

Dossier Lo humano en entredicho: antropología más allá de la especie.

Varela Trejo, David A., Granados Moctezuma, Azucena, Brito Mayor, Aitor, Trejo Cuevas, Ericka, Pérez Román, Paulo, Añorve Zapata, Eduardo, H. Estrada, Alejandra y Callejas Torres, Rodrigo.

Cita:

Varela Trejo, David A., Granados Moctezuma, Azucena, Brito Mayor, Aitor, Trejo Cuevas, Ericka, Pérez Román, Paulo, Añorve Zapata, Eduardo, H. Estrada, Alejandra y Callejas Torres, Rodrigo (7). *Dossier Lo humano en entredicho: antropología más allá de la especie*. *Ruta Antropológica*, (11), 1-147.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/david.a.varela.trejo/6>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pRdu/8kz>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. *Acta Académica* fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.



número
Once

**Lo humano en entredicho:
antropología más allá de la especie**

número *Once*

Revista arbitrada

Comité editorial:

A. Berenice Vargas García (Enlace)

berenice.vargs@gmail.com

Alejandro Rodríguez López

alrolopez86@hotmail.com

Ricardo Valadez Vázquez

ricardovaladezvazquez@gmail.com

Ismael Pineda Peláez

ismaelo.niti@gmail.com

Erika María Méndez Martínez

erikazoom@yahoo.com.mx

Mónica María Pérez Granados

pmonicag@yahoo.es

Ariel Corpus Flores

acorpus@posgrado.unam.mx

David A. Varela Trejo

davidvrltrj@gmail.com

Diseño y formación:

Itzel Vargas García

itzel.vargas.garcia@outlook.com

Dr. Hernán Salas Quintanal

Coordinador del Posgrado en Antropología



Lo humano en entredicho: antropología más allá de la especie

Mtro. David A. Varela Trejo
Coordinador del dossier
Agosto-Diciembre 2020
Año 7, Número 11

Ruta Antropológica
Revista arbitrada
revistaposantro.unam@gmail.com

UNAM
POSGRADO
Antropología



Imagen de portada: Marcos Castro
La abolición de los unos y los ceros, 2020
Óleo sobre lienzo
190x220 cm

1

PRESENTACIÓN

David A. Varela Trejo

Un mundo que resume vida

9

ANDANZAS

Azucena S. Granados Moctezuma

Luchar por los que no tienen voz. Activistas del movimiento por la defensa de los animales en Ciudad de México

29

Aitor Brito Mayor

Zoarqueología social interpretativa. Un acercamiento al análisis de las relaciones entre animales-humanos y animales-no-humanos desde otro punto de vista

47

EL GABINETE

Ericka Trejo Cuevas

Algunos ejemplos de cosmovisión cromática, especialistas rituales y entidades no-humanas en la etnografía contemporánea

67

Paulo César Pérez Román

¿La prohibición del canibalismo es lo que nos aleja de la animalidad?

91

ETNÓGRAFOS

Alejandra H. Estrada

Detalles biográficos sobre un mandril. Hacia una etnografía multiespecie en el Zoológico de Chapultepec

99

Eduardo Añorve Zapata

Teoría actual del tono o animal entre los criollos de la Costa Chica

118

OTREDAD

Eduardo Añorve Zapata

Tíu Cari, curandero de animal o tono

129

CON OLOR A TINTA

David A. Varela Trejo

Caminos de liberación: ética y ontología del cautiverio

141

NOVEDAD EDITORIAL

Rodrigo Callejas Torres

The Historical Animal. Los desafíos para integrar a los demás animales en la narrativa histórica



Fotografía: A. Berenice Vargas García

PRESENTACIÓN

Un mundo que resume vida

Presentación

David A. Varela Trejo

A inicios de los años setenta del siglo xx, Edgar Morin señaló que “la teoría dominante sobre [la humanidad] se funda, no solamente sobre la separación, sino sobre la oposición entre las nociones de hombre y de animal, de cultura y de naturaleza” (1974, p. 9). Casi cincuenta años después, sin negar que todavía goce de salud, podemos poner esta afirmación en entredicho. Novedosos aportes teóricos y metodológicos han emanado de la ciencia social, incluyendo la antropología, alumbrados por las experiencias vitales de otras culturas o por agudas críticas hacia la ontología occidental.

Antropólogos como Philippe Descola (2012) y Tim Ingold (1994; 2012; 2016) han señalado –entre otras tantas cosas que no caben aquí– que la idea de un mundo natural *objetivo*, fundado en un principio jerárquico donde la humanidad ocupa una posición soberana única y excepcional separada del resto del orden viviente, es una construcción propia de Occidente, sin ninguna validez como rasgo universal de la especie humana en sus distintos modos de relacionarse con otras formas de *existentes*. Bruno Latour (2007, 2008) y Anna Tsing (2014; 2015), cada quien a su manera, han mostrado la importancia de traer el mundo alter-humano¹ a un primer plano, ya no como seres dispuestos solamente a modo de sustantivos de la actividad humana, sino como agentes –o actantes–; entidades con la capacidad de hacer que ocurran cosas, entre ellas, una sociabilidad y cultura más-que-humana, actualizando el campo dinámico de sus relaciones, que figuran modos compartidos de estar en el mundo, ya sea con animales o con colores.

El presente dossier de *Ruta Antropológica*, titulado “Lo humano en entredicho: antropología más allá de la especie”, es posible gracias a dos sucesos. En primer lugar, varias de sus contribuciones fueron previamente

¹ La autoría de este concepto pertenece a Margarita Carretero (2018). Prefiero este término al comúnmente usado de *no-humano*, porque no designa al resto de lo viviente y no viviente desde una ausencia o carencia de humanidad, sino como alteridades; seres diferenciados del “nosotros” pero con el mismo estatuto moral.

presentadas en el Primer Coloquio *Des-centrar al Anthropos: Perspectivas y diálogos sobre los enredos multiespecie desde la ciencia, la cultura y el activismo*, coordinado por la Dra. Paola Velasco Santos y quien escribe estas líneas, y celebrado en la Unidad de Posgrado de la UNAM, Ciudad Universitaria, los días 9, 10 y 11 de octubre del 2019. En segundo lugar, también se nutre de la participación de autores que respondieron a una pequeña convocatoria lanzada por Facebook, que tuvo una pronta y favorable respuesta.

Si bien las autoras y autores de este dossier tienen perspectivas distintas, ya sea en lo científico o en lo político, me parece que todas coinciden en abordar las relaciones entre distintos tipos de seres, en consonancia con lo que Donna Haraway llama *otredad significativa*, que reúne “agencias inarmónicas” e “historias heredadas”; una “implosión de la naturaleza y la cultura” que no se agota en el “reflejo de intenciones propias” humanas (Haraway, 2017, pp. 8, 16, 28). Cada uno de los escritos que componen este dossier tiene la virtud de invitar al lector o lectora a repensar la posición humana en el cosmos de relaciones que ocurren en la vida. Aparecen, en un primer plano, agencias extrahumanas que desdibujan una supuesta frontera entre la animalidad y la humanidad o bien, cuestionan la sustantivación animal alter-humana como un mero recurso nutritivo o de entretenimiento. Al tiempo que critican la objetivación científica de los alter-humanos, la cual reduce, epistemológicamente, su agencialidad en tanto que seres en sí mismos, a meras proyecciones o construcciones antropocéntricas.

La sección de *Andanzas* reúne dos participaciones. En la primera, Azucena S. Granados Moctezuma, desde la perspectiva teórica de los movimientos sociales, nos presenta un estudio de las y los sujetos implicados en la causa animalista en la Ciudad de México, para un mayor entendimiento de las motivaciones que trazan caminos de liberación en la lucha por los animales alter-humanos. Nos introduce a un mundo subjetivo de actoras y actores que, por caminos diferentes, se topan con el sufrimiento animal, rompiendo esquemas sobre el valor y la importancia de otras formas de vida al margen de los usos humanos sobre sus cuerpos. La segunda participación está a cargo de Aitor Brito Mayor, con un escrito de corte zooarqueológico. Su trabajo se centra en cuestionar críticamente el papel de la arqueología que niega cualquier agencialidad a los animales, lo que constriñe la interpretación de sus restos a meras evidencias de la dieta humana. Reivindica la animalidad alter-humana como participantes interespecie, agentes para la construcción cultural de una humanidad pretérita.

El Gabinete es una sección que está conformada por dos contribuciones. La primera de ellas, a cargo de Ericka Trejo Cuevas, reúne materiales etnográficos para exponer a *los colores*

como elementos que mantienen una función comunicativa con las entidades alter-humanas para el equilibrio cósmico. Nos invita a pensar en esas mediaciones “no vivas” o “no animadas” que estructuran la vida colectiva, a través del remedio de males y enfermedades, o como elementos rituales que demarcan zonas de contacto cuya mediación sólo es posible gracias a cromáticas específicas que interceden entre distintos tipos de existentes. Por su parte, el trabajo de Paulo C. Pérez Román, desde la labor de la antropología física, nos ofrece una crítica a la práctica *restrictiva del canibalismo* como una frontera entre lo humano y el resto de los demás seres vivos animales. A partir de datos etnográficos y etológicos, el autor cuestiona si efectivamente es esta restricción –por mediación de la cultura– lo que nos separa del resto del reino animal, argumentando que, incluso en el caso de otros animales, tal práctica (el canibalismo) es extraordinariamente rara, lo que refuta la antropocéntrica idea de que el tabú de comer a un congénere es exclusivamente humano.

La tercera sección de este dossier, titulada *Etnógrafos*, se nutre de dos aportes. En el primero, Alejandra H. Estrada, valiéndose de la *etnografía multiespecie* (Kirksey y Helmreich, 2010), nos presenta al Zoológico de Chapultepec (Ciudad de México) como un espacio constrictivo para otras especies animales. Su escrito tiene como protagonista a Chilaquil, único mandril del zoo de Chapultepec. En el segundo aporte, el periodista e investigador independiente Eduardo Añorve Zapata nos regala un relato etnográfico –desde una perspectiva *emic*– sobre un fenómeno propio de la población afroamericana de la Costa Chica: el *tono* o los *gemelos animales*. A partir de los relatos de hombres y mujeres de Cuajinicuilapa (Guerrero), el autor va presentándonos una realidad vigente y significativa en la región.

Otredad, la sección de ensayo fotográfico, también estuvo a cargo de Eduardo Añorve, quien nos expone una serie de imágenes que tienen como protagonista a *Tíu Cari*, un curandero de *tono* de Cuajinicuilapa, Guerrero.

Este dossier cierra con dos secciones dedicadas a reseñas editoriales. *Con olor a tinta* presenta la reseña de la tesis de maestría de la activista Paulina Bermúdez Landa, que tiene por tema de estudio la condición y el estatus ontológico de los animales cautivos en zoológicos –trabajo centrado en el Zoológico de Chapultepec–, desde una perspectiva política explícitamente *antiespecista*. Por último, en *Novedad editorial*, Rodrigo Callejas Torres nos recomienda un libro coordinado por Susan Nance, titulado *The Historical Animal*. A través de él, Rodrigo expone y plantea algunos de los principales desafíos para incorporar a los demás animales en la narrativa histórica.

Para finalizar esta presentación, tomo la responsabilidad de asumir que todos estos trabajos son escritos generados *en* la vida. Ya sea desde el análisis de sociedades interespecie pre-territas o del actual movimiento por los derechos animales, todos estos trabajos se suman al clamor de un mundo donde la especie humana no deviene solitaria, sino en un proceso relacional. La vida, tal como la entiende Tim Ingold, no es algo aparte que se inyecta en la materia inanimada, es “un nombre para lo que está sucediendo en el campo generativo dentro del cual las formas organizadas se ubican y se mantienen en su lugar” (Ingold, 2016, p. 20). Así pues, los organismos, contados nosotros, *existimos en la vida*. Este dossier concentra propuestas creativas para abordar los fenómenos de otredad significativa que la vida genera y, añadiría, *no simbólica*, pues ello reproduce la idea de que los existentes (animales alter-humanos, por ejemplo) son productos o proyecciones de la mente humana.

Si bien este dossier no figura como una propuesta políticamente situada, no quiero terminar esta presentación sin señalar la necesidad de reconocer y ratificar a los animales alter-humanos, como seres políticamente situados. Politizar lo alter-humano no debe entenderse como un ejercicio de buena voluntad humana, sino como una consecuencia ontológica de traerlos a un primer plano, para evitar la objetivación científica indiferente a su existencia política y las asimetrías de poder en sus relaciones interespecie. En este sentido, el *antiespecismo*² puede nutrir epistemológicamente el ejercicio científico *ontológicamente comprometido* con las realidades interespecie con las que producimos conocimiento sobre este planeta, que resume vida más allá de la nuestra. Este compromiso, antropológicamente hablando, “yace en el reconocimiento de que debemos nuestro ser al mundo que estamos buscando conocer” (Ingold, 2015, p. 25).

4

2 El especismo puede entenderse como un *modo de discriminación* cuyo criterio es la pertenencia a la especie humana, sin embargo, Iván Ávila lo conceptualiza como un “orden bio-físico-social fundamentado en la dicotomía humano/animal, generando una inexorable superioridad de los primeros sobre los segundos” (Ávila, 2013, p. 35). **Se desprende de lo anterior el involucramiento de “un extenso conjunto de relaciones naturo-culturales interespecíficas, dispositivos simbólicos y tecnológicos, distribuciones espaciales, afectaciones de los cuerpos, entre otros elementos”** (p. 35). Los animales, desde una óptica especista, son seres *sujetos ontológicamente* a funciones prescritas por la especie humana (vacas *lecheras*, gallinas *ponedoras*, perros *de guardia y protección*, gallos *de pelea*, animales *de circo*, etc.), lo que de un modo directo determina las razones de su existencia, subordinados al poderío humano. Por lo tanto, una postura antiespecista cuestiona las asimetrías de poder resultantes de un ordenamiento jerárquico de la naturaleza y critica la normalización de la dominación alter-humana.

Referencias

- Ávila Gaitán, I. D. (2013). *De la isla del Doctor Moreau al planeta de los simios: la dicotomía humano/animal como problema político*. Bogotá. Ediciones desde abajo.
- Carretero González, M. y Marchena Domínguez, J. (2018). *Representaciones culturales de la naturaleza alter-humana. Aproximaciones desde la ecocrítica y los estudios filosóficos y sociales*. España. Editorial UCA.
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires. Amorrurtu Editores.
- Haraway, D. (2017). *Manifiesto de las especies de compañía. Perros, gentes y otredad significativa*. Argentina. Bocavulvaria Ediciones.
- Ingold, T. (2016). Una mirada antropológica de la biología. *Apuntes de Investigación del CECYP*, (27), 10-39.
- Ingold, T. (2015). Conociendo desde dentro: reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía. *Etnografías Contemporáneas*, 2(2), 218-230.
- Ingold, T. (2012). *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*. Montevideo. Ediciones Trilce.
- Ingold, T. (Ed.). (1994). *What is an animal?* Londres. Routledge.
- Kirksey, E. y Helmreich, S. (2010). The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology*, 25 (4), 545-576.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Buenos Aires. Siglo XXI Editores.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor red*. Buenos Aires. Ediciones Manantial.
- Morin, E. (1974). *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*. Barcelona. Editorial Kairós.
- Tsing, A. L. (2015). *The mushroom at the End of the World. On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton. Princeton University Press.
- Tsing, A. L. (2014) More-than-Human Sociality: A Call for Critical Description. En K. Hasstrup (Ed.). *Anthropology and Nature* (pp. 27-42). Nueva York. Routledge.



Fotografía: A. Berenice Vargas García

ANDANZAS

Luchar por los que no tienen voz:
Activistas del movimiento por la defensa de los animales en
Ciudad de México¹

Azucena S. Granados Moctezuma

Resumen. El movimiento social que lucha por la consideración de los animales ha sido visible en diferentes regiones del mundo desde hace más de 40 años. En el siguiente texto estudio la participación de los sujetos implicados con la causa animalista en el contexto mexicano. Abordo la trayectoria de activistas defensores de los animales tanto en su incorporación como en la construcción de su compromiso para conocer su proceso de involucramiento, motivaciones y prácticas. Utilizo el enfoque biográfico (relatos de vida) y algunos elementos del análisis de marcos.

Palabras clave: movimiento de defensa animal, activismo, compromiso, análisis de marcos, veganismo.

Abstract. The social movement that fights for the consideration of animals has been visible in different regions of the world for more than 40 years. In the following text, I study the participation of the subjects involved with the animal cause in the Mexican context. I examine the trajectory of animal rights activists in their incorporation and in the construction of their commitment to know their process of involvement, motivations, and practices. I use the life story approach and some elements from the frame analysis of Hunt, Benford, and Snow (2006).

Keywords: animal defense movement, activism, commitment, frame analysis, veganism.

9

Azucena S. Granados Moctezuma
Doctorante en
Estudios del Desarrollo, Instituto Mora
azugramo@gmail.com

¹ El siguiente texto es resultado de la tesis de maestría titulada *Todas las jaulas vacías: el movimiento en defensa de los animales en Ciudad de México. Activismo y estructura de oportunidades políticas* (Granados, 2016).

Introducción

La demanda por mejores condiciones de vida para los animales ha sido una lucha colectiva en múltiples países desde el siglo XIX, que se formalizó a través de la conformación de sociedades protectoras. Las primeras organizaciones surgieron en Inglaterra y poco a poco brotaron en el resto de Europa occidental, Estados Unidos y América Latina (Marchena, 2011). Dichas agrupaciones se concentraron en animales de compañía (perros y gatos) y en aquellos utilizados para tracción (caballos, mulas y burros), así como en el rechazo a la experimentación con animales vivos (vivisección).

Sin embargo, fue la publicación en 1975 de *Liberación Animal* del filósofo Peter Singer (1999) lo que impulsó una renovada ola de acciones en favor del reconocimiento de los animales como seres sintientes. El autor retoma la ética utilitarista –la cual sostiene que una acción es moralmente correcta si implica el mayor bien posible al mayor número de individuos– para señalar que la capacidad de sufrir o disfrutar otorga a otros seres “sintientes” (sensibles) el derecho a una consideración igual. Es decir, el principio de igualdad depende del reconocimiento de los intereses de otros en tanto son capaces de sentir dolor o placer.

La distinción entre la capacidad de sufrir o gozar de los animales para supeditarla al provecho de los humanos implica una exclusión por especie que se denomina especismo² que, en el caso de los animales, es una discriminación por su condición de no humanos, lo que es moralmente inaceptable. Así, y en favor de extender el bienestar universal, el libro propone que se debe evitar el sufrimiento sin importar que éste sea de animales. Las reflexiones éticas de Singer están acompañadas por una descripción profunda de la situación de los animales confinados en granjas industriales (para consumo humano) y en laboratorios (con fines experimentales en el ámbito científico), lo que impulsó a las organizaciones defensoras de animales a ampliar su campo de intervención.

El libro significó un cambio de paradigma mundial en la defensa de los animales que también influyó en México, aunque de forma lenta y paulatina. Por ejemplo, en enero de 2017 el Gobierno de la Ciudad de México publicó el decreto por el que se expide la Constitución Política de la Ciudad de México, algunas de sus normas entraron en vigor a lo

2 El concepto fue aplicado por primera vez por el psicólogo Richard D. Ryder. Singer lo retoma y señala: “el racista viola el principio de igualdad al dar mayor peso a los intereses de los miembros de su propia raza cuando hay un enfrentamiento entre sus intereses y los de otra raza. El sexista viola el mismo principio al favorecer los intereses de su propio sexo. De modo similar, el especista permite que los intereses de su propia especie predominen sobre los mayores intereses esenciales de los miembros de otras especies. El modelo es idéntico en cada caso” (Singer, 1999, p. 45).

largo del año 2018 y 2019. En el grupo de artículos que corresponden a los derechos para una ciudad habitable destaca la sección que corresponde al bienestar animal, porque hay un pleno reconocimiento de los animales como seres sensibles y sujetos de consideración moral. Aunque se puede evaluar como un avance mínimo, dicha consideración es resultado de un trabajo persistente de organizaciones y sujetos implicados en la causa animalista. No me refiero solamente a los que incidieron directamente en la inclusión del tema animal en la Constitución, también al conjunto de activistas que han mantenido el tema presente en el país: las y los activistas protectores de animales, organizaciones de beneficencia, asociaciones civiles, organizaciones de la sociedad civil nacionales e internacionales y colectivos autónomos.

Los avances en materia de protección animal, no sólo en términos legislativos sino de impacto social, son resultado de una lucha colectiva continua poco abordada. En el presente texto estudio a los sujetos implicados con la causa animalista en el contexto mexicano, específicamente a aquellos cuya zona de acción es la Ciudad de México. Busco, a través de ellos y ellas, un mejor entendimiento de las motivaciones del movimiento en defensa de los animales. Me interesa develar a quienes se han organizado para darle voz a los animales en el proceso de construcción de su identidad como activistas, para entender “bajo qué mecanismos y procesos, han terminado por encontrarse en una situación dada y cómo tratan de acomodarse a esas situaciones” (Bertaux, 2005, p.19).

A razón de lo anterior, el objetivo de este artículo es establecer la trayectoria del activista defensor de los animales a partir de la propuesta de Fillieule (2010), que considera que el activismo es una actividad social de larga duración articulada en tres fases: *incorporación*, *compromiso* y *deserción*. Así, abordo la trayectoria de las y los defensores de los animales en su proceso de incorporación e involucramiento, las motivaciones personales y las características de su compromiso, sin considerar la desmovilización porque no era aplicable. Para lograrlo utilizo relatos de vida y recupero algunos términos de enmarcamiento siguiendo el enfoque de Hunt, Benford y Snow (2006).

El análisis está basado en 6 relatos biográficos recuperados por medio de entrevistas semiestructuradas, más la autobiografía de Leonora Esquivel, quien es fundadora de una organización. Ellos y ellas son los informantes: Leonora es filósofa, especialista en ética ambiental con 14 años en el movimiento; Felipe, filósofo, un pionero en la academia respecto al tema de ética animal y con más de 20 años en el movimiento; Carlos también es licenciado en filosofía, partidario de la autogestión, fundador y editor de una revista

con tema antiespecista, lleva 10 años en el movimiento; Ángela es activista independiente, cocinera vegana, con 7 años en el movimiento; Esmeralda, filósofa, anarquista, con 5 años en el movimiento; María, profesionista, fundadora de su propia organización con 15 años en el movimiento; y Alfonso, abogado, también fundador de su organización, con más de 20 años dentro del activismo en defensa de los animales.³

El texto se estructura en cinco apartados. Primero describo de manera sucinta las características generales del movimiento, además de definir las categorías de compromiso y trayectoria. Después, aplicando el análisis de marcos, desarrollo lo que los activistas consideran como las causas de su lucha y soluciones viables, es decir, el marco diagnóstico y pronóstico. En el tercer apartado abordo los referentes comunes que los activistas reconocen y que han funcionado para construir un vocabulario de motivos, así como las rutas por las que el movimiento llegó a la Ciudad de México. En el cuarto, planteo el proceso de incorporación e involucramiento. En el quinto, menciono las prácticas a las que recurren los activistas para mostrar su compromiso con el movimiento. Las reflexiones finales están dedicadas a la evaluación que los activistas hacen del movimiento.

El movimiento y la trayectoria del activista

El movimiento en defensa de los animales cuestiona las prácticas socialmente normalizadas que implican el uso de animales para el beneficio humano y se propone como proyecto eliminar todas las formas de explotación animal en los tópicos que se describen a continuación. En términos de entretenimiento: circos, delfinarios, zoológicos, acuarios, caza o pesca deportiva, fiestas regionales, carreras de caballos y galgos. En la educación e industria militar, cosmética y tabaquera: la vivisección, es decir, experimentación con animales vivos. En la moda: el uso de pieles, lana, seda, cuero y plumas. En la industria alimenticia: el uso directo (cría y sacrificio de animales para el consumo de carne) y de derivados (cría de animales para la producción de lácteos y huevo). En espectáculos tradicionales: la tauromaquia, rodeos, peleas de perros y gallos. En animales de compañía: la reproducción para venta y mutilación por motivos estéticos (Blasco, 2011).

3 Las entrevistas se realizaron en el lapso de agosto de 2015 a marzo de 2016, los nombres fueron cambiados por motivos de confidencialidad. Todos los entrevistados se autoidentificaron como activistas en diferentes organizaciones en defensa de los animales en Ciudad de México. El muestreo fue no probabilístico, a través de la técnica de bola de nieve lineal, por lo que la representatividad de la muestra no está garantizada. Sin embargo, se logró un panorama amplio sobre el movimiento con la visión de activistas de organizaciones con perspectivas estratégicas opuestas y diversas sobre la modificación de la relación entre el humano y el animal.

Sin embargo, aunque en términos analíticos considero que hay un gran objetivo común, esto no quiere decir que sea un movimiento homogéneo. De hecho, hay profundas diferencias en cómo lograr los objetivos y cuál es la estrategia más efectiva. Los bienestaristas defienden un proceso de cambio gradual para mejorar la situación general de los animales que, en algunas ocasiones, puede implicar la muerte, pero sin violencia. En cambio, los abolicionistas buscan que los cambios sean rápidos e inmediatos, que impliquen la liberación total de los animales de condiciones que son opresivas y en ese sentido, sus estrategias tienden a ser más directas. Estas diferencias tienen sus raíces en la propia conformación del movimiento. Por un lado, está un sector heredero de las asociaciones protectoras que inicialmente se centraron en animales de compañía y que progresivamente han ampliado el círculo de compasión, los bienestaristas. Por otro lado, los que se involucraron al movimiento a partir del acercamiento a posiciones éticas que cobraron fuerza durante los últimos 25 años del siglo xx y la subsecuente información derivada de esta visión antiespecista, los abolicionistas.

Así como hay diferencias, también hay puntos de acuerdo. Por ejemplo, en el caso de México ambos grupos han llegado a unirse en determinados momentos para luchar por la desaparición de la tauromaquia, que es una demanda común. También coinciden en la prioridad que le dan a crear y distribuir información como principal estrategia en su lucha. De manera casi dominante, el cambio de hábitos individuales en el consumo de productos derivados de animales es común entre los activistas defensores de animales.

El activismo se refiere al compromiso de los individuos con el fin de ayudar a cumplir los objetivos de un movimiento u organización (Saunders, 2013, p. 9). El compromiso implica una proyección del actor en el tiempo con pretensión de continuidad en la relación con el objeto del compromiso, en este caso, el movimiento. También está involucrada la necesidad de cambiar algo y hacerlo a través de actos visibles, de ahí la participación voluntaria y activa. Además, hay un proceso de apropiación cognitiva de los elementos de una acción compartida y la autonomía de elección (Giraud, 2013).

Las trayectorias de los activistas defensores de los animales en Ciudad de México permiten observar los efectos del involucramiento dentro de la carrera activista, así como la estabilidad o cambios en el compromiso con la causa. No es solo la descripción de etapas sucesivas sino, sobre todo, la relación entre distintas trayectorias, entre éstas y el desarrollo del movimiento.

Marco diagnóstico y marco pronóstico

Los movimientos sociales necesitan definir los problemas por los que se lucha, establecer las causas y posibles soluciones para legitimar e incentivar la acción colectiva. De acuerdo con Hunt, Benford y Snow (2006), el proceso de enmarcado implica tres etapas.

Un marco de diagnóstico cuando se asume que una situación injusta necesita ser modificada; un marco de pronóstico cuando se propone una solución para el problema; y un marco de movilización cuando se proponen motivos para que los actores se comprometan a participar (Chihu, 2006, p. 22).

El objetivo del *enmarcado diagnóstico y pronóstico* es la movilización del consenso. El primero implica, por un lado, la identificación de un problema, que para el movimiento animalista es la situación desfavorable de los animales que los condiciona a ser sujetos de la voluntad humana para servir a sus fines. Por otro lado, también es necesario asignar responsabilidades, un proceso más complejo y menos consensuado, pues se culpabiliza al gobierno, la sociedad o la educación, en distintos niveles. El enemigo es abstracto y bastante ambiguo.

El marco pronóstico del movimiento identifica como metas a largo plazo, ya sea de manera oculta o manifiesta, que ningún animal sea utilizado para fines humanos. Es decir, algunas organizaciones tienden a suavizar su discurso público en cuanto a sus objetivos como una estrategia para no mostrarse radicales o intransigentes y ganar adeptos. Sin embargo, aunque sean reconocidas por otros activistas como organizaciones con fines bienestaristas, los fundadores reconocen la vigencia de su compromiso hasta lograr la liberación de todos los animales. Entonces, hay un proyecto común.

Existe una amplia gama de tácticas de acción no violenta a las que recurren los activistas defensores de animales (Munro, 2005). En el caso de Ciudad de México son dos las estrategias principales: una, la legalista institucional, es decir, conseguir apoyo de los actores políticos institucionales por medio del cabildeo o incidir a través de acciones jurídicas; y otra, la de persuasión, hacer significativos los motivos para las audiencias, es decir, transmitir su proyecto. Educar se considera la estrategia con mayor efectividad para lograr que el proyecto tenga legitimidad.

El análisis de marcos (Snow *et al.*, 2006) ofrece una explicación de por qué es importante el tema educativo para este movimiento. La defensa de los animales no humanos implica incorporar prácticas que no siempre son compatibles con toda la sociedad, por eso las y los activistas deben de promover nuevos valores y generar un nuevo marco de interpretación. Este proceso, que se denomina *transformación de marcos*, es un tipo de

alineamiento que, a efecto de incentivar la acción colectiva, se utiliza para explicar que los miembros activos de una causa necesitan promover nuevos códigos normativos que son diferentes a los de la sociedad en la que se encuentran. Esto significa construir un puente entre las orientaciones interpretativas de los movimientos sociales y las orientaciones de las audiencias, en el cual se elabora y adopta un marco de injusticia, que se refiere a la resignificación de una situación que era considerada como “desafortunada pero tolerable, ahora es definida como injustificable, injusta o inmoral” (Snow *et al.*, 2006). Así, el apoyo o participación en el movimiento animalista depende, en parte, de la creación del nuevo marco en torno a la relación del humano con el animal, de ahí la importancia de la educación como estrategia de persuasión para compartir con las audiencias la interpretación que tienen los activistas sobre esa realidad.

Marco de movilización y formación activista

El enmarcado de motivos se refiere a la causa primordial para entrar en acción, que necesita construir un vocabulario de motivos con el objetivo de producir la participación. Cabe decir que, en el movimiento de liberación animal, el léxico se ha construido a partir de enfoques éticos, donde algunos referentes compartidos son los filósofos Peter Singer y Tom Regan. Sin embargo, con el paso de los años las reflexiones sobre el lugar que merecen los animales en el mundo se multiplicaron y surgieron otros referentes, aunque el debate sigue organizado en torno a *Liberación animal* (1975) y *En defensa de los derechos animales* (1983), de Singer y Regan respectivamente.⁴

Asimismo, los medios digitales han facilitado que las generaciones más jóvenes, con menos de 10 años de participación en el activismo, tengan un conocimiento más diverso y profundo sobre la situación de los animales. María es enfática en señalar que el correo electrónico facilitó la circulación de los boletines creados por organizaciones internacionales, pero aun éstos se quedaban en los círculos de las asociaciones. En la actualidad, las redes sociales son una forma sencilla de compartir información cada vez más simplificada.

Sin embargo, hay un impacto en la proliferación de información para los que quieren involucrarse en el movimiento, pues los motiva a vincularse al activismo, pero no como un proceso gradual sino rápidamente, con acciones inmediatas. Ya que el movimiento exige la eliminación del uso de los animales en beneficio de los humanos, lo primero que hacen los activistas más jóvenes es romper con todas las prácticas individuales que implican a los

4 En términos generales, Peter Singer ofreció una propuesta basada en la ética utilitarista para extender la concepción del bienestar de los animales. Tom Regan señaló que los individuos tienen un igual valor inherente atribuible tanto a pacientes como agentes morales, por eso los pacientes morales tienen que ser tratados con respeto al ser sujetos de derechos morales.

animales. Ángela comenta: “Empecé a tener un poco de conflictos en ese sentido [comer productos derivados de animales] y tuve que documentarme, decidí casi inmediatamente que yo tenía que ser vegana” (Ángela, comunicación personal, 12 de diciembre 2015).

Los activistas coinciden en la importancia de los documentales como un medio para mostrar la realidad sobre la explotación animal. Destaca *Earthlings* (Terrícolas),⁵ que se estrenó en 2005 y narra, a manera de episodios, las diferentes formas de uso de los animales para fines humanos: mascotas, comida, ropa, entretenimiento e investigación científica. De ello, Esmeralda señala: “Vi un documental que se llama Earthlings, me impactó pues no sabía todo lo que hay detrás de tu pedazo de carne, es todo un proceso que incluye el asesinato, la explotación y esclavización” (Esmeralda, comunicación personal, 17 de enero 2016). La crudeza de sus escenas, resultado de una investigación de 10 años, es impactante. Es una estrategia común en las organizaciones y colectivos de defensa animal apelar a la empatía hacia los animales mostrando, de manera extremadamente realista, los métodos para obtener recursos de ellos. De hecho, un estudio reciente con sujetos de la Ciudad de México mostró el modo en cómo los materiales audiovisuales sobre explotación animal son efectivos para “generar una alta disposición a disminuir el consumo de animales como alimento” (Sifuentes y Paneque-Gálvez, 2020, p. 298).

Los activistas más veteranos coinciden en sus relatos que el cambio en prácticas cotidianas fue progresivo, justamente porque la información no llegaba a todos los círculos de la misma manera. María, que ya estaba relacionada con el voluntariado para el rescate de animales de compañía, al conocer de primera fuente los detalles sobre el abuso en las granjas factoría para la producción de alimento optó por el veganismo. Su decisión personal no modificó la visión general en la organización que preside, aunque lo considera un proyecto a futuro: “vi el video de PETA, el de *Meet your meat*,⁶ para mí fue terrible” (María, comunicación personal, 18 de marzo de 2016).

Leonora y Felipe son más claros en señalar la importancia de la lectura de Peter Singer y Tom Regan. Ambos se acercaron a la ética animal en sus estancias doctorales en el extranjero.

En una repisa descubrí un tomo rojo con negro cuyo título era *Liberación Animal*, del autor Peter Singer. Lo pedí prestado y lo devolví a la semana siguiente. Singer había trabajado

5 Producido y dirigido por Shaun Monson, y distribuido por Quantum Earth Radio.

6 *Meet your meat* es un documental de 12 minutos, financiado por la organización People for the Ethical Treatment of Animals (PETA), que muestra las granjas factorías de cerdos, vacas y pollos con la finalidad de promover el veganismo. En línea, <http://www.meat.org/>

la cuestión del bien moral y decidió incursionar en el tema de los animales motivado por la pregunta sobre si tenemos o no buenas razones morales para hacerles lo que les hacemos. Hoy día hay muchos más libros sobre el especismo, pero cuando yo empecé a ser activista, todos considerábamos *Liberación Animal* como la biblia y sin duda fue un referente que cambió la vida de muchos (Esquivel, s/f, p. 16).

Como ya lo había mencionado, Singer fue un motor intelectual para la movilización en muchas partes del mundo y también en México.⁷ La lectura de ese libro significó el comienzo de una lucha en otro nivel para defender a los animales.

Yo hice mi doctorado en la Universidad de Indiana en los Estados Unidos. Ahí comencé a leer un libro que algunos llaman “la Biblia de los animalistas”, *Liberación Animal* de Peter Singer, que escribió en los setenta. Tuvo un impacto para mí muy grande y a raíz de eso empecé a interesarme en la defensa de los animales y en el vegetarianismo (Felipe, comunicación personal, 27 de agosto de 2015).

En México, la primera edición en español del libro fue financiada por una estadounidense radicada en el país, Peggy Porteau, quien “compró a Peter Singer los derechos de *Liberación Animal*. Entonces, la primera traducción se hizo en México y la distribución fue prácticamente de mano en mano” (Felipe, comunicación personal, 27 de agosto de 2015). Ella también editaba el boletín *La voz de los animales*. De hecho, Alfonso lo mencionó como su principal fuente de información para adoptar el vegetarianismo (comunicación personal, 18 de marzo de 2016).

La labor de Peggy Porteau ofreció referentes que sirvieron como enlaces entre la preocupación de los activistas nacionales por el bienestar animal y las concepciones abolicionistas formuladas en Estados Unidos y Europa sobre la relación entre el humano y los animales. Ella “había establecido estrecha relación con la World Society for the Protection of Animals (WSPA), que le facilitaba material impreso, que mandó traducir para repartirlo en México y los países de América Central” (Aluja, 2012, p.10). Este caso es representativo de una de las

⁷ Gary Francione en *Lluvia sin truenos* (1996) menciona algunas investigaciones sobre el movimiento en Estados Unidos, en las que sus activistas reconocen la influencia de Peter Singer: “Blum se refiere a *Liberación animal* como ‘la biblia del movimiento actual por los derechos de los animales’”. Al tratar sobre la aparición de “nuevos grupos partidarios de los derechos animales”, Sperling afirma que “la mayoría de los activistas citaban la publicación de *Liberación animal* de Singer como un acontecimiento importante que infundió al movimiento emergente una perspectiva moral y política cohesiva”. Finsen y Finsen, al tratar sobre la controversia de los orígenes del movimiento por los derechos de los animales, afirman que “muchas personas sitúan su comienzo en la publicación a mediados de los años setenta del libro de Peter Singer *Liberación animal*” y “refieren su interés por las cuestiones de los derechos animales” a la misma publicación. Por otro lado, según Jasper y Nelkin, “Casi todos los activistas proderechos animales tienen o han leído *Liberación animal* de Peter Singer, que desde su publicación en 1975 se ha convertido en una especie de biblia para el movimiento” (1992, p.41).

rutas de entrada del tema de liberación animal.

Otro camino lo encarna el caso de Leonora Esquivel, Felipe y otros, que por motivos académicos salieron del país y se vincularon con el tema y terminaron por formar su propia asociación.⁸ En el extranjero aprendieron cómo hacer activismo, así adquirieron parte de su capital militante que “designa un saber-hacer adquirido, en particular gracias a propiedades sociales que permiten jugar, con mayor o menor éxito, en un espacio que está lejos de estar unificado” (Poupeau y Matonti, 2007, p. 42). Lo que implica habilidades intelectuales y del lenguaje para dirigir un grupo u organizar una acción, títulos, posición en la organización y bienes culturales.

La manera de hacer comunicados de prensa, de tener *checklist* para planear sus actos, de contactar y llamar la atención de los medios, la propuesta de hacer atractivo el vegetarianismo centrándose en lo positivo, el cambiar los estereotipos que asocian los abrigos de pieles a lujo y elegancia por mal gusto y obsolescencia, han sido tácticas con resultados comprobados, es lo que aprendí en mi estancia en PETA (Esquivel, s/f, p. 49).

Los activistas más jóvenes, ligados al veganismo abolicionista, aceptan que pese a participar en acciones o protestas del movimiento la definición de su postura fue resultado de una amplia búsqueda de información y no solamente de la lectura de Singer y Regan. De hecho, reconocen a otros referentes intelectuales como Gary Francione y Steve Best.⁹ Entonces, la lectura de autores ligados a la liberación animal fue una puerta de entrada a la reformulación de la defensa de los animales. Lo fue también la información que provenía de organizaciones internacionales estadounidenses y europeas que se difundía por medios electrónicos, así como el capital militante adquirido en los países con mayor experiencia de la lucha, como Estados Unidos.

8 Esmeralda mencionó el caso de Víctor Hiraes, de la organización Derechos sin Fronteras, Organización Internacional por los Derechos de Todos: “Pues lo que él nos contó fue que se fue a Alemania a hacer un diplomado, creo, y ahí fue donde contactó a varia gente y esta gente tenía el proyecto de hacer esta organización. Entonces, ese proyecto se lo trajo para acá, de hecho, hay un Derecho sin Fronteras en Uruguay, hay uno en Argentina y creo en Perú, porque es un proyecto que se originó en Alemania, bueno según nos dijo y empezó a asistir a las marchas, en ese entonces estaba la de callejerito [que fue en el año 2010]” (Esmeralda, comunicación personal, 17 de enero de 2016).

9 Francione es un impulsor del enfoque que supone que los animales tienen derechos, y propone que el veganismo ético es la vía efectiva y directa de solución al problema de la explotación animal. Steve Best critica la postura de Francione por colocar la responsabilidad de la explotación animal en los consumidores individuales y no en la lógica del capitalismo, así como aislarse del resto de movimientos sociales al proponer un estilo de vida elitista.

Incorporación e involucramiento

El primer punto que me interesa tratar es el de la construcción de los propios relatos de involucramiento con el tema de la defensa animal, lo que para Bourdieu (2001) es una creación artificial de sentido en la construcción del relato autobiográfico. Están, por un lado, los activistas que se autodescriben con una sensibilidad extraordinaria desde la infancia, y construyen su propia historia como activistas a partir de eso.

Yo desde pequeña he tenido a flor de piel el interés por evitar el sufrimiento de los animales, mi mamá se dio cuenta que yo tenía una preocupación muy particular. Es una sensación que compartimos con otros animalistas, pensar en el sufrimiento no te deja en paz y quieres la manera de resolverlo. Y en mi caso, el fundar una asociación podía servir y dar mejores resultados cuando hay esfuerzos conjuntos (María, comunicación personal, 18 de marzo de 2016).

Por otro lado, Alfonso enfatizó su capacidad desde la infancia de ver el mundo diferente respecto a los animales.

En realidad, desde muy pequeño tuve una tendencia clara a la empatía, me era muy fácil ponerme en el lugar de los demás seres sufrientes y por eso no me costó mucho darme cuenta del hambre de los perros, de las miradas tristes. Poco a poco me fui dando cuenta de que el tema no terminaba ahí y en la medida en que fui creciendo el tema tomó mayor importancia de vida. Llegué a pensar que yo tenía algo malo en la cabeza por sufrir tanto por los animales y ver que todo mundo estaba tan normal, tan quitado de la pena (Alfonso, comunicación personal, 18 de marzo de 2016).

Las primeras acciones individuales al involucrarse con el activismo fueron, en ambos casos, como rescatistas; es decir, salvando perros y gatos callejeros maltratados o abandonados. Esas son acciones que representan el primer paso formal para vincularse al activismo por animales. En el mismo sentido hay quienes narran en su historia cierta compasión por los animales siendo niños, estableciendo una relación entre algunos acontecimientos de la infancia y su posterior interés por el tema, pero subrayando que el interés estuvo ahí desde siempre.

En mi casa teníamos palomas y de repente ya no las vi, las encontré en una olla llenas de sangre, ahí supe que eran las mismas con las cuales jugaba en casa. Lo mismo pasó con un pato y un cerdo. Sí te das cuenta [que la sensibilidad] solo es hacia animales que alguna vez tú consideraste, amaste y sentiste afecto por ellos (Ángela, comunicación personal, 12 de

diciembre 2015).

Sin embargo, hay otro grupo de activistas que se vincularon al tema por un acontecimiento particular. María marca la distinción entre *ellos* y *nosotros*, “los que siempre tuvimos la sensibilidad”: “Creo que a muchos se les despierta después de años, posiblemente porque vieron algún video, alguna noticia, tuvieron alguna experiencia que les impactó mucho, pero hay quienes desde que éramos [niños] sufrimos la experiencia” (María, comunicación personal, 18 de marzo de 2016).

Efectivamente, en los relatos hay activistas que son claros en señalar que su relación con los animales fue un proceso devenido de la infancia hasta el activismo, un proceso respetuoso pero distante: “yo comía carne, mi relación con los animales era más bien indiferente. En mi casa había animales y los trataba bien pero jamás cruzó por mi mente la idea de derechos o un deber moral de cuidarlos” (Felipe, comunicación personal, 27 de agosto de 2015). El énfasis que hacen todos en su narración es que hay un antes y un después a partir del activismo, subrayando sus motivaciones para comenzar a actuar.

Lo del activismo fue porque yo vi una necesidad de que la gente comprendiera lo que yo alguna vez comprendí. Porque, a pesar de que había visto cómo mataban a los animales en mi casa, no había encontrado la relación entre eso y la injusticia de hacerlo, porque en la sociedad en la que vivimos eso es algo normal (Carlos, comunicación personal, 20 de agosto de 2015).

El caso de Leonora Esquivel es particular, en primera porque su relato es una autobiografía, pero también porque su historia está construida en términos de sucesión de hechos que la llevaron a ser activista. Describe el desarrollo de su relación con los animales y el activismo como un proceso gradual. Señala que de niña no tenía ningún vínculo especial con los animales, la ascendente convivencia con perros y gatos conforme iba creciendo fue modificando la situación e incrementando su empatía.

Entonces, pueden clasificarse los dos tipos de relato sobre la manera de involucrarse en el activismo: están, por un lado, quienes destacan una capacidad de empatía a la situación de abuso hacia los animales desde la infancia y, por otro, quienes en su infancia no tuvieron un marco de empatía, sino que ésta se generó partir de un acontecimiento. También, identifiqué dos formas en que los activistas se involucraron: una gradual y otra súbita. Felipe y Leonora ilustran la primera, con la particularidad de que, después de que el activismo fue un eje

moldeador de su vida, han decidido integrar el tema de la defensa de los animales a su vida como profesionales, es decir, resignificarlo.

Felipe regresó a la Ciudad de México en 1981 a terminar sus tesis de doctorado en Filosofía que había comenzado en Indiana, Estados Unidos. Al regresar, el tema de la contaminación en la ciudad lo incitó a tratar de involucrarse en el incipiente movimiento ecologista. Se acercó a la Alianza Ecologista Nacional y colaboró con el Movimiento Ecologista Mexicano (con Alfonso Ciprés Villarreal), pero le pareció que las prácticas para obtener recursos eran poco claras, así que buscó otras rutas para intervenir en el tema del medio ambiente. Se unió a Mexicanos Defensores de Animales con Leonardo Díaz, donde fue presidente honorario. Finalmente, en 1996 participó en la fundación de la Asociación Mexicana por los Derechos de los Animales (AMEDEA). Años después, Felipe decidió combinar su activismo con su actividad académica, priorizando ésta última. “Mi vocación es la investigación, pero como un producto natural de la investigación en el tema de los animales lo traduje en la práctica del activismo. Con el tiempo me he abocado más a un activismo académico” (Felipe, comunicación personal, 27 de agosto de 2015). Dicho tipo de activismo se refiere a la intervención en espacios educativos, desde educación superior hasta educación básica.

El caso de Leonora es similar, aunque con menos años en el movimiento. Comenzó su activismo en el 2000, con la organización Asociación por la Liberación Animal (ALA) en España, donde se encontraba realizando su doctorado en Filosofía. Poco después, junto a Francisco Vásquez Neira, comenzó la labor de mantener una página de internet con información traducida que se publicaba en otras organizaciones, como PETA. Aprovecharon sus capacidades profesionales para fundar AnimaNaturalis en 2003. Con la página de internet comenzaron a generar pequeñas redes de activistas en América Latina, la facilidad que significó poder comunicarse por medios electrónicos simplificó el proceso de internacionalización.

Por otro lado, los casos de María y Alfonso pueden asemejarse, pues su involucramiento también fue gradual y en permanente incremento. María trabajó como voluntaria con la Asociación Activa contra la Crueldad Animal desde su adolescencia. Dejó de colaborar cuando entró a la universidad y en el 2000 fundó Gente en Defensa por los Animales (GEPDA), combinando su actividad profesional con su trabajo en la organización. Alfonso combinó, durante varios años de su vida profesional como abogado, la intervención legal para beneficiar a los animales. Se desempeñó en varios cargos de la administración pública relacionándose poco a poco con el tema del medio ambiente y después, de los animales.

El involucramiento súbito caracteriza a Carlos, Ángela y Esmeralda, adultos jóvenes, con un máximo de 10 años participando en actividades relacionadas con el movimiento. Justamente su compromiso con el tema es repentino porque su motivación es resultado de descubrir que fueron engañados sobre el proceso que implica alimentarse de carne animal: “El mundo es maldito porque me ha engañado y me ha obligado a hacer atrocidades. Pasé un shock total” (Ángela, comunicación personal, 12 de diciembre 2015).

Aunque este grupo de activistas hace hincapié en lo imprevisto de su motivación para tratar de intervenir en la situación de los animales a través del activismo, ya tenían experiencia participando en actividades de protesta. Carlos, con el movimiento anarquista; Esmeralda, en el movimiento estudiantil; y Ángela, en el movimiento ecologista; aunque ninguno de ellos se reconocía como activista en ese entonces. En las tres experiencias, actualmente se autodefinen como activistas, a la par de su adopción del veganismo como estilo de vida.

En todos los relatos se puede distinguir que se construye un enlace entre las concepciones previas sobre el tema animal y el marco de interpretación generado por el movimiento, lo que se denomina alineamiento de marcos. Si el referente individual es afín a los valores del movimiento, se denomina puente entre marcos. Por ejemplo: las y los activistas que señalaron una sensibilidad extraordinaria desde la infancia, al encontrarse con el marco de la defensa de los animales no humanos, éste les ofrece “la base organizativa para expresar su descontento y para actuar a favor de sus intereses” (Snow et al., 2006, p. 41).

Por otro lado, si las y los activistas que descubren el tema generan repentinamente simpatía por la causa, cambiando absolutamente sus referencias, entonces se llama *transformación de marcos*. Independientemente del tipo de alineamiento, se llegan a las mismas conclusiones: la situación debe de cambiar. Ese cambio involucra una modificación en prácticas individuales, pero también compartir el nuevo marco con más personas.

Compromiso y prácticas

Giraud (2013) señala que el compromiso se define a partir de las prácticas. Las y los activistas también lo conciben así: “La vida de alguien que se compromete con el activismo cambia radicalmente, esta causa implica cambios en tu estilo de vida. Tu manera de comer, de vestirse y los productos que compres cambiarán en función de tu coherencia” (Esquivel, s/f, p.72). Los propios activistas conciben que su compromiso no se reduce a una lucha en el ámbito público:

El veganismo es lo mínimo que podemos hacer para ser coherentes con los derechos de los animales. Nosotros creemos que somos defensores de los animales, obviamente no los vamos a explotar y la única forma es asumir eso en nuestra vida diaria (Carlos, comunicación personal, 20 de agosto de 2015).

Asumir un estilo de vida vegano es un elemento fundamental en la tarea como activistas y la clave para que los activistas reconozcan la autenticidad del trabajo de otros involucrados en el movimiento. Se desestima a quienes consumen productos de origen animal: “Todavía hay grupos que muy tranquilamente dicen ¡comemos carne! Lo cual es una incongruencia” (María, comunicación personal, 18 de marzo de 2016).

Los principales referentes intelectuales, tanto Singer como Regan, señalan en sus trabajos que el vegetarianismo es una vía para comenzar a modificar la relación entre animales y humanos. Es a partir de la propuesta teórica de Gary Francione, a finales del siglo xx, que el veganismo comienza a considerarse la principal estrategia del movimiento. El veganismo funciona como una apropiación cognitiva de elementos de una acción compartida o, lo que es lo mismo, un compromiso común (Giraud, 2013).

Es importante destacar que las y los informantes son veganos o vegetarianos. En términos formales, el veganismo se asume como la postura ética de no consumir productos que son resultado de la explotación animal, aunque éstos no impliquen su muerte. Los vegetarianos sí consumen huevo y productos lácteos, pero pueden compartir prácticas con los veganos como no vestir con pieles o no consumir productos testeados en animales. Las y los activistas que hacen un mayor énfasis en que la estrategia de cambio de hábitos de consumo incidirá en la situación de los animales no humanos, son los veganos. Activistas que tienden a la autogestión para impulsar sus colectivos consideran obligatorio el veganismo para participar en las campañas o eventos de sus grupos: “Es un requisito que las personas sean veganas. Hay personas que han llegado al grupo siendo vegetarianas, pero si tienen el compromiso y quieren estar en la organización tienen que hacer el cambio” (Carlos, comunicación personal, 20 de agosto de 2015).

Las agrupaciones más formales no lo consideran un requisito primordial, aunque sí deseable. Aceptan que, como les sucedió a ellos, el cambio puede ser una consecuencia de la trayectoria activista: “No es obligatorio ser vegetariano, en nuestra organización puedes ser carnívoro, aunque no conozco a nadie que haya durado más de dos años trabajando en el tema y que no se vuelva vegetariano” (Alfonso, comunicación personal, 18 de marzo de

2016). El veganismo puede observarse como una decisión personal de cambio de hábitos de consumo, pero para las y los activistas los hace sentir parte de una comunidad.

No diré que los animalistas son mejores personas o mejores amigos que los omnívoros. Lo que sí noto es que puedo contactar con un vegano de Australia y se alegrará de que haya otro vegano en México y de ahí puede surgir un apoyo solidario en caso de necesitarlo. Tenemos algo muy profundo en común, aunque en lo demás seamos diferentes (Esquivel, s/f, p. 86).

Por eso el veganismo es parte importante de la identidad del activista defensor de los animales a nivel internacional y también para los mexicanos. Además, para las y los activistas, ser vegano en México no representa ningún problema en términos prácticos, pues en el país abundan frutas y verduras que son accesibles en costos. Del mismo modo, se reconocen las múltiples opciones que hay en cuanto a restaurantes, mercados y bazares veganos.

El veganismo es un requisito que evidencia el activismo. Asumirlo como una postura ética y estilo de vida muestra coherencia con los sujetos del compromiso: los animales. Específicamente, para los defensores de los animales, el compromiso con la causa se hace visible con el cambio de hábitos de consumo, aunado al resto de actividades propias de vinculación con un movimiento social, como asistir a reuniones de sus grupos para organizar eventos, promover protestas o hacer círculos de estudio.

Reflexiones finales

El proyecto animalista en la Ciudad de México se ha ido construyendo a lo largo de 50 años. Ha sido altamente influenciado por las propuestas filosóficas de la ética, de origen anglófono, que llegó por varias vías: ciudadanos extranjeros radicados en México, ciudadanos mexicanos que retornaron a México socializados en el tema durante su estancia en el extranjero, la difusión y generación de información de organizaciones internacionales a través de medios digitales.

Existe un proyecto común entre las y los activistas: lograr que se modifique la relación entre humanos y animales. También hay diferencias al especificar el grado de transformación y los métodos para lograr sus metas, pero todos luchan por la consideración de los animales. Lo destacable de la incorporación y la generación del compromiso es que, más allá de sus particularidades, los activistas comparten elementos al construir sus marcos de diagnóstico, pronóstico y motivación. Sin embargo, una característica de este movimiento es que se

exige que el nivel de compromiso con la causa sea llevado al ámbito de la vida privada (lo que comparte con el feminismo).

Finalmente, rescato la evaluación de los activistas respecto a su lucha. En términos generales, es positiva si se considera la situación de los animales a inicios del siglo XXI, pero al plantearse los objetivos que faltan por cumplir vislumbran un panorama adverso. Sobre todo, porque mucho de lo que se concibe como logros han sido triunfos temporales o parciales. Resolver en lo individual el proyecto del movimiento, bajo la lógica de predicar con el ejemplo por medio del veganismo, es una estrategia utilizada para conciliar las aspiraciones del activismo con un contexto que se percibe no totalmente favorable para alcanzar sus objetivos. La situación es levemente mejor que en el pasado, pero no la ideal para los animales no humanos.

Referencias

- Aluja, A. (2012). *Algunos datos referentes a la protección y bienestar animal en México* [ponencia]. VII Cátedra Nacional de Medicina Veterinaria y Zootecnia, Universidad Autónoma de Sinaloa.
- Bertaux, D. (2005). *Los relatos de vida: perspectiva etnosociológica*. España. Ediciones Bella Tierra.
- Blasco, A. (2011). *Ética y bienestar animal*. España. Editorial Akal.
- Bourdieu, P. (2001). La ilusión biográfica. *Acta Sociológica*, (56), 121-128.
- Castagno, K. S. (2017). Los animales como seres sintientes en la Constitución Política de la Ciudad de México. *Derecho Animal. Forum of Animal Law Studies*, 8(1), 1-2. <https://doi.org/10.5565/rev/da.18>
- Chihu A. A. (2006). Introducción: construcción de “marcos” interpretativos. En A. Chihu Amparán (Comp.), *El análisis de los marcos en la sociología de los movimientos sociales* (pp. 9-30). México, Universidad Autónoma Metropolitana y Miguel Ángel Porrúa.
- Domínguez, J. M. (2011). El proteccionismo hacia los animales: interpretación histórica y visión nacional. En A. J. Morgado García y J. J. Rodríguez Moreno (Coords.), *Los animales en la historia y en la cultura* (pp. 191-219). Universidad de Cadiz-Servicio de Publicaciones.
- Esquivel, L. (s/f). *Abriendo jaulas*. México. AnimaNaturalis.
- Fillieule, O. (2010). Some elements of an interactionist approach to political disengagement. *Social Movement Studies*, 9(1), 1-15.
- Francione, G. (1996). *Rain without Thunder: The Ideology of the Animal Rights Movement*. Filadelfia. Temple University Press. [Lluvia sin truenos: La ideología del movimiento por los derechos animales, (traducción sin permiso del autor) *iniciativaanimalista.cat/pdf/Lluvia_sin_truenos.pdf*]
- Friedrich, B. (Director). (2002). *Meet your meat* [cortometraje]. People for the Ethical Treatment of Animals (PETA).
- Giraud, C. (2013). *¿Qué es el compromiso?* Argentina. Universidad Nacional de Gral. San Martín Edita.
- Granados, M. A. (2016). *Todas las jaulas vacías: el movimiento en defensa de los animales en Ciudad de México. Activismo y estructura de oportunidades políticas* (tesis de maestría). Ciudad de México. Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- Hunt, S., Benford R. y Snow D. (2006). Marcos de acción colectiva y campos de identidad en la construcción social de los movimientos. En A. Chihu Amparán (Comp.), *El*

- análisis de los marcos en la sociología de los movimientos sociales* (pp. 155-184). México, Universidad Autónoma Metropolitana y Miguel Ángel Porrúa.
- Jasper J. y Nelkin D. (1992). *The Animal Rights Crusade: The Growth of a Moral Protest*. New York. Free Press.
- Monson, S. (Director). (2005). *Earthlings* [documental]. Quantum Earth Radio.
- Munro, L. (2005). Strategies, Action Repertoires and DIY Activism in the Animal Rights Movement Social. *Social Movement Studies: Journal of Social, Cultural and Political Protest*, 4(1), 75-94. <https://doi.org/10.1080/14742830500051994>
- Poupeau, F. y Matonti F. (2007). El capital militante. Intento de definición. En F. Poupeau (Coord.), *Dominación y movilizaciones. Estudios sociológicos sobre el capital militante y el capital escolar* (pp. 37-44). Córdoba. Ferreira Editor.
- Regan, T. (2016). *En defensa de los derechos de los animales*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Saunders, C. (2013). Activism. En D. A. Snow, D. Della Porta, B. Klandermans y D. McAdam (Eds.), *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements* (pp. 4-10). Estados Unidos de Norteamérica. Wiley-Blackwell.
- Sifuentes G. P. y Paneque-Gálvez, J. (2019). Eficacia de materiales audiovisuales sobre explotación animal para motivar cambios en el consumo alimentario de estudiantes. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 1, año 6, 278-307. http://revistaleca.org/journal/index.php/RLECA/article/view/217_
- Singer, P. (1999). *Liberación Animal*. Valladolid. Trotta.

**Zooarqueología social interpretativa.
Un acercamiento al análisis de las relaciones entre
animales-humanos y animales-no-humanos
desde otro punto de vista**

Aitor Brito Mayor

Resumen. Una manera de otorgar entidad interpretativa a los hallazgos del pasado es considerando la evidencia material que refleja una tarea en constante desarrollo. La arqueología y la antropología comparten lineamientos teóricos al respecto, en busca de respuestas a los problemas científicos generados en nuestros contextos de estudio. En este sentido, nos centramos en la zooarqueología a través de una revisión de sus influencias teóricas, sacando a relucir un enfoque generalizado que constriñe la interpretación de los restos de animales a evidencias de la dieta humana. Desde los postulados de la arqueología interpretativa surge una perspectiva de análisis que entiende la relación entre animales-humanos y animales-no-humanos como resultado de una participación inter-especie, donde tienen cabida ambos agentes y se contempla el fenómeno desde una perspectiva holística. A lo largo del presente artículo se exploran los fundamentos teórico-prácticos de la zooarqueología social interpretativa, en un esfuerzo por entender los vestigios del pasado en sus propios términos.

Palabras clave: zooarqueología, revisión bibliográfica, teoría, arqueología, antropología

Abstract. To give interpretative entity to past finds based on material evidence is a non-ending task. Archaeology and anthropology shared theoretical guidance on that subject, looking for answers to scientific questions that are generated in our study contexts. In this regard, we focus on zooarchaeology through a review of its theoretical influences, bringing out a generalized approach that constrains the interpretation of animal remains to evidence of human diet. From the postulates of interpretive archaeology, an analytical perspective arises that understands the relationship between animals-humans and animals-non-humans as a result of an inter-species participation, where both agents have a place and the phenomenon is contemplated from a holistic perspective. Throughout this article, the theoretical-practical bases of Interpretative Social Zooarchaeology are explored, in an effort to understand the vestiges of the past in their own terms.

Keywords: zooarchaeology, bibliographic review, theory, archaeology, anthropology

Introducción

Mirar al pasado constituye una práctica recurrente y definidora de nuestra especie. Buscando en él hemos encontrado inspiración, respuestas e incluso justificación para actos que definen nuestro presente. El cómo lo hacemos y desde qué punto partimos resulta esencial para determinar el alcance de las reflexiones que obtengamos. En este sentido, la forma en la que la arqueología nos expone ante otras realidades ontológicas¹ nos impulsa a buscar fundamentos teóricos y prácticos sobre los derroteros que afronta el amplio abanico interpretativo que se abre. Esta labor formó parte fundamental de una tesis de maestría (Brito Mayor, 2017) que está soportada en un trabajo holístico y que analiza las relaciones que se dan entre las especies. Tal es el caso de la disciplina que nos ocupa: la zooarqueología, cuyo objetivo principal es generar datos para interpretar el comportamiento humano, por medio de los restos que su interacción con otros animales deja en el registro arqueológico.

Podríamos situar la génesis de este enfoque en el siglo xvi, con una incipiente paleontología que confronta las tesis hegemónicas de los fósiles como restos de animales antediluvianos (Trigger, 2006, p. 59). Con posterioridad, al profundizar en contextos protagonizados por nuestra especie, comenzaron los debates teóricos que pusieron sobre la mesa si las perspectivas debían orientarse más hacia la zoología o hacia la antropología (Reitz y Wing, 1999, p. 2). En este marco fue madurando nuestra disciplina, al incorporarse la variable ambiental en el siglo xix, lo que, entrado el siglo xx, derivaría en ecología cultural. A grandes rasgos, esta perspectiva teórica entiende el cambio cultural desde una evolución multilineal, poniendo el énfasis en tres factores fundamentales: biología, medio ambiente y cultura (Boehm, 2005, p. 73; Steward, 1977, p. 44). En su seno es donde la zooarqueología se constituye como un modelo explicativo multidireccional, apuntando a las aspiraciones holísticas que darían pie a la crítica al antropocentrismo (Sainz de los Terreros, 2013, p. 28). Sin embargo, en su aplicación práctica se ha caído en un reduccionismo biológico, con trabajos que se caracterizan por presentar largas listas taxonómicas como registro de las especies con las que el ser humano ha interactuado.

Con todo, el aporte de la ecología cultural fue fundamental para nuestra disciplina, al vincularla a las problemáticas propiamente antropológicas, cosa que no haría más que acentuarse con el surgimiento de la Arqueología Procesual (Binford, 1962). En lo referente a la zooarqueología, cabe destacar el interés prestado a las aproximaciones etnoarqueológicas, vinculado a un pilar fundamental que sienta sus bases en la teoría de medio rango (Binford,

1 Con ontología nos referimos a lo que integra una realidad dada, es decir, los procesos que la conforman y las características que la definen (Gándara, 2011, p. 77).

1983, pp. 23-26). De este modo, se profundiza en aspectos como los patrones de carnicería y densidad, así como en la conformación de un cuerpo inductivo de análisis cuantitativo (MGUI) con el objetivo de entender comportamientos recurrentes en el ser humano.

Pese a las nuevas sendas abiertas, y sin desestimar los avances heurísticos que suponen, la zooarqueología de finales del siglo pasado se percibía todavía como el estudio de los huesos de animales con el fin de indagar en los patrones de subsistencia del humano. Los estudios se limitaban a clarificar estos fenómenos, abordados desde la domesticación, la cría y la reconstrucción paleoambiental (Brewer, 1992, pp. 195-202; Overton y Hamilakis, 2013, p. 113). La relación que estudiamos, aquella que se establece entre el animal y el humano en el pasado, tiene un carácter extremadamente maleable, haciendo que haya variado en demasía con la que mantenemos en el presente. Desde el punto de vista occidental, nuestra posición como eje agencial del universo tiene al antropocentrismo como premisa básica de existencia. La norma es, pues, alejarse de lo animal, desterrarlo en una posición de frontera, relegarlo a un plano en el que queda a expensas de nuestras necesidades y donde no entre en conflictos morales. Las justificaciones para ello las podemos rastrear, incluso, en el origen de nuestro pensamiento, donde se percibían a los animales como meros sirvientes dispuestos a nuestro antojo, cosa muy común en el mundo grecorromano (Marvin y McHugh, 2014, p. 115).

Pese a que en la actualidad se tiende a hacer más grande la brecha entre lo natural y lo artificial (Viveiros de Castro, 1998, p. 473), lo cierto es que convivimos con otras especies de forma directa o indirecta. Sus productos, su compañía como mascotas, sus molestias como plaga o, incluso, una fructífera mina de simbolismo y metáforas, tienen al animal-no-humano como principal protagonista. De tal forma, los enfoques zooarqueológicos que constriñen su análisis de restos a meras evidencias del menú humano pecan de una extrapolación directa de los valores del presente a los valores del pasado, hecho que se llega incluso a calificar de androcéntrico (Gifford González, 2007, p. 10). Para notar un cambio en esta tendencia discursiva habría que esperar a la década de 1980, en la que se comienza a gestar la zooarqueología social interpretativa.

Zooarqueología social interpretativa

Gracias a la retrospectiva realizada se puede apreciar, en líneas generales, que la práctica zooarqueológica se ha enfocado en dilucidar las relaciones entre lo humano y la fauna, sobre todo, considerándola como recurso inserto en un medio ambiente. Sin embargo, la

investigación en este campo no siempre tiene por qué encontrar respuestas en la interpretación de los huesos como detritus alimenticio. Los animales que comparten el espacio con los seres humanos generan un plano de interacción que no sólo se limita a las consideraciones de rentabilidad y de optimización. Por consiguiente, se entiende que la concepción de un animal o un conjunto de ellos es una construcción cultural (Marciniak, 1999, p. 305), que es en esencia lo que analizamos al enfrentarnos a un registro arqueológico. Partiendo de este punto se abre una problemática heurística: ¿cómo podemos profundizar en estos niveles de interpretación del pasado desde nuestra especialidad? La misma cuestión ha sido planteada por varios zooarqueólogos desde las últimas décadas del siglo xx, hallando respuesta en postulados teóricos diversos.

A continuación nos centraremos en la zooarqueología social interpretativa, un punto de vista distinto desde donde se analizan las relaciones entre animales-humanos y animales-no-humanos.

1. Fundamentos teóricos

Al afrontar la tarea de indagar en los fenómenos culturales generados por la interacción entre el animal y el humano, estamos sumergiéndonos en un tema puramente antropológico. El desarrollo actual de este tipo de reflexiones queda inmerso en el fuerte interés que el tema ha suscitado en la sociedad occidental. De este modo, podríamos englobarlo dentro de las tendencias que ponen en debate la condición de los animales con los que compartimos la existencia: el antiespecismo. Tópico que trasciende los bordes de las ciencias sociales y naturales, para adentrarse en la literatura (Overton y Hamilakis, 2013, p. 112), el cine (por ejemplo, *Le Quattro Volte*),² la filosofía (Parfit, 2012; Dufour, 1999), la religión, y los movimientos sociales, entre otras manifestaciones de nuestro ser (Russell, 2010, p.4). Retomando nuestro afán arqueológico, me limitaré a abordar los fundamentos teóricos que aplican para una mejor comprensión de las sociedades pretéritas.

La percepción y asimilación de la realidad que contextualiza la existencia humana es el hilo conductor de las reflexiones que han suscitado este plano de estudio, en el que va implícita la definición de lo vivo y lo no-vivo o, en otros términos, de lo animado y lo inanimado. El ser humano maneja las condiciones donde está inmerso a través de un entramado socialmente sancionado, haciendo que, en última instancia, desarrolle su vida en un mundo parcialmente construido por él mismo (Dincauze 2000, p. 10). Este razonamiento nos lleva a entender

2 Le Quattro Volte es una película del 2010, escrita y dirigida por Michelangelo Frammartino.

que los parámetros ontológicos tomarán cuerpo en una multitud de formas dependiendo del grupo humano que los asimile.

Desde un enfoque general que parte del pensamiento occidental, hartamente influenciado por un dilatado marco grecorromano, tendemos a asimilar lo vivo y lo animado como lo dotado de espíritu. En este sentido radica una de las grandes líneas de conflicto actual en lo referente al buen trato animal y a la legislación sobre ello. Sin embargo, los acercamientos etnográficos pueden presentarnos cosmovisiones y planos distintos desde los que se percibe la realidad, los cuales otorgan otra perspectiva a esta argumentación. En algunas comunidades inuit y yupik del Atlántico Norte, la península de Chukotka y Alaska, se otorgan a ciertos artefactos capacidades que, desde el punto de vista occidental, denominaríamos humanas (Hill, 2011, p. 408). En este sentido, algunos útiles poseen agencialidad, lo que permite su interacción activa en el constructo ontológico, pero el fenómeno no se restringe a estos términos geográficos. Lo apreciamos en los grupos huichol-cora, con una presencia destacada al noroeste de Nayarit (costa pacífica mexicana), sobre todo en lo referente a los espacios, que poseen roles y atribuciones que derivan en funciones concretas (Furst, 1974; Williams y Weigand, 1995, p.99)

Como vemos, este tipo de concepciones están lejos de haber quedado relegadas a meros fósiles o reductos de cultos pretéritos, pues permean en creencias aún vigentes. Tal es el caso de la litolatría, la veneración a piedras que es posible observar actualmente, por ejemplo, en las prácticas mongolas dedicadas a la roca madre, y como reminiscencias en el Islam que giran en torno a la Meca (Pacobor, 2006). En suma, todo apunta a que para una sociedad lo animado y lo inanimado, así como lo vivo y lo no-vivo, no es una condición que responda meramente al contenido de entes espirituales o vida en términos biológicos.

Definir estos límites es similar al delicado ejercicio de establecer fronteras (Ingold, 1994, p. 2), por utilizar un término reconocible. Si bien este binomio, visto desde nuestra perspectiva occidental, comienza y termina en posiciones bastante claras, resulta más complejo establecer equivalencias si tratamos de analizar el fenómeno en otros grupos humanos. Las fronteras no parecen estar fijas, quedan espacios desdibujados, fruto de la génesis dinámica desde la que parten. Consideramos que estas fronteras han de ser estudiadas desde la particularidad del constructo cultural, dada la relevancia que tienen en la percepción ontológica. Con todo, en la labor de un zooarqueólogo, el motivo principal a indagar en estas cuestiones no reside en determinar la creencia sobre el mundo que tiene una sociedad, sino en llegar a comprender cómo ésta desarrolla su existencia en él (Ingold, 2011, p. 10).

La búsqueda de límites y fronteras de la realidad perceptible ha impulsado al análisis de las dicotomías existentes en distintos grupos humanos. Lo natural en contraposición a lo cultural, lo irracional y lo racional, el orden y el caos, y un largo etcétera constituyen algunos de estos marcos de reflexión. Las oposiciones binarias, de marcado corte estructuralista (Álvarez Vidaurre, 2007, p. 18), han recibido duras críticas que las tachan de deterministas y simplificadoras. Sin embargo, lo que dejan en el trasfondo es la idea de transformación, haciendo hincapié en los procesos implícitos (Hodder y Hutson, 2003, p.55). Es decir, en lo liminal, lo que se desarrolla en medio de dos puntos, en la diversa gama de grises que se dispone entre el blanco y el negro, es donde reside la relevancia de las oposiciones binarias. Un ejemplo lo constituye el perro, a medio camino entre lo “natural” y lo “cultural”, entre lo salvaje y lo civilizado, en el cual se encuentran facultades que permiten antropomorfizarlo (Marvin y McHugh, 2014, p. 132).

Con esto en mente a modo de heurística, se pueden aportar una serie de lineamientos que invitan a reflexionar la tarea que nos ocupa. No asimilando estas casillas reduccionistas sino tomándolas críticamente como plataformas desde las cuales profundizar, es como se gesta un marco de análisis conceptual que permite el replanteamiento de qué es humano y qué es animal. De hecho, al remitirnos únicamente a la definición de contrarios, construimos un artificio con un flagrante error antropocéntrico, dado que estos parámetros están lejos de ser naturales.

En suma, la palabra animal,³ en los términos del presente enfoque, se utiliza aplicándole un matiz: animal-no-humano, pues pese a ser animales únicos, el Homo sapiens no deja de constituir una especie más entre las otras que habitan el planeta (Russell, 2012, p.2). Bien es cierto que, en el afán por saber qué somos, usamos la contraposición con lo que creemos que no somos: el animal. En consecuencia, se espera que todos los atributos que singularizan al humano estén ausentes en la naturaleza animal (Ingold, 1994, p.3), presupuesto que tiene implícito ciertos debates sin resolver, como la capacidad de comunicación, la conciencia, la utilización de herramientas, los sentimientos, las necesidades sociales, etcétera.

Más aún, considero que la relevancia de este asunto reside en la progresiva proyección de lo humano sobre lo animal (Brittain y Overton, 2013, p. 136), tomado este último como punto de partida para establecer los límites y fronteras. Sin negar la existencia de líneas divisorias naturales, entiendo que hay que hacer énfasis en su carácter dinámico bajo un constructo

³ Desde una sucinta indagación etimológica, animal proviene del lat. animal, -ālis. Podemos percatarnos que la palabra contiene cierta voluntad taxonómica, clasificando lo que posee alma, aire y aliento.

cultural. Tal y como pudimos ver anteriormente con los ejemplos etnográficos, en el caso que estamos esclareciendo me parece que esta condición orgánica resulta más evidente. La relación que se establece entre el animal y el humano es, al fin y al cabo, resultado de una participación inter-especie, que crea y recrea las fronteras gracias a la intra-acción, dado que ambos entes se influyen mutuamente a distintos niveles (Brittain y Overton, 2013, p. 137). Pensar en el Homo sapiens como agente único en este complejo me resulta reduccionista en términos ontológicos generales, con un claro acento sobre su capacidad de influir, pero minusvalorando la de ser influenciado.

Siguiendo esta idea, se ha planteado que la relevancia que tienen las otras especies de fauna para nuestro existir en el mundo reside, además del contacto mutuo, en la naturaleza animada de estos seres vivos (Russell, 2012, p. 1). Por lo tanto, se aclara que el animal y el humano se conciben nuevamente como productos de un constructo cultural (Marciniak, 1999, p. 305), articulado a través de la interacción, la experiencia y el discurso social establecido (Hill, 2011, p. 408).

En definitiva, las condiciones en las que se da la relación entre lo humano y lo animal, así como las sinergias que se generan, son determinantes para la creación del plano sobre el que se conforma el constructo cultural que indicamos. Lo entendemos como un parámetro de naturaleza dinámica, lleno de particularidades que sólo se pueden apreciar en su totalidad desde una perspectiva emic,⁴ no más que una aspiración en la arqueología. Consideramos que para aproximarnos a este tipo de análisis los planos holísticos desde los que trabajamos nos dan mejores garantías al ponderar un marco diverso de fuentes y aportes.

Un punto nodal de este posicionamiento teórico gira alrededor de la condición que tiene un animal dentro de la realidad social de un grupo humano: su posición a nivel ontológico, así como sus implicaciones en el trato cotidiano. Relacionado con el debate agencial introducido previamente, la personalidad y los poseedores de tal facultad se posicionan como tema. Los límites de la personalidad trascienden lo meramente humano, haciendo partícipes al resto de seres vivos de esta capacidad de decisión sobre su realidad, influyéndola en consecuencia. De hecho, parece que se puede percibir un común denominador en algunas cosmologías

⁴ Los términos etic/emíc provienen del campo de la lingüística, cuyo origen se encuentra en los planteamientos de Kenneth L. Pike. En sus propias palabras: "It proves convenient -though partially arbitrary to describe behavior from two different standpoints, which lead to results which shade into one another. The etic viewpoint studies behavior as from outside of a particular system, and as an essential initial approach to an alien system. The emic viewpoint results from studying behavior as from inside the system. (I coined the words etic and emic from the words phonetic and phonemic, following the conventional linguistic usage of these latter terms. The short terms are used in an analogous manner, but for more general purposes.)" (Pike, 1967, p.37).

amerindias: el plano de interacción humano-animal no se estructura en torno a la facultad animal, sino a la condición humana (Viveiros de Castro, 1998, p. 472). Es decir, los relatos míticos de estas poblaciones ponen a ambos entes en su forma original como iguales, ambos poseedores de humanidad. Sin embargo, por diversas razones, en el camino el animal pierde esta capacidad, siendo relegado a un plano distinto. Por lo tanto, se define al animal como ex-humano, lo que supone un giro de 180° con respecto a nuestra concepción evolucionista del humano como ex-animal primate.

De esta forma se establece una perspectiva diferente, desde la que se percibe al animal como persona no humana, “other-than human person”, poseedor de agencia, cultura y sociedad (Hill, 2011, p. 408). Para comprender esta perspectiva se retoma el concepto de cosmología deíctica que desarrolla Viveiros de Castro (1998), quien utiliza el término semántico para referirse a la otredad. Considerando lo anterior, se ve cómo las fronteras entre animal y humano no tienen por qué estar definidas, como lo están en nuestro plano ontológico, y que más bien se presentan desdibujadas. Si nos adentramos en el campo de las creencias, estas líneas parecen desaparecer por completo, con lo que las diferencias se entienden como meras envolturas de apariencia externa. Es aquí donde juegan un papel relevante los seres trans-especie, que establecen un puente que hace que el humano transmute en animal y el animal en humano, en ese mundo “altamente transformacional” (Viveiros de Castro, 1998, p. 471). Para entender este asunto también se han generado términos como el de conciencia fenomenológica, propuesto por Hill (2011, p. 410), por la cual el ser humano se identifica con el animal hasta el punto de ver el mundo desde su perspectiva y viceversa.

2. Fundamentos prácticos

36

Estos planteamientos y su aplicación práctica encontraron en el neolítico europeo un fértil campo de investigación, poco profundizado por los postulados previos (Marciniak, 1999, p. 294). A partir de la crítica y las lagunas, la zooarqueología social interpretativa propone una nueva perspectiva para el estudio de los restos de fauna en sociedades del pasado. Al retomar los postulados recogidos en la arqueología interpretativa (Hodder, 1991, p. 11), reconoce una cierta objetividad en el estudio del pasado. En esta línea, se considera que no podemos obtener un conocimiento definitivamente verdadero de la realidad acontecida, lo que no significa que no podamos ofrecer interpretaciones. Sin embargo, estas “lecturas” que se dan no son justificables en la misma medida: deben estar argumentadas y supeditadas a un constante proceso de reevaluación. Se podría hacer una analogía para explicar esta

concepción que tiene la arqueología interpretativa del acercamiento al pasado.

Por un lado, tenemos la realidad pretérita como algo dinámico, pongámoslo, como un elemento líquido que se “vierte” en el campo de la interpretación, el cual queda encapsulado en elementos estáticos, que son los conservados en el presente. De este modo, siguiendo la analogía, vemos cómo este líquido adquiere la forma que el contenedor tenga, léase el registro arqueológico y el conocimiento del investigador. Que en lo posible esta forma no esté predefinida, es decir, que se vaya construyendo a medida que se tiene mayor acceso al conocimiento de lo dinámico, es lo que distingue una correcta interpretación de una mera especulación doctrinaria sobre el pasado.

En lo que respecta a la zooarqueología social interpretativa, su objetivo último es “analizar y reconocer el contexto social del uso de animales” (Marciniak, 1999, p. 295). De este modo, asume que las relaciones entre los animales-no-humanos y los animales-humanos van mucho más allá de su empleo como fuente de materias primas y alimento (Marvin y McHugh, 2014, p. 20). No hay que ver los restos óseos sólo en su equivalencia como aporte calórico o bien material, sino como una manifestación más que nos permita estudiar cómo desarrollaban su existencia en el mundo los grupos humanos pretéritos. Esto no quiere decir que el aprovechamiento desde el punto de vista económico se ignore, más bien, se incluye en un complejo mayor en el que se baraja una amalgama de factores (Marciniak, 1999, p. 308). Sin embargo, una perspectiva así también ha de reconocer que no todos esos factores necesariamente tienen que dejar evidencias deposicionales en un sitio, lo que nos lleva a analizar el método de estudio utilizado para lograr registrar aquellas que son posibles.

En primer lugar, se considera necesario hacer un reconocimiento de los procesos de formación del registro arqueológico, desde los caracteres antropogénicos hasta la biogeografía imperante, que generan un conjunto de datos que sitúan la investigación en unos parámetros ecológicos concretos. De este modo, se hace un especial énfasis en el contexto como medio que le da entidad a la interpretación arqueológica. Siempre dentro de los parámetros de una excavación controlada, revela información hasta cierta medida independiente del presente, que puede permitirnos acceder a “significados funcionales e ideacionales” (Hodder y Hutson, 2003, p. 247). Se aborda desde dos planos diferentes. Por un lado, el sitio donde se encuentran los restos, es decir, los patrones de distribución horizontal de los restos faunísticos que nos puede indicar recurrencias en las que subyacen las dimensiones que tienen los animales dentro de un marco sociocultural. Por otro lado, el contexto que acoge el hallazgo proporciona valiosos datos para un estudio tafonómico, es

decir, aquellas afecciones que hayan sufrido los restos tras ser incluidos en el sustrato. De igual modo, se han de tener en cuenta los dos contextos deposicionales en los que podemos hallar los vestigios, pues sus implicaciones interpretativas son distintas. Los contextos secundarios hacen referencia a aquellos materiales que no se encuentran en el espacio donde tuvieron funcionalidad original, mientras que los primarios son aquellos en los que los materiales están en el lugar donde fueron utilizados.

La importancia de realizar un análisis minucioso de los vestigios es precisamente lo que permite acometer el segundo paso de la metodología de estudio planteada por esta tendencia en zooarqueología: la interpretación de los usos culturales de los animales en la sociedad. En este sentido, se entiende la cultura material como un texto que ha llegado parcialmente al presente, y la hermenéutica como medio para “leerlo” (Álvarez Vidaurre, 2007, p. 21; Hodder y Hutson, 2003, p.169). En la práctica, se desarrollan herramientas que permiten explicar, traducir e interpretar elementos dinámicos a partir de sus componentes estáticos. Los acercamientos comparativos, los contrastes y la estadística conforman algunas de las aproximaciones metodológicas que han sido la punta de lanza para el establecimiento de esta posición teórica.

En particular para la zooarqueología, los datos generados a raíz de estudios actualísticos son los que han dado mejores resultados. Dichos estudios versan sobre la observación y el análisis de los procesos que hoy operan en la tierra con el objetivo último de explicar los acaecidos en el pasado (Brito Benítez, 1999, p. 35). Se utilizan principalmente la arqueología experimental, la etnoarqueología y la etnozooología como puentes metodológicos, acercamientos que “brindan la credibilidad de una observación física mediada” (Marciniak, 1999, p. 303). Herramientas básicas como la comparación anatómica, recursos como las aproximaciones biométricas, o el conocimiento biológico y el estudio del comportamiento animal desde la etología, son algunos de los puntos de utilidad. Pero más allá, la actualística ha permitido identificar las huellas de uso en herramientas óseas, o las marcas presentes en el córtex del hueso que pudieran ser de origen antrópico.

Claramente se puede apreciar que, en sentido último, estamos hablando del establecimiento de analogías, metodológica y conceptualmente sistematizadas. De acuerdo con el “principio cortina” que nos proporciona Manuel Gándara (1990, p. 49-51), considero que al momento de interpretar contextos arqueológicos hacemos comparaciones de forma automática entre lo que nos llega del pasado y nuestra propia experiencia en el presente. No hay más que echar un vistazo a la nomenclatura que se utiliza al identificar artefactos (cerámica, lítica,

etcétera) para comprender que estas reflexiones no están del todo erradas.

Para evitar el determinismo uniformitarista en el que entran algunos planteamientos procesuales (Blasco Sancho, 1992, p. 34), es necesario dar este paso con cautela, siempre dependiendo del objeto de estudio al que nos acerquemos (Gifford González, 2007, p. 14). Por ello, entendemos el recurso de la actualística más como una fuente de generación de hipótesis que como el hilo negro teleológico que nos abra las puertas de una visión emic del pasado. De esta forma, se establecen las bases prácticas de una perspectiva que alcanza su máximo exponente si se aplica en un contexto de diálogo y autorreflexión, donde no sólo se permita intervenir a diversas ramas del conocimiento, sino también a los agentes sociales implicados. Si bien es cierto que las últimas tendencias en el estudio humano-animal plantean la adscripción al campo de la meta-disciplina (Marvin y McHugh, 2014, p. 21), en nuestro caso nos limitamos a establecer un discurso transdisciplinario, entendido como el ejercicio de autocrítica epistemológica que transgrede las fronteras tradicionales erigidas en torno a las distintas ciencias (Nicolescu, 2002), con el fin último de aproximarnos a un conocimiento del pasado holísticamente generado.

Alejarnos para vernos mejor: zootología

Un punto de reflexión clave de toda esta amalgama teórica es la crítica al antropocentrismo en el estudio de los restos de animales, como un ejercicio que presta atención a los supuestos ontológicos, es decir, a las características de la realidad que tenemos como objeto de estudio (Gándara, 2011, p. 77). En cierto modo, nuestro interés reside en entender a la gente del pasado a través de la relación que establecieron con los animales, por lo que la motivación, más que antropocéntrica, es antropológica (Russell, 2012, p. 5), lo que podría entenderse dentro de los parámetros de la llamada ecología relacional, perspectiva de estudio que hace hincapié en el comportamiento del animal real en su interacción con el humano (Betts et al., 2015). Nuevamente se impulsa la obtención de datos sobre el contexto sistémico, esta vez enfocado al entorno ambiental y los potenciales espacios en donde se desarrolló el vínculo. Sin embargo, como hemos asentado anteriormente, este plano de interacción entre especies tiene implicaciones puramente sociales en las que se articulan fenómenos antropomórficos. Lo que quiere decir, que nuestra especie otorga a otros entes características y cualidades propias de nuestra condición humana, cuestión que podemos identificar, hasta cierto punto, en el registro arqueológico. Este panorama, donde el animal-humano se presenta como dador y el animal-no-humano como tomador de atributos, limita el espectro reflexivo sobre

las potenciales relaciones acaecidas.

Por ello considero que, en este afán por acceder al contexto sistémico desde sus restos, es necesario tomar un enfoque alternativo. Algunos autores lo han denominado “perspectivismo” (Viveiros de Castro, 1998, p. 471) sin embargo, en recientes postulados se aboga por el término zootología (Overton y Hamilakis, 2013, p. 113). Este punto de partida entiende al animal dentro del marco que hemos presentado: como ente agencial que reconoce su realidad y actúa con base en ella, tomando forma en un sentido más de diálogo que de monólogo en su relación con lo humano. Esta perspectiva de análisis no trata de elaborar una suerte de fábula ficticia, más bien, resulta en una estrategia heurística que permite acercarse al fenómeno desde otro ángulo. Nos alejamos así del debate estéril sobre los límites de lo natural y lo cultural, para adentrarnos en la comprensión de la interacción establecida en términos de lo corpóreo, lo contingente y lo relevante (Overton y Hamilakis, 2013, p. 116).

Conclusión

Si es verdad que desde la zooarqueología estamos interesados en indagar en el contexto sistémico que daba cabida a la realidad de ciertos grupos humanos del pasado, tenemos que ser conscientes de que sus formas de ver el mundo distan de las que tenemos actualmente. Por ello, debemos hacer un ejercicio de abstracción con base en la evidencia, permitiendo que entren en juego la mayor parte de posibilidades en las que la relación humano-animal pudo haberse materializado. El desafío que se impone es “to decipher the common ground shared by species whose distinctiveness, or ‘otherness’, is less easily defined or certain in practice” (Brittain y Overton, 2013, p. 137).

40

Hay que tratar de estudiar los restos del pasado sin presentismo, tomar el “texto” que nos ha llegado y no crear uno nuevo a partir de él, donde “leerlo” se torna una tarea interpretativa. Tal adjetivo, que a su vez da nombre al posicionamiento teórico, pone en relevancia el carácter dinámico de nuestra ciencia, en un proceso continuo de replanteamiento y desarrollo en torno a nuevas inquietudes y preguntas. Es en este ambiente en el que se inscriben postulados teóricos como el que aquí hemos introducido, un enfoque renovado que se aleja del antropocentrismo para analizar nuestra relación con el resto de las especies en sus propios términos.

Referencias

- Álvarez Vidaurre, E. (2007). Interpretación en arqueología. Teorías del conocimiento. *Cuadernos de Arqueología*, (15), 9-30. <https://hdl.handle.net/10171/8904>
- Betts, M. W., Hardenberg, M. y Stirling, I. (2015). How Animals Create Human History: Relational Ecology and The Dorset-Polar Bear Connection. *American Antiquity*, 80(1), 89-113. <https://doi.org/10.7183/0002-7316.79.4.89>
- Binford, L. R. (1962). Archaeology as Anthropology. *American Antiquity*, 28(2), 217-225. <https://doi.org/10.2307/278380>
- Binford, L. R. (1983). *In Pursuit of the Past: Decoding the Archaeological Record*. Nueva York. Thames and Hudson.
- Blasco Sancho, M. F. (1992). *Tafonomía y prehistoria. Método y procedimiento de investigación*. Zaragoza. Departamento de Ciencias de la Antigüedad, Universidad de Zaragoza.
- Boehm Schoendube, B. (2005). Buscando hacer ciencia social, la antropología y la ecología cultural. *Relaciones*, 26(102), 62-128.
- Brewer, D. J. (1992) Zooarchaeology: Method, Theory, and Goals. *Archaeological Method and Theory*, 4, 195-244. <https://www.jstor.org/stable/20170224>
- Brito Benítez, E. L. (1999). *El deterioro de restos óseos humanos y su relación con el tiempo de enterramiento*. México. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Brito Mayor, A. (2017). *A dos y a cuatro patas: el Occidente de Mesoamérica y la relación entre el perro, el humano y viceversa... Una aproximación a través de estudios de caso* (tesis de maestría). México. Centro de Estudios Arqueológicos-Colegio de Michoacán.
- Brittain, M. y Overton, N. (2013). The Significance of Others: A Prehistory of Rhythm and Interspecies Participation. *Society & Animals*, 21(2), 134-149. <https://doi.org/10.1163/15685306-12341298>
- Dincauze, D. F. (2000). *Environmental Archaeology, Principles and Practice*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Furst, P. T. (1974). Ethnographic Analogy in The Interpretation of West Mexican Art. En Betty Bell (Ed.), *The Archaeology of West Mexico* (pp. 132-146). México. West Mexican Society for Advanced Study.
- Gándara, M. (1990). La analogía etnográfica como heurística: lógica muestral, dominios ontológicos e historicidad. En Y. Sugiura y M. C. Serra (Coords.), *Etnoarqueología: Primer Coloquio Bosch-Gimpera* (pp. 43-82). México. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gándara, M. (2011). *El análisis teórico en ciencias sociales, aplicación a una teoría del origen del estado en Mesoamérica*. Zamora. El Colegio de Michoacán.

- Gifford González, D. (2007). Thoughts on a method for zooarchaeological study of quotidian life. *Treballs d'Arqueologia*, (13), 5-27.
<https://www.raco.cat/index.php/TreballsArqueologia/article/view/121396>
- Hill, E. (2011). Animals as Agents: Hunting Ritual and Relational Ontologies in Prehistoric Alaska and Chukotka. *Cambridge Archaeological Journal*, 21(3), 407-26. <https://doi.org/10.1017/S0959774311000448>
- Hodder, I. (1989). This is not an article about material culture as text. *Journal of Anthropological Archaeology*, 8(3), 250-269. [https://doi.org/10.1016/0278-4165\(89\)90015-9](https://doi.org/10.1016/0278-4165(89)90015-9)
- Hodder, I., y Hutson, S. (2003). *Reading The Past*. (3ª ed.). Cambridge y Nueva York. Cambridge University Press.
- Ingold, T. (1994). *What is an Animal?* Londres. Routledge.
- Ingold, T. (2011). Rethinking the Animate, Re-Animating Thought. *Ethnos: Journal of Anthropology*, 71(1), 9-20. <https://doi.org/10.1080/00141840600603111>
- Marciniak, A. (1999). Fauna Materials and Interpretive Archaeology-Epistemology Reconsidered. *Journals of Archaeological Method and Theory*, 6(4), 293-320. <https://doi.org/10.1023/A:1021974930776>
- Marvin, G. y McHugh, S. (2014). *Routledge handbook of human-animal studies*. Londres y Nueva York. Routledge Taylor & Francis Group.
- Nicolescu, B. (2002). *Manifesto of transdisciplinarity. SUNY series in Western esoteric traditions*. Albany. State University of New York Press.
- Overton, N. J. y Hamilakis, Y. (2013). A Manifesto for a Social Zooarchaeology. Swans and Other Beings in the Mesolithic. *Archaeological Dialogues*, 20(2), 111-136.
- Pacobar, L. (2006). Otros Pueblos—La Roca Madre, Creencias del Mundo [Archivo de Video] RTVE. <http://www.rtve.es/alacarta/videos/otros-pueblos/otros-pueblos-roca-madre-creencias-del-mundo/387612/>
- Parfit, D. (2012) We Are Not Human Beings. *Philosophy*, 87(1), 5-28. <https://doi.org/10.1017/S0031819111000520>
- Pike, K. ([1954] 1967). *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*. Paris. Mouton.
- Reitz, E. J. y Wing, E. S. (1999). *Zooarchaeology*. Londres. Cambridge Manuals in Archaeology.
- Russell, N. (2010). Navigating the Human-Animal Boundary. *Reviews in Anthropology*, 39(1), 3-24. <https://doi.org/10.1080/00938150903548592>
- Russell, N. (2012). *Social Zooarchaeology*. Cambridge y Nueva York. Cambridge University Press.
- Sainz de los Terreros, J. Y. (2013). *Tafonomía aplicada a Zooarqueología*. Madrid. UNED Ediciones.

- Steward, J. H. (1977). *Evolution and Ecology, Essays on Social Transformation*. Urbana. University of Illinois Press.
- Trigger, B. G. (2006). *A History of Archaeological Thought*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Viveiros de Castro, E. (1998) .Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), 469-488. <https://doi.org/10.2307/3034157>
- Williams, E. y Weigand, P. C. (1995). *Arqueología del occidente y norte de México*. Zamora. Colegio de Michoacán.

Agradecimientos: La presente aportación no podría haberse generado sin el decidido apoyo del Dr. Rodrigo Esparza López, como director de la Tesis de Maestría en el CEQ-COLMICH, así como el financiamiento del CONACYT a lo largo del periodo de formación. No quiero pasar por alto el papel de la Dra. Agapi Filini, fundamental en la generación de nuevas inquietudes y perspectivas desde las que abordar nuestras investigaciones.



Fotografía: Rodolfo Oliveros Espinosa

EL GABINETE

Algunos ejemplos de cosmovisión cromática, especialistas rituales y entidades no-humanas en la etnografía contemporánea¹

Ericka Trejo Cuevas

Resumen. A partir de la revisión de algunos ejemplos de la etnografía contemporánea, este artículo argumenta la importancia de los colores como elementos que mantienen una función comunicativa con las entidades no-humanas, a quienes los especialistas rituales dirigen su “diálogo” para el restablecimiento y mantenimiento del equilibrio cósmico. Desde la postura de este estudio, la ceremonia, el ritual, los seres no-humanos y las creencias indígenas están relacionados por un color, procedidos por una asociación de primer orden con la naturaleza –cielo, inframundo y tierra– que se corresponde con aspectos de la vida cotidiana y del ciclo vital. Podríamos decir que estamos frente a pautas culturales mesoamericanas vigentes, mediante las cuales los grupos indígenas se relacionan con el mundo.

Palabras clave: color, enfermedad, cosmovisión, grupos indígenas mexicanos, ritual.

Abstract. Based on the review of some examples of contemporary ethnography, this article argues that colors are important as elements that maintain a communicative function with non-human entities. Ritual specialists direct their “dialogue” to these entities, for the restoration and maintenance of cosmic balance. From the position of this study, ceremony, ritual, non-human beings and indigenous beliefs are linked through a color. And a first-order association with nature is established, which corresponds to aspects of daily life and the indigenous life cycle. We could say that we are facing current Mesoamerican cultural guidelines, through which indigenous groups relate to the world.

Keywords: color, disease, worldview, indigenous groups in Mexico, ritual.

47

Ericka Trejo Cuevas
Doctorante en Antropología
Social, ENAH
akenaerii@gmail.com

1 Este artículo forma parte de un proyecto de investigación doctoral en proceso, por lo que los resultados presentados aquí constituyen un avance preliminar. El objetivo de este texto es ofrecer algunos ejemplos etnográficos sistematizados que revelen la importancia del color en el trabajo de los especialistas rituales.



Cirio adornado. Ericka Trejo, 2015.

Introducción

El color tiene un significado en el mundo indígena que puede ser interpretado dependiendo su asociación y contexto, por eso la relevancia de estudiarlo desde la Antropología como un elemento más, incorporado a la cosmovisión, a la ceremonia, a la vida cotidiana, a las enfermedades y su relación con el entorno. En las ceremonias de curación el color juega un papel determinante en la conformación de los sentidos, pues éstas se llevan a cabo por especialistas que tienen la facultad de comunicarse con las entidades no-humanas (lluvia, truenos, aires, energías, entidades que moran en espacios físicos y simbólicos, etcétera). El color, junto con otros elementos, es uno de los componentes instrumentales de la actividad terapéutica que mantiene gran aceptación y profusa influencia en el pensamiento indígena y en su vida cotidiana.

Este artículo se propone reunir materiales etnográficos que se encuentran dispersos en numerosas obras, con el fin de comparar ejemplos que muestren de qué modo el cromatismo tiene funciones significativas en la vida cultural de los pueblos indígenas. Así mismo, busca ofrecer algunos ejemplos etnográficos de especialistas rituales en diversos ceremoniales indígenas, con el fin de describir su relación con las entidades no-humanas y los colores. Con estos ejemplos se espera brindar evidencia de que los colores son un medio para conectar y situar en comunicación a los especialistas rituales y a las entidades no-humanas, como habitantes de universos dispares.

Para este cometido, este escrito inicia con la presentación de la cosmovisión cromática en algunos aspectos de la vida ceremonial indígena, con el fin de situar al lector en la importancia que los colores juegan en la vida contemporánea de los pueblos. En algunos ritos podemos observar una condensación de significados que incluyen diversos elementos, entre los cuales se encuentran los colores objetivados en flores, papel, líquido, entre otros. Enseguida, se define al especialista ritual a través de su quehacer terapéutico en comunidades indígenas de México y se discute respecto a las enfermedades culturales, mismas que se encuentran clasificadas por colores entre algunos especialistas rituales. Se retoman finalmente dos elementos esenciales: los recortes de figuras de papel y los aires, en los cuales se devela la importancia del cromatismo en la vida de los pueblos.

Cosmovisión cromática en algunos aspectos de la vida ceremonial indígena

A partir de algunos ejemplos tomados de estudios etnográficos sobre los pueblos indígenas de Mesoamérica, haré referencia a prácticas ceremoniales en donde el color constituye un elemento que permite la eficacia simbólica del acto.

“El costumbre” es una práctica que se lleva a cabo entre los grupos indígenas de origen mesoamericano, el cual asegura la armonía del universo y la comunicación entre el mundo humano y las entidades no-humanas que pueblan el cosmos, subrayando su carácter divino. De manera general, sabemos que las deidades reciben sangre, alimento (esencia) y plegarias durante las ceremonias indígenas, donde las formas, objetos, donantes, destinatarios, víctimas sacrificiales y colores, varían de acuerdo con las circunstancias.

Para llevar a cabo esta reflexión, entiendo al ceremonial como un aspecto comunicativo de la vida humana. Por esta razón, considero a los colores como un componente significativo de la vida ceremonial indígena. Como se mostrará en lo que sigue, las culturas mesoamericanas toman un cúmulo limitado de colores como referentes para otorgarle un sentido a las ceremonias, ya que forman parte de un entramado de significados expresivos sustentado en contextos culturales que le otorgan su significación.

Los otomíes de San Bartolo Tutotepec (Hidalgo) atribuyen distintas características específicas para cada una de las entidades que pueblan su cosmos, por ello, parece muy significativo el hecho de vincular los colores con la deidad a la que se le dedica “el costumbre” anual. A manera de ejemplo, transcribo lo dicho por Patricia Gallardo en su publicación del cosmos otomí:

En cada “costumbre” hay que llevar refresco para la tierra; refino no, porque es caliente. El refresco rojo para la lumbre, el verde para el agua, Petsi (refresco de cola) para la tierra [...] Cada sabor y color es cuidadosamente colocado, dependiendo del color de la potencia; así, se dice que el agua de los pozos es verde y que el color de la tierra es café, como el refresco de cola (Gallardo Arias, 2012, p. 50).

Como en la cita anterior se muestra, el color del alimento ofrendado se asocia con la esencia física o sutil de la entidad destinataria. Si la tierra es café, luego entonces su alimento debe ser de ese color. En este caso, la ofrenda denota comunicación y relaciones que se extienden al hecho del conjunto de esta ceremonia. De esta manera, nos encontramos frente a una asociación visual de semejanza del color de la ofrenda con un elemento “significativo” de

la naturaleza, a la que se le ofrenda un líquido que, por imitación, corresponde a un color en los principios básicos de las prácticas y creencias mágicas de este pueblo en particular. En estricto sentido, la semejanza se realiza a través de una metáfora, donde se asocian los colores de dos elementos de distinta clase, provocando así una comunicación que satisface a las deidades.

Otro ejemplo se encuentra en los tlapanecos del estado de Guerrero. Es así como Dehouve (2007) sugirió que las características cromáticas de las ofrendas están relacionadas con su destinatario:

Un banquete está compuesto por la comida y la bebida. [...] Fuera de estas normas de aplicación general es preciso que la naturaleza de la comida sea adaptada a la personalidad del huésped. Por esta razón los difuntos reciben las golosinas que les gustaban durante su vida. Por su parte, la Tierra, cuya superficie es de color negro, blanco y gris, acepta exclusivamente víctimas de esos colores (pollos moteados, gatos atigrados, perros salpicados) [...] los animales destinados a ser comidos por la Tierra ostentan como ella, los colores blanco, gris y negro. En contrapartida, la Tierra multiplicará los pollos de estos colores: “Traigo un pollo negro en mi mano: del mismo modo, recíbelo tú, Tierra, Tierra negra, Tierra gris, Tierra blanca para que nazcan un pollo negro, un pollo salpicado de gris, un pollo blanco”. Y cuando el ave es roja y blanca, el rezandero pide a la Tierra que devuelva maíz de estos dos colores: “...eso es lo que te pide maíz rojo y blanco” (Dehouve, 2007, p. 78; 132).

Dehouve no sólo reconoció al color como un elemento central del ritual, sino que, lo vincula con una propiedad del alimento que consume la tierra, y transformará en una propiedad física del maíz.

En conjunción con otros elementos, los colores actúan como vehículos de significado en un diálogo simbólico que establece el especialista ritual con las entidades no-humanas; un diálogo en el que éstas últimas “responden” al acto ritual por medio de acciones diversas (por ejemplo, al restablecer el equilibrio del paciente, o provocar la lluvia). En un trabajo sobre los nahuas de la Huasteca, al describir “el costumbre” de petición de lluvia, los autores Mauricio González González y Sofía Medellín Urquiaga, hacen mención del uso de los colores como símbolos de petición de alimento para el sostén de la vida. En el ritual de *atlatlakualtiliztli*, que traducido al español significa “comida a las divinidades del agua”, se realiza un ceremonial en el mes de junio, en el cual se coloca un mástil de madera del que penden listones de colores. Los listones son “como el rayo del Sol” y sus colores significan

las diferentes semillas:

[...] entonces por eso tienen que llevar el listón blanco para el maíz, el rojo para el tomate, el negro para el frijol, el amarillo para el maíz amarillo, el morado para el maíz morado, el azul para la nube y el verde para el chile (González y Medellín, 2007, p. 18).

Es así como se dan numerosas ofrendas y se coloca un recorte de papel que personifica a la Nube, cuerpo que eclipsará al Sol para propiciar la lluvia.

De esta forma se presupone que los colores presentes en dichos actos no son sustituibles, ya que el color de la ofrenda está vinculado al color del destinatario. Entre los totonacos de la sierra de Puebla, el simbolismo de los colores de los alimentos se asocia con ciertos accesorios rituales como el algodón o el papel. En la disposición de los elementos en el acto ceremonial, el color influye de manera directa en la representación visual que se busca comunicar con la deidad receptora: el blanco representa a las nubes; el verde al agua y a la lluvia; el rojo o el rosa al arco iris; los vientos son representados por los diversos colores del espectro (Ichon, 1990, p. 43). De tal manera que la presencia del color en la ceremonia no se encuentra de ninguna manera dispuesta al azar, y es el color de los objetos el vehículo que permite conectar con el campo semántico del grupo étnico que lo lleve a cabo.

El especialista ritual y la cosmovisión cromática

Desde las diferentes disciplinas de la Antropología existen evidencias de lo que consideramos como *especialista ritual*, entendiéndose como “una institución social dinámica que puede registrarse en distintos tipos de sociedades, en la medida en que cumpla una función socialmente legitimada” (Bartolomé y Barabas, 2013, p. 37). En este sentido, el especialista ritual es una persona que tiene una vocación adquirida, la cual le permite desarrollar, de manera carismática, actividades de curación y de guía ritual. Inclusive, en algunos casos, funciona como líder político porque sirve como mediador entre la comunidad y el mundo no-humano, cuya naturaleza es un constructo simbólico conocido por el conjunto de la cultura a la que pertenece.

El especialista ritual –parafraseando a Julio Glockner (2016)– es un personaje que, desde que asume el destino que le espera a su conciencia, cede a las exigencias de su labor, a la inducción colectiva de los rituales que desempeñará. Por lo cual, no sólo se ayuda de la empatía de sus deidades, sino también de la expectación que hay en torno a su persona y

al modo en que debe satisfacerla. Él se dispone a “desindividualizarse” para cumplir una demanda colectiva y un imperativo cósmico. Su poder radica en la expectación colectiva del pueblo. Es así como reproduce, enuncia y pone en práctica ciertas reglas no establecidas por el grupo al que pertenece.

Los especialistas rituales llevan a cabo procedimientos o métodos locales con fines ceremoniales, terapéuticos, celebrativos o evocativos; en un contexto cultural determinado en el cual, los enseres, sustancias, manteles, flores, u otros artefactos, servirán en su diálogo con las entidades no-humanas. Mismos que darán prioridad a ciertos colores en la medida en la que se realice el ceremonial. Por ejemplo, en un ritual de curación popoloca del estado de Puebla, el experto ritual deberá llevar la ofrenda a la deidad del agua en un envoltorio blanco, ya que, en sueños, la deidad se comunicó con antelación para pedir ese color en específico, determinar lo que debe llevar la ofrenda (que depende de la ofensa que lo haya originado), y también será revelado el lugar en el que se debe depositar ésta.² Lo que nos da la idea de que la entidad no-humana reconoce el color.

La relación entre la cosmovisión cromática y las deidades no-humanas es explícita en los sueños o el periodo de éxtasis del especialista ritual. Sin embargo, esta relación puede ser consensuada culturalmente. El especialista conoce y reconoce el vínculo cromático en relación con la naturaleza de la deidad, desde su óptica, como categorías amplias que no necesariamente son clasificaciones estáticas. En el mundo mesoamericano, la figura del versado en actos rituales parece poseer un carácter “universal”, ya que la prosperidad de su grupo depende de su persona y de su actuación en el mundo “otro”.

Para comprender el quehacer del especialista ritual debemos entender que existen *verdades anímicas*,³ las cuales no pueden probarse en términos de nuestras metodologías, es decir, no son sujetas a comprobación por medio del método científico. Lo anterior no significa que no sean verdades, ya que, en tanto símbolos, son realidades en sí mismas, pues mantienen al ser humano vinculado con una realidad cualitativa y profunda. La creencia en componentes anímicos se encuentra vigente hoy en día entre diversos grupos indígenas mexicanos, como los cuicatecos, chatinos, chinantecos, mazatecos, mixes, mixtecos, zapotecos, otomíes, lacandones, popolocas y rarámuris. En todos ellos, estos componentes anímicos reciben

2 Información obtenida durante el trabajo de campo realizado en la comunidad popoloca de San Marcos Tlacoyalco (Tlacotepec, Puebla), entre 2014 y 2017.

3 En este texto se entiende por “verdad anímica” la materia sutil de fuerza vital que distintos grupos indígenas reconocen como “tonal”, “ihiyotl”, “teyolia”, “tonalli”, “alma”, “espíritu” o “corazón”, pensadas como aires o soplos con cualidades y funciones muy distintas.

nombres que pueden traducirse como “aliento”, “viento” “soplo” y demás.

Un ejemplo de la presencia de componentes anímicos puede ser la creencia en elementos gaseosos que circulan por las venas, que parece haberse conservado entre los pueblos nahuas del valle de Puebla-Tlaxcala y la Ciudad de México, así como entre los mayas yucatecos (Fagetti, 1996, p. 81; López Austin, 1996, 1, p. 180; Redfield y Villa Rojas, 1964, p. 209). En estos casos, se habla de la existencia de especialistas rituales que pueden identificar y curar a personas que afectadas por alguna enfermedad ocasionada por el aliento (*Cf.* de la Serna, 1953, p. 86, 142; López Austin, 1996, 1, p. 260; Núñez de la Vega, 1988, p. 755; Ruiz de Alarcón, 1953, p. 142).

Con la caracterización de la figura del especialista ritual no se pretende desligarlo de otros roles dentro de su sociedad. No es un sujeto aislado del colectivo, que funja únicamente como experto en el pedimento de lluvia y curandero de la comunidad. El experto ritual puede ser, además, un hombre con familia, un campesino que, en algunas ocasiones, se desempeña en otros oficios, etcétera. Sin embargo, es útil recordar que nos encontramos ante un hombre en su cualidad de hombre religioso, un personaje que reclama al orden en cuyo contexto habita invariablemente la incertidumbre, y es él, el especialista que supone una apelación al orden cósmico y social asociados, quien se encarga de impedir o contener la aparición del desorden.

Las enfermedades culturales y los usos terapéuticos del color

El cuerpo humano padece enfermedades y estas pueden ser afecciones provocadas por agentes sociales y culturales. Algunas de ellas se presentan en matrices culturales específicas, por tanto, la cura se encuentra a través de estímulos y soluciones propios de cada cultura. Y en algunos casos, estas enfermedades se encuentran relacionadas a un color, por lo que pueden ser caracterizadas y denotadas por el especialista ritual y así podrán ser curadas en su contexto cultural. La caracterización de “los males” y sus modos de curación en los pueblos mesoamericanos se encuentra íntimamente ligada a la cosmovisión en general, y a su cosmovisión cromática en particular.

Los padecimientos, malestares y dolores que caracterizan a las enfermedades culturales del cuerpo son un aspecto de la vida de los habitantes indígenas, por eso han podido identificarlas y han creado distintas formas de recuperar el equilibrio perdido. El origen de algunas de estas afecciones es atribuido a negligencias y comportamientos negativos (envidias, por ejemplo)

que alteran el equilibrio del individuo en el cosmos y con la comunidad. La etnografía contemporánea nos permite reconocer que, al interior de la compleja red de creencias de los grupos indígenas, los procesos de salud-enfermedad poseen componentes propios de cada cultura.

La fuerza de acción generada por las alteraciones y las soluciones, es de gran importancia para la persona y la sociedad. Este es el caso del “susto” y el “mal aire” entre las comunidades indígenas de nuestro país.⁴ Para las comunidades indígenas, los truenos, la lluvia, o el aire, no son el producto fortuito de causalidades atmosféricas, de conjugaciones de presiones, temperaturas, sino que son consecuencia ordenada de los “dueños del terreno, seres que moran en sendas y cuevas situadas en el espacio del poblado” (Vacas Mora, 2010, p. 108). Las creencias en los seres o espíritus que habitan la naturaleza son un legado de los antepasados, por lo que, ofrecer alimentos, incienso, aguardiente, tabaco, papel de colores y flores, forma parte de la cultura de los pueblos de tradición mesoamericana; de la vida ceremonial a la que nos hemos referido anteriormente. Además, las manifestaciones de enfermedad como “el susto” y “el mal aire” tienen una elevada prevalencia entre los pobladores de comunidades indígenas y con ello registran alteraciones a nivel físico y mental, desde las insignificantes hasta las serias, en función de la importancia simbólica que éstas representan para los habitantes de comunidades indígenas.

Los colores y los procesos terapéuticos

Los colores, según algunas crónicas, podían estar relacionados con determinadas enfermedades. Por ejemplo, de la Serna y Ruíz de Alarcón mencionan el “negro dolor”, el “verde enojo”, la “ira amarilla”, el “verde dolor”, el “pardo dolor” y el “amarillo dolor” (de la Serna, 1953, p. 106, 108, 249, 269; Ruiz de Alarcón, 1953, p. 68, 155). Por esta asociación (color-enfermedad) se entiende el que los colores jueguen un papel determinante en la conformación de sentidos en las ceremonias de curación, en las cuales, los especialistas no solo tienen la facultad de comunicarse con las divinidades, sino que conocen el uso terapéutico y sanador de los colores.

En general, todos los practicantes de la medicina tradicional han conservado amplios conocimientos sobre entidades no-humanas, como plantas, minerales, árboles, raíces, y su empleo en diversos procedimientos terapéuticos. El color, junto con estos otros elementos, es uno de los componentes instrumentales de la actividad terapéutica que mantiene gran

4 Véase, por ejemplo: Castaldo (2004); Signorini (1988) y Sasson (1986).

aceptación y profusa influencia en el pensamiento indígena y en su vida cotidiana. Los conceptos de equilibrio y desequilibrio son fundamentales para entender estas prácticas, así mismo el rol del especialista ritual, cuya función es, precisamente, restablecer el equilibrio y curar al enfermo a partir de la negociación que establece con las entidades no-humanas, ya sean aires, espíritus o habitantes del inframundo, como arriba se argumentó.

Para López-Austin (1996, 1, p. 248), la pérdida del *tonalli* entre los antiguos nahuas ocasionaba la enfermedad y la muerte. Tanto en la antigüedad como en nuestros días, los nahuas consideran que los seres relacionados con el agua y la tierra están ávidos del *tonalli* de los humanos, entidad anímica caliente de origen celeste (Raby, 2006, p. 307). Estas entidades provienen de lugares fríos, ya sea del inframundo o cuerpos de agua, representados por los colores negro-oscuro y verde-azul, respectivamente, de acuerdo con la atribución de frío y calor de ciertos elementos.

Relacionado con el mal que padece el enfermo, la identificación del color es de suma importancia para recuperar el equilibrio. Este procedimiento involucra generalmente a los sueños de los especialistas del ritual. Entre los otomíes, como comenta Kristina Tiedje (2008), los sueños suelen tener una parte iniciática para facilitarle el aprendizaje y la sabiduría que le permitían aceptar su compromiso de curandera de las enfermedades naturales y no naturales:

También allí [en el cielo] me enseñaron a quitar el mal que le han puesto a una persona. Me enseñaron cómo podía saber si era brujería o si era una enfermedad natural. Si era brujería, me dijeron que me iba dar un sueño donde iba a ver al enfermo con una luz en el suelo de color morado. Pero si lo veía con una luz en el suelo con un color resplandeciente de luz blanca, entonces era enfermedad natural; y era cierto, así fue [...] Así aprendí a curar. Ahora ya llevo muchos años trabajando (Tiedje, 2008, p. 34).

56

La cita anterior nos remite a un código cromático donde los colores revelan el destino de los especialistas rituales. De igual forma, aunque existen distintos procedimientos para diagnosticar el mal del paciente, el curandero identifica el color que deben llevar los elementos de la ofrenda terapéutica para recuperar el equilibrio del enfermo, en la medida en que reconoce a la entidad que pudo causarlo. En consecuencia, el especialista realiza una terapia inicial y procede a solicitar lo necesario para una primera ofrenda. Lo que generalmente solicita es papel china de ciertos colores, el cual servirá para envolver los regalos a los

Dueños.⁵ El color tiene una relación con el tipo de mal: las tonalidades rojas, amarillas, verdes y blancas se asocian con lo benéfico y se solicitan cuando el daño no es de gravedad; en cambio, los azules, morados y negros son para los “aires malos”. “A la enfermedad se ve, lo más seguido, atribuírsele el color verde-azul u oscuro” (Raby, 2006, p. 304). En las ofrendas son imprescindibles el refino, las ceras, las flores y los huevos (de gallina o guajolota); además, se solicitan cigarros y, en ocasiones, galletas de animalitos (Báez, 2008, p. 228). Un ejemplo de un tipo de ceremonias en el que se hace un uso terapéutico del color se lee en el trabajo de Lourdes Báez, entre los nahuas de Naupan, Puebla:

Para lograr la recuperación de la salud de su hijo, era necesario recuperar el *tonal* que le había sido arrebatado por la dueña del agua. Esto se llevó a cabo a través de cuatro acciones que la ritualista tuvo que realizar con el objetivo de recuperar la entidad perdida por “espanto”. Después de que el niño cae al agua, lo que ocurre de manera repentina, accidental, es que sufre un “susto”, lo que provoca que su *itonal* se quede en el agua en poder de su dueña; [...] La curandera está consciente de que la enfermedad fue enviada por la divinidad, es la forma en que ésta castiga a los hombres por las faltas cometidas, por no respetar sus espacios; en este caso específico, la transgresión a un espacio “prohibido” que la dueña del agua interpreta como una ofensa. [...] La siguiente acción es entonces la de recuperación de la entidad; inicia con la entrega de regalos como el refino, las flores, el copal, las ceras, todo dentro del envoltorio de papel de china blanco, la ropa de la Dueña del Agua que solicita, porque es el color que llevaba durante su contacto a través del sueño; ella dice “nomás así soñé” (Báez, 2008, p. 230-233).

La utilización de colores en las ceremonias de curación puede ser una expresión simbólica que se encuentra dirigida a la búsqueda del experto ritual por encontrar y controlar el equilibrio perdido, lo que nos puede llevar a pensar que las divinidades reconocen los colores, otorgándoles significado. Otro ejemplo lo podemos encontrar entre los especialistas rituales coras, quienes utilizan unos cetros de plumas llamados *mauveris* durante las ceremonias de curación. Las plumas de las que está formado dicho cetro actúan como un lenguaje, pues en sus dibujos y colores están representados los usos concretos que se dan a los diferentes *mauveris*: “[...] el que está adornado con las plumas negras listadas con rayas blancas del águila Tará que como posee la virtud de ver en la obscuridad, puede descubrir la enfermedad más oculta y rebelde” (Benítez, 1989, p. 388).

Un aspecto importante de mencionar es que, para los especialistas rituales, el color de la

5 Los Dueños son entidades no-humanas que moran al interior de las comunidades, generalmente en cuerpos de agua o en los cerros cercanos a la comunidad, mismos a los que se les confiere la autoridad en sus parajes.

enfermedad depende del grado de gravedad de ésta y el proceso de curación se establece por medio de la comunicación del experto ritual con el Dueño o la entidad no-humana. Esto presupone que las entidades destinatarias reconocen el envoltorio o el objeto ofrecido por medio de su color. Así mismo, las enfermedades generadas por entidades concretas serán clasificadas a partir del color de la entidad que se encuentra ávida de las entidades anímicas del ser humano. En este proceso, el color permite la asignación del género de las entidades aliadas o enemigas durante el ritual.

A través de la etnografía contemporánea revisada, podemos entonces reconocer el papel clave que tienen los especialistas rituales, así como nos es posible identificar varias conexiones del color y su relación con los procesos de salud y enfermedad, dolor y padecimiento.

Los colores de los aires y las figuras de papel

En diversos grupos indígenas de México se registra la presencia de ceremonias y rituales en los que se emplean figuras de papel recortado de colores específicos. La utilización de los colores en los recortes de estas figuras,⁶ y su relación con las entidades no-humanas y las enfermedades, son un ejemplo evidente sobre lo discutido a lo largo de este escrito en torno a las ceremonias rituales, la enfermedad y el uso terapéutico de los colores. Los colores no solo tienen incidencia en los diferentes ámbitos de los pueblos indígenas, sostenemos, responden a los principios clasificatorios de los pueblos mesoamericanos.

El especialista ritual conoce la relación de los colores con las características de cada potencia y el lugar de residencia de éstas. Las ofrendas son depositadas en la cueva cuando son para el viento,

[...] se recortan papeles, muñecos con la fuerza del santo. De papel llamado florete (papel lustre), oropel blanco para la fuerza del santo, oropel rojo para la lumbre, oropel morado para la tierra, oropel verde y blanco para el agua, oropel blanco y amarillo para el maíz (Gallardo Arias, 2012, p. 49).

Existen diversas ceremonias que buscan restablecer el equilibrio en un paciente que sufre algún mal. Estos padecimientos pueden deberse a un “mal aire”, término que se utiliza para designar tanto a la causa que genera una afección, como a la afección en sí misma

6 Para los grupos otomíes, el recorte de papel es un acto sagrado que solo algunos especialistas rituales son capaces de realizar. Cuando éstos adquiere el “don” las deidades, ellas les hablan en sueños y les enseñan qué color y figura las representa. Este recorte de papel contiene la “fuerza” de la entidad no-humana.

(Granados y Cortés, 2009, p. 392). El “mal aire” presenta una sintomatología variada, pues se asocia con lo frío, el agua y la humedad.

Entre las comunidades de tradición mesoamericana, “los aires” gozan de cualidades binarias: por un lado, son referentes de fertilidad y son delegados de la vida (“los aires” ayudan en las curaciones y en la milpa); por otro, son agentes de destrucción, enfermedad y muerte. La enfermedad por “mal aire” puede llegar de forma repentina, por haber ofendido a las entidades o por descuidos del enfermo. Este padecimiento perturba el equilibrio del individuo, es una irrupción violenta en el organismo y cualquier persona es susceptible de enfermar. Cuando la enfermedad no es producto de la casualidad, ni tiene un origen natural, muchas veces se asocia al encuentro desafortunado con un “aire”, con algún Dueño o entidad no-humana que puebla el imaginario de las cosmovisiones indígenas. “El aire” es una entidad con esencia inmaterial con capacidad reflexiva e intencionalidad, pues parece ser que existe una constante en la literatura sobre la creencia en “los aires” y los modos en que “castigan” las interioridades del ser humano.

Entre los popoloca de San Marcos Tlacoyalco (Tlacotepec, Puebla), “los aires” son pequeños remolinos azules con intencionalidad negativa que producen en el individuo (que los encuentra en el camino, entre la tarde y el anochecer) fatiga y desgano, por lo que es necesario acudir al especialista para sanar dicha condición. Estos “aires” azules son temidos entre la población, pues pueden entrar en las viviendas ocasionando enfermedades a los más pequeños de la casa. Por ello, se colocan “reliquias” y palmas bendecidas detrás de la puerta, las cuales se cambian anualmente.⁷

En el sur de la Huasteca, nos dice Lazcarro (2008, p. 95),

[...] todas las potencias divinas fastas (y algunas de las nefastas) se recortan en papel blanco, en tanto que los demás colores están reservados para los aires nocivos que han causado alguna enfermedad, o bien, para representar a las semillas en un contexto benigno. Estos malos aires causantes de enfermedades pueden provenir del agua: contaminada o sucia y parece identificarse con algún color. El color del papel de los recortes nefastos en que se encarna el “agua mala”, dan cuenta del agua amarilla, verde, roja, negra, morada, y demás colores propios del agua nefasta.

7 Información obtenida durante el trabajo de campo realizado en la comunidad popoloca de San Marcos Tlacoyalco (Tlacotepec, Puebla), entre 2014 y 2017.

El uso de la serie de colores para interpelar las entidades antagónicas probablemente proviene de la creencia nahua según la cual las enfermedades proceden de seres, en particular los “vientos”, ubicados en los diferentes espacios o direcciones del universo (Raby, 2006, p. 305). En este sentido, podemos mencionar el caso de los nahuas de Atla, entre quienes

[...] el papel de china sirve para que los “aires” se vistan, y así, los colores oscuros, como el negro y el morado, son para el “aire negro”, en tanto que los colores claros, como el verde, el rosa, el rojo, el blanco y el amarillo, sirven a los “aires buenos” (Gallardo Arias, 2008, p. 85).

Estos cuantos ejemplos del vínculo color-atributo de “los aires”, sirven para dar muestra de la clasificación cromática en el pensamiento indígena mesoamericano y del importante papel de los especialistas rituales.

Palabras Finales

Para la antropología, el estudio de los colores contribuye al entendimiento de los sistemas de cosmovisión de las culturas, analizándolos como un vehículo que contiene información privilegiada de los sistemas de pensamiento de grupos culturales, es decir, un signo particular que remite al significado general de su simbolización.

El color resulta ser un signo, un medio para asociar un símbolo con un significado dentro de un grupo cultural específico. Sin embargo, existe un problema teórico subyacente mucho más interesante y fértil para explorar: los colores permiten encontrar patrones clasificatorios y maneras perceptivas culturalmente dirigidas. La clasificación del estado natural de cosas del universo en relación a determinada gama cromática en el pensamiento indígena, aún al parecer “arbitraria”, toma en cuenta un inventario de posibilidades, que son ordenadas y puestas en relación, señalando intrínsecamente las cualidades que hay que tener en cuenta en el marco del pensamiento para hacer efectiva dicha relación. Esto es un tema trabajado, especialmente, por los lingüistas.

El tema de los colores me ha hecho preguntarme ¿qué conduce al pensamiento indígena a disponer ideas bajo esta forma y no otra? Puesto que nos encontramos en presencia de una profunda disposición de seres, entidades, cosas útiles y existentes en el mundo sensible indígena. A partir de los autores referidos y la revisión de los ejemplos presentados en este texto, puede concluirse que los colores, junto a otros elementos, forman parte de una

concordancia de códigos de actuar implicados en hechos culturales. Es decir, que todo se acomoda rigurosamente al principio establecido por la clasificación. La importancia antropológica de los colores está en su uso y función social (no homogénea, sino diversificada al interior de los grupos) ya que cumplen la experiencia de vida de las personas, de acuerdo con los patrones particulares de su cultura: el significado del color remite a su importancia en las relaciones sociales. Todo color tiene un contenido en las prácticas y creencias, favorable o adverso. Así, los colores tienen un uso y función significativos en las interrelaciones humanas y en los vínculos establecidos entre los humanos y las entidades no-humanas.

Lo expuesto en este escrito se presenta sólo como consideraciones preliminares de esta cuestión, una invitación a abordar la existencia de un problema de clasificación de fondo, y que merece ser explorado por la etnografía, un método fructífero para acercarnos a las relaciones cromáticas establecidas entre las enfermedades, las entidades no-humanas y sus modos de curación entre los indígenas mexicanos.

Referencias

- Báez, L. (2008). Saberes y prácticas terapéuticas entre los nahuas de Naupan, Puebla. En P. Gallardo Arias (Coord.), *Curanderos y medicina tradicional en la Huasteca* (pp. 209-237). México. Ediciones del Programa Cultural de la Huasteca-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Bartolomé, M. y Barabas, A. (2013). Introducción. En M. Bartolomé y A. Barabas (Coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*. Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México. México. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Benítez, F. (1989). *Los indios de México*. Antología. Prólogo de Carlos Fuentes. México. Ediciones ERA.
- Castaldo, M. (2004). Susto o espanto: en torno a la complejidad del fenómeno. *Dimensión Antropológica*, 32, año 11, septiembre-diciembre, 29-67. <https://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=974>
- Dehouve, D. (2007). *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. México. Plaza y Valdés, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- De la Serna, J. (1953). *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentilicias de las razas aborígenes de México*. Notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso, Tomo X. México. Ediciones Fuente Cultural.
- Fagetti, A. (1996). *Cuerpo humano y naturaleza en la cosmovisión de un pueblo campesino* (tesis de maestría). México. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Gallardo Arias, P. (2012). *Ritual, palabra y cosmos otomí: yo soy costumbre, yo soy de Antigua*. México. Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gallardo Arias, P. (2008). Experiencias, aprendizaje e iniciación entre los curanderos huastecos. En P. Gallardo Arias (Coord.), *Curanderos y Medicina Tradicional en la Huasteca* (pp. 81-102). México. Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Glockner, J. (2016). *La mirada interior. Plantas sagradas del mundo amerindio*. México. Debate.
- González, M y Medellín S. (2007). *Atlas de culturas del agua en América Latina y el Caribe. Pueblos indígenas de México y el Agua: Nahuas de la Huasteca*. México. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Investigación y Capacitación Rural

A.C.

- Granados, B., y Cortés, S. (2009). Juego de aire: relatos, mitos e iconografía de un ritual curativo en Tlayacapan (Morelos, México). *Revista de Literaturas Populares*, IX(2), julio-diciembre, 388-407.
<http://revistas.unam.mx/index.php/rlp/article/view/31379/29038>
- Ichon, A.. (1990). *La religion de los totonacas de la Sierra*. México, Instituto Nacional Indigenista.
- Lazcarro, I.. (2008). Las venas del cerro: El agua en el cosmos otomí de la Huasteca sur. En I. Sandre Osorio y D. Murillo (Eds.). *Agua y Diversidad cultural en México* (pp. 89-104). Montevideo. Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- López Austin, A. ([1980] 1996). *Cuerpo Humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. (Vol. 1). México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Martínez, R. (2006). El ihiyotl, la sombra y las almas-aliento en Mesoamérica. *Cuicuilco*, 13(38), septiembre-diciembre, 177-199. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35103810>
- Núñez de la Vega, F. (1988). *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*. México. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Raby, D. (2006). Mujer blanca y dolor verde: uso de los colores, del género y de los lazos de parentesco en el *Tratado* de Ruiz de Alarcón. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 37, 294-315. <http://www.revistas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/9319/8697>
- Redfield, R., y Villa Rojas, A. (1964). *Chan Kom. A Maya Village*. Chicago y Londres. University of Chicago Press.
- Ruiz de Alarcón, H. ([1629] 1953). *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. México. Ediciones Fuente Cultural/Librería Navarro.
- Sasson, Y. (1986). El espanto y el mal de aire. *México Indígena*. Instituto Nacional Indigenista (9), marzo-abril, 60-63.
- Signorini, I. (1988). Spavento e sindromi culture-bound. *Sindrome?*. *L'Uomo società tradizione sviluppo*, 1(1/2), 25-48.
- Tiedje, K. (2008). Curación y maleficio entre los nahuas potosinos. En P. Gallardo Arias (Coord.), *Curanderos y Medicina Tradicional en la Huasteca* (pp. 17-54). México. Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Vacas Mora, V. (2014). *Comunidad plural, cuerpos rituales. Comunidad étnica, ritual e ideología en San Pedro Petlacotla, localidad totonaca de la Sierra Norte de Puebla* (tesis de doctorado). México. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. <https://ciesas.repositorioinstitucional.mx/jspui/bitstream/1015/60/1/TE%20V.M.%202014%20Victor%20Vacas%20Mora.pdf>

¿La prohibición del canibalismo es lo que nos aleja de la animalidad?¹

Paulo Cesar Pérez Román

Resumen. El presente trabajo tiene por objetivo invitar a la reflexión acerca de la posible existencia de una frontera comportamental entre la especie *Homo sapiens* y las demás especies animales: el canibalismo. Las observaciones proporcionadas por la biología y la etología sobre dicho comportamiento en otros animales sugieren que el canibalismo es un acto pocas veces realizado y solo bajo circunstancias específicas. Por lo anterior, el que el comportamiento del canibalismo establezca una frontera entre lo humano y el resto de los seres vivos es un argumento que solo contribuye a la reproducción de una perspectiva antropocéntrica.

Palabras Clave: canibalismo, antropofagia, animal, primates, antropología física.

Abstract. This work invites to think about of the possible existence of a behavioral border between the *Homo sapiens* and the other animal species: the cannibalism. However, the observations that biology and ethology provide about of this behavior in other species, suggest that cannibalism is an act rarely performed and only under specific circumstances in living beings, so that the possible existence of a border of this behavior between the human and the rest of living beings, only contribute to an anthropocentric perspective.

Keywords: cannibalism, anthropophagy, animal, primates, physical anthropology.

67

Paulo César Pérez Román
Doctor en Antropología Física,
ENAH

jaguar_031@hotmail.com

1 Una primera versión de este escrito fue presentada como ponencia en el 1er Coloquio *Des-centrar el anthropos: Perspectivas y diálogos sobre los enredos multiespecies desde la ciencia, la cultura y el activismo* (9-11 de octubre de 2019, Posgrado en Antropología, Universidad Nacional Autónoma de México). Así mismo, el presente artículo parte de una investigación doctoral más amplia: Pérez Román, P. (2019). *El Canibalismo Humano: Una reflexión desde la Antropología Física* (tesis de doctorado). México. Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Introducción

Hablar del canibalismo provoca incomodidad en la opinión general, pues significa el acto de consumir a un prójimo. Además, se trata de un comportamiento que, en los grupos humanos contemporáneos, tiene una fuerte carga social negativa, misma que se ha podido mantener lejos de las costumbres culturales actuales y, en todo caso, se considera que solo puede llegar a ser observada en grupos de otros animales. Por ejemplo, en *El banquete humano, una historia cultural del canibalismo*, Luis Pancorbo plantea lo siguiente:

El canibalismo se ha quedado en forma residual en la frontera cultural del hombre y la bestia, como un tabú consistente pero que se puede quebrar en cualquier momento. Por lo que pareciera ser que algo que caracteriza al hombre ya no es solo el hecho de poseer un lenguaje articulado, sino también el hecho de prohibirse a sí mismo el consumir carne de un congénere (Pancorbo, 2008, p. xvi).

De lo anterior, el presente artículo se propone hacer un breve trabajo exploratorio² acerca del origen de la palabra *canibal*, el canibalismo contemplado desde la Antropología y, el canibalismo observado en otros grupos animales. La intención es propiciar una reflexión con respecto a la posible existencia de una frontera comportamental entre los humanos y otros organismos en torno al acto caníbal. Pues, finalmente, aún existe un trasfondo en el discurso dicotómico *hombre–animal*, *naturaleza–cultura*, dicotomías empleadas en la búsqueda de la singularidad humana.

Canibalismo

Karoline Lukaschek (2001) define el canibalismo como aquella acción que involucra el consumo proveniente de un individuo, ya sea por la ingesta de ceniza, fragmentos de hueso, partículas de la piel o médula ósea, o incluso beber alguna mancha de sangre. No obstante, es importante aclarar que el canibalismo no siempre es antropofagia, pues la palabra antropofagia proviene del griego *anthropos* (hombre) y *fagein* (comer), de tal forma que hace referencia estrictamente al consumo de carne humana. Mientras que el canibalismo es el acto de consumo de un congénere en cualquier especie, incluido el humano (*Homo sapiens*).

² De acuerdo con Hernández Sampieri y colaboradores (2010), los estudios exploratorios se originan cuando la literatura consultada revela la existencia de guías no investigadas o ideas vagamente relacionadas con el problema de estudio, o bien, si se desea indagar sobre temas y áreas desde nuevas perspectivas.

Al rastrear el origen de la palabra *canibal*, autores como Sofia Reding Blase (1991), Yobenj Chicangana-Bayona (2008) y Luis Cayón (2012), sugieren que ésta aparece por primera vez en los escritos de Cristóbal Colón (1451-1506) durante el siglo xv, y con el tiempo su uso se dispersó por los viajeros de la época, lo que contribuyó a la construcción exógena de la identidad de muchos grupos humanos no europeos, en especial de los grupos étnicos en el llamado Nuevo Mundo. De estos trabajos, se deduce que un grupo de la región caribeña, denominados como lucayos, fueron la población con la cual contactó Colón y de quienes tomó la palabra “cariba”. Término con el cual los lucayos se referían a otros grupos rivales de la región, quienes capturaban a miembros de sus grupos para ser consumidos.

Los autores comentan que Colón interpretó la palabra “cariba” por “canibal” y la relacionó con los pueblos habitantes de las tierras del Gran Kan,³ imaginando que debían tener, además, cabezas de perro (cinocéfalos) con las cuales se alimentaban de sus víctimas humanas. Chicangana-Bayona⁴ menciona que, no obstante, Cristóbal Colón conocía la palabra “antropófago”, pues la utilizó el día 4 de noviembre de 1492: “[...] Entendió también que lejos de allí había hombres de un ojo y otros con hocicos de perros, que eran antropófagos y que, cuando capturaban a alguien, lo degollaban, bebiéndole la sangre y le cortan su natura [...]” (Colón, 1492, citado por Chicangana-Bayona, 2008, p.158).

Posterior a la referencia asentada por Colón, Lorenz Fries (1490-1531) realizó un dibujo entre 1525 y 1527 para el cosmógrafo Martín Waldseemüller, en donde se representaba a los nativos del Nuevo Mundo como cinocéfalos y llevando a cabo actividades canibales (Chicangana-Bayona, 2008). Estos dos casos, así como descripciones posteriores, sirven para ejemplificar que, generalmente, el canibalismo se tuvo como un acto que cabría solo en los animales y no en los grupos humanos; es decir, que es un remanente animalesco o incivilizado, y que con el paso de los años los grupos humanos pudieron superarlo y prohibirlo.

Hoy en día el canibalismo se suele clasificar en diferentes categorías, lo que abre un panorama más complicado de lo que, a primera vista, pareciera ser el simple consumo de un congénere. Entre estas categorías destacan las generales como el *exocanibalismo* y el *endocanibalismo*; aunque existen también categorías más acotadas: *canibalismo prehistórico*, *canibalismo funerario*, *canibalismo gastronómico*, *canibalismo guerrero* o *bélico*, *canibalismo ritual*

3 El título de “Gran Kan” era para nombrar a un emperador en las costumbres mongólicas.

4 En el presente artículo se recurren a citas secundarias debido a la antigüedad de los textos originales y/o a la dificultad de consultar la fuente primaria.

o religioso, canibalismo simbólico o chamánico, canibalismo puerperal, canibalismo ocasional o de supervivencia, canibalismo psicopatológico, canibalismo co-específico y el canibalismo medicinal, entre otros. Ejemplo de algunas de estas clasificaciones se encuentran en los trabajos de Roland Villeneuve, en su libro titulado *El canibalismo* (1974); con Luis Pancorbo en su libro *El banquete humano, una historia cultural del canibalismo* (2008); así como con Manuel Moros Peña en *Historia natural del canibalismo, un sorprendente recorrido por la antropofagia desde la antigüedad hasta nuestros días* (2008).

Turner y Turner en su obra *Cannibalism and violence in the prehistoric American Southwest* (1999), mencionan lo siguiente respecto a la visión del canibalismo hoy en día:

The reasons given for cannibalism vary from place to place. They include starvation cannibalism as a ritual element in social control in Mesoamerica; cannibalism as an institutionalized means of showing love and respect for the deceased in China; cannibalism for obtaining the power and strength of a sacrificial victim in Brazil; and cannibalism associated with social pathology and psychopathology the world over...Nevertheless, the primal command is, do not eat people...the moral is everywhere the same: eating someone is disruptive, inconsiderate, evil. Cannibalism is bad, and bad people are cannibals (Turner y Turner, 1999, p.1).⁵

Canibalismo en la antropología

El tema del canibalismo en la antropología no es nuevo, pues se ha discutido la posible presencia de estos actos en algunos grupos humanos del pasado, así como la evidencia de su forzosa actividad en casos de hambruna causada por las guerras, eventos naturales o accidentes, e inclusive, por lo desconcertante que suele ser para las sociedades occidentalizadas cuando se hace presente una nota de esta envergadura en los diarios. Sin embargo, un problema común es la complejidad de abordar dicho tópico debido a los diferentes enfoques que ofrece el campo antropológico, pues cada rama tiene su propia perspectiva para tratar de analizar el fenómeno.

Uno de los primeros antecedentes que discuten antropológicamente el canibalismo, es la

⁵ “Las razones del canibalismo son variadas de lugar en lugar. Por ejemplo, el canibalismo por inanición fue un elemento ritual de control social en Mesoamérica; el canibalismo fue una forma institucionalizada de mostrar amor y respeto para los difuntos en China; el canibalismo fue una forma de tomar poder y fuerza de las víctimas sacrificiales en Brasil; además que el canibalismo es asociado con patología social y psicopatología en el resto del mundo. Sin embargo, hay una norma generalizada en nuestra sociedad y es la de no comerás a un semejante. La moral en todos lados es la misma, el comer a un semejante es depravación, inaceptable, maligno, el canibalismo es malo y la gente mala es caníbal” (traducción propia).

intervención de Carl Vogt (1817-1895) en la mesa de *Antropofagia y Sacrificios Humanos* de la 5ta. Sesión del Congreso Internacional de Antropología y Arqueología Prehistórica llevado a cabo en Bolonia, en 1871:

Terrible pero inevitable, de que estas costumbres constituyen un paso general, y como consecuencia necesario, para todo desarrollo de la civilización humana. En otras palabras, el hombre, primitivamente frugívoro, debe, gracias a los progresos de su desarrollo, llegar a comer carne humana, para deshacerse a continuación de esta horrible costumbre, debido a la depuración de sus ideas religiosas y humanitarias (Vogt 1871, citado en Villeneuve, 1974, p.13).

Posteriormente, Lewis Henry Morgan (1818-1881) afirma en *La sociedad primitiva (Ancient society)*:

De la naturaleza precaria de todas estas fuentes de comida, fuera de las grandes áreas de pesca, el canibalismo se convirtió en el terrible recurso de la humanidad. La antigua universalidad de esta práctica se está demostrando gradualmente...El canibalismo en la guerra practicado por grupos guerreros en el campo, sobrevivió entre los aborígenes americanos, no solo en el estado bajo barbarie, sino también el medio, como por ejemplo entre los iroqueses y los aztecas, pero la práctica en general había desaparecido (Morgan, 1877, citado en Bohannon y Glazer, 1993, pp. 43-44).

Entre los trabajos más conocidos que buscan una explicación del acto caníbal destacan las hipótesis relacionadas con la obtención de proteínas. Marvin Harris en su libro *Caníbales y reyes* (1986), argumenta la relación del canibalismo con la posible escasez de fuentes de proteína animal en la región mesoamericana. Por otro lado, se encuentran las hipótesis que sostienen que el canibalismo es un mecanismo para mantener las estructuras sociales de algunos grupos humanos y su relación con el entorno, como entre los tupinambá de Brasil, mismos a los que hace referencia Harris (1986, 2011). Otros enfoques, como el de Luis Cayón (2012) en su estudio de la etnia makuna de Colombia, identifican un canibalismo chamánico, que no necesariamente requiere del consumo de carne de un semejante. Por otro lado, están los abordajes más difundidos que relacionan el sacrificio humano y la guerra, por ejemplo, el trabajo de Yolotl González Torres, *El sacrificio humano entre los Mexicas* (1985), y el de Michel Graulich, *El sacrificio humano entre los Aztecas* (2016).

Finalmente, en este apartado cabe mencionar la observación que realiza William Arens en su obra *El mito del canibalismo. Antropología y antropofagia* (1981). Este autor considera

que la mayoría de los testimonios sobre casos relacionados con actos de canibalismo fueron proporcionados por informantes que no presenciaron directamente estos eventos y que, por otro lado, existe la necesidad del investigador de difundir a “los otros” como caníbales, contribuyendo así a quitarles su identidad humana, restándoles el valor cultural y, en palabras de Arens, reducirlos a la categoría de “simples animales”.

Canibalismo y antropología física

La antropología física se preocupa, entre otras cosas, por observar y estudiar la variabilidad biológica de la especie *Homo sapiens*, de ahí que la osteología antropológica analice los restos óseos humanos (restos esqueléticos). Entre los datos a obtener están, por ejemplo, conocer el estado de salud, el sexo, patologías y posible causa de muerte; es decir, la manera en que influye y altera el ambiente en los individuos (Lagunas y Hernández, 2000, p.7).

Cuando se trata de estudiar el canibalismo en los grupos humanos, existen algunos trabajos clásicos que son referencias indispensables para el análisis de las osamentas humanas con características de haber sido canibalizadas. Entre estos trabajos destacan, por ejemplo, el de Tim D. White de la Universidad de California, con su libro titulado *Man Corn: Prehistoric Cannibalism at Mancos 5MTUMR-2346* (1992), así como el libro de Christy G. Turner y Jacqueline A. Turner, de la Arizona State University, titulado: *Cannibalism and violence in the prehistoric American Southwest* (1999). Estos trabajos tienen un sustento antropofísico enfocado en examinar el posible acto caníbal en el suroeste prehistórico norteamericano, haciendo referencia principalmente en el daño de los huesos, cuyo inventario incluye muestras de material óseo fragmentado, marcas de corte y exposición al fuego de varios individuos. Ambos trabajos son una muestra de que la interacción de la arqueología y la antropología física es un área importante del estudio de este fenómeno en los grupos humanos del pasado.

Algunas contribuciones del análisis osteológico que revelan el posible acto caníbal en grupos del México del pasado son, por ejemplo, el artículo “Evidencia de sacrificio humano, modificación ósea y canibalismo en el México prehispánico” de Carmen Pijoan y Josefina Mansilla (1997), o la tesis de maestría titulada *Decapitación y desmembramiento en rituales del recinto ceremonial de Tenochtitlan: una interpretación de su simbolismo*, de Gabino López Arenas (2012), los cuales proponen que la actividad del canibalismo ha sido una parte fundamental en la cultura del México antiguo.

Con los trabajos referidos puede sostenerse que la contribución principal de la antropología física al estudio del fenómeno del canibalismo es desde una perspectiva técnica, en donde el análisis osteológico otorga las bases para interpretar los contextos en donde son localizados los restos y así, junto con los elementos arqueológicos, etnológicos y de otras disciplinas, se contribuye al estudio histórico del lugar, es decir se inserta en un trabajo multidisciplinario. No obstante, el estudio antropofísico no debe limitarse al análisis osteológico respecto al tema del canibalismo, pues de igual manera puede orientarse desde una perspectiva del comportamiento con relación a su entorno.

Canibalismo en la naturaleza

Respecto al canibalismo en especies diferentes al humano, autores como Elgar y Crespi (1992), así como Kinya Nishimura y Yutaka Isoda (2004), describen que este comportamiento se ha observado en amplios grupos taxonómicos. En este sentido, Donald Limburg (1972) menciona que en la naturaleza existen controles en la capacidad de los animales para aumentar o delimitar sus poblaciones, y que estos mecanismos suelen generar debates entre los biólogos debido a que algunos de estos controles son hostiles sobre el aumento de la población. Sin embargo, se considera que se trata de mecanismos de comportamiento que logran dar un balance entre el número de los individuos y los recursos alimenticios disponibles.

De tal forma, los contextos en donde existe mayor posibilidad de promover dicha conducta en los organismos son los relacionados a lugares de hacinamiento y al estrés, cuyo ejemplo son los laboratorios o los zoológicos. Por otro lado, si el acto caníbal se presenta en lugares en donde los organismos se encuentran en libertad, dichos actos igualmente deben responder a causas específicas, por lo que los contextos deben ser cuidadosamente observados antes de generar una errónea interpretación al respecto (Nishimura e Isoda, 2004, p.291).

Respecto a la relación *atacante–presa*, Elgar y Crespi (1992) consideran que en los organismos, la víctima se encontrará más vulnerable que el atacante. Así que, por lo general, se observará que los adultos consumirán a los juveniles y a los huevos, y los individuos juveniles consumirán a otros juveniles más débiles o huevos, por lo que el canibalismo cometido entre adultos suele presentarse en raras ocasiones. Cabe mencionar que Nishimura e Isoda (2004) sostienen la existencia de especies que poseen la capacidad de reconocimiento de consanguíneos para evitar el consumo de sus parientes y descendientes.

Es bastante discutido el argumento de la existencia de un beneficio nutricional que el acto caníbal otorga al atacante. De acuerdo con Nishimura e Isoda (2004), aunque pareciera ser que le otorgaría un beneficio temporal al individuo que ejerce el consumo de un congénere, este acto no ha evolucionado como una forma óptima en las especies, pues solo se presenta como una opción o alternativa entre los individuos de la población en caso de carecer de fuentes de alimentación. En el artículo “Evolution of cannibalism: referring to costs of cannibalism” (2004), los autores analizan, por medio de un modelo matemático, los beneficios y el costo del canibalismo en los organismos. En su trabajo concluyen que el canibalismo es solo un estado de equilibrio temporal, en el sentido de la supervivencia de los encuentros co-específicos, pero el aumento en la tasa de canibalismo entre todos los miembros de una población siempre disminuye la supervivencia esperada de los miembros.

Problemática antropológica

La exploración presentada en páginas anteriores permite afirmar que, en el rastreo del posible origen de la palabra *canibal*, se vuelve notoria la connotación de “primitivo” o “animal” que tal comportamiento tuvo desde sus inicios. Así por ejemplo, Cristóbal Colón consideró a los caribes como individuos antropófagos y cinocéfalos, por lo que no es de extrañar que desde los primeros enfoques antropológicos el tópico del canibalismo partiera de un pensamiento progresista. Tal y como se pudo observar en los argumentos de Carl Vogt y de H. L. Morgan, bajo el argumento de que los primeros grupos humanos encontraron algún tipo de subsistencia en este acto pero que, con el paso del tiempo, tendría que eliminarse en cuanto las sociedades humanas encontraran su progreso moral y cultural.

Pese al distanciamiento temporal de esas primeras consideraciones, aún hoy en día existen trabajos en los cuales, si bien se hace una excelente recopilación de la presencia del canibalismo en los grupos humanos, se continúa planteando que éste es un comportamiento que la especie humana ya ha superado. Ejemplo de ello se observó en el argumento de Luis Pancorbo, al mencionar que “el canibalismo se ha quedado en forma residual en la frontera cultural del hombre y la bestia [...]” (Pancorbo, 2008 p. xvi); enfatizando que la prohibición de consumir a un congénere es una muestra más en la diferenciación del hombre con el resto de los animales.

Con lo anterior, se expone una visión del canibalismo que se sigue manteniendo en la opinión general contemporánea, en donde esta práctica ya no solo es relacionada con las poblaciones consideradas como “bárbaras” o “salvajes”, sino que es una frontera entre la

humanidad y otros animales, lo que contribuye a la creación de una perspectiva en la que la prohibición del canibalismo es una muestra de la barrera dicotómica *hombre-animal* o *naturaleza-cultura*, la cual pareciera permear en la mayoría de las áreas de las ciencias antropológicas.

Lo anterior lleva directamente a un problema de investigación antropológico, pues el discurso que presenta Luis Pancorbo (2008) hace cuestionar si la práctica canibal en los grupos humanos es un acto natural o es un acto cultural. Hasta ahora, las investigaciones realizadas por los autores mencionados párrafos arriba, se plantean algunas hipótesis como la obtención de proteínas, el mantenimiento de las estructuras sociales e incluso, el chamanismo o el sacrificio humano, las guerras, entre otros; que sin duda, desde la óptica de la antropología cultural, implican aspectos simbólicos y estructurales que las definen. Mientras tanto, la mayoría de los aportes de la antropología física se han limitado al análisis osteológico que pueda ofrecer la evidencia de materiales óseos canibalizados, mismos que posteriormente son utilizados para interpretar el posible motivo del acto en los contextos arqueológicos donde son localizados.

Reflexionando el canibalismo y la animalidad desde la antropología física

Ahora bien, aunque el aporte de la antropología física al estudio del canibalismo ha sido, en el mayor de los casos, desde un análisis osteológico, en el presente artículo se hace una reflexión con base en otro enfoque de la misma disciplina. De acuerdo con Juan Comas (1966), la antropología física tiene su origen en la historia natural, en donde estudios como la evolución y la primatología han sido indispensables en la formación académica para el estudio del animal humano. Es importante entonces empezar este apartado mencionando primero qué es un animal, y así mismo visualizar el lugar que ocupa el *Homo sapiens* como miembro del mundo animal.

Para George Chapouthier (2006), la palabra *animal* deriva del latín *anima*, que significa *aliento, vida* y que ha dado el *alma*, es decir, un ser animado. Sin embargo, el autor menciona también que el término animal puede ser ambiguo, pues puede referirse tanto al animal con exclusión del hombre o, desde una clasificación zoológica, al animal incluido al hombre. Además, comenta que algo importante en los animales en general es la capacidad de sentir dolor, confirmándose así, que el animal es un ser sintiente:

La ciencia moderna asocia al animal con una facultad de alerta, muy desarrollada en los metazoarios y llamada nocicepción, es decir, una sensibilidad a las estimulaciones excesivas

del medio que afectan a la integridad del cuerpo y que, en los animales más evolucionados, tomará los nombres de dolor o de sufrimiento (Chapouthier, 2006, p.17).

En cuanto a la visión de la antropología física respecto al lugar que ocupa la especie humana en el reino animal, ésta tiene su antecedente sobre todo en Karl Von Linné (1707-1778), en su obra *Systema Naturae* publicada en 1758, en donde clasificó a un grupo de animales compuesto por el Humano, Simios, Monos y Prosimios, en lo que denominó *Orden Primate* (Comas, 1966, p.28). El término *Primate* significa “primero”, por lo que Linné, reconoció los siguientes géneros: (1) *Homo: Sapiens* (humanos) y *Sylvestris* o *Troglodytes* (grandes Simios), (2) *Simia* (Monos del Nuevo y Viejo Mundo) y (3) *Lemuria* (Lémures y Lorísidos). En años recientes, Friderun Ankel-Simons (2007) sostiene que existen alrededor de 252 especies de primates que se dividen en dos subórdenes: Prosimii, la cual incluye infraórdenes de los Tupaiiformes, Lemuriformes, Lorisiformes y Tarsiiformes; el segundo es Antropoidea, el cual incluye a los Monos del Nuevo y Viejo Mundo, los grandes Simios y al Humano. Así, hoy se puede recrear un árbol filogenético evolutivo del orden primate (Figura 1) en donde la especie humana se encuentra emparentada con el resto de otras especies primates, rastreándose sus orígenes al menos hace 70 m.a. con los Leptictidos, hasta llegar con los primates contemporáneos en los cuadros superiores, en donde el *Homo sapiens* y el resto de sus ancestros homínidos se agrupan en la tribu Hominini.

La especie *Homo sapiens* pertenece biológicamente al orden primate, de tal manera que la filogenia lleva a la humanidad, junto al resto de los primates, a considerarse biológicamente no-carnívoros naturales. Es decir que, en términos filogenéticos, en los primates la carne no es fundamental en su dieta, no se hace indispensable o forzosamente necesaria en la alimentación omnívora de la mayoría de las especies del orden. Por otro lado, el canibalismo en la naturaleza y en especial en los primates, implica el consumir carne de un congénere, de ahí que sea necesaria la correlación *ingesta de carne-acto canibal* en estas especies.

Existen autores que puntualizan la existencia del consumo de carne en algunos primates como lo hace, por ejemplo, Harris en su libro *Nuestra especie* (2015). El autor menciona que los primates de gran tamaño no se limitan a insectos, por lo que llegan a realizar la captura de animales de mayor tamaño. Lo cierto es que en realidad son pocas especies las que lo hacen, por ejemplo el chimpancé y con mucho menor frecuencia el babuino. La Dra. Jane Goodall menciona que la carne no es base en la alimentación de los primates y más bien es esporádica. Menciona lo siguiente: “*Los chimpancés son diestros cazadores, pero la carne no constituye más del 2% de su dieta*” (Goodall y Bekoff, 2003, p.105, énfasis añadido). En

cuanto a la incorporación de la carne en la dieta de los homínidos y, por consiguiente, en la especie humana, una hipótesis viable es la que menciona Cela Conde y Francisco Ayala en *Senderos de la Evolución Humana* (2011). Ahí se plantea que la incorporación de la carne en algunos homínidos debió ser bajo una circunstancia de gran emergencia alimenticia en su hábitat durante su evolución, y que por lo tanto fue necesaria para su sobrevivencia.⁶

Con base en lo anterior puede plantearse que no es lo mismo argumentar que la incorporación de la carne fue una adaptación para la sobrevivencia de algunos homínidos; que, por otro lado, afirmar que el humano requiere de la ingesta de carne de forma estricta, lo cual es erróneo, pues la filogenia primate a la cual pertenece *Homo sapiens* demuestra justo lo contrario: la fuente de proteínas en el orden proviene principalmente de una gran cantidad de insectos, frutos secos, entre otros alimentos del entorno. Que la carne en realidad no ha sido estrictamente necesaria como parte fundamental en la alimentación de la especie primate y, por lo tanto, en el animal humano, sino que más bien llega a ser perjudicial para la salud, es un argumento que también sostiene la Organización Mundial de la Salud (OMS), evidenciado en octubre de 2015.⁷ Menciona lo siguiente respecto a los posibles riesgos del alto consumo de carne en los grupos humanos:

Un comité asesor internacional que se reunió en 2014 recomendó que la carne roja y la carne procesada fueran consideradas de alta prioridad para su evaluación por el Programa de Monografías del CIIC. Esta recomendación se basó en estudios epidemiológicos que sugerían que los pequeños aumentos en el riesgo de varios tipos de cáncer podían estar asociados con un alto consumo de carne roja o de carne procesada. (Organización Mundial de la Salud [OMS], 2015).

6 Juan Luis Arsuaga e Ignacio Martínez en *La especie elegida* (1998, p.232), mencionan que la ingesta de carne favoreció un crecimiento cerebral, debido a que es un órgano que requiere un gasto energético y calórico, por lo que con el tiempo derivó en una reducción del intestino. Pero la antropóloga Sarah Elton, en su artículo "Comparative context of Plio-Pleistocene hominin brain evolution" (2001, p.23), demuestra que en especies de homínidos como el *Paranthropus* también se presentó un crecimiento encefálico ligero, a pesar de no haber incorporado la carne en su dieta.

7 Lo que plantea la OMS está correlacionado con la evidencia filogenética del orden primata, a la cual pertenece el humano, es decir, los primates y humanos son omnívoros, lo que no implica estrictamente el consumo de carne. Si bien se observa que, en el discurso paleontológico, el consumo de carne se defiende como el eje principal evolutivo humano, la evidencia científica recaudada por la OMS es sólida respecto a la nocividad del consumo de carne. Además de esta correlación "al menos en los grupos humanos y primates" el canibalismo implica el consumo de carne, por lo que lo publicado por la OMS y el antecedente omnívoro (no-carnívoro de forma estricta) de los primates son aspectos que no pueden prescindirse de lo argumentado en este escrito.

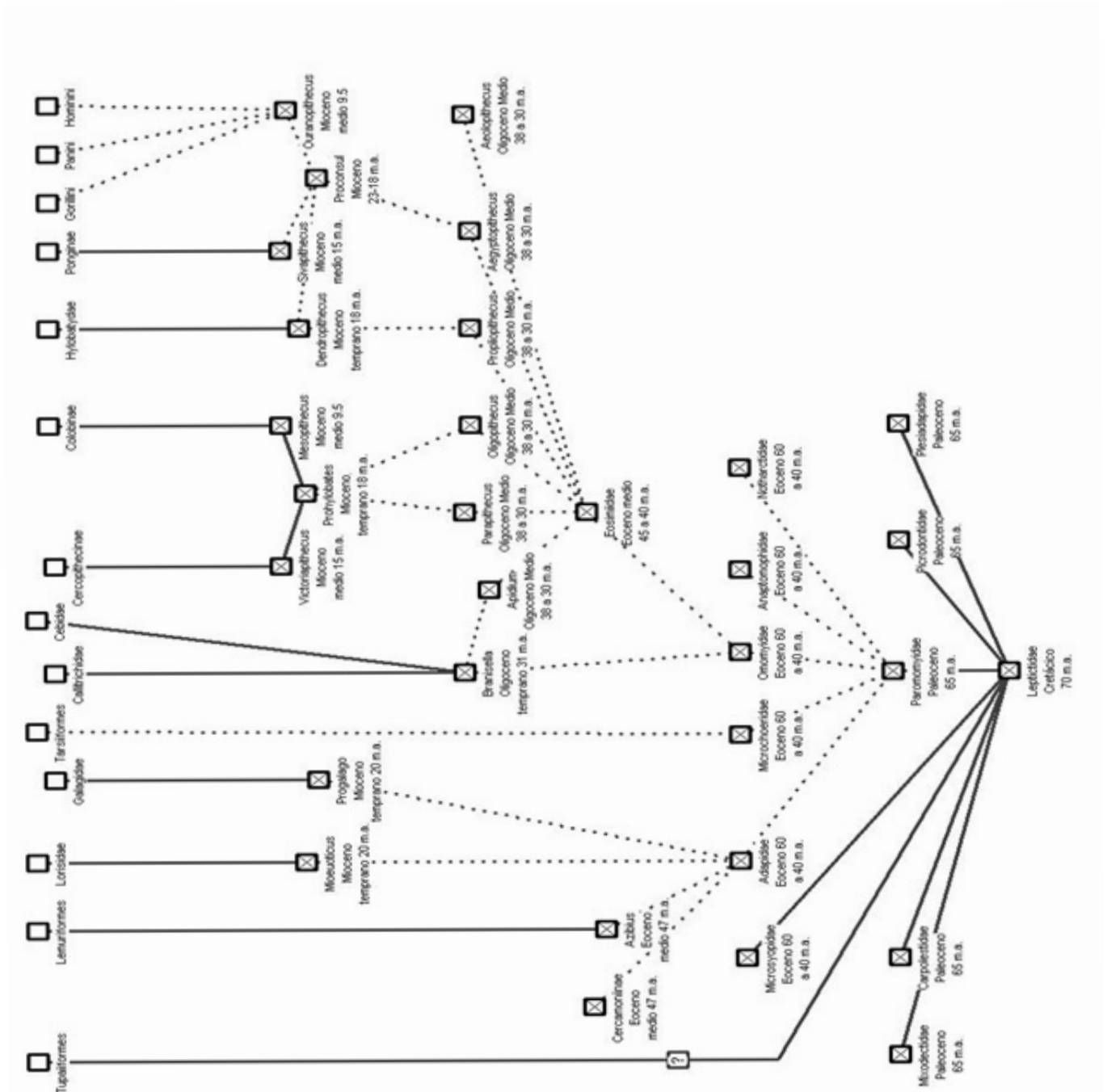


Figura 1. Árbol filogenético evolutivo de los primates (Pérez Román, 2012, p.55).

Sin embargo, el canibalismo en el orden primate llega a ocurrir, lo cual implica, como se mencionó anteriormente, que se consuma la carne de un congénere. Existen algunos trabajos que hacen evidencia de estos eventos, como puede observarse en el video documental *Los nuevos chimpancés* (National Geographic, 1995), o en los trabajos: “A newborn infant chimpanzee snatched and cannibalized immediately after birth: implications for maternity leave in wild chimpanzee”, de Hitonaru Nishie y Michio Nakamura (2017); “Cannibalism in Wild Bonobos (*Pan paniscus*) at Lui Kotale”, de Andrew Fowler y Gottfried Hohmann (2010); “First Direct Evidence of Infanticide and Cannibalism in Wild Snub-Nosed Monkeys (*Rhinopithecus bieti*)”, de Zuo-Fu Xiang y Cyril G. (2007); “Infanticide and Cannibalism in a Free-Ranging Plurally Breeding Group of Common Marmosets (*Callithrix Jacchus*)”, de Bruna Martins Bezerra *et al.* (2007); y “A Case of Adult Cannibalism in the Gray Mouse Lemur, *Microcebus murinus*” de Anni Hämäläinen (2012).

En ellos, se documentan actos de canibalismo en diferentes especies de primates, que van desde el pequeño lémur (*Microcebus murinus*), al chimpancé (*Pan troglodites*). Sin embargo, la realidad es que existe poca evidencia de canibalismo co-específico en el orden primate, pues de acuerdo con los autores, son casos esporádicos o no forman parte de su comportamiento de forma constante, y generalmente suele ser direccionado a las crías en algunos casos. Por lo tanto, para explicar estos datos de canibalismo en las especies de primates existen dos hipótesis (Xiang y Grueter, 2007, p. 249):

- Hipótesis denominada *Selección Sexual* (considerada como adaptativa)
- Hipótesis denominada *Patología Social* (considerada como no-adaptativa)

La hipótesis de *Selección Sexual* tiene un fin reproductivo: después de realizar el acto caníbal en algunas crías no emparentadas con el atacante, al poco tiempo él es el progenitor de nuevas crías. En el caso de la hipótesis denominada *Patología Social*, ésta ha sido considerada inexplicable desde una perspectiva de eficacia para el atacante, pues no procrea posteriormente, es decir, no tiene un fin reproductivo. Por lo tanto, una posible explicación es la atribuida a un daño fisiológico en el comportamiento de estos individuos. En este sentido, en el trabajo titulado *Psicopatología de la agresión y violencia: implicaciones bioéticas* de José Luis Díaz (2010), se menciona que ciertas anomalías biológicas cerebrales pueden ocasionar actos violentos. De acuerdo con el autor, existe una correlación entre las amígdalas, las cuales implican emociones y conductas de furia, mientras que el lóbulo frontal implica conductas de placidez, lo cual hace que exista un equilibrio en el comportamiento.

De tal manera que si llega a existir una lesión o un problema congénito en el lóbulo frontal, implicará un alto grado de agresión de estos individuos a sus co-específicos. Esto también podría explicar los ataques letales y actos de canibalismo entre individuos adultos en las especies primates.

En lo que respecta al canibalismo en especies homínidas, solo en *Homo antecessor* (900 000) y en *Homo neanderthalensis* (127 000-29 000) se ha podido corroborar el acto caníbal. Así, en el escrito titulado *Human cannibalism in the Early Pleistocene of Europe (Gran Dolina, Sierra de Atapuerca, Burgos, Spain)*, de Yolanda Fernández-Jalvo *et al.* (1999), se reporta que se encontraron restos pertenecientes a seis individuos en una excavación realizada en el sitio de Gran Dolina, Sierra de Atapuerca en Burgos, España. Los motivos del acto caníbal en esta especie siguen en discusión, pero se argumenta que estos restos fueron localizados junto con otros elementos óseos pertenecientes a otras especies animales que fueron consumidas, por lo que se presume que los restos canibalizados fueron llevados con esa intencionalidad por esos grupos de homínidos. Mientras que, en el caso de los Neandertales, el trabajo “Neanderthal cannibalism and Neanderthal bones used as tools in Northern Europe” de Héléne Rougier *et al.* (2016), es uno de los trabajos recientes que estudia los restos neandertales localizados en Troisième caverne de Goyet (Bélgica), que datan de 40 500 a 45 500 años de antigüedad, solo se relata una intencionalidad del canibalismo en los elementos óseos localizados, proporcionando evidencia de canibalismo neandertal en el norte de Europa, aunque los motivos originales se desconocen con exactitud.

Existe el caso conocido como “El cráneo de Bodo”, descubierto por Alemayhew Asfaw y Charles Smarten en 1976, y que en sus inicios fue considerado como *Homo erectus*, aunque en años recientes suele considerarse como *Homo heidelbergensis* u *Homo rhodesiensis*, con una datación de 600 000. Hasta el momento no se sabe si las marcas presentes corresponden con exactitud al acto caníbal. Tim D. White (1992), comenta lo siguiente:

The massive specimen was completely fossilized, its surface almost perfectly preserved. As it was lifted out of its carrying case and rested upon the table in one of the old museum laboratories, I noticed a set of fine, Deep incisions that crossed the left zygomaticomaxillary suture below the orbit. These were obviously not preparator's marks and did not resemble carnivore damage. Further cleaning and analysis revealed the striae to be cutmarks made before the cranium had been fossilized. More marks were found beneath the matrix, inside

the orbit and the Vault (White, 1985, 1986) [...] (White, 1992, p.3).⁸

Entonces, a pesar de contar con el antecedente del acto caníbal en primates, homínidos y otros organismos, se puede argumentar que el canibalismo sí llega a existir en las especies animales, pero no es una práctica que se considere constante, óptima o beneficiosa para su sobrevivencia a largo plazo. Hace tiempo, Carthy y Ebling (1966) ya habían discutido respecto a los ataques co-específicos en los animales, considerando que los ataques letales suceden raras veces:

De hecho, al examinar la lucha intraespecífica de modo que no sea superficial resulta evidente en seguida que una parte importante del comportamiento animal, al menos en los mamíferos, se dirige a evitar la lucha intraespecífica. Las armas (colmillos y garras) son potencialmente tan peligrosas que el combate se ritualiza convirtiéndolo en despliegue, amenaza y sumisión o aplacamiento, de modo que los combates no suelen ser más que pruebas de fuerza seguidas de separación y rápida retirada del más débil... la lucha a muerte rara vez ocurre en las condiciones normales (Carthy y Ebling, 1966, p.36).

En años posteriores, Richard Maier (2001) contribuye también con lo siguiente:

Los depredadores raramente se comen a los miembros de su propia especie. Algunos de estos miembros, sobre todo los que viven en la misma área, es probable que estén emparentados con los depredadores, por lo que el canibalismo implica una reducción de la eficacia biológica indirecta (Elgar y Crespi, 1992). Además, los científicos teorizan que el canibalismo podría implicar la transmisión de los parásitos específicos de una especie de la víctima al depredador (Richard Maier, 2001, p.134).

Desde la biología, estos argumentos parecen tener lógica, pues de no existir mecanismos de inhibición a los ataques letales, que además pudiera terminar en actos caníbales en las especies animales, sin duda serían un atentado a largo plazo para las propias especies, mismo que les condenarían a su extinción. Pues en realidad, el objetivo de las especies animales es sobrevivir en sus entornos. Charles Darwin (1809-1882) en su libro *El origen de las especies* de 1859, sostiene:

8 “El espécimen masivo estaba completamente fosilizado, su superficie casi perfectamente conservada. Cuando lo sacaron de su estuche y lo dejaron sobre la mesa en uno de los antiguos laboratorios del museo, noté un conjunto de finas incisiones profundas que cruzaban la sutura cigomático-maxilar izquierda por debajo de la órbita. Obviamente, estas no eran marcas de preparador y no se parecían al daño de los carnívoros. Una limpieza y un análisis posteriores revelaron que las estrías eran marcas de corte hechas antes de que el cráneo fuera fosilizado. Se encontraron más marcas debajo de la matriz, dentro de la órbita y la Bóveda” (traducción propia).

La expresión -Lucha por la existencia- se usa en un sentido amplio. Debo hacer constar que empleo esta expresión en un sentido amplio y metafórico, que incluye la dependencia de un ser respecto a otro, e incluye no solo la vida del individuo, sino también el éxito al dejar descendencia (Darwin, 1984, p.117).

Conclusión

En sus inicios, el canibalismo ha sido interpretado como un remanente de los grupos primitivos y, para la opinión general de nuestro tiempo, se sigue pensando como un acto que únicamente las especies animales ejercen, y no la humana, debido a las diferentes normas culturales y morales que configuran las sociedades contemporáneas. Así, en el argumento dicotómico *hombre-animal, naturaleza-cultura*, es la moral y la cultura misma las que pudieran brindar ese salto que libera al hombre de su origen animal, como si de una purificación se tratase, menospreciando así al resto de los seres animales como algo negativo.

La realidad es que los animales, incluido el animal humano *Homo sapiens*, son organismos que buscan su sobrevivencia, lo cual requiere de estrategias en su comportamiento para lograrlo, pues los ecosistemas en donde generalmente se desenvuelven suelen ser hostiles y cambiantes. Así, lo advertía Jean Piaget (1986):

Por comportamiento entendemos el conjunto de acciones que los organismos ejercen sobre el medio exterior para modificar algunos de sus estados o para alterar su propia situación con relación a aquél, por ejemplo, la búsqueda de alimentos, la construcción de un nido, la utilización de un instrumento, etcétera (Piaget, 1986, p.7).

82

Se puede concluir que el canibalismo en los animales y en lo que respecta a los grupos de primates es un acto que no suele ser frecuente. Para explicar los pocos casos que se han documentado, éstos se han observado bajo hipótesis relacionadas a la adaptabilidad, la cual no suele ser siempre óptima para su sobrevivencia a largo plazo. Por otro lado, los actos de canibalismo documentado en los grupos humanos antiguos o en sociedades no occidentales se analizan bajo contextos y enfoques antropológicos que resaltan los aspectos culturales, como los rituales, el sacrificio, el chamanismo, etcétera. Es decir, bajo diferentes enfoques que incluyen normas de ejecución pero también prohibiciones.⁹

⁹ Es importante mencionar que, con respecto a la transmisión de enfermedades infecciosas en los grupos humanos por la práctica del canibalismo, ésta fue evidenciada con la enfermedad conocida como "Kuru" en Nueva Guinea. Claude Lévi-Strauss (2014) menciona que en 1956 apareció una enfermedad que degradaba el sistema nervioso central en forma de un temblor incontrolable, pues el Kuru, es un virus lento y persistente que en ese momento se presentó en mujeres y niños. La hipótesis de la posible transmisión tenía

Sin embargo, todavía persiste la problemática cuando estos actos se hacen presentes en sociedades contemporáneas occidentalizadas, algunos de los cuales tienen antecedentes de sobrevivencia, como son los casos de accidentes aéreos, naufragios o guerras; pero otros son aún más desconcertantes, como los considerados psicopatológicos. Es decir, el canibalismo en los grupos humanos sigue estando presente en estos casos específicos en donde la prohibición del consumo de un congénere no aplica en ellos, atentando con las normas culturales y morales. Es evidente que se trata de casos que, al igual que en los animales, son pocos, son esporádicos y bajo circunstancias que deben analizarse cuidadosamente.

De tal manera que la supuesta *frontera hombre-animal* es un constructo que debe comenzar a eliminarse, pues no ayuda al entendimiento real del comportamiento en los seres vivos y contribuye al antropocentrismo, en el entendido filosófico de que “*el hombre es el centro del universo*”. Siendo que en realidad la especie *Homo sapiens* solo es un animal más, en el basto y complejo mundo biológico.

que ver con la práctica de un canibalismo funerario, en donde las mujeres preparaban el alimento pero solo los hombres podrían consumirlo. En este sentido, las mujeres ingerían a solas los sesos, lo que les generaba la enfermedad que luego era transmitida a los hijos.

Referencias

- Ankel-Simons, F. (2007). *Primate Anatomy*. (3ª Ed.). EE. UU. Academic Press.
- Arens, W. (1981). *El mito del canibalismo; Antropología y Antropofagia*. México. Siglo XXI Editores.
- Arsuaga, J. L. y Martínez, I. (1998). *La especie elegida*. Madrid. Temas de Hoy.
- Bohannon, P., y Glazer, M. (1993). *Antropología. Lecturas*. (2ª Ed.). Madrid. Mc Graw-Hill.
- Carthy, J.D. y Ebling, F.J. (1966). *Historia Natural de la agresión*. México. Siglo XXI.
- Cayón, L. (2012). Gente que come gente: a propósito del canibalismo, la caza y la guerra en la Amazonía. *Maguaré*, 26(2), 19-49. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4862383>
- Cela Conde, C. y Ayala, F. J. (2011). *Senderos de la Evolución Humana*. España. Alianza Editorial.
- Chapouthier, G. (2006). *Qué es el animal*. España. Ediciones Akal, S.A.
- Chicangana-Bayona, Y. A. (2008). El nacimiento del Caníbal: un debate conceptual. *Historia Crítica*, (36), 150-173.
- Comas, J. (1966). *Manual de Antropología Física*. México. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Darwin, C. ([1859] 1984). *El Origen de las Especies*. España. Los Grandes Pensadores, SARPE.
- Díaz, J. L. (2010). Psicobiología de la agresión y la violencia: Implicaciones bioéticas. En J. Muñoz-Delgado, J.L. Díaz y C. Moreno B. (Comps.), *Agresión y Violencia: cerebro, comportamiento y bioética* (145-170). México. Editorial Herder.
- Elgar, M.A. y Crespi, B. J. (1992). *Cannibalism. Ecology and evolution among diverse taxa*. Oxford. Oxford University Press.
- Elton, S. (2001). Comparative context of Plio-Pleistocene hominin brain evolution. *Journal Human Evolution*, 41(1), 1-27.
- Fernández-Jalvo Y., Díez, J., Cáceres, I. y Rosell, J. (1999). Human cannibalism in the Early Pleistocene of Europe (Gran Dolina, Sierra de Atapuerca, Burgos, Spain). *Journal of Human Evolution*, 37(3-4), 591-622. <https://doi.org/10.1006/jhev.1999.0324>
- Fowler A. y Gottfried, H. (2010). Cannibalism in wild Bonobos (*Pan paniscus*) at Lui Kotale. *American Journal of Primatology*, 72(6), 509-514. <https://doi.org/10.1002/ajp.20802>
- González Torres, Y. (1985). *El sacrificio humano entre los Mexicas*. México. Fondo de Cultura Económica.

- Goodall, J. y Bekoff, M. (2003). *Los diez Mandamientos*. España. Ediciones Paidós Ibérica.
- Graulich, M. (2016). *El sacrificio humano entre los Aztecas*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Hallet, J. D. (Dir.) (1995). *Los nuevos chimpancés* (Documental). National Geographic.
- Harris, M. (2015). *Nuestra Especie*. España. Alianza Editorial.
- Harris, M. (2011). *Bueno para comer*. (3ª Ed.). España. Alianza Editorial.
- Harris, M. (1986). *Caníbales y Reyes*. España. Salvat Editores.
- Hämäläinen, A. (2012). A case of adult Cannibalism in the gray mouse lemur, *Microcebus murinus*. *American Journal of Primatology*, 74(9), 783-787.
<https://doi.org/10.1002/ajp.22034>
- Hernández Sampieri, R., Fernández, C. y Baptista, P. (2010). *Metodología de la Investigación*. (5ª Ed.). México. McGraw- Hill.
- Lagunas, Z. y Hernández, P. (2000). *Manual de osteología*. México. Editorial Emahaia, S.A., Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Lévi-Strauss, C. (2014). *Todos somos caníbales*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Lindburg, D. (1972). Natural Regulation of Animal Population by Ian McLaren. *American Journal of Physical Anthropology*, 37(2), 315-316.
<https://doi.org/10.1002/ajpa.1330370223>
- López Arenas, G. (2012). *Decapitación y desmembramiento en rituales del recinto ceremonial de Tenochtitlan: una interpretación de su simbolismo* (tesis de maestría). México. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lukaschek, K. (2001). *The History of Cannibalism* (tesis de maestría). Cambridge. University of Cambridge, UK Lucy Cavendish College 2000/2001.
- Maier, R. (2001). *Comportamiento Animal, un enfoque evolutivo y ecológico*. España. McGraw-Hill.
- Martins Bezerra, B., Da Silva, A. y Schiel, N. (2007). Infanticide and cannibalism. In a free-ranging plurally breeding group of common marmosets (*Callithrix jacchus*). *American Journal of Primatology*, 69(8), 945-952.
<https://doi.org/10.1002/ajp.20394>
- Moros Peña, M. (2008). *Historia Natural del Canibalismo- Un sorprendente recorrido por la antropofagia desde la antigüedad hasta nuestros días*. España. Ediciones Nowtilus, S.L.
- Nishie, H. y Nakamura, M. (2017). A New born infant chimpanzee snatched and cannibalized immediately after birth: Implications for maternity leave in wild chimpanzee. *American journal of physical anthropology*, 165(1), 194-199. <https://doi.org/10.1002/ajpa.23444>

doi.org/10.1002/ajpa.23327

- Nishimura, K. y Isoda, Y. (2004). Evolution of cannibalism: referring to cost of cannibalism. *Journal of Theoretical Biology*, 226(3), 291-300.
<https://doi.org/10.1016/j.jtbi.2003.09.007>
- Organización Mundial de la Salud. (Octubre de 2015). *Carcinogenicidad del consumo de carne roja y de la carne procesada*. <https://www.who.int/features/qa/cancer-red-meat/es/>
- Pancorbo, L. (2008). *El banquete humano, una historia cultural del canibalismo*. España. Editorial Siglo XXI.
- Pérez Román, P. (2012). *Primates no-humanos y el concepto de cultura* (tesis de licenciatura). México. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Piaget, J. (1986). *El comportamiento motor de la evolución*. Argentina, Buenos Aires. Editorial Nueva Visión.
- Pijoan, C. M. y Mansilla, J. (1997). Evidencia de sacrificio humano, modificación ósea y canibalismo en el México prehispánico. En E. Malvido, G. Pereira y V. Tiesler (Coords.), *El cuerpo humano y su tratamiento mortuorio* (193-212). México. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Científica.
- Reding Blase, S. C. (1991). *El buen salvaje y el caníbal: Dos visiones europeas sobre el otro* (tesis de licenciatura). México. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Rougier, H., Crevecoeur, I., Beauval, Ce., Posth, C., et al. (2016). Neanderthal Cannibalism and Neanderthal bones used as tools in Northern Europe. *Nature, Scientific Reports*, 6(1),1-11. <https://www.nature.com/articles/srep29005>
- Turner II, C. y Turner, J. (1999). *Cannibalism and violence in the prehistoric American southwest*. Salt Lake City. The University of Utah Press.
- Villeneuve, R. (1974). *El canibalismo*. España. Ediciones Aura.
- White, T. D. (1992). *Prehistoric Cannibalism at Mancos 5MTUMR-2346*. Princeton. Princeton University Press.
- Xiang, Z. y Grueter, C. (2007). First direct evidence of infanticide and cannibalism in wild Snub-Nosed Monkeys (*Rhinopithecus bieti*). *American Journal of Primatology*, 69(3), 249-254. <https://doi.org/10.1002/ajp.20333>



Fotografía: Raúl H. Contreras Román

ETNÓGRAFOS

Detalles biográficos sobre un mandril. Hacia una etnografía multiespecie en el Zoológico de Chapultepec¹

Alejandra H. Estrada

El objetivo de este escrito es aproximarme a un problema constante en las ciencias sociales: la cuestión de la Otredad. Sin embargo, mi interés es analizar aquella otredad marginada que se coloca fuera de lo *Humano* y que solemos encasillar como lo *Animal*. Para ello, me valdré de lo que se ha nombrado como Etnografía Multiespecie,² una estrategia que busca re-colocar a aquellos individuos de otras especies en el centro de las investigaciones antropológicas e históricas. Para este ejercicio exploratorio expondré el caso de Chilaquil (Figura 1), único mandril³ cautivo en el Zoológico de Chapultepec.⁴ Por otra parte, también me interesa dar a conocer al zoológico como un espacio institucional y coercitivo para otras especies.

Parafraseando a los antropólogos Eben Kirksey y Stefan Helmreich, la EM puede definirse como una nueva forma de investigación y un género de escritura etnográfica diferente a la etnografía tradicional. A diferencia de ésta, en la EM diversos tipos de criaturas como animales, plantas, hongos y bacterias, reclaman el protagonismo que se les había negado dentro de la Antropología, pues en gran parte de los trabajos antropológicos se les ha considerado como personajes secundarios o bien, meros utensilios dentro de las investigaciones (Kirksey *et al.*, 2010).

1 El presente trabajo es una versión actualizada de una ponencia impartida dentro del 1er Coloquio *Des-centrar el anthropos: Perspectivas y diálogos sobre los enredos multiespecies desde la ciencia, la cultura y el activismo* (9-11 de octubre de 2019, Posgrado en Antropología, Universidad Nacional Autónoma de México). A su vez, lo expuesto aquí forma parte de una investigación de tesis (en proceso) para optar por el grado de licenciada en Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

2 En adelante abreviado como EM.

3 *Mandrillus sphinx*. Comúnmente conocidos como “monos del viejo mundo”, el mandril es un primate originario de África. Su alimentación es omnívora y se caracterizan por ser seres sociales, pues viven en grupos numerosos. Actualmente su estado de conservación es vulnerable.

4 Institución inaugurada en 1923 por el biólogo Alfonso L. Herrera dentro del bosque de Chapultepec. Con el propósito de generar y difundir el conocimiento en torno a las especies ahí exhibidas, este espacio se fue posicionando como uno de los primeros zoológicos en América Latina, y actualmente es una de las instituciones más emblemáticas de la Ciudad de México en términos históricos y culturales.

Esta propuesta nos invita a reflexionar sobre esos actores que han sido invisibilizados, reconociéndoles que tienen presencia dentro de la acción antropológica y, por lo tanto, que es válido aplicar la EM y así cumplir con el propósito de evidenciar su protagonismo. Mi propia experiencia etnográfica me ha enseñado que, para desarrollar dicha técnica –y sobre todo para leer y aprehender los trabajos realizados bajo los supuestos anteriores–, habrá que borrar –antes, durante y al final– esa línea imaginaria establecida por la cultura occidental que separa al *Homo sapiens* del sin fin de seres vivientes que existen y cohabitan junto con él.

Derivado de lo anterior, los registros etnográficos me revelan que Chilaquil es un individuo mutilado biológica y socialmente por la institución zoológica, pues al ser recluido tras los exhibidores, recuerda a aquel autómeta del cual hablaba Descartes y que tanto se le ha reprochado. Los zoológicos son herederos de esa tradición cartesiana que ha acarreado consecuencias negativas, en nombre de la ciencia, para todo *animal* viviente. Al momento de iniciar el registro etnográfico dentro del Zoológico de Chapultepec, se me presentaron dos situaciones diferentes: la primera fue al ingresar como visitante y espectadora, y la segunda –la que nos ocupa– sucedió al ingresar como investigadora. Esta última implicó una serie de obstáculos, pues mi petición de indagar y acceder al recinto con fines de investigación, se acompañó de desconfianza, así como de la negativa a esos propósitos. Durante mis visitas me percaté que las placas informativas de los exhibidores (en caso de que contaran con ellas) evidenciaban el gran contraste entre el hábitat natural que describen, y el pobre y limitado espacio que veía (aunque el principal objetivo de las placas sea servir de referencia para que los visitantes conozcan “un poco más” sobre la especie a la que pertenece el cautivo).

Más allá de lo que contenía su ficha informativa, Chilaquil se mostraba ante mi mirada en un estado solitario y sometido dentro de aquel exhibidor, que opacaba sus brillantes colores característicos de un mandril macho. Es cierto que compartimos los sentidos de la vista, el olfato, el gusto y demás, pero estoy incapacitada para saber cómo éstos se experimentan a partir no sólo de ser un mandril, sino de ser Chilaquil, un mandril privado de su libertad.



Figura 1. Una vida en cautiverio, 2017.

La poca reflexión en torno a esa ininteligibilidad ofrece pistas sobre el origen de la normalización con la que Chilaquil –como mandril– es exhibido en el zoológico, mientras que yo –como humana– puedo encontrar en ello una forma de entretenimiento, el cual parece ser el fin crudo que cierra a esta institución.

Desde luego, no sólo se trata de diferenciar estas capacidades sensoriales entre dos bandos, cautivos y visitantes. Dentro del zoológico hay tantos mundos sensoriales como especies e individuos que lo habitan. El desconocimiento y la negación de la agencia que padece Chilaquil –y el resto de cautivos del Zoológico de Chapultepec– provoca que, además de ser vilmente exhibido, sea víctima de violencia, burlas e incomprendimientos. Sin embargo, entre los visitantes existen percepciones variadas que no pueden generalizarse solo por el hecho de pertenecer a la misma especie, pues una minoría puede empatizar con los cautivos aunque no puedan comunicarse verbalmente. Las diferencias existen, pero hay algo que nos es común entre especies e individuos, aunque el zoológico se empeñe en materializar la línea imaginaria con rejas y cristales para definir tajantemente la separación entre *animal(es)* y *humano(s)*.

Chilaquil, tras el cristal, me transmite indiferencia, apatía, aburrimiento, tristeza. Pocas veces se acerca a la barrera cristalina y su movilidad está tan limitada que en la tierra se puede notar el camino de su andar, que ha quedado nítidamente marcado por la repetición, yendo y viniendo a lo largo del día, semana a semana. Sentado en el mismo tronco, observando a los visitantes que lo miran, rascándose los antebrazos. La única escena donde a Chilaquil se le observa animado es cuando reconoce a su cuidador, pues en ocasiones éste se acerca para brindarle un bocadillo que lo saca de la rutinaria dieta que el zoológico ha dictado para él. El ambiente artificial que rodea a Chilaquil hace que sea menos posible un encuentro satisfactorio con él y, en general, con los *Mandrillus sphinx* como especie. De ahí la amarga afirmación de John Berger cuando escribe: “*El zoo sólo puede desilusionar*” (Berger, 2016, p. 31, énfasis añadido).

La historia de Chilaquil está incompleta. Hay información que se reserva sólo al personal interno, otra más únicamente es revelada al interesado por medio del Instituto Nacional de Transparencia, Acceso a la Información y Protección de Datos Personales (INAI) –recurso muy utilizado por los activistas. Fue por medio de una consulta⁵ que confirmé que, para el

5 Solicitud de consulta a la Secretaría del Medio Ambiente. Folio 0112000236519, 03 de septiembre de 2019.

Zoológico, Chilaquil es literalmente sólo un *ejemplar*.

Con el propósito de saber más de Chilaquil, solicité datos muy específicos: nombre, edad, sexo, alimentación y estado de salud. Se le calculan 15 años, no ha presentado problemas de salud física y antes de estar en Chapultepec estuvo en el zoológico de Morelia (Michoacán). Estos datos sin duda aportan a la investigación, pero de poco sirven a la EM si no son complementados con datos de otras áreas provenientes de la biología, la etología o la primatología. Lo importante de la recopilación es no perderse entre la infinita información que habrá sobre los mandriles y que, por accidente, se escape la individualidad de Chilaquil y su contexto en cautiverio. Quizá no todo esté perdido al visitar un zoológico, y al detenerse a observar a los cautivos tras el cristal, probablemente más de un visitante se replantee la existencia de estos lugares o empatice de alguna manera con un cautivo, que le trasmita cierto estado de ánimo que lo invite a “ponerse en su lugar”.

Otro aspecto a considerar, derivado de la actual emergencia sanitaria en conjunto con la etnografía, sería lo que Paul B. Preciado reflexionó en cuanto a la pandemia, como: “...una nueva comprensión de la comunidad con todos los seres vivos, de un nuevo equilibrio con otros seres vivos del planeta” (Preciado, 2020, s/p). Y esto sería posible creando planteamientos desde distintas áreas en donde se analicen nuestra relación con: “*el radicalmente otro*” (Derrida, 2008, p. 27, énfasis añadido).

En el contexto actual de confinamiento desencadenado por el SARS-COV-2 –un candidato más para ser tomado en cuenta por la EM–, se pueden constatar las consecuencias físicas y mentales que ocasiona el encierro impuesto. Los efectos a nivel físico y mental en los sujetos han quedado evidenciados. La situación de Chilaquil y el resto de cautivos no es equiparable ni en magnitud ni en crueldad. Ellos, los *Animales*, siempre están en el peor escenario, marginados y siendo cosificados constantemente. Los cautivos de los zoológicos están condenados a una “cuarentena” que sólo terminará hasta que el individuo dé su último respiro. Chilaquil ha permanecido confinado quizá la mayor parte de su vida, los estragos del hacinamiento se notan en su cuerpo a consecuencia de las estereotipias.⁶ Su estado de ánimo no se compara en nada a un mandril en su hábitat natural, rodeado e interactuando con sujetos de su misma especie.

Nuestra experiencia en el actual contexto nos acerca un poco a la vida en confinamiento, a

6 Movimientos y comportamientos repetitivos sin ningún fin. Suelen estar presentes en individuos en cautividad, así como en personas con algún padecimiento mental como autismo, psicosis o esquizofrenia.

las restricciones y la carga de una rutina ajena a nuestros viejos hábitos. Espero que el lector o lectora que haya visto al mandril del Zoológico de Chapultepec o que, en un futuro, se encuentre frente a su exhibidor, recuerde algunas líneas de este breve texto y dedique un tiempo para reflexionar la situación de Chilaquil –y el sin fin de historias que hay tras las rejas– y se cuestione sobre el porqué de la normalización de los zoológicos. Finalmente, me entusiasmaría que más investigadores exploraran las posibilidades que la EM ofrece a las ciencias sociales.

Referencias

Berger, J. (2016). *Mirar*. Barcelona. Ediciones G. Gili.

Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid. Trotta.

Kirksey, E. y Helmreich, S. (2010). The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology*, 25(4), 545-576. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x>

Preciado, P. B. (27 de marzo de 2020). Aprendiendo del virus. *El País*. https://elpais.com/elpais/2020/03/27/opinion/1585316952_026489.html

Teoría actual del tono o animal entre los criollos de la Costa Chica

Eduardo Añorve Zapata

I

Me pregunta un amigo que investiga en Cuajinicuilapa (Costa Chica, Guerrero) si todavía se lleva a cabo el ritual “tradicional” para convertir en *tono* o *animal* a los niños bien nacidos criollos de Cuajinicuilapa y de la zona, que si aún se lleva al niño recién nacido (de dos o tres días) y sin bautizar a un cruce de caminos para ver qué animal lo reconoce (lo huele, le hace caricias) y se convierte en su animal, en su tono, para luego devolverlo a la casa paterna y dejarlo bajo la cama de la madre, como aviso para que ambos se enteren de que su hijo ya ha sido hecho tono, que ya lo han llevado a encontrar su animal, cuyo nombre e identidad se mantendría en secreto hasta que fuese una persona capaz de entenderlo, aceptarlo y asimilarlo, hacerlo suyo: “Soy tono”, palabras que tal vez nunca diría, menos públicamente y ante extraños, sino que enunciarían su nueva condición, su nueva relación con los animales y con la gente: “Tengo animal. Soy *onzolión*, o soy toro, o soy *alagarto*, o soy tigre”. Curiosamente, yo tenía una respuesta desde antes de que él enunciara la pregunta, y no por adivinar la pregunta y anticipar la respuesta, en consecuencia, sino porque me parecía normal la situación a la que aludió mi respuesta o la mera pregunta carecía de sentido, sobre todo porque ello ocurre en mi región, donde automáticamente lo que sé y conozco actualiza lo que sabía y conocía, es decir, era una pregunta con una respuesta tan obvia, que tal vez no valía la pena responder.

Creo que ya nadie lleva al monte a los chamaquitos para hacerlos tono, para darles animal, pero no lo sé con certeza, lo imagino. Podría existir un lugar de esta zona de la Costa Chica en donde la gente llevara a sus niños a ese ritual, podría ser, no lo descarto, fue lo que más o menos respondí. Después le dije a mi amigo que uno no debe tomar los símbolos demasiado

al pie de la letra, que estas construcciones o creencias o ideas o pensamientos o narraciones debían mirarse así, como parte del imaginario colectivo de los criollos, para quienes son tan reales, tan verdaderas, que influyen decisivamente en muchas de sus decisiones y de sus actos cotidianos y vitales, independientemente de si parecen lógicas o ilógicas, verdaderas o falsas, reales o irreales. Ahora, una de las preocupaciones de muchos padres, sobre todo de las madres, es saber si sus hijos pequeños tienen tono cuando manifiestan alguna enfermedad, porque cabría la posibilidad que alguien que los malquiera “los haga *tono o animalitos*” con el afán de perjudicarlos. Porque, como antes, según lo que registra Gonzalo Aguirre Beltrán a fines de los años 50 del siglo pasado, se sigue dando una confusión entre esta concepción mágica y sus presuntas manifestaciones patológicas, la cual liga la condición de tono a las *malas artes* de algún brujo o hechicero.

Entonces, Aguirre Beltrán citó el testimonio de quien llamó *Tío Tante*: “Ahora se confunde tono con brujo y con hechicero; pero antes las cosas eran distintas” (Aguirre Beltrán, 1985, p. 188). O sea, mucho antes el tono era un asunto mágico, parte de una cosmovisión criolla, separado de la enfermedad. Hoy, la gente acude al que cura de monte o de animal para que le evite daños a su tono, o cuando ya le hicieron daño a éste o creyendo que ya le hicieron daño, sin la certeza que se tenía que el individuo en cuestión era tono. Antes, quienes curaban a un animal o tono enfermo eran sus propios compañeros de cuadrilla, no alguien especializado como ahora, pues, pero se partía de la certeza de que su animal había sido dañado, y por ello él o ella enfermaban, es decir, se sabía que había un daño por esa condición, no sólo se sospechaba, como ahora, para descartarla.

Le pregunto a Miguel, a quien también le llaman *El Quebra 'o*, cuál es su tono, de qué tono es. Miguel tiene una piel rojiza; es negro rojizo, pues. Andamos bajando unas chicañumas que terminarán asadas, para disfrute del paladar. Con la risa en los ojos, un tanto en broma y un tanto en verdad, me responde que es *lión*. Parece que va a reírse, pero no se ríe, la risa se le queda en los ojos. Prontamente me da información sobre otros, tal vez para que no pregunte más sobre él: “Fulano de Tal... ya lo viste ese día que en la reunión, cómo no se sentaba, que estaba puro parado, con las manos en tal posición... ése sí es tono y sabe mucho de tonos”. “O Tío Zutano, ése también sabe mucho. Y allá por el panteón están Merengano y Perengano; bueno, en esa familia todos son tonos”. Y así, sigue Miguel, dándome santo y seña, pelos y señales de quienes se conocen como poseedores de animal. Me habla de personas adultas, de hombres hechos y no tan derechos, de 40, 50 y más años. En todos estos casos, el ser tono no está ligado, como en el de los infantes, a la enfermedad, sino a una condición que sus antepasados les heredaron. Aquí sí tiene que ver con lo anotado

por Aguirre Beltrán en aquellos tiempos idos, con la “antigua ingenuidad” de esta creencia: es una cuestión de prestigio social. No hay criollo que se considere como tal (aunque no llegue a elaborar esta idea) que no tenga tono o animal. O cuando menos que no lo crea y llegue a manifestarlo en ocasiones en que tenga que demostrar su autenticidad como criollo.

Después de que Miguel baja esos frutos con una vara, el toro semental de Enrique se le arrima a su toro, provocándolo a pelear. Miguel los ve y ya sabe lo que viene: “Ya van de nuevo a pelear. Ya lo *rechingó* antes y quiere más. Y una vez que empiezan a pelear no hay quién los pare. Y van a despedazar el corral”. Así que corre y se mete en medio de ambos, a pesar de que ya comenzaron a agredirse. Y a gritos y sombreroazos va tras ellos, que van recorriendo el corral de costado, dándose de topes con las testas, arrugando el corral y trozando cualquier palito que se les interponga, alborotando el polvo. Y después de corretearlos y gritarles unos 50 metros, Miguel consigue separarlos. Es *cabrón* –pienso. *Uta, no que les tenías miedo*, le digo. *Es que ya es tarde pa’ estar componiendo el corral*, me responde, justificando su temeraria acción. Después le comento a Enrique el asunto del pleito frustrado, y me responde que su toro le iba a pegar al de Miguel. *Mi toro está más pesado. El de Miguel pesa unos 600, 700 kilos*; el mío pesa más. Antes, Miguel le había calculado unos mil kilos de peso al toro de Enrique. No puedo dejar de pensar que esa condición de lión le da a Miguel la convicción de que hay asuntos así que él puede resolver fácilmente. No es fácil detener así nomás a dos toros que comienzan a golpearse. Bueno, a menos que sea uno tono de lión (apócope de onzolión, el tal puma americano), claro. O que sea uno tono de aire.

II

Mi informante es un hombre viejo, leído, muy leído... más bien, bien leído, aunque en sus tiempos apenas llegó al segundo año de primaria. Toda su vida ha vivido en Cuajinicuilapa, pues aunque por uno o dos años o algunos meses se ha ido para tentar a la fortuna en otro lugar (como Acapulco, donde ha trabajado y vivido ya dos o tres veces), siempre está pensando en su pueblo, y siempre regresa. Tiene un pensamiento lógico, racional, cientificista. Descree de esas creencias de criollos, *de negros* –dice– pero su madre fue una negra que regresó de San Nicolás, porque se fue con su madre cuando era muy niña y la revolución espantó a la gente de Cuaji y éste se despobló; y cuando volvió la gente, ella también. Ya parida de varios muchachitos, la madre del hombre se madrigó con un blanquito que llegó de Ometepec, y

así nació él, y otros más.

Tal vez por esa circunstancia él no fue criado como criollo en su casa materna, menos en la paterna, pues tuvo la suerte que sus casas estaban separadas. Pero sí lo criaron los criollos de la calle, los que cantaban corridos, los que bailaban, los que contaban cuentos groseros, chilitos, de picardías, o de espanto o de otras cosas; se crió entre niños criollos. Él, pues, ha estado toda su vida a caballo entre ambos seres: ser criollo o ser *blanquito*, a pesar de que es más claro que prieto. A veces, sí, y a veces, no. Y ha sabido acomodarse y ganarse el respeto y el repudio de quienes son derechos y tienen palabra, así como de quienes son malpechosos y piensan en hacer daño, a su vez.

En esta plática él habla de una de sus varias experiencias con un amigo de la adolescencia que era tono, que tenía animal, o así parece indicarlo lo que él cuenta y a veces cree, pero que no siempre puede explicarse, pero que ha vivido, como ha vivido el miedo ante el diablo a media noche cuando caminaba a caballo, el resplandor de la lumbre que junta la chaneca también a media noche en la casa de la madre, o buscando minas y tesoros enterrados en compañía de valientes y de cobardes sin conseguir sacar algo, sólo el miedo... y lo inexplicable. Éste es su testimonio:

Yo tenía un amigo en Comaltepec. Le decíamos Feo. Estaba feo, feo. Negro que hasta brillaba, cuculuste... bueno, feo. Él siempre andaba conmigo, yo lo protegía. Se llamaba Teófilo Candela, hijo de Agapito Candela. Era de Valdona'o, de allá de esas llanadas que están a orilla de mar. Él nunca reconoció que era tono, que tenía animal. Yo una vez le pregunté: "Oye, feo, y tú, ¿qué tono eres?". Nomás se reía. Habrá tenido unos catorce años, más o menos, igual que yo. Y andábamos puro juntos en Comaltepec. Mi hermana María tenía una tienda de abarrotes, y yo agarraba dinero, dinero robado, claro, pero yo siempre cargaba dinero... Así que andábamos todo el tiempo juntos. Yo lo protegía.

Él me contó una vez que a su mamá le habían dado un balazo en la mano, porque la metió para que no mataran a su hermanito, Mario. Me contó que ellos, su grupo, andaban por Los Paderones, más allá de Santo Domingo, donde Germán tenía vacas, y que su tío... su tío era onzoleón y era el que cuidaba al grupo... su tío y otros habían matado una vaca y la metieron en una barranca, y allí estaban comiéndosela entre todos. Acabaron de comer y se pusieron a descansar, pero su hermanito Mario salió a lo limpio, al llano, y allí lo encontraron los perros de los

vaqueros de Germán. Era unos perros rojos. Así me lo contó, que eran unos perros rojos, así de chulos —dice, y alza la mano de canto, hasta la altura de un metro—. Dice que se fueron en bola, en cuadrilla, y agarraron por La Zanja y de allí se fueron hasta salir al Quizá, y luego hasta San Pedro, que de San Pedro bajaron hacia Santo Domingo hasta llegar a Los Paderones...

Se detiene. Asombrado. Todavía no entiende cómo esos hechos fueron posibles, siendo que según su experiencia y su conocimiento —de entonces, y ahora de viejo— no podían ocurrir como los narraba su amigo. A menos que existieran cosas difíciles de entender de modo lógico, de probarlas —como que un muchacho pudiera ser un animal, animal y humano al mismo tiempo, como si ese muchacho tuviera poderes extraordinarios. No, no le era posible. ¿O sí? Todavía las dudas no se le resuelven.

Y es cierto, yo los vi aquí, esos perros. Por eso me admira: ¿Cómo supo él que esos perros eran rojos? Más que la plática, lo que a mí me admiraba es que sabía cosas que no había visto, como esos perros rojos. Bueno, sigo con mi cuento. Pues resulta que los perros de Germán correataron a su hermanito, que era tigrito, y correatándose llegaron a donde estaban los demás del grupo, y ellos también tuvieron que correr, que darse a la huida. En una de esas, uno de los vaqueros le iba a tirar a su hermanito, a Mario. Los vaqueros de Germán cargaban buenas armas, cargaban rifles de repetición, de esos de palanca. Entonces, al ver que le iban a tirar a su hijo, su mamá se le tiró al vaquero y metió la mano para que no le diera a su hermanito y lo matara, y fue cuando a ella le dieron un balazo en la mano. Así que no le dio a su hermanito, a Mario, pero tuvieron que irse corriendo. Entonces, dice que su tío, el onzoleón, iba detrás de la tigre herida, de su mamá, cuidándola para que no le hicieran nada, y que un perro se le pegó, que lo llevaba cerca, cerquita, y en una de esas, que su tío le da un puñetazo en la quijada al perro, que se la quebró, pero que el perro no lo dejó, es más, dice que, así como estaba, el perro se agarró con el tío. Al final el tío mató al perro, pero no dejó que le hicieran nada a su mamá. Su mamá era tigre, como su hermanito, y varios de sus hermanitos.

Aquí le paro la plática y le digo: *Ajá, había tigrillos por aquí, el que le llaman jaguar.* Él hace gesto de extrañeza, le pregunto: *¿Había tigres por aquí?* Estamos hablando de hace unos cincuenta, sesenta años. Bueno, él tiene ahora 78 años de edad. Si los hechos que me narra ocurrieron cuando tenía más o menos 14, entonces él está hablando de hace más de

sesenta años. Todavía medio incrédulo ante mi pregunta, como si lo hubiera tachado de chismoso, responde: *Cómo no. Aquí sí había tigres. Mmm. ¿De esos que tienen rayas, pues, no de los que tienen manchas?*, pregunto. *De esos mero, de los que tienen rayas, pues* –me responde, como diciendo: *No me creas tan pendejo; sé de lo que estoy hablando*, y con la mirada lo conmino a seguir contando; no sé si me entiende, pero sigue. *Había tigres, ¿cómo no? Una vez mataron a uno, grandote. Salvador compró el cuero, y ya curtido, lo tenía sobre una cama; de lujo, pues. No sé cuánto dio por él... No sé si tú lo llegaste a ver...* Lo interrumpo: *Me decías que Feo te contó...*

Sí, que a su mamá le dieron un balazo en la mano. Yo no entiendo bien eso, y a veces ni lo creo, pero su mamá cargaba la mano amarrada, yo la vi. Te digo, no me admira el cuento, aunque estuviera bien contado. Lo que me admiraba a mí es cómo sabía él que así eran esos lugares, que Germán tenía ganado por allí mero donde él dice, que cargaran esos perros rojos. Y no es que a él se lo hubieran contado. En aquellos tiempos viajar de Comaltepec hasta allá no era fácil, y menos para un chamaco como él. Él, ¿cómo iba a andar por todos esos lugares y contarme bien cómo se llegaba a ellos, cuáles eran los caminos, los pasadizos, los callejones, los vados? Y yo sabía bien todo eso; ya ves que mi papá compraba maíz, marranos, ajonjolí, y nosotros íbamos en bestia, a caballo, a muchos lados; pero él me hablaba de lugares que hasta ni yo conocía. Mi hermano Mario tenía una mula que era buena para la carga. Entonces, nosotros íbamos a muchos lados. Y Feo, ¿cómo sabía esos lugares, si él no salía de Comaltepec? Eso es lo que me admira, no los cuentos, aunque estuvieran bien contados. Me admiraba que hablaba de lo que no conocía, pero como si lo conociera bien, porque te lo contaba detalle a detalle, como si lo hubiera vivido él mismo.

104

El hombre se ríe bajito. Sigue intrigado por esto que me cuenta. Y algunas cosas ya me las había contado antes, más o menos igual, aunque ahora se extiende, y más cuando le pregunto.

Bueno, una vez me dijo que fueron al Quizá y que allí era difícil pasar porque había otro grupo con el que peleaban. Imagínate tú que me contó los caminos que agarraban para llegar allá: se iban por la zanja, allá por Calzada, luego agarraban por todo eso hasta llegar al Quizá y de allí hasta donde Germán tenía ganado. ¿Cómo sabía él? Parece que él lo vivió, que anduvo por allí. Me mentaba El Quizá,

Varas Coloradas, Rancho Nuevo... todo el camino, y así, hasta Huajintepec. ¿Cómo sabía él?

Lo interrumpo, le pregunto que si piensa que él, su amigo, era tono, tenía animal. Ni lo piensa. *Yo digo que sí, que era onzoleón o tigre, como todos ellos, pero él nunca lo decía, él siempre lo negaba...* Vuelvo a preguntar: *Bueno, nadie lo acepta; todos los niegan, ¿no?* Y él, a responder: *Sí, lo negaba, nomás se reía. No soy, decía. Para mí que sí era, y que andaba con su grupo; si no, ¿cómo iba a saber todo eso que me contaba?, ¿cómo supo que el perro quiso matar a su hermano? Onzoleón, como su tío, o tigre, como los demás de su familia... yo digo, pues...*

III

El proceso es sencillo: cuando un niño pequeño enferma o tiene un comportamiento anómalo, entre las causas de la enfermedad que se hurgan está el que alguien de afuera le esté haciendo daño, o que a través de algún ritual le están provocando daño, y ese pensamiento se traduce en *lo están haciendo animalito*, o lo hicieron animalito. En muchos casos ello ocurre después de que se llevó al infante ante un médico de escuela y hospital y no mejora su salud, a pesar del diagnóstico y del tratamiento, lo cual puede ocurrir porque no sean los acertados, o porque no se le administre el tratamiento en forma adecuada, o por algo similar. A veces, cuando los padres o tutores no ven mejora rápida en su salud o resultados inmediatos, la desesperación los lleva a creer que ese tratamiento no funciona. Entonces recurren a curaciones o a medicaciones tradicionales, obtenidas por consejos de los propios familiares y de los vecinos. Pero el niño no mejora, sino que empeora.

Cabe, entonces, otra posibilidad: el niño ya es animalito, lo hicieron animalito. Hay que llevarlo ante un *médico de animal, o de monte, de tono*, o curandero, para que le devuelva la salud, para que lo cure. En esta opción, los padres aceptan que es tono, mal que les pese en ocasiones. La mecánica implícita en este “razonamiento” es que alguien de fuera, que no es de casa, o que, siendo de la familia, no quiere el bien de los padres, o que le disputa a los padres la potestad –digamos– espiritual sobre el infante, hizo animalito al niño, lo hizo tono. Y lo hizo animal porque él o ella también es animal, o porque recurrió ante los servicios de alguien que es animal para que lo convirtiera, esto, sobre todo en el caso de que quieran hacer daño. Si lo hizo alguien que es animal, con seguridad tiene como propósito

ganar la potestad del niño. Suele ocurrir que algún anciano de la familia, preocupado porque su comunidad de personas-tono está disminuyendo (dado que la gente que va a la escuela o se cree contemporánea, deja de realizar estas prácticas, descreo y abandona esta forma de vida y de ser), entonces hace tono al recién nacido, sin el consentimiento de los padres, lo convierte en un animalito, lo agrega a la comunidad. El otro caso, si alguna persona recurrió a una tercera persona para que lo hiciera, implica que pretende hacer daño a los padres a través de dañar al niño. En ambos casos, el niño manifiesta alguna enfermedad, la cual no pueden controlar los médicos institucionales, los de hospital, los que recetan inyecciones.

Al recurrir a un médico de monte, se espera que éste recupere al tono o animal del niño, porque al hacerlo tono o animal, quien lo hizo agarró preso a su tono y se lo llevó a sus dominios (donde tiene poder y donde vive acompañado de otros compañeros suyos que también son tono) y allí lo está torturando, lastimando, castigando, con la intención de que sufra y, tal vez, que muera. Hace más de cincuenta años, con la existencia de grandes montes y de innumerables animales en ellos, se decía que en ciertos parajes (de los que se daban nombres reales) campeaba tal o cual manada de animales-tono. Animales como el toro mesteño o sin domeñar, el onzoleón (o puma), el tigre (no el jaguar), la onza, el [a] lagarto, el tilcuate, entre otros; todos ellos vivían en el monte. En esos tiempos no existía el curandero o médico de monte, no había un individuo especializado en curar, sino que a los enfermos los curaban sus compañeros, la manada, la hermandad a la que pertenecían. Innumerables, también, son los testimonios que dan cuenta de ello. Ahora no es así, ahora los padres o familiares de alguien que enferma (porque lo hagan tono o porque, siéndolo ya, lo enfermen para dañarlo), recurren a hombres y mujeres que curan. De donde vivo, sé de la existencia de varios: en el propio Cuajinicuilapa, en San Nicolás, en El Pitahayo, en Barajillas, en Vista Hermosa, en Tapextla, por ejemplo.

106

¿Cómo actúa el médico de monte? Primero se asegura que “el enfermo” sea animal; para lo cual existen varios métodos, como hurgar en su pulso en las cuerdas de la muñeca o a través de espejos, etcétera. Si se asegura que es uno de los suyos, accede a curarlo; si no, lo manda a un hospital, ante el médico que inyecta, porque él no puede curarlo; se sabe que si un tono es curado o inyectado, podría morir. Una vez que ya sabe que es de su competencia el enfermo, el curandero procede a rescatar su tono. Al enfermo se le unta un menjunje elaborado con base en el timorreal; a través de olfatear ese olor, el médico de monte podrá rastrearlo y encontrarlo, y recuperarlo o rescatarlo: estará siendo custodiado por sus enemigos, quienes lo raptaron, y ahora lo someten a tormentos. Se sabe que al capturado le hacen daño, lo castigan, lo dañan; por ejemplo, a algunos los mantienen con una mitad del cuerpo metida

en el agua, la inferior, y con la otra mitad expuesta al sol; o a algunos animales les cogen el pescuezo con una horqueta, sin darles agua ni comida. El médico de monte tendrá que pelear contra esa manada, acompañado de compañeros suyos, para vencerlos y recuperar al cautivo. Y traerlo de regreso a su manada o familia. Con ello, el enfermo sanará. Son luchas cruentas, aseguran, y a veces no se logra rescatarlo en una sola sesión.

Ése es el método tradicional. Me sorprendió el testimonio de un médico de animal de Tapextla: él es *tono de aire*, dice. Por eso los enemigos no pueden verlo cuando va a rescatar a alguien, pasa entre medio de ellos y puede traerse al cautivo de regreso fácilmente. No tiene ni que pelear. Ahora no cura, pero antes fue uno de los curanderos más recurridos y, dicen, efectivo. Ya es muy viejo, por eso dejó de curar, ya no tiene el vigor que se requiere para ejercer este antiguo oficio para ir a pelear, si fuera el caso, con los enemigos; ahora, tampoco ve. Su testimonio me recordó que en mi infancia se hablaba de que los *tacuates* –indígenas provenientes de Oaxaca, presuntamente mixtecos– eran *rayo*, y podían fulminar a quien quisieren con un relámpago, sin afectar a quienes estuvieren con él, si fuera el caso. Don *Chico* dice que él es *tono de aire*. Nunca he escuchado sobre otros casos similares.

Que esto no puede verse o constatarse “científicamente” o de manera “racional”, o que pueda registrarse, es algo obvio, aunque frecuentemente se encuentra uno con personas que dudan precisamente por “no entenderlo” y creerlo meras creencias o superchería, o costumbres de gente atrasada. Para entenderlo se requiere aceptar que hay realidades, hechos o fenómenos que no pueden cuantificarse, pero que son, que tienen consecuencias, que se manifiestan de modos no tangibles ni claros. U objetivos. Pero ocurren, influyen en la vida diaria de miles de personas, condicionan sus vidas, más allá o más acá de todas las explicaciones posibles y probables. Me ha tocado ver casos de curaciones a distancia: al curandero le traen objetos y fotografías de personas enfermas que están en Estados Unidos; él estudia el caso y les da remedios; y aseguran que este método también es efectivo. Y este modo de ser y sus prácticas y conceptos existen y persisten no sólo entre los adultos: hace unos tres, cuatro años, en una plática con alumnos de la primaria, del tercer grado, cuando hablé de los animales-tono, varios niños y niñas comenzaron a hablar de experiencias que habían tenido en sus casas, que habían visto y oído, o vivido, al respecto.

Cuando menos en los pueblos afroindios de esta zona, muchas personas tienen tono, aunque no lo digan o no lo reconozcan, y no sólo se trata de individuos con características excepcionales (fuertes, como el hombre que derriba un toro de un golpe en la cerviz; hábiles cazadores o pescadores, quienes encuentran piezas –iguanas, mojarra, alaguates,

endocos– en lugares donde nadie más encuentra o con condiciones peligrosas –en medio de espinales o dentro de aguas hondas, como el hombre que entra a aguas escasas y allí pesca tres alaguates: y sale con uno en cada mano y otro en la trompa–; excelentes nadadores, como el hombre que buscaban para rescatar cadáveres de personas ahogadas, y los rescata casi siempre), sino que también le ocurre a personas, digamos, normales, como uno, y a través de la enfermedad en el infante, es cómo quienes han rehusado de esta práctica ritual se percatan de que podrían tener un descendiente que lo es, aunque ellos ya no quieran ser animal o tono.

IV

Antonia es una mujer que rebasa los sesenta años, pero no rebasa los setenta, y vive en esta población desde mucho. En esta plática cuenta una experiencia que vivió siendo pequeña, en un pueblito del estado de Oaxaca, Los Laureles, que estaba ubicado en la zona limítrofe con el municipio de Cuajinicuilapa. Es una zona de criollos, donde la presencia de los tonos o animales es habitual y tradicional, sobre todo en ecosistemas rurales, donde la gente vive en medio del monte, forma parte del propio monte, o de eso que solemos llamar naturaleza. Su origen –el que recuerda– está al sur de Pinotepa Nacional, zona de criollos también.

Estamos en el patio de su casa –donde vive con algunas de sus hijas y su marido, quien es matancero de oficio y excelente pescador de agua dulce, a quien se le atribuye ser tono de lagarto, atribución que él niega cada vez que se le hace. Antonia es excelente conversadora y tiene también excelente sentido del humor. Es abierta, franca, amable, mesurada, inteligente, solidaria, y más. Mujer dedicada al trabajo en la casa y a veces fuera de ella, y en ambos, muy activa. Ella es –digamos– blanquita, pero es una criolla de cepa; su marido, Domingo, Mingo, es prieto o negro o muy moreno; él también es un criollo –digamos– legítimo. Conversamos, ella y yo.

Esta plática la tuvimos en septiembre de 2018, y había permanecido guardada en espera de un momento de lucidez del instigador para entender y aquilatar del mejor modo este fenómeno del que, en la academia, se ha escrito mucho, aunque no lo suficiente, y las más de las veces sin tenerse pleno entendimiento del corazón del asunto; del que, entre nosotros, se habla mucho en tercera persona, pero poco en primera, aunque siempre se sugiere que se sabe más de lo que puede creerse o demostrarse. Es la primera vez que este que narra se

encuentra con una persona que relata hechos que vio, y la coherencia narrativa, así como la correspondencia con lo que se conoce sobre el tema, fue vital para aceptarlo como veraz y ligado a lo que se dice y se hace en torno a los tonos o animales.

—Me interesa que me platicues... cuando eras joven vivías allá, por Oaxaca... ¿En qué lugar vivías?

—En [José María] Morelos. Allá tengo una hermana de mi mamá, tengo unos medios hermanos... tengo [a toda] mi familia, casi, allá...

—La vez pasada estábamos platicando...

—Cuando le platicué de... ¡oh! Es aquí, en Los Laureles... pero ahorita, ya pasé, y ya no hay casas. Es más acá de Lagunillas, yendo a Santo Domingo...

—¿Qué edad tenías?

—Tendría como unos cinco años...

—¿Qué hacías allí?

—Allí, vivíamos con... allí vivía mi mamá, mis hermanos. Mis primos. Pura familia de nosotros. Mi tía, era hermana de mi papá; mis primos, hijos de mi tío. Todos, pura familia. Nada más que los otros señores que vivían allí no eran familia de nosotros. Allí llegamos nosotros, porque ellos ya radicaban allí, y allí llegaron mis tías y allí hicieron su casita, pero que eran... estaban hechas de zacate...

—Bajareque...

—Ajá. Los metates eran de piedra [sin labrar]...

—¿Qué hacían allí?, ¿en qué trabajaban?

—Pues sembraban maíz, bule... porque es lo que había en ese tiempo para agarrar agua... bandeja... porque no había bandeja como ahorita, pura jícara, pero de bojarro, pero para tomar agua. Las bandejas, pa' echar el nistamal. Ya, los bules, para guardar el agua para tomar... así... Nos íbamos a bañar a los aguajes... que es el arroyo, el pozo [en la tierra, a

un lado del arroyo]...

—¿No tenía nombre ese aguaje?

—No. Como era, así, en el monte, nomás así. Vamos a bañarnos... Ahora todo tiene nombre, pero antes no.

—Dices que allí viviste.

—Mire, hasta donde me acuerde le voy a decir, porque ya de eso ya es tiempo [que ocurrió]: estamos hablando de... ¡cuántos años! Pero no se le olvida a uno todo lo que vio; más, el chiquito que es más inquieto, uno se mete... Nos fuimos a bañar con... se llamaba María, la muchacha. María. Su papá ya murió. El señor [su padre] era moreno, moreno; alto y moreno, así como... tenía un montón de pelos en el pecho, el pecho peludo, así.

—¿Moreno como Mingo?

—Sí... más moreno que Mingo, y más alto...

—Entonces, estaba prieto...

—Sí.

—Tú no le quieres decir prieto [a Mingo]...

—No, no. ¡Yo también estoy prieta, qué pues ‘toy blanca! De allá vengo, de esa raza que hasta brilla, parece que le echan manteca. Pues sí, allí vivíamos en Los Laureles, me acuerdo. Nos fuimos a bañar. Estábamos en el aguaje, pero ya nada más vimos cuando la muchacha... ella empezó a... a nosotros nos dejó atrás y ella empezó a caminar [más aprisa], pero no sabíamos nosotros cuál era el motivo. Yo, nomás cuando dice: Apúrense, y nosotros: ¿Por qué apúrense? Así que... ¡En calzón! Calzón de esos con botón, no calzones de esos... Ya, nos fuimos detrás de ella, llegamos a la casa. Ya, cuando llegamos, ya venía... pero corriendo... su papá. Ya sabía...

—O sea: se fueron a bañar y se regresaron...

—Los [nos] regresamos, ya no nos bañamos porque ella dijo: Vámonos. —¿Por qué, María?

Dice: Vámonos, mamá [cariñoso, dirigido a la que relata, que era una niña]. Hay algo aquí, vámonos...

—¿Qué edad tenía María?

—María tenía como dieciséis años...

—Ya era señorita...

—Ya, pues. Que decían que los esos se querían correr [aparearse], según, con el animal. [Es decir, que al tono de María, hembra, lo atacaron unos machos en el monte, lejos de las casas, en el momento en que se bañaban en el aguaje. Y allí ella sintió los jalones, los estrujones, los golpes que le dieron los esos, los otros animales. Y se fue corriendo para su casa] Así nos comentaron, pues, al otro día del accidente. Ya, cuando llegamos a la casa, dice mi papá: ¿Qué pasó? —No, pues, hay alguien allá en los agujajes. —¿Cómo? Dice: ¿Qué te dije, mi hija? Cuando tú vayas, tú tienes que avisar ¿Para qué? Porque tú sabes lo que... cargas. Así que, ya empezaron a decir.

Ya, cuando empezó el señor... que la subió, pero... ¿No ves que antes ponían unas vigas, pero con un palo, así, encima. Porque los viejitos tenían esa curiosidad. Yo me acuerdo, yo vi la viga... así que le dijo que se subiera, pero al palo. Pero nosotros [los niños y niñas] decíamos [entre ellos mismos]: ¿Pero, a dónde, aquí no hay palo? [Su padre le pedía al tono de María que subiera a un árbol que se encontraba en el monte para ponerse fuera del alcance de sus atacantes, donde aquellos, los otros animales, la atacaron en su condición de tono.] Así que la puso... la cubría él, el señor. Me acuerdo que él cargaba un algodón. Así que el algodón se lo... bien enrolladito...

—Se lo arremangó...

—Sí, amarrado de aquí, en la panza. Y ya, pues. ¡Ay no! ¡Hacían un ruido! [Comenzaron] a agarrarse, pero no veíamos con quién. Se tiraban [golpes], pero... nosotros decíamos que al aire. Mi mamá nos dijo que nos saliéramos, que nos pusiéramos atrás, donde estaba un tapanco, donde tenían ollas, todo eso. Así que nos sacaron para allá, porque el señor se andaba agarrando. Y ya, comenzaron a llegar mis primos, mis tíos. Porque decían que era una manada, pero como... uno chiquito... nosotros no sabíamos qué era manada. Que: viene una manada. Así que tenían que... todos tenían que poner un poquito, pero como el

señor, según que era onzoleón, y él sólo, pues, se daba abasto con todos [los enemigos]. Dicen que... ese animal, no sé cómo es, nunca lo vi. Nada más nos comentaban que era un animal más... este... que era más peligroso, pues, que no le podía [ganar] cualquiera...

—Amarillo...

—El tigre, ése yo lo vi. Se empezaron a agarrar. Ya, después, cuando terminaron de agarrarse, el señor se quedó allí, tirado, en el suelo, de cansado, pues. Y ya, los demás, todos alrededor. Y ya, cuando dicen: Allá vienen. Y sí, pues, venían los esos tigres, todos, para donde vivíamos, pero no vinieron para las casas, sino que se quedaron al otro lado. Y allí se toparon con... venían los otros... porque también allí estaban. Antes, los animales no se iban lejos, estaban cerca. Como ahora, vamos a suponer: Si vivían aquí, había un monte. Porque, decían... antes, ¿se acuerda?... Yo, de que se agarró el señor y vimos, ya, después, dijo mi tía Paula que dejaran que descansara. Así que lo dejaron descansar. Y la muchacha quedó en la cama, acostada, que estaba lastimada, pues, porque... nosotros no le veíamos los...

—O sea, alcanzaron a lastimarla...

—Sí, la alcanzaron a lastimar, la lastimaron. Ya, al otro día, así, cuando mi tía y mi tío fueron a ver dónde estaba [a los animales-tono de la familia, en el monte], donde se habían... donde la estaban esperando a ella [cuando emboscaron a su animal]. Porque se tenían que llevar [los atacantes] el tono de ella, a ella la querían, a la muchacha, pero no, no... Ella era familia, esta María, de Fernando El Tonto...

—¿López?

—Su mamá era hermana con María. Ya ves cómo estaba de morena Elia. ¿Sí la viste? ¿No te acuerdas? Era morena, morena...

—Las hijas están...

—No, ésas cosas... Pues, lo vivimos nosotros...

—¿Y qué pensaban ustedes?

—Nosotros pensábamos que andaban jugando.

—Pero no tenían miedo...

—No. Nunca tuvimos miedo porque siempre nos decían ellos [los adultos que eran tono]... Porque antes ellos sí nos decían. Como ahora [es decir], pues, no tenían ese temor de que los fueran a ver, de que los fueran a matar, porque nosotros vivíamos puro en el monte, nunca andábamos en las casas. Nosotros nos criamos en el monte; como 'ora, en El Carrizo. Puro monte, nada de... aquí en el pueblo, no. [Antonia aclara que en el monte los hombres-tono, las mujeres-tono vivían en plena libertad, sin tener que esconder su don por no tener miedo de ser identificados como tales, ni por sus enemigos probables. El tono o animal cuida no ser identificado, porque si alguien conoce su animal, puede hacerle daño a éste y, consecuencia inmediata, hacerle daño a él.]

—¿A qué olía?

—¿Allí, cuando se...? Olía horrible. Hay un olor que dejan, un aroma... o sea: la pipí y todo eso. Tiene un... dejan un rastro, pues...

—¿Cómo ellos supieron que ella ya estaba lista?

—Porque... me decían un día que cuando ya están listas, o sea, cuando... es como nosotros aquí: tienen su menstruación, los animales, donde ellos rastrean a dónde van. Y, pues, la gente... ahorita no cree la gente, pero antes sí creíamos en todo, en todo porque nosotros veíamos, y lo vivimos. Con toda mi familia, porque toda mi familia estaban... este... todos ellos estaban dañados...

—¿Cómo cuántos eran en tu familia en ese momento?

—Eran muchos, eran muchos... como trece. Porque éramos... los hombres y mujeres. Porque allí se metían todos, no nomás los hombres, también las mujeres se peleaban...

—¿Y los otros?

—No me acuerdo. Porque decía mi tía Paula que eran... ¿qué?... ocho, porque... eran puros tigres... no eran, no habían, pues... y acá, estaban mezclados...

—¿Mezclados?, ¿cómo, mezclados?

—O sea que había tigres, había de varios [animales], onzoleón...

—¿Cómo qué edad tendría tu tío?

—Él tendría como algunos cuarenta y tantos... unos cuarenta y cinco. Ya estaba grande, ya. Mi tía Paula tendría como unos treinta y siete... porque estaba joven. Mi mamá... pero mi mamá no, ella no... Ellos nada más eran tonos, los que estaban dañados eran ellos...

—Eran tigres...

—Tigres...

—¿Cómo son los tigres? [No estoy refiriéndome a un tono, sino a un tigre real. Ella lo percibe.]

—Mire, yo, cuando mi tía nos dijo... porque, como era de noche, la verdad, nosotros no salíamos al patio, no...

—Eso pasó de noche...

—En la noche, en la noche, en la noche...

—No se veía qué estaban haciendo ni quién contra quién...

—Sí, no se sabía...

114

—¿Y cómo sonaba?

—O sea, bujaban [bufaban] bien feo. O sea... porque bujan como... cuando bujan, como que suena... como una campanita... porque pegaban los hocicos en la tierra, y allí se oía que... pero no, de verlos así, qué color, no le puedo decir, porque era de noche, no podíamos salir nosotros...

OTREDAD

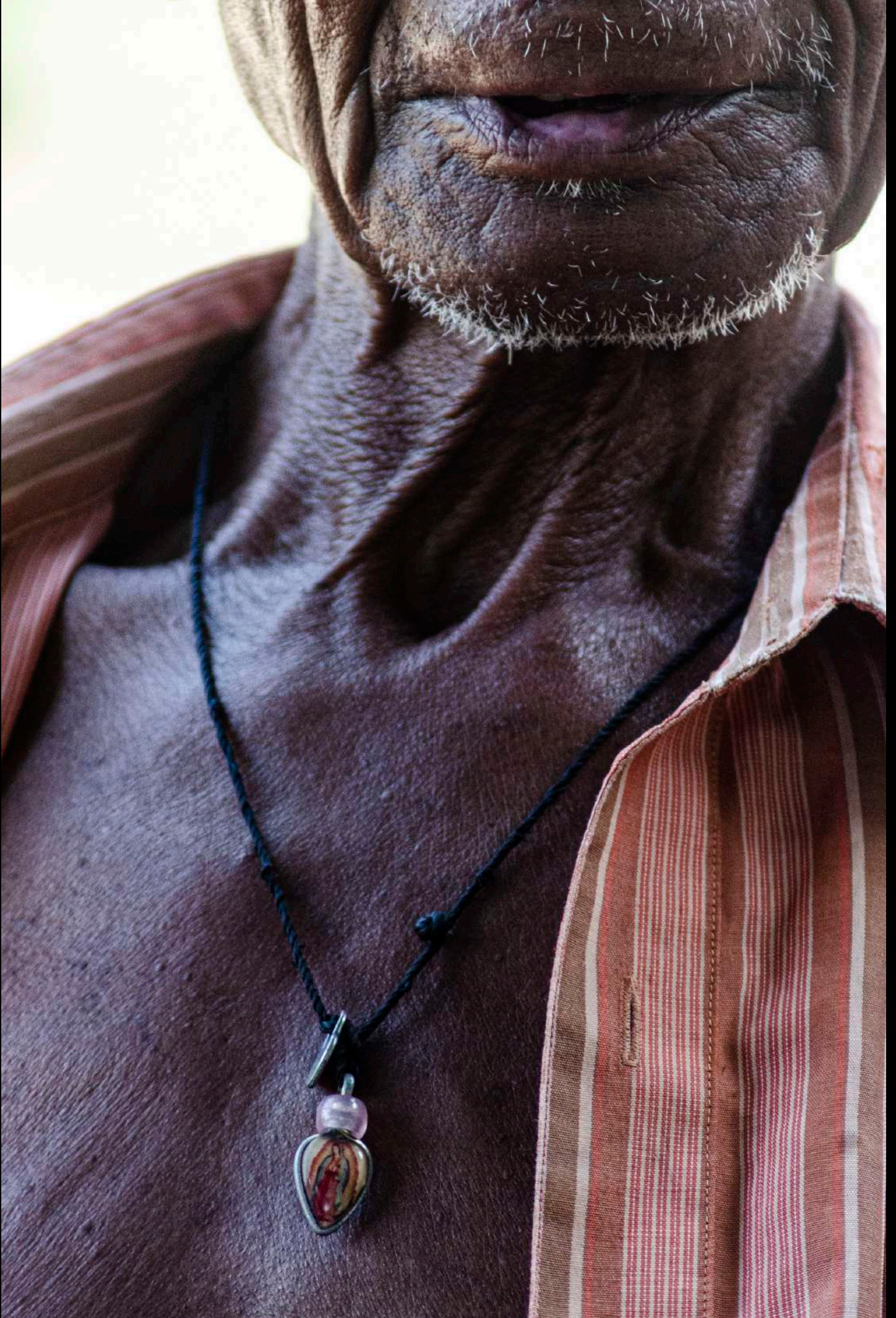
***Tíu Cari*, curandero de animal o tono**

Eduardo Añorve Zapata

La persona que aparece en las imágenes es don Caritino Bacho, de Cuajinicuilapa, Guerrero. Se le conoce como *Tíu Cari*, y es curandero *de animal* o *de monte*, *de tono*, y trata a quienes tienen un gemelo en el monte, el que puede ser un toro, un tigre, un onzoleón, un alagarto, u otros animales. En la zona de Cuajinicuilapa, en la Costa Chica, donde colindan Guerrero y Oaxaca, es uno de los curanderos o médicos de *tono* más relevantes, ante quien los criollos llevan a sus hijos o acuden ellos mismos cuando son enfermos. Las fotografías fueron hechas en el año 2017, en el mes de septiembre.

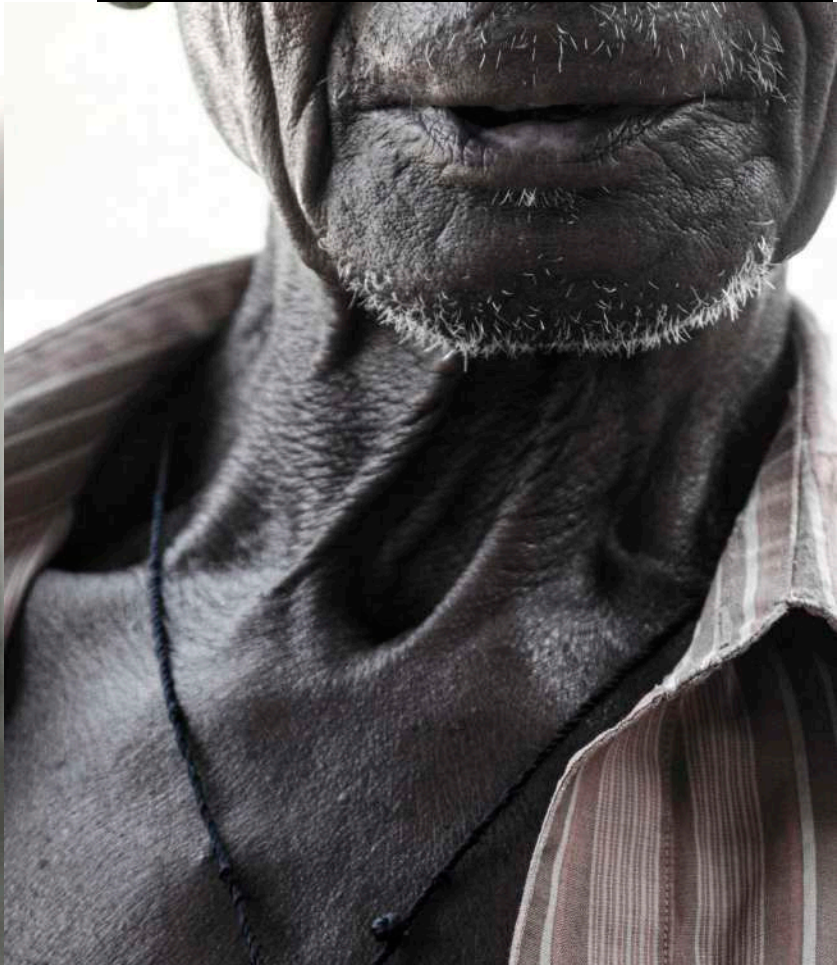














Fotografía: Rodolfo Oliveros Espinosa

CON OLOR A TINTA

Camino de liberación: ética y ontología del cautiverio

David A. Varela Trejo

Reseña de tesis: Bermúdez Landa, Paulina. (2019). *Animales en cautiverio: el estatus ético y ontológico de los animales en zoológicos* (tesis de maestría). México. Universidad Nacional Autónoma de México. Pp. 115.

La autora de la tesis, Paulina Bermúdez Landa, es maestra en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es la actual presidenta de Proyecto Gran Simio (México), asociación internacional cuyo principal objetivo es la defensa y protección de los grandes simios: chimpancés, gorilas, bonobos y orangutanes. Ha publicado en el medio nativo Animal Político, en la sección perteneciente al Programa Universitario de Bioética (PUB) de la UNAM y también ha colaborado con capítulos en libros especializados de bioética. Se trata de una autora comprometida con los derechos animales más allá del trabajo académico que desempeña, pues también participa como activista y ha desarrollado intervenciones en México para visibilizar el maltrato animal. La tesis titulada *Animales en cautiverio: el estatus ético y ontológico de los animales en zoológicos*, está dirigida tanto a un público académico con interés en estas líneas y temas de investigación, así como a un público más general que busca informarse sobre el tema de *la cuestión animal*, con un énfasis en los animales cautivos en zoológicos.

La tesis parte de un entendimiento de la institución moderna llamada Zoológico, como “un síntoma que no tuvo origen, sino un comienzo histórico” (Bermúdez, 2019, p. 8). Es decir, no contiene ningún tipo de esencia o identidad originaria y estática, sino que es un disparate de la discordia y la invención de una especie autoproclamada excepcional. En la práctica, se trata de la ampliación de un ejercicio antiguo de dominación y exclusión por parte de occidente hacia los Otros, que culmina en la privación TOTAL de su libertad. En este sentido, el cautiverio es una pieza capital en

129

David A. Varela Trejo
Doctorante en Antropología, UNAM
davidvrltrj@gmail.com

Para contrarrestar este mal, la autora retoma la propuesta de Tom Regan (aunque con explícitas reservas) en torno a los *derechos de los animales*, para hacer frente a la extendida creencia, casi con validez científica, de que los animales, por algún motivo, nos pertenecen. Paulina Bermúdez enfatiza la importancia de la conciencia como valor capital para otorgar derechos a otras especies animales, pues el hecho de ser conscientes de su experiencia en el mundo les otorga valor moral. Por tal motivo los animales son *sujetos de una vida*, es decir, que al tener sus vidas un valor inherente, gracias a la posesión de conciencia, son fines en sí mismos y no medios a disposición de la soberanía humana.

Metodológicamente, la autora se vale del concepto de *genealogía* de Nietzsche para explorar al zoológico como “un acontecimiento ajeno a toda continuidad” y analizar “la serie de interpretaciones superpuestas, a veces contradictorias, en sus respectivas emergencias” (p. 9). Dicho de otro modo, la *genealogía* le funciona para analizar esa “relación de fuerzas que operan dando sustento al encierro de animales” (p. 9) al interior del Zoológico, entendido como institución. En este sentido, esta tesis no responde a la búsqueda de un origen que ofrezca una explicación metafísica y lineal, sino que lo sustituye por un *comienzo histórico* imbuido de contingencias y valoraciones culturales, políticas y sociales, componiendo espacios de enunciación concretos que configuran efectos de verdad sobre el cautiverio y la condición animal. Así, la autora delimita el cautiverio de los animales de zoológico a un tipo de “encierro y privación sistemática de la libertad del animal para su reproducción institucional” (p. 9) que se hace posible mediante bancos de esperma, programas de conservación o de reinserción de especies protegidas o en peligro, cuya efectividad está en entredicho. Pero, sobre todo, lo que le permite asegurar a la autora que se trata de un ejercicio de poder especista, es que este tipo de encierro es considerado como una *violación de la libertad* para el caso humano. Mientras que en el caso humano el cautiverio es moralmente reprochable y hasta un castigo, en el caso de los animales alter-humanos éste no se cuestiona, sobre todo al amparo de las retóricas institucionales conservacionistas.

Con la finalidad de reforzar sus argumentos en torno a las lógicas de dominación moderno-coloniales que operan en el zoológico, Paulina Bermúdez se vale del periodo de conquista occidental en América para realizar una analogía con el cautiverio animal. Se trata de una ilustración, en ambos casos, de la lógica de dominio occidental, que, en la perspectiva de la autora, se aplica en “igualdad de términos” (o al menos comparables) tanto a los nativos del nuevo continente, como a los animales alter-humanos. En términos generales, el texto mantiene un tono crítico y desestabilizador respecto de la verdad contada como Zoológico. Debate duramente la condición de encierro de los animales ahí cautivos, al tiempo que

el trabajo de Bermúdez y, de la mano de Michel Foucault y su concepto de *dispositivo*¹ la autora define el cautiverio como una red que “abarca instituciones, discursos, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas” (p. 12).

El cautiverio normaliza la conducta alter-humana² y humana en un espacio donde se construyen expectativas que el animal cautivo debe cumplir, permitiendo la reproducción del cautiverio y el zoológico como institución. Lo que permite que el cautiverio se actualice sin mucha atención a su dimensión moral, se hace posible gracias a una práctica y discurso científico que abreva en retóricas en torno a la conservación y preservación de especies en peligro, para sostenerse y reproducir la dominación y gestión de las vidas animales a su cargo y “cuidado”. De acuerdo con Bermúdez, la idea de que somos una especie excepcional favoreció el dominio mediante la privación de la libertad de otros seres, porque trajo consigo una ruptura óptica (cuyo asiento es la diferencia y la jerarquía) y un dualismo ontológico, lo que, así como el dispositivo, influye y dirige formas o modos de ser y de estar en el mundo, así como modos y formas de sujeción *hacia* lo *alter-humano*.

La excepcionalidad humana, su soberanía y dominio sobre la vida animal, constituyen la *máquina* de dominio y jerarquía desde donde se toma posesión de vidas singulares y únicas. El cautiverio ocurre al amparo del *especismo*,³ palabra que designa un modo de discriminación en virtud de la pertenencia a la especie humana, porque enseña que el valor de ésta es superior a cualquier otra forma de vida y su uso para nuestro beneficio, como el entretenimiento, por ejemplo, es legítimo, necesario y hasta *natural*.

1 Para una revisión detallada del concepto de *dispositivo* de Foucault, véase: Deleuze, G. (1990). ¿Qué es un dispositivo?. En E. Balbier *et al.*, *Michel Foucault, filósofo* (pp.155-163). Barcelona. Gedisa.

2 Retomo la categoría de *alter-humano* de Margarita Carretero para subrayar mi oposición al concepto de *no-humano*. La razón de ello, es que este concepto define a los otros animales desde la falta o carencia de, digamos, humanidad. Por su parte, considero que la categoría de alter-humano invita a pensar en los animales como *alteridades*, es decir, seres completos en sí mismos, indeterminados y con apertura al mundo, al que dotan de sentido en sus propios términos. Véase: Carretero, M. y Marchena, J. (2018). *Representaciones culturales de la naturaleza alter-humana. Aproximaciones desde la ecocrítica y los estudios filosóficos y sociales*. España. Editorial UCA.

3 De manera muy general, se puede entender al especismo como una forma de discriminación cuyo criterio es la pertenencia a determinada especie. Del mismo modo que un racista supone que es moralmente superior a otros por su color de piel o su “raza”, un especista supone que es moralmente superior en virtud de su pertenencia a la especie humana. Sin embargo, el especismo no es solamente un modo de discriminación basado en la especie ni un síntoma moderno de algún mal sociológico-moral, sino más exactamente: *un orden bio-físico-social de escala global, fundamentado en la dicotomía humano/animal, donde el primero establece un modo de relación jerárquico basado en la subordinación, explotación, dominación y sujeción de los segundos que se encuentran atados a un cuerpo y comportamiento en función del orden especista*. Para un análisis más riguroso de la cuestión, puede consultarse la obra: Ávila, I. (2013). *De la isla del Doctor Moreau al planeta de los simios: la dicotomía humano/animal como problema político*. Bogotá. Ediciones desde abajo.

encausa una discusión en torno a ese concepto. En todo momento, Bermúdez Landa no deja de enfatizar la importancia de una perspectiva crítica que tome como marco de análisis general el animalismo, así como los derechos de los animales. Remite a fuentes científicas para abonar a la cuestión moral de nuestras relaciones con otras especies; debate el ideal humanista de la excepcionalidad humana y, desde ahí, expone críticamente las desastrosas consecuencias de esa concepción sobre el resto del orden viviente. En este sentido, la tesis tiene un marcado acento político que no titubea en hacer explícito en todo momento y, como activista por los derechos animales, denuncia que los zoológicos son “el comienzo del ejercicio del poder pastoral sobre los animales cautivos y las consecuencias que tiene este poder para los individuos y, en ciertas ocasiones, para las especies también” (p. 25).

A lo que esta tesis se suma es al clamor general del movimiento por la liberación animal de exigir para todos los animales el derecho a la libertad, a la vida y la integridad corporal. El cautiverio de los animales es éticamente incorrecto, “*no por el acto de encerrarlos*, que es un mero síntoma, sino por considerarlos moralmente inferiores a los seres humanos” (p. 25, énfasis añadido). Por ello, critica a la ciencia de la conservación, en donde los individuos se disuelven en la especie a la que pertenecen y apunta que “el problema ético de la libertad de los animales, es presentado como un conflicto entre el interés del animal cautivo y el interés de la especie a la que pertenece” (p. 24), asestando así un golpe contra la *des-individualización* de los animales del zoológico.

Como señalé, esta tesis busca debatir el estatus ético y ontológico de los animales no-humanos a partir de un análisis del antropocentrismo moral (especismo) y una comparación con otros modos de explotación y dominación propios de las lógicas colonialistas, imperialistas y de conquista occidentales. Estas lógicas generan efectos de verdad sobre los animales cautivos que reflejan modos de relación que vulneran y, análogamente, excluyen a otros humanos de los discursos dominantes. Los postulados que dirigen este proyecto de tesis se pueden enunciar de la siguiente manera: (a) que el zoológico moderno ni tiene una esencia ni un único origen; (b) que es un síntoma de otros modos de exclusión y dominación idénticos, tanto en el caso del animal humano, como de los alter-humanos; (c) el asiento especista de este modo de relación con los animales alter-humanos niega que éstos tengan valor inherente y, por ende, que sean fines en sí mismos, con lo que legitima una ciencia del cautiverio alter-humano.

La tesis consta de una introducción, tres capítulos y conclusiones. En el primer capítulo, la autora aborda diferentes tipos de supuestos que subyacen al cautiverio de animales, los

fundamentos coloniales y modernos del zoológico como institución, así como la esclavitud de los pueblos originarios, la explotación de animales alter-humanos y la pérdida de sus ecosistemas. También discute la distinción entre antropocentrismo cognitivo o epistémico y antropocentrismo moral, en aras de aclarar al lector una distinción tanto analítica como práctica de las relaciones humanos/alter-humanos. En el segundo capítulo se expone el estatus ético y ontológico de los animales cautivos en zoológicos, así como otros modos de discriminación hacia los Otros, a la luz de los efectos sociales de la cultura humanista que funcionó como recurso para dominar a la llamada Naturaleza. En el último capítulo, Bermúdez discute formas o modos en los que se traduce el estatus ético y ontológico de los animales alter-humanos como inferiores a la humanidad y las consecuencias morales que devienen de esta forma de reconocimiento, que se forja bajo prácticas que gestionan la vida y muerte de los animales cautivos, así como procesos de exterminio, desplazamiento y captura.

Atendiendo a los puntos más destacados de su argumentación, merece la pena enfatizar su experiencia en el Parque Nacional Impenetrable Bwindi en Uganda, donde Bermúdez visitó a la familia de gorilas *Mukiza*, una de algunas otras que alberga el Parque Nacional. Las otras familias son la de *Bitukura* con 11 miembros, la de *Kyagurilo* con 9 miembros y la familia de *Oruzogo* con 19 individuos. A partir de esta experiencia, la autora reflexiona sobre el comportamiento de Bantú, un gorila que falleció en el año 2016, durante un traslado al zoológico de Guadalajara (Jalisco) para reproducirse, supuestamente, porque no soportó la anestesia administrada por el personal del zoológico de Chapultepec (Ciudad de México). Más allá de la polémica que desató el lamentable suceso, la autora nos invita a reflexionar sobre la condición de ser un gorila en libertad y uno al que se le ha quitado, o simplemente, como Bantú, jamás llegó a conocerla. También atiende al tema de la enfermedad y las estereotipias; cómo los animales cautivos pierden *ese algo* que sólo tienen cuando están en sus hogares rodeados de los suyos, o llevando la vida que llevarían sin nuestra intervención. Bermúdez nos invita a pensar sobre las potencialidades de existencia de estos animales y alternativas para construir caminos de liberación, atendiendo a la importancia de reconocer que están conjugados con convenciones culturales que dificultan trazar un camino.

Con una exposición de algunos casos exitosos de liberación y reconocimiento de personalidad jurídica a algunas especies como osos o chimpancés, trae a discusión los beneficios, *para los animales en cuestión*, de una ratificación de su existencia en positivo, que demarque mejores modos de relacionarnos, si es debido, o de alejarnos, de ser necesario. En este sentido, su crítica a la conservación de especies encausa una reflexión en torno a las complejidades

de distinguir entre una especie, que se pretende homogénea, y un individuo, cuyo valor se busca que esté a la altura e incluso más arriba, de la especie de la que es miembro y no sólo un anónimo representante. Al hacer a un individuo representante de su comunidad o especie, éste no escapa de los prejuicios y estereotipos que el humano ha construido culturalmente sobre su cuerpo. Esto deviene en modos de relación que los fijan, determinan y esencializan a los animales cautivos, al presentarlos como homogéneos e impermeables al cambio a través del tiempo.

La originalidad de la tesis de Paulina Bermúdez radica en ver en el zoológico el síntoma (o al menos uno de ellos) de una continuidad en el ejercicio de poder occidental-colonial y sus diferentes manifestaciones, que hacen menos evidente ese continuo, y que obstaculiza el reconocimiento de que toda lucha por la liberación, la dignidad o la justicia parece reconocer al mismo enemigo. Tiene el mérito de hacer visible el ejercicio de poder humano sobre los animales alter-humanos como una práctica cuyo engranaje no está segmentado o parcelado de otras formas de exclusión y dominio humanas. Por otro lado, al enunciarse desde un conjunto de relatos que buscan circunscribir al zoológico y, sobre todo, el estatus ético y ontológico de los animales que viven ahí, ratifica este compromiso con una visión más panorámica de la dominación que se ejerce sobre el Otro, sea humano o de otro tipo.

Antes de concluir la reseña de la tesis *Animales en cautiverio: el estatus ético y ontológico de los animales en zoológicos* es necesario un balance. La obra merece especial atención a la continuidad que propone en los modos de ejercer el poder y dominar al Otro. Vale la pena retener la importancia de cuestionarnos hasta dónde el ejercicio de ciertas instituciones como el zoológico, es moralmente válido y, sobre todo, si cumple sus objetivos a través del crisol del respeto por la vida de otros seres y bajo una perspectiva que realiza conexiones ahí donde aparentemente no las hay. Sin embargo, y en este mismo sentido, los recursos históricos para aproximar al lector al tema central –el cautiverio y el estatus ético y ontológico que deviene de ello– es desmesurado, y el zoológico continuamente se opaca, sale de centro y no vuelve de un modo del todo coherente, guiado por una línea argumentativa clara que no deje dudas de las conexiones que la autora encuentra y desarrolla. El zoológico y los animales que lo sostienen y dan forma, parecen relegados a un segundo plano, se pierden entre las referencias históricas y el detalle prestado a las argumentaciones de los y las autoras de los que se apoya que, por momentos, no logran ser claros respecto de su argumento central y dejan en deuda lo que la autora tiene que decir, al margen de ideas ajenas.

Por otro lado, al valerse casi en su totalidad y sin una crítica más fina de los argumentos

de Tom Regan sobre los derechos de los animales, la tesis puede ser leída como un trabajo de corte *neoespecista-sensocéntrico e intelectualista*, que privilegia a ciertas especies e individuos en virtud de rasgos cognitivos e intelectuales *más semejantes a los nuestros*. De hecho, la tesis señala que “la mayoría de los animales cautivos en zoológicos tienen valor inherente”, con lo que se da a entender que algunas especies no tienen tal valor y de este modo asienta un criterio de exclusión para ser merecedores de respeto y derechos, pues están, digamos, al margen de la conciencia. Al ceñirse al término *no-humano* (que cuestiona sólo en un pie de página) parece ratificar esta postura, al nominar a los animales desde la negación, donde se subraya principalmente para su definición que, justamente, *no son humanos*. Empero, hay que subrayar que, pese a ser una aclaración preventiva de la autora, resulta efectiva en tanto motiva a escribir esta reseña bajo otra categoría nominativa no jerárquica (alter-humano).

Otro rasgo “débil” de la tesis es la falta de problematización al trabajo de conservación del Parque Nacional Impenetrable Bwindi de Uganda. Por supuesto que es loable y en ningún modo denostable el trabajo desempeñado en estos espacios de invaluable riqueza, en donde se logra desestabilizar el prejuicio ontológico hacia los animales alter-humanos, y su función educativa puede ser más próxima a los que los animales *viven realmente*. Empero, no deja de haber un ejercicio de gestión de la naturaleza que, aunque no es violento, se asienta, sin embargo, en una lógica donde los animales nos necesitan para poder vivir. Aun viviendo al margen de nuestros cuidados para alimentarlos o cuidar de sus grupos, por ejemplo, la protección resulta capital para su supervivencia, y en ese sentido, necesitan de los humanos para salvarse de otros humanos, de lo que podría seguirse con malas intenciones que, a menos que los animales reclamen derechos por sí mismos, en realidad no hay tales y no es más que un ejercicio de buena voluntad humana.

Por otra parte, la autora señala que mantener cautivos a los animales alter-humanos es éticamente incorrecto, no por encerrarlos en tanto que acto, sino por considerarlos inferiores. Considero esta premisa profundamente problemática debido a que si los animales están cautivos parece ser justamente porque los consideramos inferiores a nosotros, de ahí su carácter apropiable. El encierro deviene moralmente problemático porque es la expresión de ese ejercicio de poder jerárquico, soberano, excepcional. El encierro es, en sí mismo, relevante porque vulnera el principio de libertad que se busca defender y exigir se les reconozca plenamente, con independencia de si se les considera o no moralmente iguales. Incluso podría resultar aún más complicado hablar de cautiverio con seres a los que se les considera ontológica y moralmente iguales. La consecuencia de sostener que el acto

de encierro y cautividad no es en sí mismo éticamente incorrecto, es que no deja entrever alguna salida a la estructura especista dominante, y en el extremo, sugiere que el cautiverio no es el problema, sino la valoración que se hace de los seres cautivos y la retórica bajo la cual la práctica se ampara, que puede rayar en el bienestarismo paternalista. No parece ser esta la intención de la autora pues, como ella misma señala: “mientras la base del zoológico moderno siga siendo el especismo, no podrá dar los resultados científicos que pretende, pues habrá una discriminación operando al interior de estas instituciones” (p. 25).

Para finalizar, si bien se trata de una tesis de filosofía, el trabajo de Paulina Bermúdez ayuda a entrever posibles caminos de investigación antropológica, que atiendan al zoológico desde una perspectiva relacional, que preste atención a los modos en que visitantes animales y animales visitados, son afectados por la institución zoológica y cómo ésta, en tanto que un espacio que dirige y normaliza la conducta y la mirada, demarca una zona de posible interacción, tal vez vaporosa y poco evidente, entre animales humanos y alter-humanos. Abre la posibilidad a indagar si tal interacción es (im)posible, considerando la fuerza que ejerce el discurso y el espacio zoológico en obstaculizar toda posibilidad de agencia a los animales cautivos frente a la mirada occidental humana, ávida de exotismo, entretenimiento y conocimiento.



Fotografía: Cristófer Yair Uribe Vergara

**NOVEDAD
EDITORIAL**

The Historical Animal.
**Los desafíos para integrar a los demás animales en la
narrativa histórica**

Rodrigo Callejas Torres

Reseña: Nance, Susan. (Ed). (2015). *The Historical Animal*. (1ª ed.). Nueva York. Syracuse University Press. Pp. 432.

Este libro, editado por Susan Nance, busca ser una especie de muestrario metodológico para la elaboración de investigaciones en el campo de la Historia Animal. De igual manera busca posicionar a estas investigaciones como una subdisciplina dentro de la Historia. Es un ejercicio académico que propone diversas maneras de alcanzar el objetivo general de la Historia Animal, a saber, poner a los demás animales históricos como sujetos activos dentro de la narrativa histórica y lo que esto conlleva, metodológicamente hablando.

The Historical Animal cuenta con una introducción escrita por la editora, en la cual expone los hilos conductores generales de la obra y la forma en que los diversos capítulos se organizan en cinco secciones. Allí, Nance busca resaltar la importancia de la Historia Animal, subdisciplina que tiene como uno de sus principales objetivos documentar la vida de los demás animales históricos para ayudar a entenderlos mejor a ellos y a nosotros. Este objetivo lleva a los investigadores a hacer preguntas poco convencionales, la principal es: ¿Cómo hacer una narrativa histórica que sea interespecífica y que rescate elementos no antropocéntricos?

La Historia Animal, como la plantea Nance, nos lleva a ver o escribir sobre los demás animales de una manera que erradica la voz pasiva y la objetivación que se ha hecho al escribir sobre ellos en los estudios históricos. Demuestra que, generalmente, cuando se escribe sobre estos otros animales, se hace sobre las ideas humanas acerca de ellos y como materiales supuestamente

141

Rodrigo Callejas Torres
Maestro en Historia Internacional,
CIDE
rodrigoct3050@gmail.com

independientes de la acción humana. Esta visión encaja con el tratamiento en general de los demás animales dentro de otras historiografías, como la de la historia ambiental.

Este “cambio de sujeto” nos lleva al trabajo interdisciplinario. En el caso concreto de la historia, esta interdisciplina se refleja, en un primer momento, en la consulta de fuentes. Éstas pueden ser tan variadas que van desde algunas que ya se usan en otras disciplinas cercanas, como la filosofía, hasta otras poco convencionales como lo pueden ser la veterinaria o la biología. La interdisciplina lleva a la otra propuesta de Nance: la escritura de una narrativa histórica de carácter interespecie, es decir, una narrativa que integre los puntos de vista de diferentes especies en torno al pasado y cómo éstas se relacionan entre sí.

Indirectamente, la propuesta de Nance y los autores que ella reúne, apela por una escritura de la historia más empática hacia los animales no humanos. Esto lo hace al argumentar que la Historia Animal requiere de ser conscientes que, en tanto sujetos históricos, a los otros animales no les importa, o bien, no conocen aquellos elementos que para los animales humanos son fundamentales en la construcción de la narrativa histórica. Al resaltar la importancia del “punto de vista” de los demás animales se hace presente la idea de que ellos han tenido agencia, más no poder, dentro de las narrativas históricas. Finalmente, en la introducción se enumeran los problemas/retos que los investigadores enfrentan para el uso de fuentes en la Historia Animal:

1. El contexto en que fue producida la fuente. ¿Cómo era la relación humano-animal no humano, en ese momento específico?
2. La búsqueda en archivos. Estamos educados a “editar” a los otros animales de los archivos. Casi nunca se menciona su presencia en fotografías o documentos escritos al momento de la catalogación, menos aún si el animal no humano tiene una presencia “periférica”.
3. El enfoque. ¿Podemos dar cuenta de los demás animales como factores de causalidad? Dado que, ciertamente, una de las preguntas centrales que los historiadores intentan responder de la manera más completa posible, con respecto a los eventos y procesos en el pasado, es “¿Por qué?” ¿Cómo integrar la perspectiva de los demás animales en esta respuesta?
4. La perspectiva de los otros animales en la relación humano-animal. Al tener agencia, pero no poder, los animales no humanos aparecen como objetos o como elementos de causalidad desde la perspectiva humana, pero no desde la perspectiva de los otros

animales. Ésta rara vez se registra en algún tipo de fuente.

5. El reconocimiento de que toda historia es inherentemente interespecífica. Los demás animales están en todas partes, excluirlos de las narrativas históricas es una elección metodológica. El grado de integración de los demás animales a estas narrativas depende del tipo y enfoque de ésta (política, diplomática, económica, cultural, ambiental, etcétera).

Estas cinco cuestiones representan un enorme desafío a la Historia como disciplina, pues exigen un replanteamiento de toda la literatura existente. El libro que edita Nance es un primer paso en esta tarea. Con base en el creciente interés de académicos de humanidades y ciencias sociales en las relaciones humano-animal, se toma como eje del libro los siguientes puntos: las ideas de los humanos sobre los demás animales y sus usos; las relaciones humano-animal y, la historia ambiental.

En cuanto a las secciones del libro, éstas buscan atender los cinco puntos planteados por Nance en su introducción. Así, la primera sección tiene como hilo conductor la idea de historizar a los otros animales, es decir, mostrar que ellos también han cambiado a lo largo del tiempo, tal como las sociedades humanas. Las orcas, los burros salvajes y las representaciones del extinto cuaga,¹ son los protagonistas de esta sección. Los capítulos de la sección 2 se proponen rastrear a los animales históricos dentro de los archivos y en otros recintos, como las colecciones museísticas. En la sección 3 se ofrecen casos específicos sobre caballos, gorilas y bueyes almizcleros, que dan muestras de cómo los demás animales pueden ser, y de hecho son, un factor de causación histórica y no solo agentes pasivos del devenir histórico humano. Finalmente, en las secciones 4 y 5 se dan ejemplos de cómo construir nuevas narrativas históricas tomando como eje dos narrativas: cómo se han adaptado algunos animales al Antropoceno (sección 4) y, cómo documentar relaciones interespecie en donde no únicamente la voz de los humanos sea la que se escuche (sección 5).

Considero que la sección 3 es la que ofrece los ejemplos más sólidos de lo planteado en la introducción del libro. En particular, los capítulos de David Gary Shaw, en donde aplica la Teoría del Actor-Red a la relación entre el hombre y el caballo en la Inglaterra medieval, y el capítulo de Andria Pooley-Ebert, en donde introduce el concepto de agencia por especie. El capítulo de esta autora es el mejor logrado de toda la compilación, debido a que, de manera explícita, hace de una cuestión metodológica el eje de su trabajo. Con ello, deja en claro

1 *Equus quagga quagga*, subespecie extinta de la cebra común, cuya distribución geográfica histórica corresponde actualmente a Sudáfrica.

uno de los principales retos de la Historia Animal: abandonar la visión de los animales no humanos como un bloque unificado de sujetos que puede estudiarse de la misma manera. Hay que conocer primero la forma en que cada especie animal interactúa con su entorno para después aplicarlo a un momento histórico en particular.

La multiplicidad de orígenes de los investigadores da pie a una diversidad metodológica enriquecedora. Lo llamativo de este libro es que no plantea una metodología esquemática o única, pues se necesitan metodologías que se adapten a los diferentes casos de estudio y no al revés. Con lo que se resalta la pluralidad de sujetos de estudio y las casi infinitas combinaciones de éstos de acuerdo a su época y situación específica.

De manera general, el libro adolece de dos puntos importantes. El primero de ellos es una cuestión padecida por la disciplina histórica en general: una pobre o nula explicación conceptual. Los autores del libro no aclaran a qué se refieren con “animales históricos” o “interespecie”. Estos conceptos, que son clave para sustentar el argumento de que la Historia Animal es una subdisciplina, no son explicados en ninguna de las secciones del libro. Solo se mencionan en la introducción, pero no se definen. Si bien “interespecie” no representa gran complicación a primera vista, no se le da el peso que merece como un concepto que fundamenta a la propuesta de subdisciplina. Únicamente queda insinuado, implícitamente, al combinarlo con la interdisciplina. Por su parte, el concepto de “animal histórico” no se define explícitamente, por lo que no queda claro si se trata de animales sobre los que se conserva algún tipo de registro, o si son todos los animales que hayan vivido en un tiempo pasado. La ausencia de esta definición no es cosa menor, dado que Nance afirma que conocer la vida de estos animales históricos es uno de los objetivos principales de la Historia Animal.

144

El segundo punto importante del que adolece este libro es que, tanto la introducción como los capítulos, se construyen sobre una base de conocimiento particular: la academia estadounidense y europea. Pese a que se resalta el carácter “colonial” y de sujeción de la relación humano-animal y se deja en claro que la historia animal trata sobre diversidad e inclusión, no se incorporan otros puntos de vista humanos. Es decir, no se toman en cuenta formas alternativas a la europea o la estadounidense para relacionarse con los otros animales. Aunque se hace mención de algunos animales africanos, como el cuaga, no se ahonda en la visión de las personas locales ni en su relación histórica con ese animal. La ausencia que más se nota es la asiática, pues en la obra no se incluyen casos de animales endémicos de ese continente, y tampoco participan autores de Asia. De igual forma, los puntos de vista de

las personas nativas también faltan en este libro.

A manera de conclusión, esta obra es un gran aporte para la disciplina histórica, ya que pone “los reflectores” en un tema que ha sido relegado de los estudios académicos y que poco a poco comienza a tomar fuerza. Considero que cumple con su objetivo: mostrar que, para hacer Historia Animal, no hay una única manera de hacerlo. Hay algunas cuestiones a considerar metodológicamente, como la interdisciplina y la integración de otros sujetos a las narrativas, pero el cómo se van a aplicar depende de cada caso de estudio. Así mismo, las ausencias de este libro son recordatorios de la gran tarea que queda por delante, y lo fértil que es esta subdisciplina en ciernes.

Ruta antropológica, Año 7, No. 11, agosto-diciembre 2020.
Posgrado en Antropología, UNAM
revistaposantro.unam@gmail.com

Fotografías

A. Berenice Vargas García
Cristofer Yair Uribe Vergara
Itzel Vargas García
Raúl H. Contreras Román
Rodolfo Oliveros Espinosa

Imagen de portada

Marcos Castro
La abolición de los unos y los ceros, 2020
Óleo sobre lienzo
190x220 cm

Diseño y Formación

Itzel Vargas García

Fuentes Adobe Calson Pro, Century Gothic, Times New Roman

Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Derivar 4.0 Internacional