 de octubre de 2003) Ley General Para la Prevención y Gestión Integral de los Residuos.

Durand, L. (2022). Etnografía vegetal. Sobre el mundo que construimos en colaboración con las plantas. *Alteridades, 32*(64). https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/1264/1406

Halbwachs, M. (2004). *Memoria colectiva*. Prensa Universitarias de Zaragoza.

Heberle, D. y Relly, E. (2022). Memoria ambiental: del sujeto mnemónico moderno al Antropoceno. *Revista CS,* (36), 21-50. https://www.icesi.edu.co/revistas/index.php/revista_cs/article/view/4602

Hernández Huerta, D. I. (2023). *Conflictos socioambientales en el Desierto de los Leones, experiencias de quienes habitan y transitan el bosque: camino hacia la construcción de memorias ambientales* [Tesis de licenciatura]. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

Juárez, J., Arciga, S. y Mendoza, J. (2012). *Memoria colectiva y procesos psicosociales*. UAM-I / Editorial Miguel Ángel Porrúa.

Kirksey, S.E. y Helmreich, S. (2010), The Emergence of Multispecies Ethnography. Cultural Anthropology, 25: 545-576

Kohn, E. (2021). *Cómo piensan los bosques: Hacia una antropología más allá de lo humano* (M. Cuellar Gempeler y B. A. Sánchez, trads.). Hekht; Ediciones Abya-Yala.

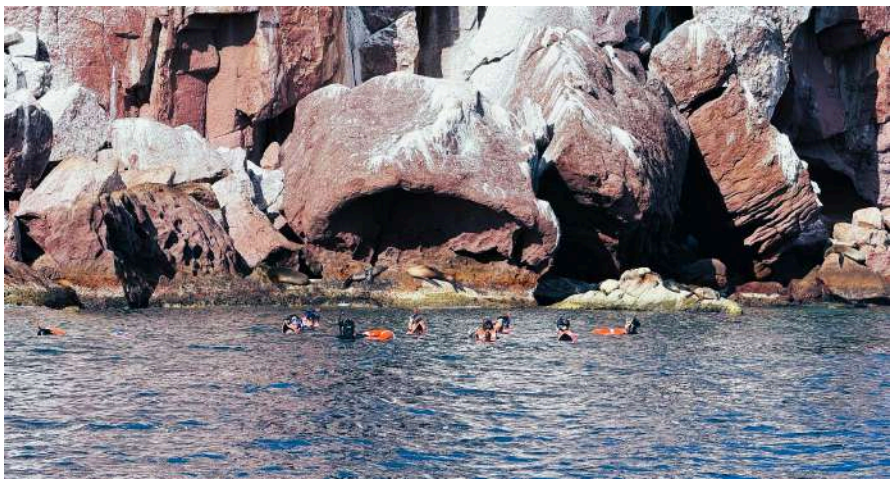
Sarlo, B. (2006). *Tiempo pasado: cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Siglo XXI.

1. Correo electrónico: damaris.itz.antro@gmail.com ↑

ISSN: 2683-314X

Un vínculo roto: conflicto entre pescadores y lobos marinos en México

Rosalba Quintana Bustamante[1]
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM



Nado con lobos marinos. Los Islotes, PNZMAES. Fotografía de la autora, 2024

Resumen

El artículo explora la interacción entre personas y fauna silvestre a partir de lo que la etnografía multiespecies señala: que humanos y no humanos nos encontramos conectados de manera constitutiva a través de vínculos con los que configuramos el mundo. Para ello, se centra en el conflicto entre pescadores ribereños y lobos marinos en México, en tanto que el vínculo que les une está fracturado, aun cuando conviven y comparten el mismo entorno marino. De manera general, se aborda el conflicto como un problema recurrente en otros países, para después explorar la problemática de la pesca incidental y el enmalle de lobos marinos en el país, así como las condiciones en las que tiene lugar y sus impactos socio-ambientales. Finalmente, se reflexiona en torno a la pesca ribereña y a algunas posibles alternativas para comenzar a reparar los vínculos que nos unen con lo no humano.

Palabras clave: enmalle, pesca incidental, pesca ribereña, pesca selectiva, pinnípedos

Introducción

La interacción entre personas y fauna silvestre es un tema que la biología ha trabajado desde hace varias décadas, pero es hasta hace poco que la antropología ha tomado interés por la cuestión. Esto se debe, sobre todo, a la forma en que, desde los universales de la modernidad, nos han enseñado a definir sociedad y naturaleza como dos entidades separadas por la razón y la libertad, y que pueden ser estudiadas ya sea por las ciencias naturales o por las sociales, pero no de manera combinada. Dicho supuesto ha sido cuestionado y rebatido desde diversos planteamientos posicionados en el llamado *giro ontológico*, proponiendo nuevas formas de abordar las conexiones que unen a las personas y a los animales, y que van más allá de ser meras discusiones teóricas, pues algunas incluso nos hablan de formas no extractivistas, sino más equilibradas, de ver y vincularnos con lo no humano.

El llamado *conflicto personas-animales* es un tema que ha ganado terreno dentro de la antropología, especialmente dentro de la mejor conocida como etnografía multiespecies, en tanto que entiende a humanos y no humanos como entidades conectadas, que participan de manera constitutiva en la creación del mundo (Durand, 2022), Es decir, para la etnografía multiespecies no sólo los humanos poseen capacidad de agencia, sino también los no humanos, y es necesario dar cuenta de ello. Sobre todo, porque hemos normalizado tanto la división sociedad-naturaleza que cuando hablamos de conflicto entre personas y animales nos reconocemos en las primeras, pero no en los segundos. En este sentido, debemos comenzar a reparar los vínculos que nos unen con lo no humano.

El propósito de este artículo es abordar el conflicto entre la pesca ribereña[2] y los lobos marinos (una especie de pinnípedo) en México, pues los pescadores los consideran sus competidores principales, en tanto que a veces rompen las líneas o redes de pesca para extraer y llevarse los peces (la biología define esta acción como depredación). En algunos casos, esta situación se torna problemática, puesto que los pescadores toman medidas que pueden ser moralmente cuestionables. Sin embargo, hay otros factores operando, desde la falta de regulaciones en torno a la pesca, hasta la de políticas ambientales y de seguridad que permitan construir espacios de diálogo y reflexión.

Desarrollo

Los pinnípedos son un grupo de carnívoros que con el paso de los años (millones de años) modificaron sus extremidades en aletas para facilitar su desplazamiento dentro del agua (donde se alimentan), pues son tanto terrestres (donde descansan y se reproducen) como marinos. Existen 36 especies de pinnípedos, y se clasifican en tres familias: *odobenidae*,

otariidae y *phocidae* (García y Elorriaga, 2019). La primera contiene únicamente a la morsa, la segunda incluye 15 especies de lobos marinos y lobos finos, y la tercera abarca 19 especies de las llamadas focas verdaderas.

En México teníamos hasta inicios del siglo XX cinco especies de pinnípedos: el lobo marino de California, el lobo fino de Guadalupe, la foca monje del Caribe (actualmente extinta), la foca común y el elefante marino del norte. Todas ellas se distribuyen en las islas de la península de Baja California, a excepción de la foca monje, que se encontraba en el Golfo de México y el mar Caribe. En casi todos los países del mundo, los pinnípedos se encuentran bajo algún régimen de protección ambiental que prohíbe su captura por cualquier motivo (excepto en países como Canadá, Japón, Rusia y Noruega, en donde, aunque existen regulaciones para conservar a las especies, todavía se permite la caza de focas y morsas con fines comerciales).

Los pinnípedos se alimentan de una gran variedad de peces, cefalópodos y crustáceos, por lo que frecuentan las zonas que también son las preferidas por los pescadores. Para la biología marina, la presencia de pinnípedos suele ser muestra de un ecosistema saludable, pues significa que hay suficiente alimento para las especies, así como condiciones ambientales favorables. Asimismo, se les considera consumidores secundarios, en tanto que ayudan a regular las poblaciones de sus presas. Además, son fuente de alimento para animales de mayor tamaño, como tiburones y orcas.

En algunos países, los pinnípedos se han convertido en un atractivo turístico, en tanto que el avistamiento de lobos marinos, morsas o focas en su entorno natural se ha vuelto un interés para los turistas que buscan vivir una experiencia distinta a los acuarios. Tan solo en México se encuentra el único lugar donde es posible nadar con lobos marinos en su propio hábitat. Sin embargo, en otros tiempos y en otros lugares la realidad ha sido distinta. Por ejemplo, en marzo de 2021 se publicó una nota de periódico bajo el siguiente titular: *Detectan heridas de bala en focas y lobos marinos de Ensenada* (García, 2021). Dicha nota mencionaba que se había encontrado un porcentaje considerable de los lobos marinos con heridas de bala, aletas cortadas, golpes o heridas de objetos punzocortantes. Asimismo, sugiere que estas heridas fueron causadas por pescadores debido al conflicto que existe entre estos y los pinnípedos.

Aunque la nota sólo especula, lo cierto es que los pescadores tienen una percepción negativa sobre los pinnípedos y varios han tomado medidas que podrían ser moralmente cuestionables cuando alguno se acerca a su línea o red para llevarse el pescado capturado. Por ejemplo, algunos simplemente los ahuyentan golpeando sus embarcaciones o a pedradas, pero otros más les disparan para alejarlos o matarlos. Aun cuando los pinnípedos son especies protegidas, la mayoría de las veces los pescadores no reciben ninguna sanción, debido a que usualmente

no hay autoridades pesqueras que vigilen las zonas de pesca. Sin embargo, sí ha habido al menos un par de casos en donde los pescadores fueron denunciados por herir o matar pinnípedos.

El primero ocurrió en 2011 en Nueva Zelanda: un pescador fue sentenciado a dos años de cárcel por haber matado a 23 lobos marinos. Según su testimonio, se vio orillado a tal medida porque percibía a los lobos marinos como una peste que perjudica a los pescadores (BBC, 2011). El segundo sucedió en el 2018 en Perú, cuando un pescador fue acusado de matar a un lobo marino que se había enredado en su red de pesca, por lo que podría ser condenado a pasar tres o cinco años en prisión (SPD Actualidad Amabiental, 2018). Hay al menos dos posturas alrededor de la problemática. Por un lado, están quienes apoyan los enjuiciamientos contra los pescadores, argumentando que no existe justificación alguna para matar a un pinnípedo, menos aún si lo único que éste buscaba era alimento. Por otro lado, están quienes sostienen que los intereses de las personas deben estar por encima de cualquier animal.

Esta situación puede resultar controvertida y difícil de abordar, especialmente porque hay varios elementos a considerar. Uno de ellos es la situación particular de los pescadores de cada país, pues en algunos casos el sector pesquero está precarizado, mientras que en otros no. Asimismo, en algunos países todavía se permite la caza de pinnípedos, por lo que la regulación ambiental es ambigua o inexistente. En el caso específico de México, la pesca ribereña, que anteriormente operaba bajo la figura del cooperativismo, se ha visto mermada desde la década de 1980 con la implementación de políticas económicas neoliberales, lo que implicó que muchas cooperativas pesqueras colapsaran (Magadón *et al.*, 2016). Asimismo, el Estado eliminó sus derechos pesqueros, sustituyéndolos por concesiones y permisos, al servicio ya no sólo de intereses públicos, sino de particulares. Esto propició el encarecimiento de los instrumentos de trabajo utilizados por los pescadores, dando paso a la inversión privada y la precarización del sector pesquero.

Como resultado, algunos pescadores ribereños han tenido dificultades para seguir trabajando. Además, les es cada vez más difícil conseguir pescas garantizadas debido a la disminución de la disponibilidad de pescado y al agotamiento de las reservas pesqueras, lo que aumenta los costos y el esfuerzo invertido, esto último vinculado a los cambios climáticos globales por causas antrópicas que están afectado a los ecosistemas marinos, tales como el calentamiento global y la contaminación de los mares, pero, también, debido a la falta de regulación y prácticas ilícitas, como la sobrepesca y la pesca ilegal. La primera ocurre cuando se captura más de lo permitido o en sitios cerrados a la pesca, impidiendo así la regeneración del ecosistema marino, y la segunda se da cuando se emplean artes de pesca no autorizadas o se

extraen especies no permitidas. Ambas tienen implicaciones socioambientales considerables, en tanto que no sólo perjudican a la biodiversidad sino a quienes dependen de ella para trabajar, como los pescadores ribereños.

Si lo vemos desde este punto de vista, podríamos entender por qué los pescadores reaccionan de la manera en que lo hacen cuando los pinnípedos se acercan a sus líneas o redes de pesca. Sin embargo, un estudio realizado en la bahía de La Paz, Baja California Sur, en la década de 1990, encontró que, de las 28 especies objetivo de las pesquerías, sólo dos forman parte de la dieta de los lobos marinos, siendo sólo una de valor comercial significativo (la cabrilla arenera) (Aurioles-Gamboa *et al.*, 2003). Asimismo, otra investigación realizada en 2014 con pescadores de la costa occidental de la península de Baja California mostró que un porcentaje mínimo de pescadores (20%) reportó realmente haber tenido algún tipo de interacción con lobos marinos (Arias del Razo *et al.*, 2020).

Lo anterior nos dice que, al menos en México, la interacción pinnípedo-pescador es una cuestión más de percepción y que no es tan frecuente como se piensa, o no como sí sucede en otros países del mundo. No obstante, hay un par de cuestiones que podrían volverse un problema y que hay que considerar. La primera es el enmalle ligado a la pesca incidental, y la segunda, lo que las últimas investigaciones han registrado para la población de lobos marinos al norte del Golfo de California (ver imagen 1).

La pesca incidental, también conocida como interacción directa, se presenta cuando una especie es capturada de manera no deseada. Esto sucede porque dicha especie se acerca a una zona de pesca en busca de alimento, o bien porque es arrastrada por una red de pesca. El problema con este tipo de pesca es que las especies que quedan atrapadas no siempre sobreviven, pues en ocasiones se utilizan como cebo o alimento y muy pocas veces se descartan. Las pocas que logran liberarse, pueden llevarse residuos de líneas o mallas de pesca enredadas en sus cuerpos que muchas veces les provocan lesiones de gravedad, como cortes u obstrucciones en las vías respiratorias que pueden derivar en asfixia o inanición.



Imagen 1. Lobo marino con restos de red de pesca. Fuente: Archivo Rescate de Lobos Marinos https://www.rescatedelobosmarinos.org/ (2019)

Otro problema relacionado con la pesca incidental es la falta de medidas no sólo para regularla sino para prevenirla. Aun cuando se ha prohibido el uso de ciertas artes de pesca por su impacto ambiental (como las redes 'fantasmas'), la pesca ilegal y la indebida vigilancia en las zonas pesqueras contribuye a que los pescadores no reporten o descarten especies capturadas de manera no deseada. Esto ha repercutido de manera importante sobre los ecosistemas y algunas especies en particular, por ejemplo, la vaquita marina en el Alto Golfo de California, en donde la pesca ilegal de totoaba, el uso de artes no permitidas, y la falta de marcos regulatorios efectivos, la han llevado prácticamente a su extinción.

La pesca incidental es un problema común alrededor del mundo, pero poco abordado y aún menos atendido. Una estimación realizada por una ONG internacional calculó que cada año mueren alrededor de 700 mil especies marinas por la pesca incidental, entre ellas ballenas, delfines, aves y tortugas (Lira, 2017), sin contar las toneladas de peces y mariscos sin valor comercial y que también son capturados de esta forma. La pesca incidental es un problema presente en todas las pesquerías del mundo, ya sea industrial o ribereña, aunque el impacto ambiental de la primera es mucho mayor que el de la segunda, dada la cantidad de especies que extrae en un solo día de trabajo.

En el caso de los pinnípedos, para el contexto mexicano se reportó un alto índice de enmalle de lobos marinos por pesca incidental en la década de 1990 (de 5-7% de su población), siendo la bahía de La Paz, B. C. S., donde más se registraron (Harcourt *et al*., 1994), mientras que en el norte del Golfo de California fue menor al 2.2% (Zavala y Mellink, 1997). De acuerdo a las investigaciones de los biólogos marinos, este índice se debió al amplio uso de redes agalleras y a la superposición de zonas de alimentación de lobos marinos y sitios de pesca (Aurioles-Gamboa *et al*., 2003).

Actualmente, el índice de enmalle en la Bahía de La Paz se ha reducido a menos del 2% debido en gran medida a la creación del Parque Nacional Zona Marina del Archipiélago Espíritu Santo (PNZMAES) (Hernández *et al*., 2020). Como parte de la zonificación del parque marino y su programa de conservación, se implementó una serie de regulaciones que dieron como resultado el reordenamiento de los sitios de pesca y la limitación del uso de artes de pesca. Asimismo, varios pescadores han decido dedicarse a la prestación de servicios para el turismo, ya que el avistamiento y el nado con lobos marinos se ha convertido en una actividad económica mucho más redituable, lo que también ha implicado que la interacción personas-pinnípedos se transforme de una relación competitiva a una basada en el consumo turístico.

No obstante, más al norte, la historia parece ser totalmente opuesta. En una entrevista con una de las expertas en lobos marinos en México —y esto está relacionado con lo que evidencian las últimas investigaciones—, señaló que, aun cuando hay poca información respecto a la población de lobos marinos al norte del Golfo de California, todo parece indicar que va en declive (C. Hernández, comunicación personal, noviembre 2024). Los biólogos tienen varias teorías. La primera es que, a diferencia de las loberas que se encuentran en BCS y que pueden ser inspeccionadas cada semana o mes, las loberas del norte están muy alejadas unas de otras, por lo que los biólogos no cuentan con los suficientes recursos para monitorearlas (además, algunas superan los 2,000 individuos), haciendo difícil determinar qué factores ambientales o antrópicos les afectan.

La segunda y más problemática teoría, es el contexto de inseguridad de la zona, ya que el Alto Golfo de California se ha convertido en un corredor para el narcotráfico, la pesca ilegal de especies protegidas y el contrabando. Lo anterior no sólo agudiza la pesca incidental y el deterioro de los ecosistemas marinos, sino que impide la investigación científica y la implementación adecuada de programas de conservación ambiental. Estos son hechos que podrían estar causando una disminución en la población de lobos marinos al norte del Golfo de California. Además, se sabe que algunos pescadores todavía los capturan para usarlos como carnada durante la pesca de tiburón.

Reflexiones finales

Un estudio realizado a inicios de la década del 2000 planteó que la pesca selectiva sería una alternativa viable al conflicto entre pescadores y lobos marinos (Maravilla-Chávez *et al.*, 2006). Esto tiene la dificultad de que una buena parte de las pesquerías del Alto Golfo de California son industriales, por lo que emplean artes de pesca con capacidad de capturar toneladas de peces o mariscos. No obstante, hay pescadores ribereños que se inclinan cada vez más por la pesca selectiva, en tanto que el esfuerzo invertido es menor, disminuye considerablemente la pesca incidental, favorece la regeneración de los ecosistemas, se extraen sólo tallas grandes y garantiza mejores ingresos.

En México existen varios programas de pesca selectiva para promover métodos sustentables, pero aún falta mucho por hacer en cuanto a la reparación de los vínculos que nos unen con los no humanos, especialmente si hemos catalogado a esos no humanos como enemigos. Los programas de conservación participativa podrían ser un primer paso para resarcir los daños. Por ejemplo, en el PNZMAES existe una cooperativa de pescadores que apoya a la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas durante el verano y que resguarda a la colonia de lobos marinos durante su etapa de reproducción. Con su participación, estos pescadores podrían cambiar su forma de ver y relacionarse con los lobos marinos, pues ambos son seres de mar... quizá de ese modo aprendamos a compartirlo.

Referencias

Arias-Del-Razo, A., Heckel, G., Schramm, Y. y Sáenz-Arroyo, A. (2020). Fishermen and Pinniped Interactions: The Perception of Fishermen in Baja California, Mexico. *Aquatic Mammals, 46*(6), 609-622.

Aurioles-Gamboa, D., García-Rodríguez, F., Ramírez-Rodríguez, M. y Hernádez-Camacho, C. (2003). Interacción entre el lobo marino de California y la pesquería artesanal en la Bahía de La Paz, Golfo de California, México. *Ciencias Marinas, 29*(3), 357-370.

BBC (2011, 19 de julio). New Zealand teen admits killing seals for 'being pests'. BBC News. https://www.bbc.com/news/world-asia-pacific-14196406

Durand, L. (2022). Etnografía vegetal. Sobre el mundo que construimos en colaboración con las plantas. *Alteridades, 32*(64), 111-123.

García, J. (2021, 05 de marzo). Detectan heridas de bala en focas y lobos marinos de Ensenada. *El Imparcial*. https://www.elimparcial.com/tij/ensenada/2021/03/05/detectan-heridas-de-bala-en-focas-y-lobos-marinos-de-ensenada/

García, M. C., y Elorriaga, F. (2019). Los pinnípedos: carnívoros acuáticos altamente especializados. *Ciencia, 70*(3), 72-79.

Harcourt, R., Aurioles, D. G., y Sánchez, J. (1994). Entanglement of California sea lions at Los Islotes, Baja California Sur, México. *Marine Mammal Science, 10*(1), 122-125.

Hernández-Camacho, C., González-López, I., Pelayo-González, L., Auriolez-Gamboa, D., López-Greene, E., y Rosas-Hernández, M. P. (2020). Chapter 33. Effective Management of the National Park Espíritu Santo, Through the Governance, Planning, and Design of an Integral Strategy for Los Islotes. En A. Ortega-Rubio (ed.), *Socio-ecological Studies in Natural Protected Areas. Linking Community Development and Conservation in Mexic*o (pp. 679-704). Springer.

Lira, I. (2017, 28 de mayo). La pesca incidental mata 700 mil animales marinos al año en el mundo. *SinEmbargo*. https://www.sinembargo.mx/3220251/la-pesca-incidental-mata-700-mil-animales-marinos-al-ano-en-el-mundo/

Magadón, L. D., Aguilar A., y Escalona, M. J. (2016). El impacto del neoliberalismo en el sector pesquero mexicano. *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas, 7*(8), 2037-2046.

Maravilla-Chávez, M. O., Hernández-Vázquez, S., Zavala-González, A., y Ortega-Rubio, A. (2006). Reduction of the impact produced by sea lions on the fisheries in Mexico. *Journal of Environmental Biology, 27*(4), 629-631.

SPD Actualidad Ambiental (2018, 26 de marzo). Pescador podría ser condenado a 3 o 5 años de prisión por matar a lobo marino. SPD Actualidad Ambiental. https://www.actualidadambiental.pe/pescador-podria-ser-condenado-3-o-5-anos-de-prision-por-matar-lobo-marino/

Zavala-González, A., y Mellink, E. (1997). Entanglement of California sea lions, Zalophus californianus californianus, in fishing gear in the central-northern part of the Gulf of California, Mexico. *Fishery Bulletin, 95*(1), 180-184.

1. Correo electrónico: ros.quintanab@gmail.com ↑

2. La pesca ribereña no se realiza desde grandes embarcaciones, con redes que miden hasta un kilómetro de longitud (algunas incluso más) y congeladores con suficiente capacidad para almacenar toneladas de pescado, sino desde embarcaciones que no

miden más de 10 metros de largo y empelan instrumentos (artes de pesca) sencillos, como redes, trampas o anzuelos. ↑

ISSN: 2683-314X

La disputa entre grupos de familias y animales no humanos por el acceso a alimentos en los ¨coamiles¨ de la comunidad de Telpitita en Villa Purificación, Jalisco, México

Dulce M. Espinosa de la Mora[1]
Escuela Nacional de Antropología e Historia
Georgina Vences Ruiz[2]
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

Resumen

Hace años que los productores de maíz, calabaza y frijol en Telpitita, Jalisco, practican el ¨coamil¨, una forma de siembra en la que, al trabajar las laderas y parcelas, se reconocía la necesidad compartida de alimentos entre humanos y animales de monte. Con el tiempo, ese reconocimiento se transformó en una disputa, pues los animales comenzaron a necesitar más los cultivos de la gente y a ocasionar mermas, generando el malestar de los campesinos.

Entender esta disputa entre humanos y animales detona este artículo que investiga cómo, a lo largo de las diferentes fases del ciclo agrícola (preparación del terreno, siembra, limpia y cosecha), se fue modificando el vínculo entre el campesinado y la fauna silvestre, pasando de una forma de compartir el alimento a un territorio en conflicto. Se analizan algunas estrategias que los agricultores adoptan para sustentar a sus familias, considerando la presencia de los animales en sus parcelas y que el territorio se ha modificado.

La investigación se basa en datos de estancias de campo realizadas entre 2009 y 2010, como parte del proyecto del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM *Vulnerabilidad e instituciones culturales y sociales en el manejo de los recursos naturales: servicios ecosistémicos en Cuitzmala, Jalisco*, y se centra en Telpitita, una comunidad que subsiste principalmente de sus cultivos, complementados con cacería y pesca, ha experimentado la transformación de la vida silvestre, así como la de la relación entre humanos y animales.

Palabras clave: coamiles, animales no humanos, productores de pequeña escala, disputa.

Introducción

Hubo un tiempo en que los pequeños productores de maíz, calabaza y frijol de Telpitita, en Villa Purificación, Jalisco, reconocían que los animales de monte tenían la misma necesidad de acceso a los alimentos que los humanos. La cosecha provenía de un tipo de siembra de temporal conocida como ¨coamil¨ en la que las laderas y faldas de los cerros, así como las parcelas en tierras planas, se cultivan con palo sembrador, y los alimentos compartidos eran producto del trabajo humano. Sin embargo, este reconocimiento se trastocó.

Con esta idea como base, este artículo quiere dar cuenta de las formas de relación derivadas del contacto entre productores de pequeña escala al sur de Jalisco y animales no humanos que convergen en sus parcelas o coamiles a lo largo de un ciclo agrícola anual. Para ello resulta necesario abordar las siguientes preguntas: ¿Cómo se relacionan y cómo se han relacionado el campesinado y los animales[3] en las parcelas o coamiles en Telpitita? ¿Y cómo las parcelas y coamiles pasaron de ser lugares reconocidos para la obtención de alimentos de ambos grupos, a convertirse en un territorio en disputa?

En este texto describiremos las fases de preparación del terreno, la siembra, la limpia y la cosecha, proceso durante el que los diversos animales del monte hacen presencia. También analizaremos algunas acciones que los campesinos emprenden en los coamiles para dar de comer a sus familias, contemplando o, mejor, incluyendo en ellas, a los animales de monte en las parcelas. Todo ello con el objetivo de entender la construcción social que dio origen a la animadversión entre lo humano y las diversas especies animales silvestres en la región de estudio.

La información que sustenta esta investigación se deriva de los datos recabados durante diferentes estancias de campo realizadas entre los años 2009 y 2010, como parte del proyecto de investigación *Vulnerabilidad e instituciones culturales y sociales en el manejo de los recursos naturales: servicios ecosistémicos en Cuitzmala, Jalisco* del Instituto de

Investigaciones Sociales de la UNAM. Las estancias se realizaron en diferentes temporadas, y se entrevistó a trece hombres y mujeres de la localidad. La información sobre la localidad y su historia, salvo que esté referenciada de otro modo, proviene de estas estancias y entrevistas.

Para conocer más sobre esa problemática, presentamos un estudio cuyo objetivo etnográfico se encuentra en Telpitita, localidad de la comunidad indígena de Jirosto, municipio de Villa Purificación, en el estado de Jalisco. Se eligió dicho territorio por varias razones: se trata de una población que —todavía en 2010— subsistía de sus siembras, que complementaba con alimentos de cacería y pesca. Y, por otro lado, y quizás lo más importante, en este sitio los productores habían expresado su malestar por los perjuicios que causan los diferentes animales a sus parcelas, como comerse los maíces y otros cultivos.

En el marco de las exploraciones en el territorio estudiado, se encontró una región muy diversa de cuyas poblaciones se sabe poco. Para los años de la visita, los grupos familiares que allí habitan se dedicaban a actividades agropecuarias (véanse Lazos, 2020, y Espinosa, 2018) y aprovechaban los diversos vegetales y vida animal del bosque para obtener alimento, objetos ornamentales, dinero, entre otros recursos.

Estas comunidades interactúan y se benefician de las especies silvestres a las que llaman ¨animales de monte¨, porque nacen y provienen de ese espacio. De acuerdo con datos de campo, cuando se pregunta qué son estos animales, las dos principales características con las que los describen son: los consideran privados de pensamiento, y carecen de extremidades (como las que poseen los humanos). En adelante, en este trabajo se reconocerán como animales no humanos a todos estos animales de monte porque el factor común que tienen entre ellos es, precisamente, que carecen de humanidad según Carretero y Marchena (2018, citados en Varela, 2022, p. 14). Las comunidades de Villa Purificación señalan que los animales de monte generan afectaciones, y las dividen en benéficas y perjudiciales. Las segundas las denominan de ese modo debido a los daños que causan a los bienes muebles, animales domésticos, a las personas y a los cultivos.

La Villa Rica

En Villa Purificación se encuentra la localidad de Telpitita, en la costa sur del estado de Jalisco donde predomina el bosque tropical caducifolio. Este es un ecosistema que se extiende de sur a norte del Pacífico mexicano en el que se ha registrado el mayor número de especies endémicas del mundo (Gentry, 1995; Trejo y Dirzo, 2000, citados en Boege *et al.*, 2010: 5), y es reconocido por su alta diversidad en flora y fauna (Rzedoswki, 1991, citado en Noguera, 2002).

Por otro lado, las investigaciones arqueológicas han identificado diferentes poblaciones antiguas que habitaron la región de la costa, donde se constituyó el complejo mosaico cultural conocido como el *Occidente de México* (Schöndube, 1994: 21) del área mesoamericana. Estos mismos registros también han dado cuenta de que aquellas culturas y pequeñas poblaciones prehispánicas sembraban maíces, calabazas, chiles y tomates en policultivo bajo el sistema milpa.

Tras la Conquista, las comunidades indígenas sobrevivientes de la región mantuvieron el cultivo del maíz, así como su dependencia de la colecta, la caza y la pesca, a lo que se sumó el manejo de animales de corral introducidos por los peninsulares. Tales prácticas han perdurado hasta nuestros días —cambiando la proporción de su importancia lo que indica que hay una continuidad histórica en dichas formas de abastecimiento y subsistencia.

El coamil: espacio de animales humanos y no humanos

Actualmente la milpa —la parcela o el coamil, que es como se le nombra al espacio de cultivo y trabajo en la localidad—, está reconocida como el sistema agrícola tradicional más practicado, a lo largo del país, pero vale aclarar que no es el único. En términos biológicos es considerado un espacio dinámico de recursos genéticos,[4] en el que se siembran diferentes cultivos, además de los maíces. Dependiendo de la región en donde se encuentre, en esta parcela pueden crecer quelites, quintoniles, verdolagas, plantas medicinales, entre otras muchas plantas y especies comestibles asociadas. La milpa, indica *CoSustenta*(en Cortés Pérez, 2021), también lleva a cabo otras funciones como la de ¨[hospedera] de insectos, tlacuaches, armadillos [...]¨, que son fuente de alimento para animales no humanos y trampa de cazadores.

En los mitos mesoamericanos, el maíz —uno de los principales elementos de la milpa— está fuertemente vinculado al humano, como también están asociados varios animales. De acuerdo con López Austin, está el mito referido al origen del hombre cuando los dioses después de realizar varios intentos para crearlo enviaron ¨al gato montés, al coyote, a la cotorra chocoyo y al cuervo a traer mazorcas amarillas y blancas de Paxil y Cayalá¨ con los que finalmente lograron formar al hombre y a la mujer (2003: 31).

En otra versión, López Austin encuentra en la obra *La leyenda de los Soles* el relato donde se narra cómo el dios Quetzalcóatl —quien deseaba destinar la planta a alimentar al hombre—, descubre el depósito donde se atesoraba el maíz gracias a una hormiga que cargaba un grano. Así, junto con los dioses de la lluvia lo robaron y lo distribuyeron a los cuatro puntos cardinales de la tierra y desde allí aprendieron a cultivarlo para reproducirlo cada año (2003: 35).

Comunidades mayas, nahuas, mixtecas, así como otras poblaciones indígenas, mantienen presente en su memoria, en sus prácticas agrícolas y religiosas, diversos elementos del vínculo ancestral con el universo del maíz. Entre ellos están los lazos con diferentes especies animales con las que mantienen relaciones de compleja vinculación. Katz —quien realizó una investigación sobre el simbolismo de las hormigas (2005)— encontró que en algunas comunidades indígenas estos insectos han sido acusados de dañar la milpa, pero, por ejemplo, para los mixtecos además de causar daños también anuncian el inicio de la temporada de lluvia cuando aparecen, lo que les da una connotación positiva dentro de las comunidades.

A partir de estos datos etnográficos sabemos que las siembras son un espacio donde convergen necesidades e intereses de diferentes especies vegetales y animales, cuyas interacciones seguimos comprendiendo poco. El caso de hormigas o el de las cotorras mencionadas en los mitos, indican que la relación entre humanos y animales en las milpas no es sencilla ni se puede reducir a animales que hacen bien o hacen mal.

En el caso de Telpitita, los habitantes de la localidad tienen contabilizada una decena de especies silvestres que buscan alimentarse con maíces —el sustento de las comunidades en México por excelencia—, que son fruto de su trabajo. El maíz es motivo de disputas y de convergencia entre humanos y animales. Y en esta compleja relación, cada pueblo o ranchería tiene una manera de dirimir esos desencuentros, una fórmula que responde a su cultura, historia, contexto y circunstancias.

Telpitita, sus coamiles y sus habitantes antes de la primera mitad del siglo XX

Telpitita, nombrada de esa manera en honor a la virgen de Talpa, es una de las localidades de la comunidad indígena de Jirosto, situada a unos 8 kilómetros de la cabecera comunal. La comunidad se caracteriza por los desniveles del suelo, montículos, enormes rocas y pequeñas planicies, un relieve que determinó la traza irregular de las viviendas y la formación de las parcelas. Jirosto rentaba estas tierras como agostadero para los hatos ganaderos de los hacendados, mientras que algunos comuneros sembraban sus milpas de temporal.

Se dice que los pioneros provenientes del Portezuelo, un asentamiento vecino, fundaron Telpitita hacia finales del 1900. Abuelos de la comunidad recordaron a través de entrevistas que en aquel tiempo había más vegetación con monte alto, robles, árbol maría (*Plumeria rubra*), tepezmequite (*Lysiloma mycrophyllum*), pastizales y zacatales nativos, frutales como

guayaberas y nanciteras,[5] abundante agua de lluvia y en diversos veneros, así como aves y mamíferos que se dejaban ver con cierta frecuencia, además de muchos alacranes. Todos mantenían una fuerte dependencia del bosque.

En ese tiempo, debido al reducido número de habitantes en el territorio de la comunidad, los pequeños productores[6] gozaban de mayor libertad para elegir dónde fincar sus viviendas, y sembrar parcelas y milpa. Es decir, podían mudarse más de una vez si así les convenía. Para ello, acudían con las autoridades comunitarias para solicitar su anuencia.

Las primeras familias sembraron en suelos planos cerca de los veneros de agua. Manejaban dos tipos de parcelas: las llamadas ¨yuntas¨, que miden cuatro hectáreas aproximadamente, ubicadas en planicies por lo que se podía arar en ellas con animales de tiro, y las segundas, situadas sobre laderas y pies de cerros (ver imagen 1), denominadas ¨coamiles¨ (Espinosa, 2018: 78) porque, como se mencionó al comienzo del texto, se emplea el palo sembrador llamado coa para sembrar.



Imagen 1. Cerco, parcela y pastizal sobre la ribera del río El Chino. Villa Purificación, Jalisco. Georgina Vences, 2010

Cada año cuando los productores sembraban, las semillas, brotes y frutos atraían diversos animales de monte. Se acercaban mapaches (*Procyon lotor*), tlacuaches (*Didelphis virginiana)*, e incluso venados (*Odocoileus virginianus*), pericos (*Aratinga canicularis*) y hormigas. La mayoría no causaba serias afectaciones, pero sí disgustos e inconvenientes que se traducían en

un aumento del trabajo. Incluso algunas personas les tenían cierta consideración: ¨cuando uno siembra muchito, esos animalitos no perjudican mucho, siempre comen ellos y sale pa' uno también, pero el viento no, el viento sí acaba con todo¨ (Santana Martínez, 2010).

La consideración no se tenía hacia las aves, particularmente los pericos y las guacamayas, porque llegaban en parvadas que tenían la capacidad de afectar seriamente los cultivos. Incluso podían dejarles poco maíz o comerse toda la cosecha. Por ello las ahuyentaban echando tiros al aire y enviando a los niños a espantarlas.

La preocupación de los productores iniciaba desde el momento en que ponían las semillas en la tierra. Como dependían del temporal, si no llovía lo suficiente no germinaban bien, y aparecerían las hormigas y roedores. Entonces echaban más de una, tres, cinco semillas. Don Casimiro recordó lo que hacía su padre; colocar semillas adicionales para los otros, a manera de tratar de garantizar la cosecha o compartir: ¨eso platicaba mi jefe que según eso son siete granos que hay que sembrar uno, son siete granos, que uno es pa' el *esquilín*,[7] otro pa'l ratón y van a quedar cinco pa'l patrón¨ (Casimiro Verdín y María Santos, 2010).

En cambio, don Faustino, al hablar sobre el maíz, argumentó que existe una rivalidad con él porque todos lo comen. Se lo comen las arrieras, las gallinas, los puercos, las vacas, las bestias, hasta los venados, las zorras (*Urocyon cinereoargenteus*), los tejones (*Nasua narica*) y los jabalíes (*Pecari tajacu*): ¨Todos semos contrarios del maíz, entonces el maíz, pobrecito se cría con la voluntad de dios pa' estar dispuesto pa' mantener a todos los nacidos¨ (Faustino Martínez, 2010). La rivalidad a la que alude don Faustino por otro lado confirma el alto valor que tiene el grano como alimento para humanos y animales, aun cuando ambos compiten por él. Los primeros se permiten repartir un poco con los segundos, compartiendo así también parte de su trabajo.

Las familias recordaron que incluso con las dificultades que enfrentaban para subsistir, obtenían buenas cosechas sin usar agroquímicos, cosechas que alcanzaban para alimentarse ellas, y a sus bestias de carga, gallinas, puercos y perros durante el año o hasta un poco más. Por ello consentían que un poco del maíz de la parcela alimentara ocasionalmente a mamíferos, aves e insectos que, si bien causaban molestia, no generaban encono al grado de desatar una fuerte persecución o desear su destierro absoluto.

Las trasformaciones que llevaron a la disputa

A partir de la segunda mitad del siglo XX Telpitita comenzó a experimentar diferentes cambios entre la población, la práctica agrícola y las condiciones del entorno, que impactaron los cultivos y las relaciones de los habitantes con los animales de monte.

El primer cambio consistió en el aumento del número de habitantes del lugar. A Telpitita llegaron más familias del Portezuelo y de otras rancherías, sumándose a las ya existentes. Con ello aumentaron los desmontes y se redujeron las áreas de pastizales, para la construcción de viviendas y siembra de más parcelas.

Respecto a la práctica agrícola, esta sufrió cambios de manera acelerada en unas cuantas décadas. En los años 1960 los productores ya empleaban los fertilizantes, herbicidas y plaguicidas químicos que compraban porque garantizaban las cosechas y obtenían altos rendimientos de maíz para satisfacer la creciente demanda del mercado regional. A Telpitita acudían compradores procedentes de Autlán, Guadalajara y otros municipios. Una parte de la producción se destinaba al consumo familiar, el resto para la venta convertida en mercancía.

Décadas después, al disminuir la demanda de productos agrícolas, las autoridades gubernamentales comenzaron a impulsar la siembra de pastos mejorados como alternativa, entre ellos jaragua (*Hyparrehenia rufa*) y tanzania (*Panicum maximun*) con lo que inició la sustitución de milpas por forrajes para el ganado. Para entonces el suelo desmontado era mayor y algunas personas comenzaban a notar que transitaban menos animales del monte en el lugar.

Luego, hacia fines de los años 1980, los habitantes recibieron ¨la orden¨ de cercar las parcelas, potreros y toda fracción de tierra que estuviera en usufructo o fuera ¨propiedad¨. Hubo quienes cercaron con alambres, otros con maderos y otros con los materiales que pudieron conseguir. Algunas personas resultaron afectadas pues fueron objeto de despojo de fracciones de tierra y otras quedaron sin posibilidad de acceder a ella. La orden también dio la pauta para que se cometieran excesos al colocar cercas en caminos y fuentes de agua, dificultando el acceso a alimentos y el tránsito de las especies animales en general.

Las familias comenzaron a resentir los resultados de los cambios hacia el comienzo del siglo XXI: reducción del número de productores, envejecimiento de los agricultores, migración, abandono de tierras, sustitución de milpas por los pastos mejorados y siembra de maíz para forraje.

En las parcelas los cambios se expresaron en una disminución de los rendimientos en las cosechas, desgaste de la tierra, en los altos costos que debían erogar para sembrar, principalmente al verse obligados a comprar fertilizantes como la urea, indispensable para obtener cosecha en suelos degradados bajos en nitrógeno, y los herbicidas como el *tordon* empleado contra las malas hierbas. Para las familias, incluso aquellas con ingresos insuficientes, sembrar maíces continuaba siendo el principal sustento alimenticio, aunque representara un gasto importante y la cosecha no alcanzara para cubrir el año.

La gente comenzó a percibir que los ciclos de lluvia eran más cortos, hubo reducción de agua en los afluentes, menos peces y crustáceos; disminuyó la presencia de hormigas, las manadas de jabalíes no superaban los cinco individuos, y los venados y cotorros dejaron de aparecer. En algunas parcelas los frijoles no volvieron a crecer. En cambio, aumentaron las poblaciones de tesmos[8] (*Spermophilus annulatus*), grandes consumidoras de maíz. El grano —valioso como alimento y por todo el trabajo que se destina a obtenerlo—, aumentó su valor. Pero no solo eso, el margen de la cosecha se redujo a tal punto que ya no se podían permitir perder nada o casi nada de lo sembrado. Se instaló —con razón— una percepción de escasez a la que se sumaron las nuevas tecnologías para la siembra, y acceder a ellas significó que la gente ya tampoco podía disponer de maíz como lo hacía en el pasado.

El ciclo agrícola y las interacciones entre humanos y no humanos

En el momento que se hizo el trabajo de campo para esta investigación, la mayoría de las siembras seguían siendo de temporal. El ciclo inicia en marzo con los trabajos de limpieza del terreno, en mayo se queman los restos de vegetación y se espera la lluvia que debe mojar bien la tierra para sembrar. Luego en los siguientes meses se realizan las actividades de deshierbe —con líquidos o manualmente— y se aplican los fertilizantes. Los productores aumentan la vigilancia en septiembre, cuando aparecen los elotes. A partir de octubre comienzan a pizcar.

De acuerdo con datos de campo, al comenzar las labores para arreglar la tierra en los meses de marzo y abril los agricultores desmontaban con machetes el zacate y el monte para limpiar el espacio a sembrar. Si llegaban a encontrar alguna víbora enroscada en los *macollos*[9] la mataban con varas, a machetazos o chicotazos en la cabeza dejando sus restos a los zopilotes (*Coragyps atratus*). Luego en mayo realizaban la quema para eliminar los restos de vegetación que hubieran quedado.

Una vez que los productores colocaban las semillas, iban o enviaban a niños a ahuyentar zanates y otras aves para impedir que sacaran los granos y se comieran los brotes, y también a las iguanas (*Iguana iguana*), a las que les atraían los brotes de frijol. Los tesmos se comenzaron a acercar después. Antes de que los productores usaran agroquímicos, elaboraban una receta para preparar una ¨yerba¨ —así denominan a los venenos en general— que se echaba para ahuyentar o matar a los animales que se comían el maíz.

Se recomendaba matar un sapo (*Bufo*), de los más gordos, ponerlo a cocer con maíz hasta que este último reventara. Una vez cocidos, los granos de maíz se llevaban al desmonte para regarlos por toda la siembra. Al comerlos el animal se ¨enyerbaba¨ porque los sapos son muy

venenosos.

Las preocupaciones disminuían momentáneamente cuando las cañas del maíz habían superado el metro de altura, pero regresaban cuando aparecían los jilotes. Entonces, los productores regularmente llevaban de dos a cinco perros para vigilar y disuadir a los posibles intrusos. En caso de encontrar cañas tiradas y hojas, hacían vigilias nocturnas o daban vueltas por la tarde cuando aumentaban las oportunidades de cazarlos.

Entre septiembre y octubre ya estaban listos los elotes tiernos. Las tensiones se multiplicaban porque más de una especie podía llegar en manada para comer el dulce grano, como los mapaches, los tejones y los jabalíes, lo que auguraba más de un enfrentamiento con los productores.

Para identificar a los causantes de los daños observaban la escena, el estado de los restos y la huellas. Por ejemplo, el mapache —indicaron los informantes— deja huellas semejantes a las pisadas humanas; dicen que tiene ¨las patitas como de persona¨, le gusta mucho el elote tierno, por lo que lo consideraban como ¨muy elotero¨.

Pero cuando los jabalíes o los tejones iban por el maíz, llegaban en manadas con hasta cinco individuos. Regularmente aparecían por las tardes o en la noche. Los enfrentamientos de este tipo ocurrían con más frecuencia en los coamiles que se encontraban un poco distantes de las viviendas. Los productores iban con sus armas de fuego, las retrocargas, y sus perros para ahuyentarlos o matarlos. De manera que las parcelas se convertían en trampas donde aumentaban las posibilidades de que los animales fueran cazados en represalia (Santos-Fita *et al*., 2013).

Una parte de los restos de los animales eran dejados a los perros para que los comieran, el resto se llevaba lejos, hacia los cerros, donde los zopilotes los pudieran encontrar. Finalmente, al llegar octubre, cuando los elotes ya habían madurado, comenzaba la pizca hasta diciembre o enero, con lo que terminaba el ciclo.

Se observa que a lo largo del ciclo llegan diferentes animales de monte, pero unos dejaron de aparecer. Los que llegaban en manadas, ahora lo hacían en grupos pequeños y otros, como el tesmo, comenzó a visitar los sitios con más frecuencia. Los productores reconocieron que había menos animales de monte y los perjuicios que les causaban en las siembras eran pocos. No obstante, varios ya consideraron como positiva la disminución y ausencia de diversidad de especies, como en el caso de los cotorros, porque de ese modo dejarían de tener pérdidas en sus cultivos y de dinero.

Reflexiones finales

En Telpitita se pudo observar cómo ciertas transformaciones en la producción agrícola ocurridas en medio siglo impactaron negativamente en la forma de relacionarse entre los productores y los animales del monte, a los que permitían comer un poco de granos, brotes y frutos del maíz.

Con el tiempo, la milpa se está volviendo un bien escaso donde los humanos y no humanos luchan, de manera que los agricultores van dejando de lado ese gesto de compartir por adoptar la lógica de no perder grano, dinero ni trabajo.

En la medida en que los métodos de siembra o sistemas de cultivo se han modificado y se han vuelto menos de subsistencia y más extractivistas, el territorio se ha modificado empujando a los animales de monte a depender más del alimento que encuentran en las siembras y a las comunidades a defender su trabajo desconectándolo del entorno. Con menos fuentes de agua, menos bosque y suelos más degradados, obtener una buena cosecha es cada año más complicado.

Referencias

Boege Pare, K., Castillo Álvarez, A., García Aguayo, A., Vega Rivera, J. H., Miranda García, A., Ruíz Sánchez, A. y Rueda Hernández, R. (2010). *Dictamen técnico de la manifestación de Impacto Ambiental del Proyecto de Desarrollo Turístico ¨Zafiro¨ (Clave: 14JA2009T0017): identificación de posibles impactos a las Áreas naturales protegidas de la región*. Reserva de la Biósfera Chamela-Cuixmala / Universidad Nacional Autónoma de México / Fundación Ecológica de Cuixmala A.C. https://www.researchgate.net/publication/264239795_DICTAMEN_TECNICO_DE_LA_MANIFESTACION_DE_IMPACTO_AMBIENTAL_DEL_PROYECTO_DE_DESARROLLO_TURISTICO_ZAFIRO_CLAVE_14JA2009T0017_IDENTIFICACION_DE_POSIBLES_IMPACTOS_A_LAS_AREAS_NATURALES

Cortés Pérez, P. (2021, 29 de diciembre). Milpa, vital para la preservación de la riqueza alimentaria. *Universo. Sistema de noticias de la UV*. https://www.uv.mx/prensa/banner/milpa-vital-para-la-preservacion-de-la-riqueza-alimentaria

Espinosa de la Mora, D. M. (2018). *Entre nosotros y los otros. El manejo de alimentos en Jocotlán*. Universidad de Guadalajara.

Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) (s.f.). *Los pequeños productores y la agricultura familiar*. https://www.fao.org/family-farming/themes/smallfamilyfarmers/es/

Katz, E. (2005). Las hormigas, el maíz y la lluvia. *Anales de Antropología, 39*(2). https://doi.org/10.22201/iia.24486221e.2005.2.9972

Lazos Chavero, E. (coord.) (2020). *Memorias agrarias, vivencias ambientales. Pueblos en movimiento en Villa Purificación, Jalisco*. IIS-UNAM.

López Austin, A. (2003). Cuatro mitos mesoamericanos del maíz. En Esteva, G. y Marielle, C. (coords.), *Sin maíz no hay país* (pp. 29-35). Culturas Populares de México.

Noguera, F. A., Vega Rivera, J. H., García Aldrete, N. y Quesada Avendaño M. (2002). *Historia Natural de Chamela*. Instituto de Biología – Universidad Nacional Autónoma de México.

Santos-Fita, D., Naranjo Piñera, E. J., Bello Baltazar, E. Estrada Lugo, E. I. J., Mariaca Méndez, R. y Macario Mendoza, P. A. (2013). La milpa comedero-trampa como estrategia, de cacería tradicional maya. *Estudios de Cultura Maya, 42*(42), 87-118. https://doi.org/10.1016/S0185-2574(13)71387-X

Secretaría de Agricultura y Desarrollo Rural. (2022, 30 de agosto). *Recursos genéticos para la alimentación y la agricultura*. https://www.gob.mx/agricultura/acciones-y-programas/recursos-geneticos-para-la-alimentacion-y-la-agricultura

Schöndube, O. (1994). El Occidente de México, *Arqueología mexicana, 2*(9), 18-25.

Servicio Nacional de Sanidad, Inocuidad y Calidad Agroalimentaria (Senasica) (2021, 19 de marzo). *Pequeños productores, sostén de nuestra agricultura* [entrada de blog]. https://www.gob.mx/senasica/articulos/pequenos-productores-sosten-de-nuestra-agricultura

Varela Trejo, D. A. (2022). *Amor y control: Un análisis antiespecista de las relaciones perro-humano en un parque al sur de la ciudad de México*. [Tesis de doctorado]. Facultad de Filosofía y Letras – UNAM. https://repositorio.unam.mx/contenidos/amor-y-control-un-analisis-antiespecista-de-las-relaciones-perro-humano-en-un-parque-al-sur-de-la-ciudad-de-mexico-3682672?c=%7B

1. Correo electrónico: dulce.m.espinosa@gmail.com ↑
2. Correo electrónico: giocelotl@gmail.com ↑

3. En adelante, animales hará referencia a animales no humanos, salvo que el texto sugiera lo contrario. ↑
4. De acuerdo con la Secretaría de Agricultura y Desarrollo Rural (2022), son cualquier tipo de material genético que contenga unidades funcionales de la herencia, origen agrícola, pecuario, acuático, microbiano e invertebrado, con valor real o potencial para la alimentación y la agricultura. ↑
5. La gente nombra de esa manera a los árboles de la guayaba y el nance. ↑
6. Se toman en este trabajo los términos propuestos por el Senasica, la CNA y la FAO, quienes consideran pequeño productor vinculado a la agricultura familiar a ¨los productores agrícolas que cultivan en parcelas menores a cinco hectáreas y en el caso de los pecuarios, crían alrededor de 35 animales de una o más especies [...]¨ (Senasica, 2021). Ver también FAO, s.f. ↑
7. Otro tipo de hormiga que es muy pequeña, generalmente de color negro. ↑
8. Ardilla de tierra. ↑
9. Brotes de plantas. ↑

ISSN: 2683-314X

El legítimo maíz: más que una historia de manejo

David Montoya[1]
ENES Mérida, UNAM



Segunda fertilización. Bahosil, 2023. Fotografía del autor

Resumen

En este artículo, centrado en los vínculos del legítimo maíz o *bats'i ixim*, exploro cómo una serie de principios colaborativos opera como uno de los pilares con que funcionan complejos ensamblajes en los que interactúan tanto especies, humanos entre ellas, como entidades. Al hacer énfasis en que el cuidado y las colaboraciones son, a la vez, una forma de asumir una posición política, es una invitación obligada a cuestionar el uso de conceptos como ¨manejo¨ o ¨recursos naturales¨, entre otras formas de dominación, para describir todo tipo de relación en la que intervienen los humanos.

Palabras clave: legítimo maíz, colaboración, cuidado, ensamblajes, manejo.

Hacia finales del 2022, a la par que comencé una investigación sobre el uso de agroquímicos en algunas milpas del municipio de Chamula, en la región de los Altos de Chiapas, me adentré en las complejas relaciones entre las familias tsotsiles y sus *legítimos* maíces: los llamados *bats'i ixim*. Si bien existe abundante información sobre esta y otras importantes especies agrícolas en esta región, es una constante que la atención se centre en las muy variadas formas en que los humanos manejan a esas especies. Poco se dice, sin embargo, sobre cómo estas influyen en la vida de sus *manejadores* y cómo es que intervienen especies animales, como las ovejas, así como ciertas entidades, en el cuidado del *bats'i ixim*.

Durante mi estancia en esa región comprendí que las interacciones no solo no se dan en un solo sentido, sino que una suerte de filosofía de cuidado, de principios colaborativos, opera como uno de los pilares de esa compleja relación. Cuidar y colaborar, según entendí, es un principio que involucra una serie de cualidades como sociabilidad, intencionalidad, sensibilidad, o vulnerabilidad, por mencionar algunas, con las que operan complejos ensamblajes donde interactúan tanto especies —humanos entre ellas— como entidades. De alguna forma, todas ellas cuidadas y cuidadoras a la vez. Claramente, las familias tsotsiles son conscientes de esto, puesto que no solo admiten sus propias limitaciones como humanos en las labores agrícolas, sino que reconocen la agencia de otros existentes con quienes interactúan diplomáticamente con el propósito de que esa red de relaciones o ensamblaje se mantenga, precisamente, bajo una atmósfera de cuidado, y no se torne en un ambiente hostil, pues de no sentirse lo suficientemente atendidas, es posible que la mayoría de las entidades actúe de manera depredatoria (Montoya, 2020).

La humanidad del maíz

Para las familias tsotsiles las interacciones se realizan como si cada existente fuera una persona. Esto es, con sentimientos e intenciones bien definidas. Por ello, no es casual que, a lo largo del ciclo agrícola, el maíz reciba los cuidados que obtendría una persona humana desde su nacimiento hasta su muerte. De ahí que se afirme: "si no tiene un buen trato, como cualquiera, [el maíz] puede ponerse triste". La sensibilidad del maíz es tal que es común que alguien asegure haberlo escuchado llorar, ya sea en su propia milpa o en la de algún vecino: "igualito que como un niño, solo que en la noche no hay nadie en la milpa, nomás los puros maicitos están" (Conversación con Chepe Gómez, febrero 2022).

Compartir estas cualidades humanas también los hace susceptibles a amenazas semejantes. Antes de la siembra, como medida de protección, las mazorcas son resguardadas en costales y almacenadas en la intimidad de los hogares, donde las familias descansan, preparan y consumen sus alimentos, donde se cuentan historias y anécdotas y donde, también, reside el altar doméstico, un complejo dispositivo empleado para interactuar con santos y vírgenes, entre otros, y que, si no es cuidado de manera adecuada, puede generar enfermedad e, inclusive, la muerte (Zamora, 2020).

El hogar es un ambiente cálido, libre de amenazas, como roedores, pero también de las miradas peligrosas, esas que "son fuertes, echan el mal o son envidiosas" (Conversación con Mikel Pérez, noviembre 2018). Cualquier descuido, ya sea previo a la hora de cultivar o durante los primeros tres meses de la siembra, puede generar efectos negativos en su madurez, como producir mazorcas pequeñas o tristes, con afecciones anímicas, propias del *ch'ulel*.[2] Inclusive, si en esta etapa el agricultor cometió alguna transgresión como tener relaciones sexuales, o simplemente no haberse alimentado lo suficiente el día de la siembra, su maíz puede ser castigado. Por ejemplo, puede quedar cegado con la llamada "nube de milpa" o *tok ta chombtik*, un hongo parasitario sumamente valorado en otras regiones, comúnmente conocido como cuitlacoche, pero despreciado en los Altos de Chiapas por perjudicar al maíz y, de cierta manera, evidenciar la mala reputación del sembrador.

El maíz como cuidador

El cuidado del *bats'i ixim* se lleva a cabo de manera más o menos homogénea en gran parte del municipio. No obstante, cada familia tiene pequeños detalles que hace que su maíz sea único. Estas ligeras diferencias son de gran importancia porque influyen, además de las condiciones climáticas y de los suelos, en que una mata sea vigorosa, simplemente se logre o no se dé. En respuesta, los efectos que genera cada maíz al ser consumido también son únicos

para cada familia. Así lo evidencian algunas personas que destacan por la facilidad que tienen para comunicarse, que destacan por su retórica, son capaces de persuadir (cualidades asociadas al carácter y a la fortaleza de cada persona) e, inclusive, aquellas para las que los asuntos monetarios no representan problema alguno. En contraste con las que producen poco maíz o malogrado, consideradas pobres y débiles de carácter.

El *bats'i ixim* no solo procura aspectos relacionados con la corporalidad y el carácter, sino que también brinda protección. Decenas de mazorcas multicolores colocadas a lo largo de las fachadas de las viviendas así lo presumen. Esos coloridos mosaicos son delicadamente colocados con el propósito de mantener a raya ciertas entidades peligrosas, ya sea naguales, espíritus o personas envidiosas, esas que, como se dice en la región, simplemente desean y echan el mal a los demás. En especial las mazorcas dobles, también llamadas Corazón, las mazorcas Madre, y el maíz rojo, todas consideradas un don. El Corazón y la Madre brindan protección en el hogar, son muy apreciadas porque son señales de que el maíz creció contento.

Una mazorca Madre implica que la milpa fue cuidada con mucho corazón, con cariño. En reciprocidad, varias matas dan más de una mazorca: la más grande es la mamá; las más pequeñas, sus hijas. El maíz rojo también es muy valorado porque su color guarda relación con la sangre de Cristo y ese fluido es fuertemente asociado con la fertilidad. Así que, aunque se simbra y se consume, su principal virtud es proteger, no solo al maíz, sino a todos los seres que interactúan en la milpa. De manera general, tanto los cuidados que brinda cada familia como los que les otorga el maíz generan prestigio social. Razón suficiente para atraer envidias y males echados.

Entidades protectoras del maíz

A principios de mayo, justo con la llegada de las primeras lluvias, las familias acuden a los manantiales y ojos de agua, como muestra de agradecimiento por las lluvias otorgadas, y para propiciar la continuidad de la época húmeda. Entre cantos, plegarias y música, se alimenta al agua con bloques de sal y pétalos de rosas, mismos que son depositados directamente sobre la boca de los manantiales. Frente a estos, respetuosamente, músicos y rezadores se dirigen a diversas entidades —la propia Cruz, entre ellas— para solicitar protección al maíz que pronto será sembrado. Con plegarias se reconoce y agradece el esfuerzo que hace *jme'tik Banumil*, la madre tierra, de permitir la presencia humana, de tolerar que irremediablemente sea pisada, y ensuciada con excremento y orines.

Estas formas de reconocer múltiples agencias para el crecimiento y cuidado del maíz son muy parecidas a las que se realizan durante el bautizo: nombrar a un humano durante sus primeros meses de vida es una forma de iniciar su sociabilidad con Dios, los santos, vírgenes y demás entidades, así como de reconocer tanto su vulnerabilidad como lo importante que es recibir los cuidados de estas entidades para librar la enfermedad y el peligro que constantemente acecha.

Una vez en la siembra, con el terreno previamente preparado —solo chapeado, porque no se voltea ni se quiebra la tierra, entre otros motivos, para no molestar a *jme'tik Banumil*— se colocan cuatro o cinco semillas, acompañadas por tres o cuatro de frijol. Después de ser recubiertas con tierra, reciben la primera dosis de abono, preferentemente estiércol de *chij*, esa oveja de vello largo tan característica de la región. Que se dé preferencia a este abono no necesariamente es con fines de reutilizar la materia orgánica disponible, sino al vínculo tan grande que hay entre las propias familias y las ovejas, así como entre estas y san Juan Bautista, su santo patrono.

Las ovejas como *alter ego* de san Juan Bautista

Cada familia cuenta con rebaños de entre siete y doce *chij* y, generalmente, su cuidado está a cargo de las mujeres, quienes se ocupan de nombrarlas, de llevarlas a pastar y de resguardarlas de la lluvia, ya sea vistiéndolas con impermeables en caso de llovizna o de refugiarlas en el corral, si de tormenta se trata. Cuando algún integrante del rebaño llega a enfermarse gravemente, igual que se haría con algún familiar con un estado de salud delicado, se lleva a la iglesia principal en compañía de un rezador para que solicite al propio san Juan o a san Sebastián que intervenga por su recuperación.

Una de las cualidades más importante de estas ovejas es que son muy cercanas a san Juan Bautista, tanto así, que posiblemente se trate de su doble animal o *alter ego*. Por ello la importancia de que las prendas de vestir más representativas de los habitantes de Chamula no solo se elaboren a partir del vello de las ovejas, sino de que reproduzcan la textura misma del pelaje. De ahí que la destreza con la que las mujeres manipulan y transforman la lana esté relacionada directamente con el prestigio (Padilla, 2022), pues es una forma de hacer evidente una suerte de parentesco entre las personas con el propio san Juan. Por su cercanía con el santo patrono de Chamula, el excremento de las ovejas es capaz de transmitir la *fuerza* necesaria para el crecimiento del maíz, muy superior a lo que cualquier fertilizante pudiera ofrecer. No obstante, el uso de fertilizantes químicos como agentes transmisores de *fuerza* es cada vez más frecuente, no solo porque el número de ovejas sea insuficiente para satisfacer las necesidades de las milpas en todo el municipio, sino porque otras alternativas menos

perjudiciales no se han podido integrar de manera adecuada a la red de relaciones de estos ensamblajes. Si los fertilizantes químicos lo lograron, no solo fue por décadas de ser promovidos y facilitados por el Estado, sino, precisamente, por sus vínculos con el poder, por su cercanía a gente poderosa como los gobernadores y otra gente de la política estatal y federal.

La llegada de las ánimas y la muerte del maíz

Para octubre, las matas de maíz han madurado lo suficiente, así que ha llegado el momento de la cosecha. No es deseable que la celebración a las ánimas o día de muertos, a comienzos de noviembre, inicie sin haber recogido todo el maíz. De manera paralela a la llegada de las ánimas, esta práctica también anuncia el momento de la muerte de las matas. El parentesco entre los humanos y el maíz no solo se expresa en el cuidado durante el crecimiento de las matas, sino también con el tratamiento del cuerpo mismo.

Durante la selección de las semillas o desgrane, *kiximtik*, los olotes, o *bak* (hueso), no son simplemente desechados. En cambio reciben un cuidado especial: se hace lo posible para que no se rompan, se resguardan al interior de un costal y se colocan sobre alguna superficie elevada hasta la siguiente cosecha. Esto con la finalidad de protegerlos de los perros, ardillas y otros posibles depredadores. Al año siguiente, después de la cosecha, los olotes, como el cuerpo de un familiar, son depositados en la tierra.

Parentescos raros

Comúnmente, el maíz es heredado vía paterna a los hijos varones, a la vez de que las particularidades sobre sus cuidados son transmitidas y casi siempre adaptadas y perfeccionadas de generación en generación. De tal forma que hablar o ver bien o mal al *bats'i ixim* de alguna persona, de manera obligada remite a los ancestros, pues fueron ellos quienes, con su cuidado, forjaron el legado que sirve de sustento, quienes moldearon el cuerpo y el carácter de su linaje, quienes propiciaron la fuerza y asentaron las bases del prestigio familiar, quienes sostienen la *legitimidad* de los maíces. Bajo estos términos, cultivar *bats'i ixim* o maíz legítimo no debe ser entendido exclusivamente como una práctica agrícola realizada con la única finalidad de satisfacer necesidades calóricas, sino también y, no menos importante, como una forma de continuar tejiendo esa red de parentesco que, como hemos visto, no se limita a lo humano, sino que, realmente, se trata de *parentescos raros*, en alusión a Donna Haraway (2016).

Conocer la complejidad de las relaciones de cuidado humano-maíz en esta y cualquier otra región, necesariamente implica seguir los hilos que conducen una serie de enredos entre múltiples especies y entidades, de manera que este texto no puede ser más que un esbozo de esta gran madeja relacional que no solo nos invita a cuestionar la pertinencia de la excepcionalidad humana, sino a replantear la manera en que percibimos y generamos vínculos con otros existentes. De contar con suficiente apertura y sensibilidad para reconocer las agencias de seres vegetales, animales no humanos y hongos, entre otros no menos importantes, seguramente el panorama relacional entre humanos y otros más que humanos no se mediría, casi exclusivamente, en términos de *manejo* y *domesticación* o cualquier otra forma de dominación. Además de que serían evidentes los efectos negativos de reducir lo anterior a términos de *manejo* de *recursos naturales*, palabras nada inocentes que, al ser parte del vocabulario cotidiano adquirido desde edades muy tempranas, solo invisibilizan, justifican y naturalizan la destrucción capitalista.

Referencias

Haraway, D. J. (2020). *Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno*. Consonni

Montoya, D. (2020). Hostilidad perpetua, transformaciones transitorias: persona, cuerpo y moralidad entre los tsotsiles de Chamula, Chiapas. *Trace,* (78), 67-87. https://doi.org/10.22134/trace.78.2020.735

Padilla, G. (2022). Los borregos y *tsots syu'elal* de las mujeres en Chamula, Chiapas. *Ichan Tecolotl, 33*(362). https://ichan.ciesas.edu.mx/los-borregos-y-el-tsots-syuelal-de-las-mujeres-en-chamula-chiapas/

Zamora, A. (2020). Coyote drums and jaguar altars: Ontologies of the living and the artificial among the K'iche' Maya. *Journal of Material Culture, 25*(3), 327-347. https://doi.org/10.1177/1359183520907937

1. Estancia Posdoctoral por México SECIHTI – ENES Mérida, UNAMCorreo electrónico: david.montoya@enesmerida.unam.mx, utaandavid@gmail.com ↑

2. Prácticamente todo existente tiene *ch'ulel* y generalmente es traducido al español como alma o espíritu. En los humanos, también guarda relación con el carácter y la conciencia. ↑

ISSN: 2683-314X

Los xhitas de San Lorenzo Nenamicoyan, Jilotepec, Estado de México: risas y resistencias

Martha Itzel Pineda Vázquez[1]
Doctorante en Estudios Mesoamericanos, UNAM



Lobo come conejo, San Lorenzo Nenamicoyan, Jilotepec, Estado de México. Itzel Pineda, 2025

Resumen

Los *xhitas* son una representación híbrida humano – otra especie animal, de origen otomí, del Estado de México cuyos protagonistas preparan la tierra con sus “travesuras”, danzas, rezos y ‘chicote’, para cada ciclo de siembra. Para lo cual realizan durante quince días una serie de ritos junto con la población, que van desde la risa hasta la resistencia. Los xhitas son amados, temidos, y rechazados, y son sagrados; ellos reparten el maíz en cada casa anfitriona a cambio de hospitalidad, comida, bebida y semillas, es decir que las semillas va rotando de casa en casa.

Los mayores de los xhitas también hacen limpias si así lo solicitan las familias, y en todo momento la imagen del santo patrono San Lorenzo, a quien veneran, encabeza las caminatas y encomiendas. Los acompañan los servidores y "componentes" llamados (por el objeto del que son encargados): 'bandera', 'canasta' y 'capitán' tanto de la Virgen de Guadalupe como del Señor de Chalma, y también el público está invitado a seguirlos en sus travesías que exigen resistencia y condición física.

Dentro del trabajo que realizan los xhitas está el de proveerse su vestimenta y es un cargo y promesa lo que hacen, las cuales renuevan año con año a través de un juramento ante las imágenes y cruces de las diferentes capillas, culminando en la que se encuentra en la cima del Cerro de la Virgen. Esta tradición es una reminiscencia de la festividad otomí conocida como *Xocotl Uetzi* "pájaro que cae", a la vez que sirve de contexto para sostener la práctica ancestral otomí de la enfloración.

A través de un resumen ilustrado de esta práctica de origen otomí se hace un llamado a fortalecer las políticas que defiendan el uso del idioma originario como una riqueza de trascendencia invaluable.

Palabras clave: xhitas, otomíes, más que humano, San Lorenzo Nenamicoyan, Estado de México.

El carnaval

Había escuchado la palabra carnaval, y también leído sobre los *xhitas*[2], sabía que eran personajes con máscaras característicos de la zona otomí, mas desconocía el rito que estaba detrás de esta práctica. A continuación narraré a manera de pasaje etnográfico lo que presencié. Paralelamente, lo ilustraré con fotografías y otorgaré contexto antropológico.

El centro del círculo de la comunidad de San Lorenzo Nenamicoyan está conformado por una iglesia de piedra, dos campanas en su campanario, tres cruces enclavadas alrededor del techo, una en el atrio y once *imágenes*[3] religiosas en su interior.

La comunidad se encuentra al norte de la cabecera municipal de Jilotepec, Estado de México. En las crónicas novohispanas[4], Jilotepec está referido como el riñón otomí junto con Tula. Motivada por dicha referencia inicié mi búsqueda por dicha región y encontré para mi sorpresa una práctica ancestral viva.

Cada xhita debe encargarse de proveerse de su vestimenta: máscara de cartón en forma de animal, un sombrero con tiras de papel crepé de colores que asemeje una larga cabellera, un lazo amarrado en forma de trenza en el que en la punta lleve una “pajuela” (imagen 1) y que al tirar de ésta suene como “chicote”, de ahí su nombre: “del náhuatl *xicotli*, clase de avispa. m. Látigo” (Gómez, 2025). Este artefacto es muy importante para imponer respeto y configurar la formación y organización de los xhitas en su recorrido. Su ajuar también incluye un *quexquémetl* de ‘*ixle*’, como le dicen (imagen 2).



Imagen 1. Uno de los xhitas más jóvenes muestra la “pajuela” elaborada por él mismo, San Lorenzo Nenamicoyan. Itzel Pineda, 2025



Imagen 2. *Quexquémetl* hecho de "*ixle",* San Lorenzo Nenamicoyan. Itzel Pineda, 2025

El cargo de xhita dura siete años y puede renovarse. Inicia formalmente el sábado 22 de febrero a las 00:00 horas en la iglesia, donde se encomiendan, se persignan, y "sacan licencia" para que les vaya bien en su recorrido. Asimismo, los servidores de las tres imágenes representativas del pueblo, Virgen de Guadalupe, Señor San Lorenzo y Señor de Chalma, se encomiendan ante ellas en un acto en el que "censan", es decir, presentan las banderas, así como los instrumentos musicales que guían las danzas de los xhitas: la flauta y el tambor. La mayoría de los xhitas son jóvenes, alrededor de los 20 años, dedicados por lo general al oficio de albañilería, sin embargo, en el ritual, se *convierten* en el animal de la máscara que portan, a través de aullidos y la imitación del comportamiento y sonidos particulares de éste.

El rito está asociado a la fertilidad y se compone de varios momentos que siguen una pauta: saludar a la casa o lugar al que lleguen alzando sus 'chicotes', bailar en parejas entre ellos al ritmo de la melodía, saltar abrazados en parejas, hacer travesuras al público o a los dueños de la casa a donde hayan sido invitados, representar algún pasaje de la comunidad, como una pelea de gallos, una corrida de toros, un pleito entre dos hombres por una misma mujer, es decir, aquello que asemeje una trifulca que ponga en tensión dos fuerzas opuestas, de ahí el concepto de resistencia. La dinámica se complementa con la comida que es ofrecida y en algunos casos el consumo de bebida de natural de fruta y alcohólica.

Por tratarse este de un número de *Ichan Tecolotl* dedicado a la antropología multiespecie, me parece pertinente observar que los xhitas se ponen al servicio de tomar los atributos de la máscara que eligen, así mugirán, ladrarán, piarán, etc., y llegado el momento, cuando se tate

de hacer la “performance” del pasaje cotidiano referido anteriormente, algunos de ellos incluso caminarán en cuatro patas o adoptarán comportamientos de otras especies no humanas (imagen 3).



Imagen 3. Habitante de la comunidad encontrándose con un xhita perro, San Lorenzo Nenamicoyan. Itzel Pineda, 2025

Asimismo, los xhitas acompañan el cambio de servidores que se encargarán durante un ciclo ritual anual de las necesidades de San Lorenzo, por lo cual hacen con ellos el enfloramiento de las capillas culminando en la del Cerro de la Cruz (imágenes 4 y 5). Ya ahí arriba hacen la limpieza, que consiste en tirar el agua sucia de jarrones, quitar flores marchitas y revestir la fachada con nuevos ramos, a la vez que cambian las flores de los floreros de adentro de cada capilla (imagen 6), limpian las cruces y las revisten de ensartes (collares de flores) nuevos, elaborados tanto por los xhitas como por los servidores, cabe destacar que para esta actividad se quitan las máscaras y sombreros.



Imagen 4. Enfloramiento de la fachada de la capilla del Cerro de la Virgen, San Lorenzo Nenamicoyan. Itzel Pineda, 2025



Imagen 5. Servidores haciendo el “Censamiento” de flores con las que suplirán las flores antiguas de los floreros, San Lorenzo Nenamicoyan. Itzel Pineda, 2025



Imagen 6. Los ramos de flores hechos previamente en la iglesia para revestir las capillas. Cima del Cerro de la Virgen, San Lorenzo Nenamicoyan. Itzel Pineda, 2025

Ya con la capilla limpia, cada xhita renueva su juramento a través de un rezo y prende una veladora. De esta manera, reafirman su compromiso y se encomiendan para los días que les faltan de festividad (imagen 7). Los xhitas son guiados por los *mayores* (imagen 8), a ellos obedecen. Dicho cargo requiere entereza mental para lidiar con el cansancio y la responsabilidad. Ser mayor es de mucho respeto. A las capillas entran sin máscara, lo cual marca que a la capilla entran como “humanos”, pero una vez fuera de ella, se vuelven de nuevo “animales” que bailan al compás de la música.



Imagen 7. Capilla de la Santísima con las veladoras y juramentos de xhitas y servidores, San Lorenzo Nenamicoyan. Itzel Pineda, 2025



Imagen 8. Las xhuxhitas (mayores) y el mayor principal de los xhitas “censando” las flores en la capilla de la Santísima, San Lorenzo Nenamicoyan. Itzel Pineda, 2025

Otro elemento que les acompaña es el “aullido xhita” que emiten para anunciar su llegada y es un alarido de ánimo entre ellos mismos.[5] Al bajar del Cerro de la Virgen, son recibidos en la casa del servidor que entrará a tomar el carguito de capitán de San Lorenzo[6].

Previamente, dicho servidor es el responsable de preparar un ramo específico (imagen 9) elaborado con la ayuda y asesoría de uno de los habitantes más longevos[7], hablante otomí que tiene la habilidad de tocar la armónica. Este ramo será el protagonista de la procesión que partirá de casa del servidor antes mencionado a la iglesia principal, acompañado de música y alabanzas entonadas por los rezanderos (imagen 10). Dicha recepción en este año fue amenizada por banda[8] y, como en la mayoría de las casas, se prepara comida para alimentar a los xhitas y al público que los acompaña.



Imagen 9. Ramos cubiertos por una carpeta bordada, uno de ellos hecho a semejanza de la silueta de de San Lorenzo, San Lorenzo Nenamicoyan. Itzel Pineda, 2025



Imagen 10. Procesión encabezada por el ramillete de San Lorenzo y la imagen del santo patrono, acompañada por los servidores de “canasta” y “bandera”, y habitantes de la comunidad, San Lorenzo Nenamicoyan. Itzel Pineda, 2025

Es en este momento de euforia con la banda cuando los xhitas tienen el espacio y posibilidad de ser ellos mismos, es decir, convertirse plenamente en perros, lobos, o puercos, y hacer maldades, ya sea “atacar” a algún miembro del público que *los provoque* o bien, representar peleas de animales entre ellos. De esta manera, afirman su esencia como fuerzas de animales llamados para vivificar y animalizar a la tierra.

Lo anterior transcurre la primera semana. Ya para la segunda, se vuelve aún más dinámico el rito, pues no sólo visitan las casas y las capillas sino que también hacen un recorrido prácticamente por las seis manzanas que conforman la comunidad e incluso pueden visitar otras rancherías cercanas y reviven lo que antiguamente era llamado *Xócotl Uetzi*, “pájaro que cae”, un acto ceremonial que consistía en tirar un “fardo” colocado en lo alto de un palo; la encomienda era bajar de arriba lo que encarnaría en la tierra. Actualmente lo que se coloca en la punta del árbol es una o dos piñatas elaboradas por las familias de las casas que los reciben (imagen 11), y cuando se trata de un palo encebado colocan una bandera, que en este caso fue de color rojo (imagen 12). Dicha actividad requiere de mucho entrenamiento y habilidad.



Imagen 11. Xhita subiendo a la punta del árbol para bajar la piñata donada por la comunidad, San Lorenzo Nenamicoyan. Gustavo Romero, 2025



Imagen 12. Xhuxhita subiendo al palo encebado para descender la piñata, San Lorenzo Nenamicoyan. Gustavo Romero, 2025

Es importante además aclarar que los xhitas deben bailar alrededor de dicho árbol o palo encebado al compás de la música (imagen 13). Esta “activación” de la danza, para apoyar al compañero que sube, es muy importante, y para lograr dicho ánimo e intención las *xhuxitas*, personajes con máscara de humano y vestimenta de mujer que fungen como las figuras femeninas de autoridad pero a la vez de protección que se encargan de guiarlos.

También tienen un *capitán*, que es el representante de todos con máxima autoridad sobre ellos; es el encargado de que todo salga bien, así como de llevar la agenda anotada de las casas a las cuales se acercarán.



Imagen 13. Los xhitas esperan a que uno de ellos baje la piñata y para ello danzan abajo y alrededor del árbol, San Lorenzo Nenamicoyan. Itzel Pineda, 2025

Un elemento importante es que “tumban” una vara, rama, palo o un quiote y a manera de “fecundación” (imágenes 13 y 14) lo introducen en la puerta de la casa que los recibe, es así como se pacta o termina el rito, además de intercambiar o darles por toda las atenciones recibidas (comida, bebida y piñatas) unas cuantas semillas (mazorcas de maíz, acompañadas de palabras y bendiciones proferidas por los propios xhitas).



Imagen 13. Tronco “tumbado” sobre el cual va montada la xhuxhita, San Lorenzo Nenamicoyan. Gustavo Romero, 2025



Imagen 14. Las xhuxhitas sobre el tronco tumbado, San Lorenzo Nenamicoyan. Itzel Pineda, 2025

Por último, para el cierre de todo el carnaval, comparten las piñatas, subidos en un lazo, al público en general, con dedicatoria especial, y así se devuelve a la comunidad lo que tanto trabajo les costó alcanzar (imagen 15). A manera de ciclo se reactiva el recibir y dar, sembrar y cosechar.



Imagen 15. Xhita “trepado2 en el lazo antes de repartir piñatas y dar volteretas, San Lorenzo Nenamicoyan. Itzel Pineda, 2025

A grandes rasgos esto es lo que hacen los xhitas en colaboración con las xhuxitas, el capitán y los servidores; resalta el tejido social, espiritual y ritual.

La comunidad

El carácter comunitario en el carnaval es de vital importancia, ya que a través de los vínculos de amistad y compadrazgo es que este rito sobrevive, para ello los habitantes de la comunidad de San Lorenzo se preparan. Quienes invitan a su casa a los xhitas pueden cocinar diferentes guisos para agasajarlos, desde pan y un atole de arroz, hasta dos o tres platillos típicos, tortillas, agua, pulque, o bebidas alcohólicas. La primera madrugada desde las 00:00 hasta las 6:00 horas van a unas seis casas aproximadamente. La costumbre dice que es deber de los xhitas y del público que los acompaña comer lo que les es ofrecido en estas visitas. Las bendiciones o intercambios son de ida y vuelta; entran a la casa, profiriendo alaridos como xhitas, bailan junto con la música, comen, beben, descansan, y cuando vuelve a sonar la flauta es señal de que es hora de irse, no sin antes bailar la danza de despedida.

El camino es algunas veces sinuoso pues se hace entre veredas y partes de bosque, hay hojarasca y el ritmo en el que hacen el recorrido tanto los xhitas como los acompañantes es fluido, digamos que es como una carrera, lo cual mantiene en una tensión constante esta primera parte. Puede ser el caso también que lleguen a una casa y no los reciban, aunque esto

estuviera previamente acordado. Las distancias no son impedimento, desde la iglesia a las diferentes manzanas se hizo una visita al Bordo del Coronel, una rancho ubicado como a una distancia considerable, en plena madrugada, el cual está a paso veloz como a 50 minutos de camino. A pesar del cansancio, por su compromiso, los xhitas bailan y hacen su presentación completa.

A algunos de ellos les pregunté cómo le hacen para aguantar tanto, a lo que me contestaban: "por el compromiso y por la fe". Antes de iniciar su recorrido, hacen su juramento y se "amarran" a éste en la iglesia. La iglesia es el recinto al cual vuelven cada mañana a "rendir cuentas" y tomar energía devota y de protección. En este sentido, el que dicho carnaval comience en la oscuridad de la madrugada hace alusión a las fuerzas telúricas lunares que acompañan al pueblo otomí.

Los xhitas funcionan como una figura doble. Por un lado traen bendiciones: vida, jolgorio, risas, bailes, algunos de ellos llenos de sexualidad: simulan que están haciendo actos de reproducción sexual en medio de las danzas, las xhuxhitas se sientan sobre el xhita acostado y éste es alzado por los aires y la xhuxhita se coloca encima de él (en lo personal, esto me causó mucha risa, pero no por ello dejé de sorprenderme de lo resistentes que parecían ser sus cuerpos); y por otro lado otorgan tensión a quienes se aventuran a acompañarlos, pues pueden ser "presas" de sus travesuras.

Durante el día continúan los recorridos y la exigencia va aumentando, pues los hacen incluso hasta la manzana más alejada, la seis, que está conformada por el ejido de Maqueda, a paso normal como a dos horas caminando. También visitan a las escuelas primaria, secundaria y preparatoria de la comunidad.

En una casa en particular observé que también las xhuxhitas y el capitán hacen limpias, con el encaje tejido de la bandera, con el machete de madera, o bien con un ram.

Este carácter sanador les confiere además un carácter festivo y trascendental para que se dé una buena cosecha. En este mismo domicilio la cocina de humo tapizada de hollín y las mazorcas puestas a secar en el patio me transportaron a un tiempo antiguo mesoamericano, que a la vez estaba actualizado y era vivo. Esa vez la comida de intercambio fueron tamales.

Los xhitas encargados hacen llegar la comida a todos los asistentes, las xhuxhitas por su parte, se meten a la cocina para hablar de viva voz con las anfitrionas, ahí en la intimidad de la lumbre por lo general les ofrecen un vaso de tequila, pulque o aguardiente. Alguna vez me llamaron para ir con ellas, y es una posición dentro de la casa que genera mucha intimidad y a la vez complicidad; es uno de los actos que más agradezco, el que las xhuxhitas me hubiesen invitado a compartir con ellas.

Dentro de los guisos tradicionales fui invitada a presenciar cómo se hace el mole verde, el cual requiere igual de un permiso tanto para los cajetes (cazuelas grandes) que se pondrán al fuego, como para que sea cocinado bien y no haga daño a quienes lo coman; para ello se hace una cruz antes de verter el primer ingrediente que es el aceite.

La comunidad sabe que los xhitas son traviesos y que cada uno de ellos lleva en su bolsita sus herramientas para hacer sus "maldades", puede ser bilé con el cual pintan la cara de algunos servidores, o del delegado o los varones anfitriones de la casa; pueden ser plumones, para pintarse las ropas entre ellos, o tijeras; incluso en su creatividad e innovación pueden llegar a preparar menjurjes con un poco de "ixle" para "enguishar" (hacer arder) la piel. Una broma que causó gran incomodidad fue la quema de chiles, que despiden un humo muy picoso que los asistentes de ese recorrido a las capillas nos vimos orillados a respirar. Esa sería una resistencia para los asistentes y una risa para las xhuxhitas, quienes son las más "molestonas".

Las xhuxhitas

Ellas, como expresé más arriba, son las mayores (no por edad, sino por el cargo) del grupo, es decir, tienen autoridad sobre el resto de los xhitas. Esto se debe a que llevan más años en el cargo. Para ser xhuxhita, además de requerirse un gran compromiso, deben portar una falda larga colorida (si es floreada mejor), un mandil, un rebozo en el cual arropan a su hijo (un muñeco), y una canasta en la que guardan cosas varias como los huevos que alguna vez le echarán a uno de los anfitriones de las casas o a algún servidor, semillas como habas, símbolo de abundancia, hilo y aguja, y alguna fruta. Llevan máscara humana, como mencioné, e igual portan sombrero con papeles crepé largos. Su objetivo es seducir a los xhitas con los que bailan y simular esa tensión y resistencia hombre – mujer. Incluso hacen performance de situaciones comunes en los matrimonios, las cuales a la luz de la parodia aunque tristes o dramáticas son muy cómicas.

Lo que observé también es que las xhuxhitas están al pendiente de todos, son las que más rápido avanzan y las que caminan más distancia pues "van y vienen" para estar atentas al grupo. También son las encargadas de "cuidar" a la pareja de mujeres que han aceptado el carguito de San Lorenzo, y a quienes anudan con los mismos chicotes, o lazos colocándoles una yunta de madera sobre sus hombros, haciéndolas caminar como si fueran culpables de algo o bien simulando que son el ganado que preparará la tierra de siembra. Esta clara resistencia es fundamental para todo el ritual pues constantemente se están probando los límites físicos de todos, esa es la ofrenda que dan a cambio de que la tierra premie a toda la comunidad con buenas cosechas.

Conclusión

Por cuestiones temporales y el carácter de la publicación no ahondaré en más detalles (me hubiera encantado incluir más imágenes, que sí las hay). Sólo diré que en términos generales este año se ha cumplido la encomienda por parte de los xhitas de ir a las casas donde los esperaban con la piñata puesta, se ha subido al árbol, el cual es un rito otomí legendario, y se ha establecido un intercambio muy sentido, en el que los anfitriones toman la semilla (imagen 16) y con ella el compromiso de seguir sembrando maíz y ser parte del ciclo de la vida, a través de muchas risas, como si éstas fueran la llave para seguir resistiendo.

Agradezco enormemente a todos y cada uno de los xhitas, servidores, mayor, y familias que me recibieron y me hicieron sentir verdaderamente en casa. ¡Auuuuu!



Imagen 16. Xhita repartiendo la semilla para la buena siembra, San Lorenzo Nenamicoyan. Itzel Pineda, 2025

Referencias Bibliográficas

Gómez de Silva, G. (2001). Chicote. En *Diccionario Breve de Mexicanismos*. Fondo de Cultura Económica / Academia Mexicana de la Lengua. https://academia.org.mx/consultas/obras-de-consulta-en-linea/diccionario-breve-de-mexicanismos-de-guido-gomez-de-silva/item/chicote

Mendieta, Gerónimo, de. *Historia eclesiástica indiana I*. México: Conaculta, 2002.

1. itzelpineda23@comunidad.unam.mx ↑

2. La primera vez que leí la palabra fue en un mural de una de las calles de Jilotepec, Edomex, el 5 de agosto de 2024. ↑
3. Éstas son (así las nombró el mayor de los xhitas Jorge Martínez Lucio en conversación personal distancia el 18 de agosto de 2025: Cristo del altar, San Lorenzo Mártir, Señor de Chalma, Virgen de Guadalupe, Señor de la Misericordia, Santo Sepulcro, San Martín de Porres, Sagrado Corazón, Divino niño, Virgen de los Dolores, San Juanita de los Lagos. ↑
4. Una de ellas es la *Historia Eclesiástica Indiana I* de Fray Gerónimo de Mendieta, 2002, p. 270-271. ↑
5. Yo misma emitía ese aullido y me comunicaba así con ellos cuando requería de fuerza para avanzar con rapidez en las caminatas. ↑
6. En este año fue en casa de Diego Alcántara y ocurrió el 2 de marzo de 2025. ↑
7. En este caso me refiero a Don Leonardo Alcántara. ↑
8. Tanto una colaboradora de la investigación doctoral como el mayor de los xhitas, me refirieron que había

   sido el primer año en realizarse así. ↑

ISSN: 2683-314X

Los lacandones y su relación con los kuxum, los hongos de la selva

María Silvia Sánchez-Cortés[1]
Felipe Ruan-Soto[2]
Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas



Milpa de Manuel Castellanos en Lacanjá, Chiapas. Felipe Ruan-Soto, 2018

Resumen

Las relaciones entre hongos y humanos han sido estudiadas de diferentes maneras. Los hongos son organismos distintos a plantas y animales. La antropología ha documentado las interacciones entre seres humanos y hongos en Mesoamérica. Sin embargo, recientemente, se ha estudiado la relación entre hongos y contextos políticos, económicos y culturales para repensar las relaciones entre humanos y más que humanos en el Antropoceno, como el hongo matsutake. Este artículo expone las relaciones entre hongos, humanos y más que humanos,

desde una breve descripción de las prácticas establecidas entre los hongos y los lacandones de Chiapas. Ellos atribuyen el origen de los hongos a su dios principal, Hach A'k Yum. Los lacandones son grandes conocedores del papel de los hongos en la selva como alimento para humanos, no humanos y más que humanos. También reconocen su papel en la putrefacción de la materia orgánica que favorece la fertilidad del suelo requerido para la agricultura y la regeneración de la selva. No todos los hongos son comestibles para los humanos, puesto que Hach A'k Yum destinó diferentes hongos como alimento y herramientas a su hermano Kisin, otra deidad lacandona. Este acercamiento desde la etnomicología puede contribuir a la reflexión y el debate de la propuesta teórica de la etnografía multiespecies en torno a los conceptos utilizados para descentralizar la dualidad humano-naturaleza, reconociendo el papel de los no humanos como nuestros acompañantes y colaboradores en el Antropoceno.

Palabras clave: selva, humanos y más que humanos, relacionalidad, hongos, lacandones.

Introducción

Las relaciones entre hongos y humanos han sido investigadas de distintas maneras. Desde la biología se describen como seres distintos a las plantas y animales. Esto debido a sus modos de alimentación por absorción, morfología, reproducción, ecología e historia evolutiva. Las células de los hongos están rodeadas de una pared rígida de quitina. Su cuerpo puede estar constituido por una sola célula como en el caso de las levaduras. También por filamentos denominadas hifas, que en conjunto forman el micelio o cuerpo del hongo. Para los hongos macroscópicos, su ciclo de vida inicia con las esporas. Posteriormente desarrollan micelios y estructuras reproductivas o esporomas (cuerpos fructíferos) conocidos como setas. La diversidad de especies de hongos los hace el segundo grupo con más especies sobre la tierra, después de los insectos. Se estima que hay alrededor de 1,500,000 especies en el mundo, y pueden ser muchas más. En Chiapas, la diversidad fúngica se estima en alrededor de 49,000 especies, de las cuales aproximadamente 5,000 corresponden a hongos macroscópicos (Ruan-Soto *et al*., 2017).

La ecología resalta el papel de los hongos en los ecosistemas, como los que se alimentan de materia orgánica. Estos son considerados como descomponedores que además permiten el reciclaje de nutrientes en los suelos. Otras especies forman asociaciones ecológicas simbióticas y también parasitarias. Las micorrizas son redes subterráneas de micelio en estrecha relación con las raíces de los árboles. Así favorecen la colaboración entre ellos para sobrevivir al intercambiar nutrientes y agua. En las cadenas tróficas están presentes muchas especies de hongos. Proporcionan alimento a un gran número de invertebrados como moscas o caracoles, y vertebrados como anfibios y pequeños mamíferos.

La medicina humana y veterinaria ha prestado gran atención a los hongos. Diferentes especies tienen propiedades medicinales, pueden ser tóxicos o bien causar distintas enfermedades. La presencia de diferentes tipos de hongos en selvas y bosques templados ha sido estudiada a partir de la afinidad de las personas hacia ellos. Esta se expresa en su micofilia que lleva a su consumo o aprecio, o su micofobia, con actitudes evitativas o de rechazo.

La etnomicología ha destacado la importancia de los hongos en la alimentación, medicina tradicional y espiritual, así como conocimientos etnoecológicos, y ha contribuido a la etnoclasificación para diferentes grupos culturales del mundo. En cuanto a la región de Mesoamérica, la antropología y la arqueología han documentado la convivencia entre animales, plantas y diversos organismos. Han reconocido las interacciones entre actores humanos y no humanos, así como procesos con agencia natural y social (Vergara, s.f.).

Los hongos en sí representan a la relacionalidad con los seres humanos y más que humanos. En los últimos años se ha documentado la relación de los hongos con aspectos políticos, económicos, ambientales y culturales. Este ha sido el caso del hongo matsutake estudiado por Tsing (2015) desde un entramado "más que humano". Esto implica situar en el mismo nivel a seres humanos y no humanos. La especie, de acuerdo con Tsing, mostró que puede crecer en bosques de pino deteriorados por la industria maderera provocada por la devastación capitalista. El hongo matsutake pudo prosperar en estos bosques "rotos" y ayudar a su regeneración. A su vez, al ser un hongo comestible considerado como manjar gourmet con valores culturales y de mercado, se articuló a través de su recolección a migrantes asiáticos ubicados en Oregón, Estados Unidos. Las personas promovieron su comercializaron en otras partes del país y del mundo. El estudio muestra la relevancia y "esencia de la sobrevivencia colaborativa" (Tsing, 2015). Sobre todo, expone que los hongos nos permiten repensar las relaciones entre humanos y más que humanos, ante un mundo en crisis situado en el Antropoceno.

En nuestro país los hongos son considerados como marginales en las prioridades nacionales para su estudio y conservación. Su valoración como recurso alimenticio, medicinal y ecosistémico se encuentra en los pueblos originarios, como los de Chiapas, también marginados (Ruan-Soto *et al.*, 2017). Otra reflexión alusiva a la situación marginal de los hongos en general es señalada por Tsing (2012): a pesar de ser omnipresentes, los hongos comestibles y medicinales prosperan en los márgenes de las zonas de cultivos o en los bosques y montañas. Allí continúan produciendo interacciones entre especies en diversos órdenes de magnitud. Como parte de los estudios políticos y ambientales, la autora hace un llamado a poner atención a los "paisajes irregulares, a las múltiples temporalidades y a los ensamblajes".

Estos últimos entendidos como un conjunto de diversas especies que se influyen entre sí. Son cambiantes y forman parte de la "esencia de la supervivencia colaborativa" en un mundo dentro del contexto del Antropoceno.

En este artículo se busca resaltar la presencia de los hongos como acompañantes (Haraway, 2003), así como su relacionalidad, presente en los ensamblajes entre humanos y más que humanos, desde una descripción de las prácticas establecidas entre los hongos y los lacandones de Chiapas. Consideramos que este breve acercamiento podría abrir una oportunidad para empezar a mirar, reflexionar y debatir acerca de la propuesta teórica de la etnografía multiespecies (Kirskey y Helmereich, 2010). La propuesta privilegia entre otros aspectos, un giro ontológico que busca superar las visiones dualistas de cultura-naturaleza. Este enfoque teórico requiere de las miradas interdisciplinarias, y en el caso que exponemos a continuación se nutre de la disciplina de la etnomicología.

Los lacandones y sus relaciones con los hongos

La Selva Lacandona es una de las regiones indígenas más grandes y heterogéneas del estado de Chiapas. Aquí predominaba la selva tropical e históricamente, a partir de la década de los cincuenta, se han dado cambios que condujeron a su colonización y transformación. Los programas de desarrollo han estado vinculados a la solución de conflictos agrarios dentro y fuera del estado de Chiapas. Estos han sido: proyectos de aserraderos, hidroeléctricas, explotación petrolera, migración de los Altos de Chiapas impulsada por la iglesia presbiteriana y la contención de migrantes guatemaltecos (Nigh, 2000).

Históricamente en esta amplia región de selva tropical se ubicó la presencia casi única de los lacandones desde el siglo XVII hasta la mitad del siglo XX. Posteriormente en los años sesenta y setenta los diversos grupos de lacandones fueron concentrados por el gobierno mexicano en cinco asentamientos principales: Nahá y Mensabäk, al norte, y Crucero San Javier, Bethel y Lacanjá-Chansayab, al sur (Nigh, 2000). En 1972 se dotó a 66 jefes de familia lacandones una superficie de 614 321 hectáreas. En 1975 después de disputas con otros grupos tseltales y ch'oles que se asentaron en la región, se amplió la superficie a 662,000 hectáreas que incluyeron los predios de Nahá y Metzabok. En la actualidad cerca del 59 por ciento de esta extensión está ocupada por cinco áreas naturales protegidas establecidas por decreto presidencial (Nigh, 2000).

De acuerdo con Marion (2000), estudios lingüísticos e históricos, los lacandones o *hach winik* ("hombres verdaderos") proceden de la antigua cultura maya. Probablemente provengan de emigraciones en diversos periodos y de lugares como Yucatán, el Petén guatemalteco y la

región ahora conocida como la Selva Lacandona de Chiapas. El nombre de lacandones fue otorgado en el pasado a los grupos indígenas que habitaron en la región. Posteriormente este nombre fue retomado para nombrar a los lacandones contemporáneos. En un entorno cambiante por las agresivas trasformaciones de la selva, los lacandones siguen preservando los referentes conceptuales propios de su cultura y cosmovisión (Marion, 2000). Continúan conviviendo para su sobrevivencia, como siglos atrás, con diversos acompañantes más que humanos, como plantas, animales, hongos, ríos y entidades no humanas descritas en la literatura como dioses.

Los mayas lacandones describen un cosmos que constantemente puede estar amenazado con la destrucción, pero también tiene la esperanza de la sobrevivencia. Ante ello, están "obligados" a mantener la renovación cíclica de la selva y la alternancia de las fases de vida y muerte de los seres humanos (Marion, 2000). Esta convivencia con otros seres "más que humanos" involucra diversos y complejos rituales ceremoniales y en todos ellos se ofrece copal, comida y bebida ceremonial.

Se considera que las deidades principales están instaladas en el firmamento y engendraron una familia con las mismas características que las familias humanas, menos la mortalidad (Marion, 2000). Algunas de las entidades no humanas o deidades son a *Hach A'k Yum*, "nuestro señor verdadero", quien es considerado creador de los lacandones y de las montañas, ríos y selvas; *Suk uk Yum*, "señor del inframundo"; *Kisin* es la deidad de la muerte, y *Menzabäk* es dueño del mundo de los muertos (Marion, 2000; Ruan-Soto *et al*., 2017).

Entre los lacandones del sureste mexicano, pueblo originario marcado por una historia particular llena de atención por diversos actores del gobierno, la academia y de la propia sociedad civil, existen ejemplos interesantes de estas múltiples relacionalidades que encuentran en los hongos un nodo por demás relevante. Los lacandones atribuyen el origen de los hongos a su Dios principal *Hach A'k Yum,* quien conformó por un lado a los hongos del suelo llamados *kuxum lu'um*, y por el otro a los hongos de los palos llamados *kuxum che'.* Para estas personas, el *kuxum*, que podría traducirse al español como hongo, es aquel organismo que es capaz de pudrir en donde crece y en consecuencia de reincorporar los nutrientes al sistema del cual fueron generados. Con esto en mente, los lacandones engloban a todos los hongos lignícolas, terrícolas e incluso los hongos microscópicos, como aquellos encargados de fermentar las bolas de pozol (figura 1). Gracias a este potencial fúngico, toda la materia orgánica en la selva puede reincorporarse en los ciclos de dinamismo energético y seguir sustentando la vida. "Si hay muchas hojas y muchos palos en la milpa y si hay *kuxum* que los pudra, va a haber

más maíz", decía Manuel Castellanos Chan Kin, campesino lacandón de Lacanjá Chansayab (septiembre de 2004; Ruan-Soto *et al.*, 2017), señalando el papel ecológico de los hongos en los sistemas productivos y en la propia selva.

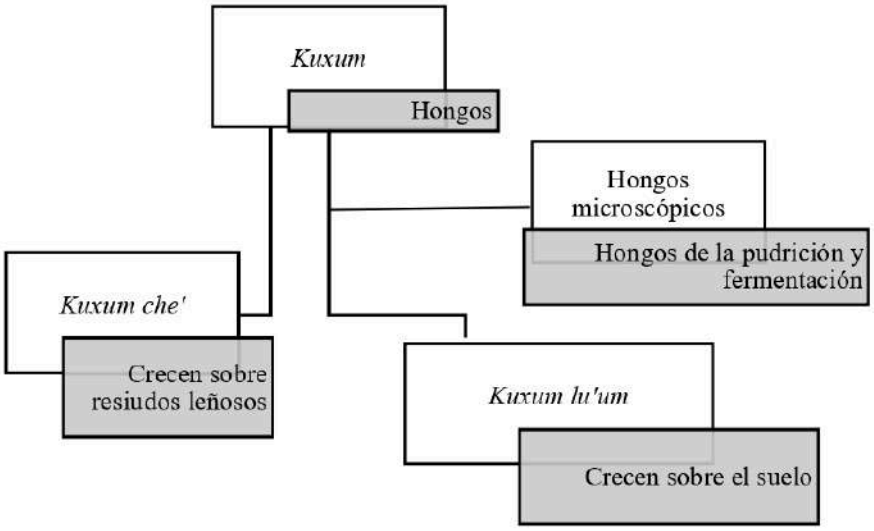


Figura 1. Tipos de hongos identificados por los lacandones. En tres localidades de estudio reconocen y nombran en conjunto 164 especies. Elaboración propia, a partir de Ruan-Soto *et al.*, 2017, y Ruan-Soto *et al.*, 2021

Asimismo, los hongos no solamente juegan un papel fundamental en el mantenimiento homeostático de la selva, también son concebidos como un regalo del dios creador para los lacandones. Cuentan los antiguos lacandones que cuando *Hach A'k Yum* había creado a los hongos, las personas quisieron probar esos manjares. Atendiendo esta petición, la divinidad purificó algunas especies, nombrándolas como *kayoch* (*Pleurotus* spp. y *Favolus tenuiculus*), *lo'ro* (*Auricularia* spp.), *xikin* (*Schizophyllum commune*) y otras especies más. Sin embargo, fue enfático en que el resto de las especies quedarían reservadas para el uso de los dioses y alejadas de los intereses terrenales (figura 2). Esto puede seguir observándose hasta nuestros días en el aprovechamiento, su taxonomía, clasificación y en las propias maneras de entender a los hongos (Ruan-Soto, *et al.*, 2021).

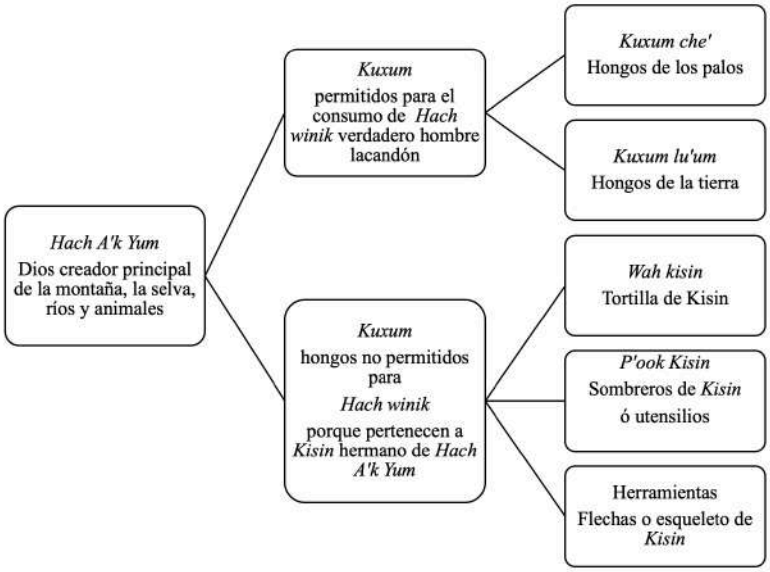


Figura 2. Clasificación general de los hongos de acuerdo con su acceso permitido por *Hach A'k Yum*. Elaboración propia a partir de Ruan-Soto *et al*., 2021

Como podemos ver, la relación entre los hongos y los lacandones está mediada por otros seres más allá de lo terrenal. La forma de este grupo de conceptualizar el origen de los hongos y su papel en el cosmos, refleja las relaciones materiales que tiene con ellos (figura 3). A partir de estas narrativas podemos entender las razones ulteriores de por qué utilizan un número aparentemente reducido de especies de hongos, aun cuando en la selva existe un número mayor de especies potencialmente consumibles, algunas de gran importancia cultural en otras regiones como el *Lactarius indigo* o diferentes especies del género *Boletus.* Las especies consumidas son aquellas que conciben como propias para ello, ya que pasaron por este proceso de purificación divina. En el caso de otras especies, aun cuando se reconozca su potencial comestibilidad, su condición de "impuras" genera que no sean aprovechadas bajo ninguna circunstancia.

La *Amanita muscaria* es una de las especies más llamativas y carismáticas del reino Fungi, esto gracias a sus distintivas características como su sombrero rojo y escamas blancas coronándolo. Los tsotsiles de Chamula, por lo general no nombran a las especies de hongos tóxicos, sin embargo, esta especie es una excepción (Ruan-Soto, 2018). Le llaman *yuy chauk*, que significa yuyo del rayo. El yuyo (*Amanita hayalyuy*) es una de las especies comestibles más apreciadas por los tsotsiles, pero el *yuy chauk* aparece donde caen los rayos. Se puede ver cómo estos

elementos relacionan la esfera celestial con la esfera terrenal. Cabe señalar que esta es la especie no comestible más reconocida por la población en general, señalando su carácter especial.

Otro ejemplo de estas relaciones es el descrito por Zent para los Warao del Amazonas venezolano (Zent, 2004). Este grupo señala a los hongos como *hebu bure anohoro*, que podría traducirse como "la comida del espíritu del buitre". El espíritu del buitre es una criatura que amenaza la vida de los warao unas tres o cuatro veces en la vida de cada persona. Esta concepción detona que la relación de estas personas con los hongos sea más bien micófoba, es decir, que muestren actitudes de desagrado hacia los hongos.



Figura 3. (1) Recorrido por la selva Lacandona buscando hongos. (2) *Auricularia* sp., hongo comestible *Lo're.* (3) *Xylaria* sp. negra, es un esqueleto del *Kisin.* (4) *Ramaria* sp. amarilla, es una escoba del *Kisin* (*Misib Kisin*). (5) Hongo de repisa, es una tortilla del *Kisin*. Fotografías: Felipe Ruan-Soto

Consideraciones finales

Para los lacandones, los hongos están ligados de manera importante con sus prácticas, relacionalidades y con su sobrevivencia actual. Son reconocidos como seres "macroscópicos y microscópicos", se conoce su hábitat, en qué espacios crecen, su consumo como alimento para pequeños mamíferos, y el papel que desempeñan como descomponedores. Todo ello refleja el conocimiento de los hongos como acompañantes de su vida en la selva y la colaboración de estos para el mantenimiento de la fertilidad de los suelos agrícolas y de la selva misma.

Las prácticas en la vida cotidiana de los lacandones relacionadas con los hongos se vinculan al considerarlos como parte su alimentación y algunos como medicina, pero también diferentes especies son apreciadas estética o lúdicamente. En su relación social con los seres sobrehumanos o deidades, *Hach A'k Yum* creó para los lacandones hongos que podían ser consumidos y otros que no, porque estaban reservados para otra deidad, su hermano *Kisin*, señalando que estos hongos eran utensilios como sombreros y flechas, o como tortillas de su hermano *Kisin* por lo cual no podrían ser comidos.

En este sentido, de acuerdo con Bingham (2006), la condición humana no puede entenderse sin abordar las relaciones que los humanos entretejen con humanos, no humanos y sobrehumanos. Para Ruíz-Serna y Del Cairo,

> la idea de que generamos nuestro conocimiento del mundo a través de nuestras prácticas y nuestro envolvimiento corpóreo en él— prefigura una de las premisas básicas del giro ontológico, esto es, que la realidad está constituida fundamentalmente a partir de las relaciones y las prácticas y no de las representaciones y las ideas. (2022: 21).

Por su parte para Blaser y De la Cadena (2018) una ontología relacional encuentra al Territorio como condición de posibilidad y lógicas comunales, en donde se generan sinergia y complementariedad entre humanos y no humanos. Así, destacan que políticamente se abren a la existencia de múltiples mundos para defenderlos en sus propios términos. Al respecto, desde la antropología y para el caso de los lacandones, Marion ha señalado que la cosmovisión maya contemporánea, todavía "da cuenta de la perseverancia de los pueblos de Mesoamérica para mantener sus antiguas tradiciones ante los embates de la modernidad occidental" (2000: 56).

Es en este sentido que podría debatirse en torno a los conceptos utilizados para descentralizar la dualidad humano-naturaleza para compartir un mismo status ontológico (Ruíz-Serna y Del Carpio, 2022), reconociendo el papel de los no humanos, nuestros acompañantes y colaboradores en el Antropoceno.

Referencias

Blaser, M., y De la Cadena, M. (2018). Proposals for a world of many worlds. En M. de la Cadena y M. Blaser (eds.), *A world of many worlds* (pp. 1-22). Duke University Press.

Bingham, N. (2006). Bees, butterflies, and bacteria: biotechnology and the politics of nonhuman friendship. *Environment and Planning, 38*(3), 483-498. https://doi.org/10.1068/a38436

Haraway, D. (2003). *The Companion Species Manifesto: dogs, people, and significant otherness.* Prickly Paradigm Press.

Kirskey, E. y Helmreich, S. (2020). The emergence of multiespecies ethnography. *Cultural Anthropology, 25*(4), 545-576. https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x

Marion, M. O. (2000). Bajo la sombra de la gran ceiba: la cosmovisión de los lacandones. *Desacatos. Revista de ciencias Sociales,* (5), 45-56.

https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13900504

Nigh, R. (coord.) (2000). *Lacandones de Chiapas. Proyecto Perfiles Indígenas de México, Documento de trabajo*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Pacífico Sur. https://www.aacademica.org/salomon.nahmad.sitton/49

Ruan-Soto, F. (2018). Recolección de hongos comestibles silvestres y estrategias para el reconocimiento de especies tóxicas entre los tsotsiles de Chamula, Chiapas, México. *Scientia Fungorum, 48*, 1-13. https://doi.org/10.33885/sf.2018.48.1179

Ruan-Soto, F., Domínguez-Gutiérrez, M., Pérez-Ramírez, L. y Cifuentes, J. (2021). Etnomicología de los lacandones de Nahá, Metzabok y Lacanjá-Chansayab, Chiapas, México. *Ciencias Sociales y Humanidades, 8*(1), 25-42. https://doi.org/10.36829/63CHS.v8i1.1112

Ruan-Soto, F., Pérez, L., Cifuentes, J., Ordaz, M., Cruz, A. García, Y. Reyes, F. y Mariaca, R. (2017). *Hongos de los Lacandones de Naha y Metzabok: Guía ilustrada de macromicetos*. ECOSUR. https://patrimoniobiocultural.com/archivos/publicaciones/libros/GUIA_ILUSTRADA_DE_MACRO

MICETOS.pdf

Ruiz-Serna, D. y Del Cairo, C. (2022). Ontologías y antropología: apuntes sobre perspectivas en disputa. En D. Ruiz-Serna y C. del Cairo (eds.), *Humanos, más que humanos y no humanos. Intersecciones críticas en torno a la antropología y las ontologías* (pp. 14-51). Pontificia Universidad Javeriana.

Tsing, A. (2015). *The mushroom at the end of the world. On the possibility of life in capitalism ruins*. Princeton University Press. https://doi.org/10.2307/j.ctvc77bcc

Tsing, A. (2012). Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species. *Environmental Humanities, 1*(1), 141-54. https://doi.org/10.1215/22011919-3610012

Vergara, F. (s.f.). Holobiontes, etnografías "más allá de lo humano" y la conquista de México – Tenochtitlán. *Noticonquista*. Recuperado el 01 de abril de 2025, de https://www.noticonquista.unam.mx/amoxtli/2683/2683/

Zent, E. L., Zent, S., e Iturriaga, T. (2004). Knowledge and use of fungi by a mycophilic society of the Venezuelan Amazon. *Economic Botany, 58*(2), 214-226. https://doi.org/10.1663/0013-0001

1. Correo electrónico: maria.sanchez@unicach.mx ↑

2. Correo electrónico: felipe.ruan@unicach.mx ↑

ISSN: 2683-314X

Perros de casa, perros de milpa y perros de cacería. El trabajo de los perros en el oriente de Yucatán, una mirada más que humana

Pavel Alonso García Magdaleno[1]
Secihti/IIS-UNAM



Todo tiene su dueño. Uayma, Yucatán. 2017. Fotografía del autor

Resumen

Este texto busca reflexionar sobre las distintas funciones sociales de los perros entre las comunidades mayas del oriente de Yucatán, considerando la posibilidad de pensar la incorporación de comunidades más que humanas a partir del proceso de crianza-domesticación, desde la perspectiva de los términos mayas peninsulares *aalak* (doméstico) y *yuum* (dueño), resaltando la relación de cuidado y corresponsabilidad, más que el vínculo de dominación. Se explora el concepto de *meyaj* (trabajo) aplicado a las funciones sociales de

perros y gatos en el cuidado de la casa, la milpa y el maíz, contrastándolo con la noción de mascota. Finalmente, se examina el rol del perro como cazador, destacando los procesos de enseñanza-aprendizaje y transformación corporal a partir de la distinción entre la comida de los perros de casa/milpa, basada en el maíz, y la de los perros cazadores, donde se incluye la carne de las presas. Asimismo, se reflexiona sobre el papel de los "perros maestros" en los procesos de enseñanza-aprendizaje de los cachorros y su importancia en la cacería colectiva en Yucatán.

Palabras clave: mayas, Yucatán, perros, crianza, domesticación

Introducción

Al bajar del camión en la comunidad de Chemax, tocaba caminar las calles del pueblo hasta la casa de mi amigo Miguel. Al dar vuelta en una de ellas, con poca iluminación, me encontré con varias montañas de material de construcción que tuve que esquivar. Sin darme cuenta, de un momento a otro saltaron desde las sombras varios perros que comenzaron a ladrarme y se abalanzaron sobre mí. Unos segundos después, al escuchar el alboroto, un grupo de niños y adolescentes, casi todos varones, salieron a regañar a sus canes y a meterlos a sus respectivas casas, con lo que pude cruzar esa frontera, un tanto atemorizado y cuidadoso. Al cruzar la mirada con uno de los pequeños me dijo "este si muerde, ya ha mordido a varias personas", con lo que ponía en claro la ferocidad de su animal y la importancia de su pronta intervención para evitar que me mordiera. Unas semanas después, en el pórtico de la casa de la familia Espadas en la comunidad de Uayma, doña Margarita y yo contemplábamos a los perros de la casa de enfrente dormir plácidamente sobre la calle recién asfaltada. Parecían ser otros seres distintos de los que me habían atacado unas semanas antes.

Estos perros que se transforman según la hora del día abrieron la puerta con sus comportamientos, transformaciones y trabajos en las comunidades mayas del oriente de Yucatán a la reflexión que ahora escribo. Cabe aclarar que los perros que las lectoras o lectores conocerán aquí son distintos a las mascotas citadinas con las que estamos acostumbrados a cruzarnos. Los perros *malix*, como suelen llamarlos en maya, son aquellos perros "mestizos" que no forman parte de estas "razas puras" pero que son fieles cuidadores de los espacios humanos y sus habitantes en Yucatán.

En este breve texto busco reflexionar sobre las distintas funciones sociales de los perros en las comunidades mayas, considerando la posibilidad de pensar la incorporación de comunidades más allá de la organización humana, donde otros seres se integran en una dinámica conjunta

de participación social; observaremos las posibilidades de la conformación de comunidades multiespecie.

En la construcción de estos entramados de relaciones entre perros y humanos, podemos pensar las posibilidades desde una visión histórica de la domesticación de los cánidos como un proceso antiguo que los ha incorporado a la vida social humana, convirtiéndolos en "el mejor amigo del hombre". Este presupuesto invisibiliza el proceso violento de dominación del otro animal a partir de la domesticación y deja de lado las relaciones contemporáneas que se ponen en juego en comunidades como aquellas con las que he trabajado en Yucatán. Es por lo anterior que considero fundamental reflexionar sobre las relaciones existentes de manera contemporánea entre perros y humanos en el contexto maya.

Antes de profundizar en las posibilidades de los perros dentro de las sociedades mayas de Yucatán, es fundamental comprender el proceso de crianza-domesticación en estas comunidades. De esta manera, pondré en juego los términos usados por los mayas peninsulares para clasificar a un ser como doméstico, *aalak*, y su relación con quién los cría y cuida, *yuum*.

Con respecto a la función social de los animales en las comunidades mayas se reflexionará sobre el término *meyaj* (trabajo), y la incorporación en las funciones sociales de perros y gatos a los cuidados de la casa, la milpa y el maíz. Es bajo esta mirada que se puede contrastar la noción de mascota con respecto a los animales que viven y conviven en las comunidades mayas del oriente de Yucatán.

En contraste con la función social del perro como cuidador podemos pensar en su devenir como cazador, pues además de vivir una selección por parte de sus dueños, pasan por distintos procesos de aprendizaje y transformación corporal hasta volverse perros maestros con la capacidad de transmitir sus conocimientos a las nuevas generaciones de cachorros.

Por último, se presentará una reflexión sobre las dos funciones sociales que cumplen los perros en las comunidades mayas, la de cuidado y la de cacería, observando la manera en que los perros se incorporan, según sus capacidades innatas o desarrolladas, en la sociedad maya, y forman parte de esta.

Los perros y sus amos. Una historia de domesticación/ dominación

Normalmente pensamos el proceso de domesticación, ya sea de plantas o animales, como un proceso histórico (Valadez Azúa, 2021), que se desarrolló por la selección de las especies "salvajes" por parte del ser humano, con base en sus necesidades y deseos, y las posibilidades de utilizar a estos seres en su propio beneficio[2].

Este punto antropocéntrico que observa la relación entre animales domésticos y humanos prevalece en muchas reflexiones contemporáneas al respecto de estos procesos. Con la inclusión en nuestra ecuación de las realidades mayas no se pretende dar una salida a esta discusión. Más bien mi intención es poner en entredicho las ideas humanas sobre los perros que David Varela ha llamado *Canidad*:

> No puede negarse que los perros posean características tales como el ser amistosos y cariñosos con sus seres queridos, o que efectivamente sepan de lealtad y sean obedientes; su éxito evolutivo está fuertemente anclado en esas características. No obstante, el punto es que estas no constituyen su esencia natural, sino que son construcciones sociales antropocéntricas (Varela Trejo, 2022: 39).

Además de señalar el carácter antropocéntrico de nuestra visión sobre los perros es fundamental comprenderla como algo construido y no universal, poniendo a discusión el esencialismo y los valores derivados de observar a los perros como "el mejor amigo del hombre", en masculino en ambos casos por el mismo sesgo de género que tienen las implicaciones de la domesticación del perro vinculada a la cacería.

A pesar de no contar con datos históricos para contravenir estas interpretaciones sobre el pasado de las relaciones, y, como veremos más adelante, de las realidades mayas donde las tareas de agricultura y cacería son realizadas por varones, tanto humanos como perros, es importante mencionar que, al tratarse de evidencia histórico-arqueológica, los sesgos de género pueden estar presentes en su interpretación. Por otra parte, resulta importante mencionar que el tema del cuidado, usualmente vinculado a las actividades femeninas, marcará un eje fundamental de mis observaciones etnográficas y mis postulaciones teóricas con respecto al proceso de crianza-domesticación.

Por último, me gustaría poner sobre la mesa el carácter histórico del proceso de domesticación, pues desde la biología y algunas ciencias asociadas se considera este proceso como algo concluido, desarrollado por los ancestros de animales/plantas y humanos, y que las relaciones que tenemos de manera contemporánea son una continuación o resultado de dicho proceso, sin embargo, en el caso de las comunidades mayas el proceso de "domesticación" se da en la relación misma que se establece entre *yuum* (dueño) y *aalak* (doméstico), como se explicará más adelante. Pensar esto no como una interpretación "cultural", sino como la manera en que viven sus relaciones las poblaciones mayas peninsulares, abre la puerta para pensar la domesticación como algo construido desde el presente y de manera particular y continua, más que como un proceso histórico dado y cuyo resultado es la capacidad humana de modificación y aprovechamiento de otros seres.

Todo tiene su dueño

Como mencioné anteriormente, parte de mis cuestionamientos sobre la condición de domesticación en términos de las comunidades mayas surgieron al charlar con doña Margarita Xooc en la comunidad de Uayma. Platicábamos sobre los perros que dormían plácidamente en la calle frente a su casa, y me dijo "todo tiene su dueño". Esto me sigue resonando y dando en qué pensar: usualmente no existen cosas en lengua maya que no tengan relación con objetos o sujetos, esto puede estar marcado por los posesivos, como en el caso del término *aalak*, que es un marcador posesivo usado en los animales que habitan las comunidades mayas.

Si bien es uno de los clasificadores más usados para referirse a las gallináceas, los perros, puercos, gatos, entre otros animales que suelen vivir en los solares, el término *aalak* no es la contraparte de *ba'alche*.[3] A pesar de que este segundo término se usa para referirse principalmente a los animales del monte, se trata de una cuestión posicional-relacional; los humanos tienen a sus animales domésticos y por lo tanto no usan el clasificador posesivo para referirse a los animales del monte, sin embargo, el señor del monte *yuum k'áax* es dueño de dichos animales, por lo tanto, son sus *aalak*. En este sentido los términos relacionados no son *aalak* y *ba'alche* sino *yuum*[4] y *aalak* (García Magdaleno, 2020b; Ortíz Becerril, 2023).

En este sentido el clasificador *aalak* no solo se puede utilizar para los animales, sino para otros seres como las plantas (Ortíz Becerril, 2023) o incluso para pensar en las relaciones entre los santos y los habitantes del pueblo o Dios y todos los seres (García Magdaleno, 2020b: 19-20).

Comprendiendo lo anterior, podemos regresar a lo dicho por doña Margarita: en las comunidades mayas no existen perros que no tengan dueño, perros callejeros o ferales. Ella misma me comentaba “Todos tienen dueño, que los dueños no quieran hacerse cargo es otra cosa, si un perro se come un pollo o muerde a alguna persona su dueño tiene que hacerse responsable”. Aunque podríamos pensar que es un fenómeno similar a los procesos de mascotización que existen en las ciudades, el concepto de cuidado y responsabilidad están fundamentados en relaciones sociales claramente establecidas basadas en el trabajo y la reciprocidad, como veremos más adelante.

En este sentido la relación entre *yuum* y *aalak* antes quede presentarse como una relación de posesión y dominación, se presenta como una relación de cuidado, basada principalmente en la alimentación, y, en el caso de perros y gatos, en la comensalidad. En la comunidad de Uayma me tocó escuchar en más de una ocasión “cría al niño/la niña” refiriéndose al proceso de alimentar en la boca a los infantes más pequeños. Así, también, no es nada fuera de lo común escuchar a alguna madre que delega la tarea a niños o niñas de “criar” a los pavos, puercos o gallinas, que consiste en llevarles su alimento, ya sean las sobras de la comida o el alimento especial que se ha comprado (García Magdaleno, 2020b).

Astrid Ortíz menciona el fenómeno del abandono de los perros en el monte si no cumplen con las características que se requieren para convivir con los humanos (Ortíz Becerril, 2023: 231). Esto puede ser una sentencia de muerte para los perros, sobre todo si se trata de cachorros, sin embargo, si lo pensamos en la relacionalidad de los dueños, podría ser una acción mediante la cual estos animales son entregados al señor del monte para que se haga cargo de ellos, como suele pasar con el proceso inverso de criar animales del monte, que también corren el peligro de morir por no adaptarse a su nuevo dueño. En ocasiones estos animales regresan nuevamente a la selva o son pedidos al señor del monte para que los ceda a las personas humanas como nuevos dueños (García Magdaleno, 2020b).

Normalmente los perros “se hacen regalados”, mientras los gatos se tienen que cambiar por pollos para que no se vuelvan flojos (García Magdaleno, 2020b; Ortíz Becerril, 2023). En cierta ocasión en Uayma me comentaron que si se fuera a comprar un gato tendría que esconder el dinero para que no lo viera, si lo llega a ver se volvería flojo y no haría su trabajo.

Tanto a perros como a gatos se les suele alimentar de maíz, principalmente de tortillas. Cuando hay varios animales que conviven en el solar se les suele alimentar “parejo”, generando una competencia por las sobras de la comida que les proporcionan (García Magdaleno, 2020b; Ortíz Becerril, 2023). Sin embargo, se puede tener una consideración especial con aquellos perros que han hecho un trabajo importante como acompañar a sus dueños a la milpa, quienes serán

recompensados con tortillas frescas. Aquí podemos observar una primera distinción entre aquellos perros que van a la milpa y aquellos que se quedan en casa, y que son considerados como flojos (Ortíz Becerril, 2023: 211).

El trabajo animal

Es importante mencionar que existe una ambigüedad en la traducción del término maya *meyaj* como trabajo, igual que ocurre al nombrar *yuum* como señor o *aalak* como doméstico. Parte del problema lingüístico es arrastrado hacia un ámbito social, donde las equivalencias de términos no se corresponden con las realidades sociales que nombran. En este sentido, creo que, si bien el término *meyaj* puede ser entendido en las relaciones capitalistas de intercambio de fuerza de trabajo por dinero, cuando los propios mayas van a trabajar a empresas de construcción, turísticas, etc., en el contexto maya se puede comprender de manera mucho más profunda, refiriéndose al trabajo que todos tenemos en nuestra existencia. Por ejemplo, los dioses de la lluvia tienen la labor de regar el mundo y en particular las milpas (Terán y Rasmussen, 2008; 2009).

Bajo la premisa anterior es importante entender que todos los seres tienen un trabajo, y por otro lado todos están encomendados a alguien para ser cuidados. En ocasiones estas dos tareas se cruzan, el *yuum* puede pedir a sus *aalak* que sean sus ayudantes para emprender alguna tarea, como ocurre entre los dioses de la lluvia y las ranas (García Magdaleno, 2015).

Más allá de su posible simbolismo prehispánico (De la Garza, 1997), la principal función social, *meyaj*, que tiene el perro entre los mayas peninsulares contemporáneos es cuidar la casa, el solar y de sus habitantes, humanos y más que humanos.[5] Este trabajo se realiza principalmente de noche, y protege este territorio de la posible irrupción de seres humanos y más que humanos, particularmente espíritus de personas fallecidas, *pixano'ob*, malos aires, *k'aak'as iik'o'ob*, o algún otro espíritu que pudiera hacer daños a los ocupantes de estos espacios.[6]

Sin embargo, como se mencionó anteriormente, los perros pueden desempeñar otros trabajos tanto en la milpa como en el proceso de la cacería. En el caso de la milpa, como menciona Astrid Ortíz, los perros pueden acompañar a sus dueños a las milpas y protegerlos de algunos peligros, como pueden ser las serpientes venenosas o los malos aires. Este trabajo es valorado y además de ser recompensados con comida (Ortíz Becerril, 2023: 211) se les puede dar una sepultura especial por su apoyo leal en las labores agrícolas (Ortíz Becerril, 2023: 239).

A la par de este cuidado de su dueño, algunos campesinos llevan a sus perros para el cuidado de la milpa, esto con el objetivo de que ningún animal entre a romper los maíces en crecimiento o a comerse los elotes, según el momento. Para esto es importante llevar comida y agua a los perros hasta el lugar donde se están quedando. Don Pedro Dzul en 2017 incluso le hizo una pequeña casa a su perro que se quedaba a cuidar su milpa. Este trabajo puede ser peligroso, pues en ocasiones los perros pueden ser atacados por manadas de *chi'ik*, coatíes o tejones, que suelen entrar a las milpas. Por esto no todos los perros pueden realizar esta labor.

El cuidado del maíz no solo ocurre en el espacio de la milpa, los gatos son los encargados de proteger las semillas de los roedores. En el oriente de Yucatán les dicen a los felinos que los ratones son "venaditos" para que puedan cazarlos y comerlos; si se enteran de su naturaleza de ratón los vomitarán, acción indeseable para los mayas (García Magdaleno, 2020b:50-51). La disminución o ausencia de roedores en la casa también protege a sus habitantes de la llegada inesperada de alguna serpiente en busca de este tipo de alimento. De ser así, los perros serán los encargados de detectarla y avisar de su presencia.

Resulta interesante que el trabajo de los gatos sea ser los cazadores de los "venados" de la casa, mientras que los perros se incorporarán a algunos tipos de cacería, particularmente la batida o *p'uuj*, como veremos a continuación.

Maestros animales

A pesar de que se suele usar el término de *peek* para referirse de forma genérica a todos los perros, el valor que tienen no es igual y depende frecuentemente de los trabajos que puedan desempeñar. Esto también ocurre con otros animales, y a aquellos que cumplen una función social en sus comunidades se les suele llamar *maestros*.

Entre los ejemplos que encontré en campo están los *chi'ik*, coatíes o tejones, que se mueven en manadas que según los agricultores del oriente de Yucatán pueden llegar a sobrepasar los cien individuos. Don Luis, de la comunidad de Uayma, me comentó que quien dirige las manadas son los más pequeños, que son los maestros, quienes entran primero a la milpa y saben que es segura, y llaman a los demás (García Magdaleno, 2020b:120). Según Mundo Ramírez sucede algo similar con los *kidam*, jabalíes o pecaríes (Ramírez Camacho, 2016). Resulta interesante el papel de los animales más pequeños como los maestros pues tienen un papel fundamental en la sociedad animal, dirigiendo sus respectivas manadas. En algunas narrativas mayas, los hermanos más pequeños, llamados *t'up*, son aquellos que realizan proezas o tienen mayor sabiduría que sus hermanos mayores.[7]

Otro caso de animales maestros es el de los zopilotes:

> Los *ch'oom* (zopilotes) también tienen su maestro, estos son los zopilotes de cabeza roja, son los primeros en bajar, primero vuelan sobre su comida, bajan en picada hasta el lugar donde está el animal muerto, después lo saltan para que se "madure" y los demás puedan comerlo, después de saltarlo, vuelve a emprender el vuelo y baja otra vez comenzando a comer los ojos y el culo, entonces los demás zopilotes (los de cabeza negra) bajarán a comer. (García Magdaleno, 2020b: 122)

Como es posible observar, en ambos casos los maestros dan un servicio a su comunidad animal. A diferencia de la manera como solemos usar el término *maestro* en español, en los ejemplos que hemos visto no se trata de una actividad vinculada al proceso de enseñanza-aprendizaje, sino un papel de responsabilidad y prestigio vinculado a sus habilidades y conocimientos. Esto se mantendrá en el caso de los perros maestros, pero en este caso particular se agregará la enseñanza de sus habilidades a los cachorros que se integran a la manada.

Entre ladridos y silbidos. La batida

Existen cuatro tipos de cacerías tradicionales entre los mayas peninsulares: "*P'uuj* o batida (cacería en grupo), *Ch'uk* o espiar (realizar acecho), *Ts'on* o cacería nocturna, y *Ximbats'on* o pasear el monte (cacería oportunista de un campesino-cazador realizada durante su traslado a sitios agrícolas)" (Plata Espino, 2017: 10). En varias de ellas los cazadores pueden estar acompañados de perros entrenados para rastrear animales, y a pesar de que todas pueden ser potencialmente peligrosas, la cacería de batida o *p'uuj* suele ser la más riesgosa por la cantidad de tiradores. En esta modalidad la participación de las manadas de perros es indispensable.

Para que la batida pueda ser exitosa es fundamental una buena comunicación entre los participantes humanos y los perros. Este sistema de comunicación no verbal se establece a partir de un intercambio sonoro entre silbidos y ladridos. Los cazadores se chiflan para conocer su posición en el espacio de cacería, mientras los perros ladran según la tarea que están

desempeñando, de rastreo o de persecución (Plata Espino, 2017; Rodríguez *et al*., 2012). La posibilidad de comprender formas de comunicación entre animales y humanos abre la puerta a reflexionar de manera más profunda en las implicaciones de esta convivencia[8].

Esto no implica una desjerarquización de la relación de dominación entre humanos y perros, pero complejiza las propias jerarquías internas que se establecen a partir de los conocimientos y la capacidad de dirigir los grupos de humanos o perros en una actividad conjunta. Los propios cazadores tienen una organización interna: "los cazadores se dividen en dos grupos, uno de búsqueda o 'pujeros' y otro de espera o 'tiradores', bajo la coordinación respectiva de un cazador experimentado reconocido como 'maestro' o 'chingón'" (Plata Espino, 2017: 5). Una estructura similar se produce en el caso de los perros, donde los perros *maestros* son quienes dirigen la cacería, rastreando y persiguiendo a la presa y comunicando de manera correcta a los cazadores su posición y la actividad que están realizando (García Magdaleno, 2020b; Plata Espino, 2017); les siguen los *secretarios*, que son perros en entrenamiento o que no sirven directamente para la cacería de venado, pero pueden ser útiles para la cacería de otros animales (Plata Espino, 2017:50).

Los cachorros que se busca adiestrar son llevados continuamente al monte, posiblemente primero en labores de agricultura, para después comenzar a incorporarlos a la cacería. En este contexto son los otros perros, principalmente los maestros, quienes se dedicarán a enseñarles e integrarlos en la manada, de manera que parte del aprendizaje es perro- perro (García Magdaleno, 2020b). Se busca conservar a los cachorros de los perros cazadores como una forma de preservar su linaje (Plata Espino, 2017), sin embargo, no es una actividad exclusiva de linajes de perros cazadores. Usualmente se utilizan *malix peek* en esta actividad, sin embargo, en 2023 me tocó observar la incorporación de un sabueso para una batida en Uayma.

Además del proceso de aprendizaje que comienza con las salidas al monte y después pasa a la cacería, la transformación de los perros en cazadores también conlleva una transformación corporal vinculada a la alimentación[9]. Mientras que, como ya vimos, los perros de casa tienen un proceso de comensalidad con sus dueños, donde se les comparte la comida que se cocina en la casa, los perros cazadores tienen que comer parte de las presas. La ingesta de vísceras, principalmente del venado, dará a los perros la capacidad de rastrear estas presas. Igual que los humanos pueden desarrollar un gusto por la "carne de monte", los perros también pueden desarrollar esta preferencia, "si un perro se revuelca repetidamente es porque este sabe que comerá venado, siendo un buen augurio de caza (Plata Espino, 2017: 60). A diferencia de las vísceras, según Elías Plata, el que los perros llegaran a comer la cola del venado los dejaría sin la posibilidad de volver a cazar este animal (Plata Espino, 2017: 60).

Nacer cuidador y volverse cazador, la transformación de los perros y su devenir

Como hemos visto el trabajo, *meyaj*, de los perros en las comunidades mayas de Yucatán está vinculado al cuidado del espacio y su construcción corporal se da mediante la alimentación compartida con sus dueños humanos, pocas veces se alimenta a perros y gatos con alimento especial. En los pocos casos que he podido registrar considero que se trata de un proceso de mascotización que no es la realidad general de los perros en esta zona, e incluso esos casos son particulares, pues se suelen tratar de perros "de raza", no propios de las comunidades. Este proceso de mascotización rompe con la dinámica social de intercambio de trabajo por comida y cuidado, desplazando la función social de los perros de cuidado del espacio.

Si bien no todos los perros tienen la capacidad de cuidar la milpa, el proceso de aprendizaje para poder desempeñar esta tarea no es muy exhaustivo, simplemente se debe llevar a los perros al monte para que estos aprendan los caminos y a volver al espacio donde se encuentra su dueño. Esto resultará fundamental pues además de vincularse con el espacio a cuidar, desarrollarán otros vínculos sensoriales referentes a otros ocupantes del espacio, como pueden ser los animales depredadores de la milpa.

Considero que la transformación de los perros en cazadores implica otras características, que pasan por la transformación corporal a partir de la alimentación, como ocurre en distintas comunidades mayas humanas (García Magdaleno, 2020a). Esta transformación alimentaria cambiará sus relaciones con el monte y con los animales que buscan rastrear.

Podemos pensar el trabajo de cuidado del territorio como algo dado para los perros, como ocurre con todos los seres en el universo maya, y la cacería como un trabajo especializado construido a partir de procesos de enseñanza-aprendizaje humano-perro y perro-perro, además de la transformación corporal antes mencionada, que, dependiendo de la parte de la presa ingerida, puede intensificar su relación o romperla por completo.

En este sentido el valor social de los perros para los mayas depende de las actividades o trabajos que puedan desempeñar, así como de su capacidad de transmitir a sus iguales esas habilidades, ya sea por parentesco o por su posibilidad de mostrar la manera de hacer las cosas, particularmente en los procesos de cacería colectiva.

De esta manera un perro puede cuidar la casa y el solar, o la milpa, y ayudar en distintos tipos de cacería. En el caso de ser maestro, su valor sería posiblemente el más alto. No todos los perros logran desempeñar todas estas tareas y su vínculo con los humanos no sólo está determinado por su trabajo; las comunidades mayas también tienen aprecio por sus perros, sin

embargo, | sus vínculos más fuertes se construyen en los procesos de cuidado mutuo en situaciones potencialmente peligrosas, y en la realización de actividades conjuntas mediante una colaboración más que humana.

Referencias

Barrera Vásquez, A. (Ed.) (1980). *Diccionario maya Cordemex: Maya-español; español-maya*. Cordemex.

Chao, S., Price, C., Ponce de León, A., y Ruíz-Serna, D. (2023). Multiespecie, Más-que-humano, No-humano, Otro-que-humano: Reinventando los lenguajes de lo animado en la era de destrucción planetaria. *Tekoporá. Revista Latinoamericana de Humanidades Ambientales y Estudios Territoriales*, *5*(1), 109–12 https://doi.org/10.36225/tekopora.v5i1.201

Cruz Cortés, N. (2002). Los animales en las cosmogonías astrales de los mayas contemporáneos. *Estudios Mesoamericanos*, (3-4), 142-148

De la Garza, M. (1997). El perro como símbolo religioso entre los mayas y los nahuas. *Estudios de Cultura Náhuatl*, *27*, 111-133.

García Magdaleno, P. A. (2015). *El simbolismo de ranas y sapos en el oriente de Yucatán* [Tesis de maestría]. Facultad de Filosofía y Letras / Instituto de Investigaciones Filológicas – UNAM.

García Magdaleno, P. A. (2020a). Cuero de carne, cuerpo de barro y cuerpo de viento. Reflexiones en torno a la corporalidad entre los mayas peninsulares. En P. Gallardo Arias (coord.), *Cuerpo y persona: Aportes antropológicos en México, El Salvador y Venezuela* (pp. 57-80). Instituto Nacional de Antropología e Historia.

García Magdaleno, P. A. (2020b). *¿Qué es un animal? Consideraciones en torno a la noción de animal entre los mayas del oriente de Yucatán* [Tesis de doctorado]. Facultad de Filosofía y Letras / Instituto de Investigaciones Filológicas – UNAM.

Kohn, E. (2007). How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement. *American Ethnologist*, *34*(1), 3-24. https://doi.org/10.1525/ae.2007.34.1.3

Kohn, E., y Cruzada, S. M. (2017). How Dogs Dream... Diez años después. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, *12*(3), 273-311.

Ortíz Becerril, A. K. (2023, junio). *Los cuidados de los cuerpos y del territorio entre los mayas máasewáalo'ob de Quintana Roo* [Tesis de doctorado]. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. https://doi.org/10.24275/uami.n870zr22b

Pitarch Ramón, P. (2013). *La cara oculta del pliegue: Antropología indígena*. Artes de México.

Plata Espino, E. (2017). *El uso del perro (Canis lupus familiaris) en la cacería maya tradicional en grupo (batida): Relevancia práctica y sociocultural* [Tesis de maestría]. CINVESTAV. https://www.cinvestav.mx/Portals/0/sitedocs/mda/ecologia-humana/maestria/tesis/15TesisPlataE17.pdf

Quintal, E. F., Briseño, F., Balam, P., Cabrera, A., Gómez, J., yhttps://www.zotero.org/google-docs/?jzeRCK Solís, I. (2014). Los vientos , las nubes y las lluvias en el cosmos may. En C. Good Eshelman y M. Alonso Bolaños (coords.), *Creando mundos entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en México indígena.* Vol. V, pp. 228. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Ramírez Camacho, M. A. (2016). *Memoria y realidad de dos casos relacionados con la interacción de animales funestos: El paybe' y el jiich'kaal* [Ponencia]. X Congreso Internacional de Mayistas, Izamal, Yucatán.

Rodríguez, M., Montiel, S., Cervera, M. D., Castillo, M. T., y Naranjo, E. J. (2012). The Practice and Perception of Batida (Group Hunting) in a Maya Community of Yucatan, Mexico. *Journal of Ethnobiology*, *32*(2), 212-227. https://doi.org/10.2993/0278-0771-32.2.212https://doi.org/10.2993/0278-0771-32.2.212

Terán, S., y Rasmussen, C. H. (2008). *Jinetes del cielo maya: Dioses y diosas de la lluvia en Xocén*. Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán.

Terán, S., y Rasmussen, C. H. (2009). *La milpa de los mayas: La agricultura de los mayas prehispánicos y actuales en el noreste de Yucatán*. Universidad Nacional Autónoma de México. Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales.

Valadez Azúa, R. (2021). *Los animales domésticos. Su estudio, su origen, su historia. Tomo I. El fenómeno de la domesticación animal y su estudio*. Instituto de Investigaciones Antropológicas – UNAM. https://ru.iia.unam.mx:8080/bitstream/10684/147/6/DomesticacionT12021Reducido.pdf

Varela Trejo, D. A. (2022). *Amor y control: Un análisis antiespecista de las relaciones perro-humano en un parque al sur de la Ciudad de México* [Tesis de doctorado]. Universidad Nacional Autónoma de México.

1. Becario postdoctoral. Correo electrónico: pavelalonsogarciam@gmail.com ↑
2. Parte de este argumento lo desarrolla Darwin en *El origen de las especies* (citado en Valadez Azúa, 2021) ↑
3. Si bien el término *ba'alche* puede ser traducido como "cosa de árbol" se utiliza para referirse a los animales de manera general, en su conjunto, o cuando no se quiere hacer referencia a alguna particularidad, sino únicamente a su condición de animal. Véase Barrera Vásquez, 1980.https://www.zotero.org/google-docs/?oSRVdX ↑
4. El término *yuum* significa dueño, señor o padre. El primero se refiere a la relación de pertenencia, cuidado y responsabilidad; el segundo se observa en contextos de respeto y el último, aunque en desuso en el oriente de Yucatán, permanece como un marcador de linaje y parentesco (García Magdaleno, 2020b). ↑
5. Se puede consultar la discusión sobre humanos, no-humanos y más que humanos en Chao, *et al*., 2023.https://www.zotero.org/google-docs/?dLsueq ↑
6. Para profundizar en los peligros causados por los malos vientos, véase Quintal, *et al*., 2014.https://www.zotero.org/google-docs/?OPM845 ↑
7. Véase Cruz Cortés, 2002.https://www.zotero.org/google-docs/?jNbMBK ↑
8. Véase Kohn, 2007https://www.zotero.org/google-docs/?NKsZ93, o Kohn y Cruzada, 2017.https://www.zotero.org/google-docs/?NJyKKjhttps://www.zotero.org/google-docs/?NJyKKjhttps://www.zotero.org/google-docs/?NJyKKj ↑
9. Este proceso de transformación ha sido investigado entre los tzeltales de Cancuc por Pedro Pitarch (Pitarch Ramón, 2013).https://www.zotero.org/google-docs/?68qda3 ↑

ISSN: 2683-314X

Mata desjuiciada de café, etnografía multiespecie.

María Antonia Méndez Mercado[1]
Artista visual

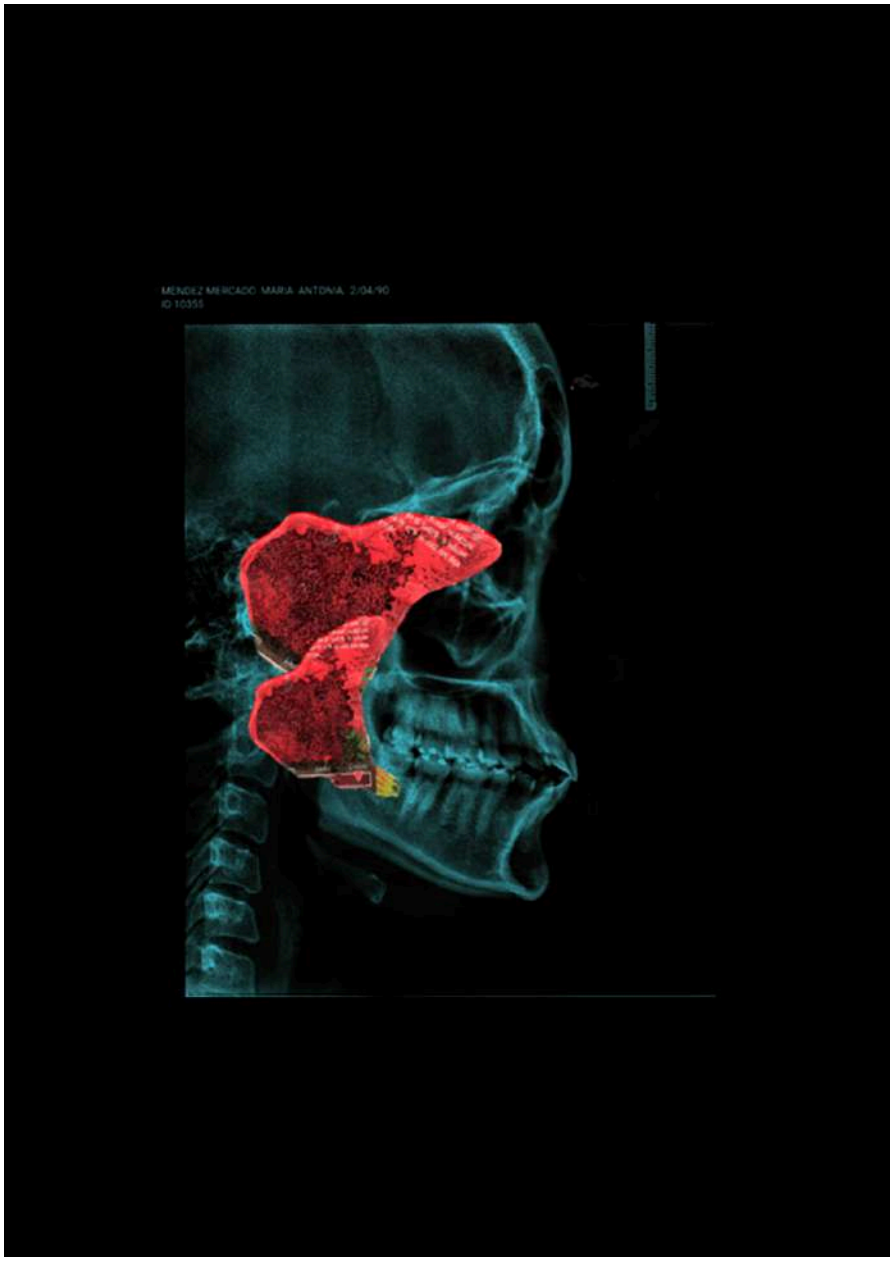


Imagen 1: Título: Raíces desjuiciadas de café, 2021. Descripción: Collage radiografía dental.

Palabras clave: Sedimento, Glosario botánico, Lectura de café, Etnografía multiespecie, Mata desjuiciada.

Resumen

Mata desjuiciada de café es una propuesta etnográfica que entrelaza práctica artística (magia), experimentación botánica, lectura de adivinación como método de observación y perspectiva multiespecie, desde una escritura creativa que se sale de los formatos académicos convencionales. Se inscribe en el campo de la antropología visual y sensorial, adoptando un estilo híbrido que combina narración autoetnográfica, lenguaje poético, saberes orales y registros gráficos para vincular lo académico con lo íntimo, lo científico con lo mágico, lo vegetal con lo humano.

Esta escritura situada se propone como una estrategia de apertura epistemológica: no solo describe, sino que convoca. Desde esta perspectiva, la lectura de café no es metáfora, sino método de conocimiento. En este texto, el sedimento que queda en la taza trasciende su función simbólica: se convierte en medio de observación, escucha y articulación multiespecie.

La pieza central del relato es una raíz de café que crece en la boca humana, abriéndose paso por las muelas del juicio. Esta imagen –a la vez botánica y corporal– opera como umbral narrativo para explorar vínculos más-que-humanos que se tejen en la cotidianidad de la investigación. A partir de una experiencia personal de extracción dental, se abren preguntas sobre el crecimiento, la memoria, la transmisión de saberes y la crianza mutua entre humanas y plantas.

La propuesta dialoga con el concepto de Yanak uywaña, o crianza mutua de las artes, que la artista boliviana Elvira Espejo ha tejido desde las epistemologías andinas. A la luz de esta noción, el café —planta, bebida, sedimento— participa como agente de conocimiento, memoria y afecto. A través de la etnografía visual y sensorial, se exploran las formas en que esta materia vegetal condensa tiempo, experiencia, conversación, y se vuelve aliada crítica en contextos académicos marcados por la sobrecarga, el desencanto o la urgencia.

Mata desjuiciada de café es, en definitiva, una invitación a tomarse el tiempo: a dejar sedimentar, a dejarse afectar por las plantas y a considerar otras formas de hacer investigación donde las imágenes, las texturas, los sabores y los vínculos afectivos se reconozcan como parte del proceso de conocimiento.



Imagen 2: Título: Hé perdido el juicio, 2021. Descripción: Fotografía digital cuatro molares.

Etimología/Introducción

El nombre común de este crecimiento botánico procede del término *mata*, usado en el Caribe colombiano para referirse a plantas pequeñas o jóvenes, aquellas que aún no han alcanzado su desarrollo pleno o que sirven como pie para ser trasplantadas.

Desjuiciada, por su parte, emerge de una coincidencia —o quizá de una revelación— vinculada con los cuatro últimos molares, conocidos como "muelas del juicio". El término alude tanto a la idea de juicio como a su pérdida o desviación. Mientras que en la medicina occidental la pérdida del juicio suele asociarse con la irracionalidad o la locura, en múltiples cosmovisiones indígenas y afrodescendientes el conocimiento no está atado de manera exclusiva a la razón cartesiana. También se manifiesta en sueños, visiones y prácticas adivinatorias, abriendo así un horizonte de saberes que desborda la noción hegemónica de racionalidad.

La magia

"Es hora de lanzar otro tipo de hechizo, de convocar otros mundos, de conjurar otros mundos dentro de este mundo."

Natasha Myers en Ponce De León (2023)

Con 2726 kilómetros de distancia entre colombia y méxico, tia Rita se hacía presente en las conversaciones con mi madre, en especial cuando intentaba aprender a leer el café por WhatsApp. La taza: un dispositivo tridimensional que dicta un ritmo circular. Aquella herencia

se llenaba de raíces y reordenaba significados.

“Te encuentro un poco pensativa y atribulada por cosas tuyas…” Ambas usaban esta frase como preámbulo para leer una taza negra. Un mal augurio.

De algún modo, ambas me leían como si yo fuera una acumulación de sedimentos de café: una taza oscura, desbordada de pensamiento. Mi madre no podía saberlo, pero a la distancia yo atravesaba la necesidad de comer tierra mojada. Salivé con solo pronunciarlo.

Como escribió Gabo en *Cien años de soledad*, cuando Rebeca volvió a comer tierra: “Vencida por el ansia creciente, poco a poco fue rescatando el apetito ancestral, el gusto por los minerales primarios, la satisfacción sin resquicios del alimento original”.

Tómalo como si fuera un libro, pero en vez de páginas, son tazas y tazas. Así me lo dijo mi madre, en un audio de WhatsApp. No entendía por qué podía leer libros académicos y, sin embargo, dudaba al leer los sedimentos de café. En ambos casos, la lectura era el punto de encuentro.

Interpreté ese audio como un ritual de iniciación a la magia. Me tomé el tiempo de leer con el café. Volteé las tazas. Nos dimos la espera propia del sedimento. Las leí en voz alta. Y también… me comí el café del fondo.

Si bien la geofagia —práctica de comer tierra— es común en comunidades negras e indígenas, aquí propongo ir más allá de la carencia de minerales, establezco una relación digestión/aprendizaje. Aprender a leer el café y seguir el movimiento circular de la taza fue también llenarme de esa otra materialidad. Fue, a su vez, una invitación a sedimentar — como quien deja reposar ideas. Comer tierra o café. Devorar un libro o unas fotocopias. Todo puede ser una forma de incorporar un saber: llevarlo dentro del cuerpo, dejar que su memoria se active desde adentro.

En medio de ese gusto por comer sedimentos, apareció un fuerte dolor de muela, irradiado hacia el oído izquierdo. Sospeché de la coincidencia y fui a visitar a la odontóloga Lourdes Figueroa, en el sur de la Ciudad de México.

—“Está terminando de salir la última muela”, me dijo.

—“Y si no la extraemos, va a partir el segundo molar inferior.”

Le respondí, preocupada:

—“Tengo semanas comiendo café molido.”

Y ella, con tono serio:

—“Ya no sigas… o te crecerá una planta de café.”

Pensativa y atribulada, entendí la coincidencia, el crecimiento de una planta de café en mi boca es una metáfora viva de una práctica de adivinación en desarrollo. Durante la extracción formulé una hipótesis: Si sigo comiendo café, los agujeros de las muelas se llenarán de sedimento. La humedad de la boca les dará condiciones. Entonces crecerán raíces desjuiciadas de café. Se conectarán al ganglio trigémino, crearán enlaces con los nervios ópticos, olfativos y gustativos. Así, la práctica vegetalizará la escucha, la palabra y la visión.



Imagen 3: Descripción: Documentación proceso odontológico (I) reproducción dental en alginato, 2021.



Imagen 4: Descripción: Documentación proceso odontológico (II) reproducción dental en alginato, 2021.

Leí en GacetaDental.com que las muelas del juicio reciben su nombre porque emergen en una etapa en la que se supone que hemos desarrollado juicio y madurez. Entonces, lo acepto: he perdido el juicio.

Me he llenado tanto de café que los agujeros de mis encías son ahora sembradíos de matas. investigo desde el método de comprobación que mejor me viene: la adivinación con sedimentos de café como práctica y método de lectura. Para ello, uso el Glosario Botánico Ilustrado de Nancy Moreno—unas fotocopias que obtuve de la maestra Silvia Erika Pérez Parra en el diplomado en Ilustración científica botánica de la Facultad de Artes y Diseño, UNAM en 2019.



Imagen 5: Documentación: Raíz. 2021. Técnica mixta: fotocopia, taza y sedimento de café.
Descripción: Ambiente y distribución, Glosario botánico ilustrado p 14-15,



Imagen 6: Documentación: Raíz. 2021. Técnica mixta: fotocopia, taza y sedimento de café.
Descripción: Ambiente y distribución, Glosario botánico ilustrado p 16-17,



Imagen 7: Documentación: Raíz. 2021. Técnica mixta: fotocopia, taza y sedimento de café.
Descripción: Ambiente y distribución, Glosario botánico ilustrado p 40-41,

Glosario botánico y lectura adivinatoria con café

El café que consumimos —ya sea molido o instantáneo— es el resultado de múltiples relaciones humanas y no humanas: desde la recolección de las cerezas, el proceso de fermentación, el secado, tostado y empaque. Cada paso implica tiempo, espera, cercanía, tecnificación. El café, en este sentido, condensa una materialidad cargada de historia.

Este proceso se entrelaza con el Glosario Botánico Ilustrado de Nancy Moreno (1984), un dispositivo editorial que, aunque inscrito en una lógica científica, participa también en una ecología de saberes más compleja. Publicado por el Instituto Nacional de Investigaciones sobre Recursos Bióticos en México, su objetivo era dotar a investigadores de habla hispana de herramientas para la descripción y clasificación vegetal. Aun así, no perdamos de vista que el "glosario" forma parte de una genealogía colonial: expediciones científicas, nomenclaturas latinizadas, descripciones taxonómicas que cristalizan una forma de relación con las plantas basada en el orden, la utilidad y la explotación.

Al poner en diálogo este glosario con una taza de café leída adivinatoriamente, se produce un desplazamiento epistemológico. Lo que en el glosario aparece como un lenguaje esquemático y sistemático —hojas, tallos, raíces, flores— en la taza se transforma en manchas, texturas, signos que emergen del sedimento. La taza no ordena, sino que desborda. No clasifica, sino que sugiere. La lectura no busca comprobar, sino vincular.

Este cruce entre café y glosario no intenta resolver la tensión entre ciencia y magia, sino sostenerla como campo fértil. Al inscribir el sedimento sobre las páginas del glosario, se trastoca la linealidad del lenguaje científico. Las líneas rectas se desdibujan; el orden secuencial se vuelve circular. La lectura se vuelve tridimensional, multisensorial y encarnada. Lo que hace el café es apalabrar en la taza, en mi boca, y en el glosario. Crea un dibujo de la raíz y desdibuja los márgenes entre el lenguaje científico y la magia

En este gesto, el glosario —como artefacto histórico— se reinscribe en una práctica más- que-humana. Si en sus orígenes buscaba nombrar, aislar y clasificar, ahora se convierte en una superficie de resonancia, donde las palabras científicas dialogan con el lenguaje del café. No se trata de invalidar el glosario, sino de expandirlo, de permitirle ser leído también como materia viva, en comunicación con otros saberes, otros tiempos, otras formas de vida.

Así, el sedimento de café no es solo residuo: es palabra. Contiene memorias de conversación, de afecto, de estudio. Y, en su vínculo con el glosario, activa una escritura vegetal que propone una epistemología encarnada, situada y multiespecie. La planta — como imagen, como metáfora, como práctica— se cuela por las fisuras del lenguaje y propone una forma distinta de conocer: no desde la objetividad abstracta, sino desde la proximidad, la escucha y la digestión.

Elvira Espejo Ayca (2022), en *Yanak uywaña, o crianza mutua de las artes*, propone una reflexión situada desde su pertenencia y trabajo con las comunidades textileras del departamento de Oruro, en los Andes bolivianos. Como artista y tejedora, defiende que “la razón y la sensibilidad están muy conectadas”, y existen términos para expresar esa conexión: uywaña, en aymara, y uyway, en quechua, que significan crianza mutua.

De uywaña se entreteje Ali uywaña, o crianza mutua de las plantas; Uywa uywaza, o crianza mutua de los animales; *Yanak uywaña*, o crianza mutua de los bienes, el arte y los objetos, que también son sujetos. En palabras de Elvira Espejo Ayca (2022): “No decimos que esa cosa es mía, como un objeto muerto, sino que es un sujeto que nos cuida y al que cuidamos.”

Una dimensión que se entrelaza con esto es la conexión sentir y pensar: Amta yarachh uywaña, que significa la crianza mutua de los pensamientos y los sentimientos. Dice la autora: “Yo cultivo los pensamientos, y los pensamientos están dentro de mi cuerpo, dentro del paisaje, dentro de los instrumentos que van a intervenir.”

Con esto en mente, puedo compactar el sustrato del crecimiento multiespecie de la mata desjuiciada de café y explicar sus raíces en mi boca a partir de las dimensiones de uywaña que propone la autora: se cultivan pensamientos que están dentro del cuerpo/café, entre los dientes, dentro de los instrumentos —la taza y el glosario.

Así como se expresa la sensorialidad, también el pensamiento se mueve de lugar, la lectura implica una relación de cercanía cuerpo–taza–café; una forma de leer que se mueve, gira y se inclina. En uywaña, el pensamiento compartido nos lleva a nuevas creatividades: en las conectividades, experiencias y sensibilidades más que humanas, podemos crear y criarnos mutuamente.

En este mismo sentido, vale la pena detenernos, sedimentar... Como diría mi tía Rita — quien le enseñó a mi madre a leer el café—: "Te encuentro pensativa y atribulada por cosas tuyas". Esa frase, repetida como preámbulo de lectura, coincide con Alejandro Ponce De León en América Latina y el giro botánico en los estudios culturales.

Ni mi madre ni mi tía leyeron sobre América Latina y el giro botánico en los estudios culturales, tampoco estan articulando magia desde el pensamiento poshumanista, ni pretenden llevar las discusiones ecocríticas más allá de sus límites académicos. Aun así, ambas estarían de acuerdo con "conversación subterránea" que propone el autor, adivinar el futuro en una taza de café también es un ejercicio de articulación, donde el porvenir no es, exclusivamente humano.

En el segundo capítulo de The Language of Plants (Gagliano, Ryan & Vieira, 2017, pp. 27– 61), Robert A. Raguso y André Kessler despliegan con fuerza la idea de que las plantas hablan en lenguas químicas. Se comunican mediante compuestos volátiles que afectan a otras especies en su entorno, trazando una ecología de relaciones más que humanas.

Estos lenguajes no aspiran a ser escuchados en términos humanos, donde el oído es el sentido dominante. El lenguaje de las plantas nos convoca a ampliar la escucha: están apalabrando con magia. Ampliando la línea de argumentación propuesta por los autores, cuando el café dibuja la raíz que brotará en el lugar de las muelas del juicio, se comunica con el papel y con las memorias de un cuerpo que, a partir del acto de comer sedimento de café, se llena de esa materialidad tanto como de teoría y conceptos.

En el lenguaje que sedimenta con café–glosario botánico–fotocopia, se apalabra la raíz desjuiciada. Esta idea resuena con lo que plantea Ponce De León (2023), respecto a que "la expresión vegetal se reformula no desde lo discursivo, sino como una forma de habitar y componer mundos". Apalabrar es una forma de lenguajear con las plantas. Sin embargo, no se trata sólo de una atribución humana del habla, sino de una práctica compartida: la palabra de vida del mambeo de coca, del soplo del tabaco, del almidón de yuca dulce, enraizada en los pueblos indígenas de la Amazonía, Ecuador, y la Colombia.

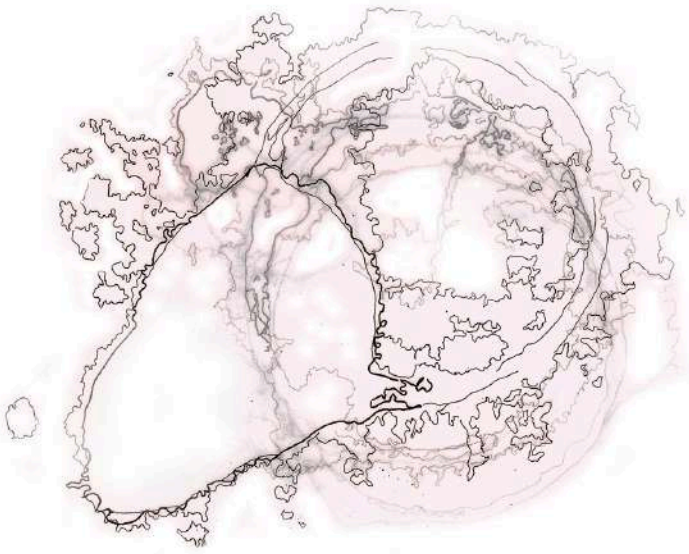


Imagen 8: Título: Cartografía de café, 2021. Descripción: Dibujo sobre papel vegetal albanene.

Los sedimentos en la lectura de adivinación en una taza o en el glosario botánico, desbordan y tejen múltiples relaciones que escapan al lenguaje científico. Reconfiguran los límites disciplinarios y permiten que crezcan raíces. Aprender de ellas —y de las atribulaciones que implica proponer intercambios académicos entre práctica artística, antropología y experimentaciones con café, usando la adivinación como método de lectura— me ha puesto en serios aprietos. Pero también me ha llevado a trazar rutas de pensamiento hacia el giro botánico. Coincido con que pensar con o en medio de las plantas es vital para sostener el pensamiento mágico heredado.

De ese modo, las escuchas internas y las correspondencias apelan a otros vínculos: el nervio trigémino ahora conduce la raíz de una mata desjuiciada de café. Este nervio — estructura compleja desde donde viajan las señales que posibilitan la vista, el olfato y el gusto— ha sido central en la configuración del excepcionalismo humano, al situar el lenguaje y la comunicación en el campo exclusivo de lo humano. Pero conectarse con raíces botánicas conjuradas con café desdibuja sus márgenes y los vuelve porosos. Ahora es una raíz multidimensional, humana y no humana, la que ha estado creciendo.

Las plantas y los dientes brotan. Ambos procesos implican abrirse camino. La raíz botánica es también raíz de ancestralidad mágica. Su crecimiento potencia la investigación y experimentación de multilenguajes con café, así como nuevas conceptualizaciones desde la antropología. El desjuicio, entonces, se convierte en un escenario fértil para iniciarme en la apertura indisciplinada del pensamiento fronterizo y del giro botánico.

Hipótesis: la mata desjuiciada como figura de conocimiento encarnado

La mata desjuiciada de café se propone como una figura teórica, pero también como una entidad simbiótica. Su crecimiento en la boca —en el lugar mismo de las muelas del juicio— no es una simple metáfora, sino una forma de pensar con y desde el cuerpo. Esta hipótesis sugiere que el conocimiento puede enraizarse en lo más íntimo, atravesar tejidos, nervios, fluidos, y expresarse no desde la racionalidad cartesiana, sino desde una dimensión somática, vegetal y sensorial.



Imagen 9: Descripción: Radiografía dental en Mesa de incertidumbre
[Instalación de arte, Cuarto de proyectos SOMA México 2021] Registro @Documentaciondearte

En este marco, las muelas del juicio se vuelven puntos de tránsito entre mundos: umbrales que señalan un paso hacia la madurez, pero también zonas de tensión y dolor. La extracción de estas muelas, como intervención médica, puede entenderse como un gesto que abre espacio a lo más-que-humano: raíces que brotan, crecen, ocupan ese vacío y lo llenan de nuevas formas de sensibilidad.

El ganglio trigémino —conexión neural que articula la percepción facial— aparece aquí como nodo central. Imaginar que estas raíces vegetales se conectan con los nervios ópticos, olfativos y gustativos implica pensar una epistemología radicalmente corporal. Se trata de una propuesta que vegetaliza el pensamiento: que traduce la cognición en brote, ramificación, floración. A través de esta hipótesis, María Méndez propone una forma de conocimiento encarnado, situado y multiespecie, en el que cuerpo, planta y saber se entrelazan. El juicio —como noción occidental de racionalidad— se reemplaza por el des-juicio: una apertura al pensamiento desde lo afectivo, lo simbólico, lo mágico. Así, la mata desjuiciada de café no solo crece en el cuerpo, sino que lo transforma en un terreno fértil para el pensamiento otro.

Esta investigación se inscribe dentro del campo de las etnografías multiespecie, pero desborda sus límites metodológicos tradicionales al integrar prácticas adivinatorias como técnica de lectura. La lectura del café no se aborda como superstición ni como curiosidad cultural, sino como una forma legítima de producir conocimiento: un método que activa otros lenguajes, otros modos de atención, otras formas de vincularse con lo no humano.

El procedimiento parte de una acción cotidiana: beber café. Pero no cualquier café, sino aquel que deja sedimento, rastro, resto. Una vez ingerido, la taza se gira y se deja reposar. El fondo —que antes fue bebida— se convierte en superficie de inscripción. Las manchas, líneas, texturas, formas que aparecen son interpretadas siguiendo un código transmitido oralmente por mujeres lectoras de café, entre ellas la madre de la autora.

Esta práctica se convierte en una herramienta metodológica de doble filo. Por un lado, permite interrogar lo que sedimenta —aquello que permanece, que se adhiere, que se hunde— tanto en la taza como en los procesos de pensamiento. Por otro, habilita una lectura no lineal, no conclusiva, donde el sentido no se impone, sino que emerge en la conversación, en la escucha, en la intuición.

La metodología adivinatoria propuesta aquí reconoce al sedimento como archivo y a la lectura como siembra. Leer el café implica leer también el contexto, el cuerpo, el deseo. Implica abrirse a lo incierto y a lo simbólico. A través de este método, la autora entrelaza fuentes académicas —como el Glosario Botánico Ilustrado— con saberes heredados, prácticas ancestrales, y la dimensión estética de lo cotidiano.

Interpretación: leer con el café, sembrar con las plantas

La práctica de adivinación con café, tal como se propone en esta etnografía, es más que una técnica simbólica o una herencia familiar: es una forma de siembra epistemológica. Cada taza leída, cada sedimento interpretado, es un gesto que vincula el cuerpo con la planta, la memoria con la materia, el lenguaje con lo que se escapa a él.

A través de este método, se sostiene una lectura que no busca traducir lo vegetal al lenguaje humano, sino dejar que lo vegetal inscriba sus propios signos, temporalidades y afectos. En lugar de extraer información de las plantas, se trata de cultivar una disposición para pensar desde ellas y con ellas, habitando los bordes porosos entre lo visible y lo invisible, lo racional y lo sensible, lo individual y lo colectivo.

La mata desjuiciada de café no es sólo una imagen especulativa: es una forma de desobediencia epistémica que germina en la boca y se extiende hacia otras formas de saber. Una planta que desafía los límites del cuerpo humano y que nos invita a pensar sin juicio, es decir, sin las estructuras jerárquicas que han definido qué saberes cuentan y cuáles no. Pensar desde esta raíz es también permitir que la adivinación se revalorice como práctica legítima de conocimiento, como un modo de relación y de escucha hacia lo que aún no se ha dicho.

En este contexto, la etimología —como rastreo de raíces— se revela como otra forma de siembra. No solo se trata de buscar los orígenes de las palabras, sino de dejar que germinen, se desborden y abran posibilidades de existencia nuevas. Como proponen autoras como Chao, Myers, Gangliano y Ponce De León, no basta con incluir a las plantas en nuestras investigaciones: es necesario dejar que ellas nos transformen, nos descoloquen, nos interpelen.

Si la geofagia implica incorporar tierra al cuerpo, aquí se propone una forma de lecto-fagia: comer café, devorar textos, absorber saberes, pero también dejarse sedimentar. Leer el café, en este marco, no es interpretar un futuro lineal, sino adivinar formas de crecimiento botánico compartido, formas de vida donde la diferencia no se jerarquice, sino que se enraíce.

Si bien el café ha acompañado innumerables conversaciones, procesos de investigación y también una que otra cita <3, les invito a tomarse el tiempo de sedimentar. Dejar caer en el fondo aquello que el café nos está diciendo sobre la lectura como un método legitimado en los procesos de aprendizaje... y, ¿por qué no?, también como vía para adivinar futuros donde enraicemos vínculos botánicos más allá de lo humano.

Referencias

Centro Nacional de Memoria Histórica, & Museo Nacional de Colombia. (2018). *Endulzar la palabra: Memorias indígenas para pervivir* [Catálogo de exposición]. Centro Nacional de Memoria Histórica.

Chao, S. (2022). *In the shadow of the palms: More-than-human becomings in West Papua*. Duke University Press.

Espejo Ayca, E. (2022). *Yanak uywaña: Crianza mutua de las artes*. Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia.

Gagliano, M., Ryan, J. C., & Vieira, P. (Eds.). (2017). *The language of plants: Science, philosophy, literature*. University of Minnesota Press.

Myers, N. (2021). How to grow liveable worlds: Ten (not-so-easy) steps for life in the Planthroposcene. En A. L. Tsing, J. Deger, A. K. Saxena, & F. Zhou (Eds.), *Feral atlas: The more-than-human Anthropocene*. Stanford University Press. https://feralatlas.org

Ponce de León, A. (2023). América Latina y el giro botánico en los estudios culturales. *Tabula Rasa, 46,* 49–64. https://doi.org/10.25058/20112742.n46.03

Raguso, R. A., & Kessler, A. (2017). Speaking in chemical tongues: Decoding the language of plant volatiles. En M. Gagliano, J. C. Ryan, & P. Vieira (Eds.), *The language of plants: Science, philosophy, literature* (pp. 261–279). University of Minnesota Press.

1. Cursa Maestria en ciencias antropologícas en la Universidad Autónoma Metropolítana-unidad Iztapalapa. Correo electrónico: mariamendez.contacto@gmail.com ↑

ISSN: 2683-314X

Animales: un viento, muchas formas de respirar

Edurne Uriarte Santillán[1]
UNAM

A los seres del reino animal nos une el aliento; el soplo, el viento. Animal es todo aquel ser vivo que respira; así lo entendieron los griegos, a quienes debemos la etimología de la palabra.[2] Vecinos lingüísticos de 'animal' son las palabras 'alma', 'anima' y 'alimaña'. En español no hay realmente sinónimos de "animal", a menos que se use con toque negativo: bestia, bicho, fiera, alimaña. Sin embargo, esta palabra engloba a seres vivos muy diversos, los cuales clasificamos de numerosas maneras: salvajes o domesticados; de vida silvestre o en convivencia con los humanos; carnívoros o herbívoros; marinos, terrestres o voladores; reales o fantásticos; y los de la ciencia, en distintos órdenes como arácnidos, crustáceos, insectos, mamíferos, peces, entre muchos más.

Los humanos tenemos múltiples relaciones con todos ellos. A unos los desconocemos porque no significan nada para nuestro entorno ni ofrecen beneficio aparente, o bien porque el lugar que habitan (su hábitat) está menos intervenido por nuestra especie. Sin embargo, los animales, y la biodiversidad en general, coexisten o sobreviven en su relación con nosotros. Podemos hacer una pausa a nuestra lectura para observar insectos, aves, arácnidos, o diversos mamíferos como perros y gatos —en el campo la diversidad es mayor: conejos, gallos, vacas, toros, burros, borregos—. Esta diversidad también la podremos reconocer en libros, publicaciones o en el arte, como la exposición virtual *Gráfica Animal*, del Museo Nacional de la Estampa (MUNAE, 2024).

Dividida en tres secciones, la curaduría de *Grafica Animal* organiza la obra en tres núcleos: "De la granja y el corral", "Compañeros de vida", y "Fantasía, sueños y literatura". El primer núcleo es un recorrido eminentemente rural. De día o de noche, con lluvia o sol, observamos representaciones, instantes, de arrieros, pastores o campesinos mixes, en la ordeña, animales pastando o trabajando en el arado, con la yunta. Igual que en el campo, la casa o la calle de la localidad tiene trazos de vida animal.

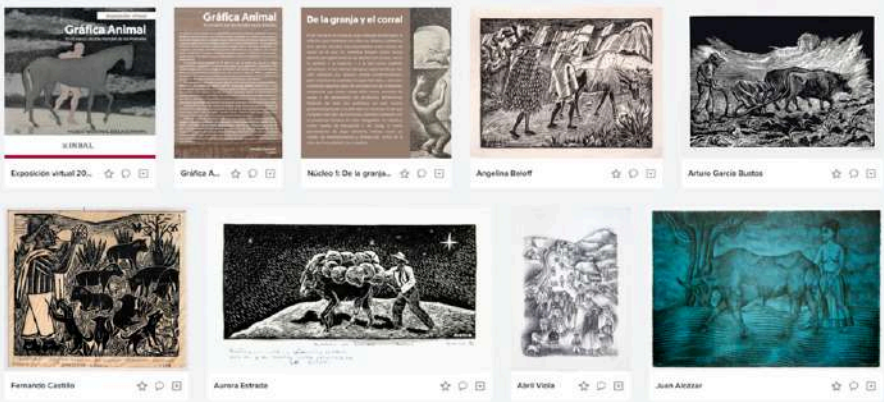


Imagen 1. Captura de pantalla de la exposición *Gráfica Animal,* núcleo “De la granja y el corral”

Si el trabajo humano establece la interacción animal del primer núcleo, el segundo, “Compañeros de vida” imprime una dinámica marcada por el acompañamiento. En la pausa, el descanso, el paseo o los mandados, perros, gatos, conejos o caballos son el amigo, el compañero —posiblemente fiel— de hombres y mujeres. Finalmente, el tercer núcleo reúne imágenes vinculadas con nuestra imaginación, literaria y fantástica, así como miedos y pasiones.

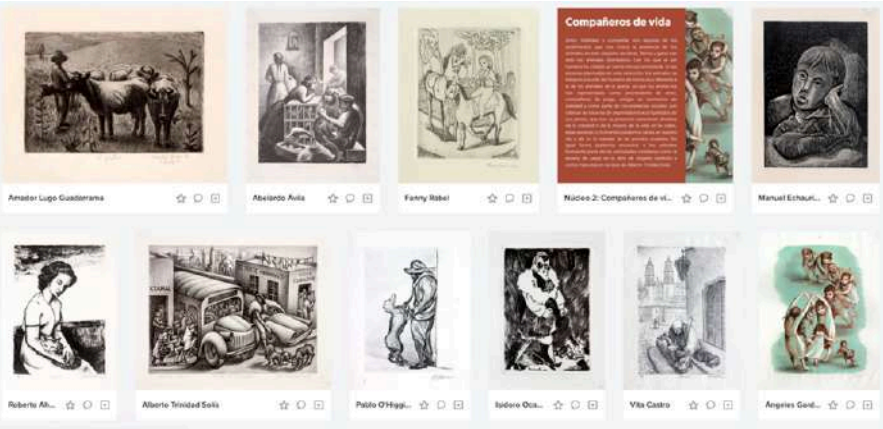


Imagen 2. Captura de pantalla de la exposición *Gráfica Animal,* núcleo “Compañeros de vida”

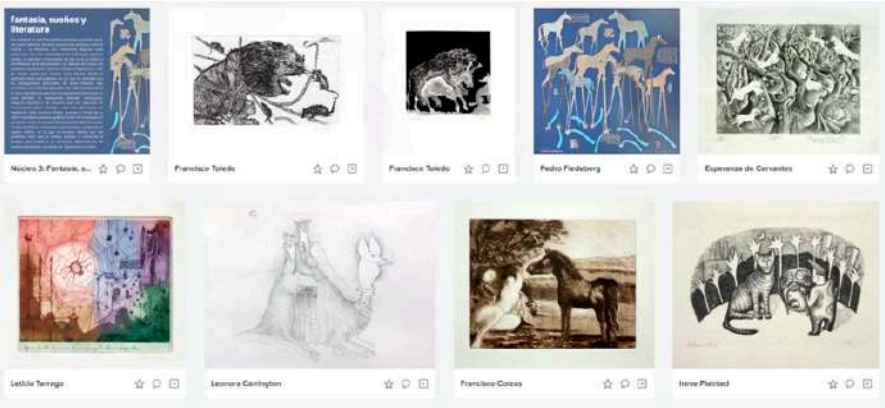


Imagen 3. Captura de pantalla de la exposición *Gráfica Animal,* núcleo “Fantasía, sueños y literatura”

En una conversación con el artista y grabador Noé Vázquez, sobre cómo interpretar esta exposición, comenta que en el arte los animales expresan parte del entorno del artista, “como el maestro Toledo, que producía imágenes relacionados con su entorno juchiteco como sapos, cocodrilos, changos o grillos, en una representación mítica y recontextualización de los usos y costumbres, desde su propio universo”. Hay muchos simbolismos en la gráfica, y, agrega: “como ahora, que hay muchos grabados sobre gatos y tlacuaches, pero en los tatuajes ves otros animales como serpientes, dragones o el águila americana, por ejemplo”. Sin embargo, también hay un punto de vista comercial, antes que artístico, en que ciertos animales se venden bien, como ahora pasa con los gatos, señaló.



Imagen 4. Sin título, de la serie *El origen.* Noé Vázquez, 2023

Para Noé, la exposición puede tener una lectura antropológica: considera que es un buen ejercicio para ver incluso procesos de domesticación y sedentarismo. De ser el caso, sugiere que podemos observar en el arte cómo nos vinculamos con los animales. Así, entre el primer y segundo núcleo, señala que podemos ver que "primero los animales cumplían con una función de subsistencia o espiritual, pero ahora también es de afectos; la gente se enamora, tiene *perrhijos*, por ejemplo".

El arte: una representación del suspiro animal-humano

La exposición *Gráfica Animal* se realizó para el Día Mundial de los Animales —una conmemoración formal desde 1929—, con el objetivo de hacer consciencia sobre el cuidado y la preservación de las especies, así como su bienestar y derechos. Dice la Organización Mundial de Sanidad Animal que «el bienestar animal designa "el estado físico y mental de un animal en relación con las condiciones en las que vive y muere"» (OMSA, s.f.). Además, desde 1965, designa cinco libertades:

1- Libre de hambre, de sed y de desnutrición.
2- Libre de temor y de angustia.
3- Libre de molestias físicas y térmicas.
4- Libre de dolor, de lesión y de enfermedad.
5- Libre de manifestar un comportamiento natural.

(OMSA, s.f.)

En el contexto actual en que la preocupación por este bienestar ha cobrado mayor fuerza, tanto en la opinión pública como en el arte y la academia, me pregunto cómo debemos leer y reconocer la diversa interacción humano-animal, tan evidente en múltiples ámbitos de la sociedad, frente a esta visión del bienestar que no parece contemplar diferencias socioculturales. La filosofía y la teoría social nos pueden ayudar.

Hay varias disciplinas y estudios transdisciplinarios actualmente como la antrozoología, los estudios multiespecie o los estudios críticos sobre animales, que cuestionan el papel prioritario de los humanos en la relación con otras especies. Esta perspectiva contra el antropocentrismo —es decir, que confronta una visión humano-céntrica— promueve relaciones más horizontales, afectivas y desde un activismo que se apoya en luchas sociales como el feminismo o la lucha contra la esclavitud. Desde esta postura, los animales constituyen un grupo a liberar de la opresión. Así, una sección de *Gráfica Animal* dedicada a los compañeros de vida adquiere todo el sentido para la sociedad contemporánea, por ejemplo.

Es prácticamente imposible no estar de acuerdo con esta posición. Es indiscutible la importancia de priorizar la no violencia, no solo entre humanos, sino entre especies. Al mismo tiempo —y recuperando las palabras de Noé Vázquez, de comprender esta curación desde una posible mirada antropológica—, vale la pena pensar en cómo ocurre nuestra relación con los animales y cómo habitamos con ellos. En este punto se vuelve clave la diversidad que hemos

señalado a lo largo de este texto: la naturaleza es diversa, tanto como lo es la relación humana con ella. Utilizamos distintas de especies para nuestra subsistencia, para la sociedad que somos y hemos sido, incluso para coexistir afectivamente. Frente a estas interacciones, múltiples, ¿cómo definir la libertad, el temor o las molestias físicas y térmicas frente a grupos sociales que viven procesos de trabajo, de alimento o rituales con un gran número de animales?

En este sentido, hay posturas de filósofos y científicos que problematizan el actual interés del bienestar animal frente a esta diversidad sociocultural, aludiendo que no hay respuestas sencillas para dilemas morales y éticos de grandes dimensiones. Dice, por ejemplo, Francis Wolff, filósofo francés que ha dedicado parte de su obra a comprender la tauromaquia —siendo él mismo aficionado—, que nuestra época "ha vuelto a hacer de la naturaleza un mito [...], ha perdido el sentido de la extrema diversidad animal" (Wolff , 2013: 17). El mito, dice el filósofo, es el de la naturaleza buena; así como para Jean Jacques Rousseau el hombre (ser humano) era bueno por naturaleza, era el *buen salvaje* corrompido por la sociedad.[3]

Otro autor, Hal Herzog —doctor en psicología y especialista en las relaciones entre animales y personas— explora las profundas contradicciones de estas interacciones, en las que unos animales suelen recibir más atención que otros (se les conoce como especies carismáticas). Sin perder de vista que sí existe una sensibilidad y cuidado mayor hacia la singularidad animal, nuestra relación no puede limitarse a valores morales de buenos o malos, ya que nuestros vínculos, no solo con la naturaleza sino con la propia humanidad, están llenos de paradojas a descifrar, diría Herzog. Así, lo que parece un bello susurro de soplos y de viento armónico es, en realidad, un complejo entramado social a seguir analizando y observando, con arte, literatura y sensibilidad.



Imagen 5. *Sueño dorado.* Noé Vázquez, 2024

Bibliografía

Diccionario Etimológico Castellano En Línea (s.f.). *Animal*. https://etimologias.dechile.net/?animal [Recuperado el 31 de marzo de 2025]

elcastellano.org (s.f.). *Animal.* https://www.elcastellano.org/palabra/animal [Recuperado el 31 de marzo de 2025]

Herzog, H. (2012). *Los amamos, los odiamos y... los comemos*. Kairos.

Museo Nacional de la Estampa (MUNAE) (2024). *Exposición virtual Gráfica Animal*. https://munae.inba.gob.mx/grafica_animal/ [Recuperado el 31 de marzo de 2025]

Online Etymology Dictionary (s.f.). *Animal.* https://www.etymonline.com/es/word/animal [Recuperado el 31 de marzo de 2025]

Organización Mundial de Sanidad Animal (OMSA). (s.f.). *Bienestar animal*. https://www.woah.org/es/que-hacemos/sanidad-y-bienestar-animal/bienestar-animal/ [Recuperado el 31 de marzo de 2025]

Veschi, B. (2020). *Etimología de animal*. Etimología. Origen de la palabra. https://etimologia.com/animal/ [Recuperado el 31 de marzo de 2025]

Wolff, F. (2013). *Seis claves del arte de torear.* Ediciones Bellaterra.

1. Correo: uyulala.edu@gmail.com ↑

2. Para la etimología de “animal”, véase Diccionario Etimológico Castellano En Línea (s.f.). Como referencias adicionales, consultar elcastellano.org (s.f.), Veschi (2020), y Online Etimology Dictionary (s.f.). ↑

3. En discusión contra la filosofía política de Thomas Hobbes, Rousseau desarrollo la idea del hombre bueno en escritos como el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres,* de 1755. Esta idea del hombre bueno o el buen salvaje se puede encontrar en varios momentos de la filosofía occidental e incluso en la visión que tuvieron los conquistadores españoles al encontrarse con un continente habitado y completamente desconocido para ellos, que llamaron América. ↑

ISSN: 2683-314X

Safari. Viaje al colonialismo cinegético

David A. Varela Trejo[1]
Instituto de Geografía, UNAM



Cazadores sobre fondo de animales muertos. Fotograma tomado de *Safari* por Ulrich Seidl, 2016.

Palabras clave: turismo cinegético, especismo, estudios críticos multiespecie, colonialismo, racismo.

Es inocente pensar que las sociabilidades múltiples entre humanos y alter-humanos tienen el mismo valor. *Estudios* críticos *multiespecie* es una manera de explicitar una postura antiespecista, antirracista, descolonial y contracapacitista ubicada en el sur global. Desde esta posición se analiza el documental *Safari* (Austria, 2016) del director austriaco Ulrich Seidl, que toma al turismo cinegético como eje para exponer una contundente crítica al colonialismo, al especismo y el racismo europeo instalados en el continente africano, mismos que están objetivados en su placer y su autoproclamado derecho de asesinar animales, a través de la actualización de relaciones neocoloniales con las personas nativas, racializadas negativamente como “negras”.

Namibia, país africano que fue colonia alemana de 1884 a 1919, es el territorio donde el director sigue a un cazador solitario, a los dueños de un rancho cinegético y a una familia tradicional que caza junta, todos de habla alemana. Equipados con potentes armas de altísimos calibres, estos turistas le declaran la guerra a hermosos animales que llevan sus vidas marcadas por el signo abstracto del valor económico y la propiedad. El turismo cinegético es una forma de experiencia turística elitista que, por mera diversión y la experiencia estética de la muerte, paga por cazar animales *salvajes* en su "entorno natural". Estos animales no son agentes ni individuos con un mundo propio, sino *especies-valor* cuya razón de existir, su ontología, es ser matables a cambio de algunos cientos o miles de euros.

El discurso cinegético sostiene que esta práctica ayuda a la conservación de las especies, el mantenimiento ecológico y a las economías locales. No obstante, este discurso no es sino la continuación histórica de relaciones coloniales. Siguiendo a Shanguhyia (2024), las políticas de protección a la fauna silvestre en África surgieron a finales del siglo XIX, con la promulgación de ordenanzas por parte de los gobiernos coloniales. Estas ordenanzas eran una manera de ejercer control político y social sobre las comunidades multiespecie africanas, humanas y alter-humanas. Neumann (2002) y Sapolsky (2015) señalan que quienes estaban detrás de las medidas de conservación iniciales en distintos países de África eran cazadores europeos aristocráticos interesados por preservar la fauna salvaje para mantener la caza deportiva europea de élite dentro del continente. De hecho, este modelo de conservación de la naturaleza ha sido empleado como una estrategia para el desplazamiento y el despojo territorial de las comunidades locales, bajo el argumento de que ellos son incapaces de gestionar de manera adecuada sus propios territorios. Esto se revela en aquellas escenas donde los blancos opinan desvergonzadamente sobre la política interior del país, aludiendo a que los namibios son incapaces de administrarse a sí mismos.

Capturando las palabras de la antropóloga Anna Tsing (2023), mientras los humanos sigamos imaginando que nos hacemos gracias al progreso, los animales quedarán condenados a ese marco imaginativo especista. El especismo es una manera jerárquica y opresiva de ordenar nuestras relaciones con los llamados animales para discriminar sus intereses en beneficio de "lo humano". Así, los "cazadores" pueden matar impunemente, sin cometer asesinato; justifican sus actos apelando al aporte monetario que hacen a naciones como Namibia, "en vías de desarrollo". Matar animales es una manera de rescatarlos, especialmente cuando son viejos o están enfermos. Antílopes, jirafas, ñus, impalas y un horrible etcétera, pasan a ser subsumidos por una estructura económica y social que, sin mayor argumento que el placer de una experiencia, quita la vida a innumerables existentes.

La normalización de la matanza está fuertemente cargada de elementos ritualizados. El director nos muestra actos específicos, *performances*, de purificación sobre la violencia ejercida a los cuerpos animales. La tecnología que comprenden las armas, en su versión más servil, se incrusta en este escenario postnatural como el medio para hacer ilegible la crueldad. Cuando se encuentra a un animal, se le acecha; lo siguen, buscan ángulos de visión adecuados y luego, ¡pum!, un potentísimo disparo que lleva a quienes están alrededor del tirador a cubrirse los oídos. La distancia y otras características geográficas dificultan una óptima visión, así que, después de un tiro que se presume bueno, van a la búsqueda de su víctima. Si el tiro fue exitoso, el animal sensible yace en el piso, inerte. En ese momento se evalúa la calidad del tiro: debe de ser *limpio*, es decir, en el acto de asesinar no puede derramarse mucha sangre. No se trata de matar por matar, como si de salvajes se tratara, sino de un asesinar civilizado, desconcertantemente preocupado de que el animal abatido no sufra demasiado en su tránsito de ser vivo a trofeo.

Ya muerto, se elabora un ensamble fotográfico. Al cadáver se le da la "última mordida", es decir, le colocan hojas en el hocico, como muestra de respeto. "Buena caza", se dicen mientras se abrazan sonrientes. En el primer plano, el cadáver-trofeo; en el segundo, el autor del asesinato, todo un humano moderno que se hace a sí mismo y, de fondo, en tercer plano, la tierra colonizada dispuesta como un paisaje pasivo que el turista activa. En la fotografía no hay sangre ni rastros de violencia. Solo se delata la atrocidad por las armas largas que aparecen en la fotografía y que se cargan con orgullo, y por la antinatural postura del animal. El objeto de la fotografía es purificar la muerte del animal: hacerla aparecer como un acto de despojo que ocurre sin violencia, sin maldad, ni crueldad.

La cacería que nos muestra el documental no tiene lugar en la naturaleza: ocurre en condiciones controladas, burocráticas, altamente artificiales, y bajo el cuidado de personas racializadas como negras que llevan las armas de los blancos y buscan a las presas. Los turistas ni siquiera son buenos cazadores, por eso en los ranchos se producen animales salvajes para su consumo. Ellos pueden matar civilizadamente porque quienes se encargan del "trabajo sucio", de desaparecer a sus comunidades multiespecie, son los trabajadores namibios que se entregan a sí mismos, a su mundo y a los seres con quienes han convivido históricamente para sobrevivir.

Un aspecto intrigante del documental es el modo en que las y los namibios aparecen. A diferencia de los blancos, nunca externan opinión alguna sobre el turismo o la caza, carecen de diálogos; aunque no son mudos en absoluto, nunca hablan; diríamos que son ininteligibles para el público. Si esta es la intención del director o no, cumplen con el tropo criticado por

Binyavanga Wainaina (2005) acerca de cómo los cuerpos negros africanos son representados por occidente: cuerpos hambrientos, que no cuentan nada acerca de sí mismos, y andan semidesnudos en medio de noches espesas y oscuras sin más luz que una fogata.

Escenas memorables del filme son aquellas que muestran secuencias de los trabajadores namibios en un primer plano simétrico, rodeados de cabezas de animales disecados, "embellecidos trofeos". El director nos muestra animales humanos y alter-humanos como cuerpos de los que el sistema turístico dispone y que consume. Podríamos decir que, para el colono blanco, ambos son animales, en tanto, siguiendo a Aph Ko (2021: 249), "animal es una categoría en la que arrojamos a ciertos cuerpos para justificar la violencia contra ellos". En *Safari*, las personas locales son quienes se encargan de sostener las relaciones cadavéricas producto de esa necropolítica cinegética, o sea, de ese ejercicio de poder de ciertos humanos para decidir cómo debe morir el otro.

Estas relaciones interespecie con la muerte se expresan en el levantamiento de los enormes cadáveres del lugar donde se les quitó la vida, para transformarlos en trofeos mediante técnicas de taxidermia. En una escena prolongada, los trabajadores preparan a una jirafa para su embellecimiento taxidérmico en una sala de despiece donde se desmembra y desolla al animal. Quitan hábilmente la piel, diseccionan el cuerpo, retiran las vísceras con pulcritud para embellecer un cuerpo inerte que pretenden hacer lucir aterradoramente más animal que cuando estaba vivo. La acentuación de rasgos, el falso brillo en los ojos, la fuerza aparente del cuello y, en fin, una falsa belleza producto de un colonialismo especista que captura así a las comunidades namibias multiespecie fuera de lo que Frantz Fanon (2012) llamó la zona del ser, donde habitan aquellos seres superiores en la línea de lo humano impuesta por Occidente.

El especismo y el colonialismo, abiertamente denunciados en este documental, son una muestra de cómo, parafraseando a Aimeé Césaire en su *Discurso sobre el colonialismo,* así como el negro es una invención de Europa, también los animales salvajes lo son. Es decir, no es que el colonialismo sea una fuerza natural o evolutiva que ha inventado animales o humanos con características específicas como el bipedismo o el color de la piel o los patrones del pelaje. Se trata, más bien, de una invención *conceptual* para administrar y gobernar otras comunidades vitales multiespecie de humanos y otros que humanos. Lo salvaje, así como lo negro, se vuelve la antítesis de lo moderno y, por ende, de lo plenamente humano. Los turistas, evocando a Bruno Latour, son los auténticos modernos: quienes performan esos dualismos entre lo salvaje/civilizado, el atraso/progreso, y la naturaleza/cultura, al hacer de la cultura un dispositivo para dominar a una naturaleza que está constantemente haciéndolos a ellos mismos.

En *Safari* presenciamos lo que Achille Mbembe (2016) llamó el "devenir negro del mundo". Para este autor, el capitalismo y el colonialismo se sostuvieron en una matriz de explotación que convirtió a los cuerpos negros en herramientas generadoras de plusvalor. En este momento histórico del Capitaloceno necropolítico, los cuerpos cosificados y explotables ya no son solo los "negros": otros humanos, otros animales y la tierra misma al servicio del capital que los pone a trabajar de manera gratuita. *Safari* es, en resumen, una pieza valiosa para analizar la imbricación de opresiones, como el racismo, el colonialismo y el especismo y cómo son producidas por la máquina blanco-moderna-colonial y, a su vez, capturadas por su política que anula ciertas vidas para la diversión de unos cuantos. Asimismo, es un ejemplo de cómo las relaciones multiespecie se dan en fricción y en escenarios de disputa por los valores atribuidos a "la naturaleza".

Referencias

Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo.* Akal.

Fanon, F. (2010). *Piel negra, máscaras blancas.* Akal.

Ko, A. (2021). Creando nueva arquitectura conceptual. En A. Ko y S. Ko, *APHRO-ISMO Ensayos de dos hermanas sobre cultura popular, feminismo y veganismo negro.* (pp. 243-260). Ochodoscuartro Ediciones.

Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica.* Siglo XXI.

Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra.* Nuevos Emprendimientos Editoriales.

Neumann, R. P. (2022). The postwar conservation boom in British colonial África. *Environmental History, 7*(1), 22-27.

Sapolsky, R. (2015). *Memorias de un primate. La vida nada convencional de un neurocientífico entre babuinos.* Capitán Swing.

Shanguhyia, M. (2024, 17 de abril). Politics of Colonial Conservation in Kenya. *Oxford Research Encyclopedia of African History*. https://oxfordre.com/africanhistory/view/10.1093/acrefore/9780190277734.001.0001/acrefore-9780190277734-e-1252

Tsing, A. (2021). *La seta del fin del mundo. Sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas.* Capitán Swing.

Wainain B. (2005) *How to write about Africa. Granta. 92. https://granta. com/how-to write-about-africa/*

1. Correo electrónico: davidvrltrj@gmail.com ↑