MEMORIAS DISIDENTES

Revista de estudios críticos del patrimonio, archivos y memorias

V. 3, N° 6. Julio 2026 - ISSN: 3008-7716

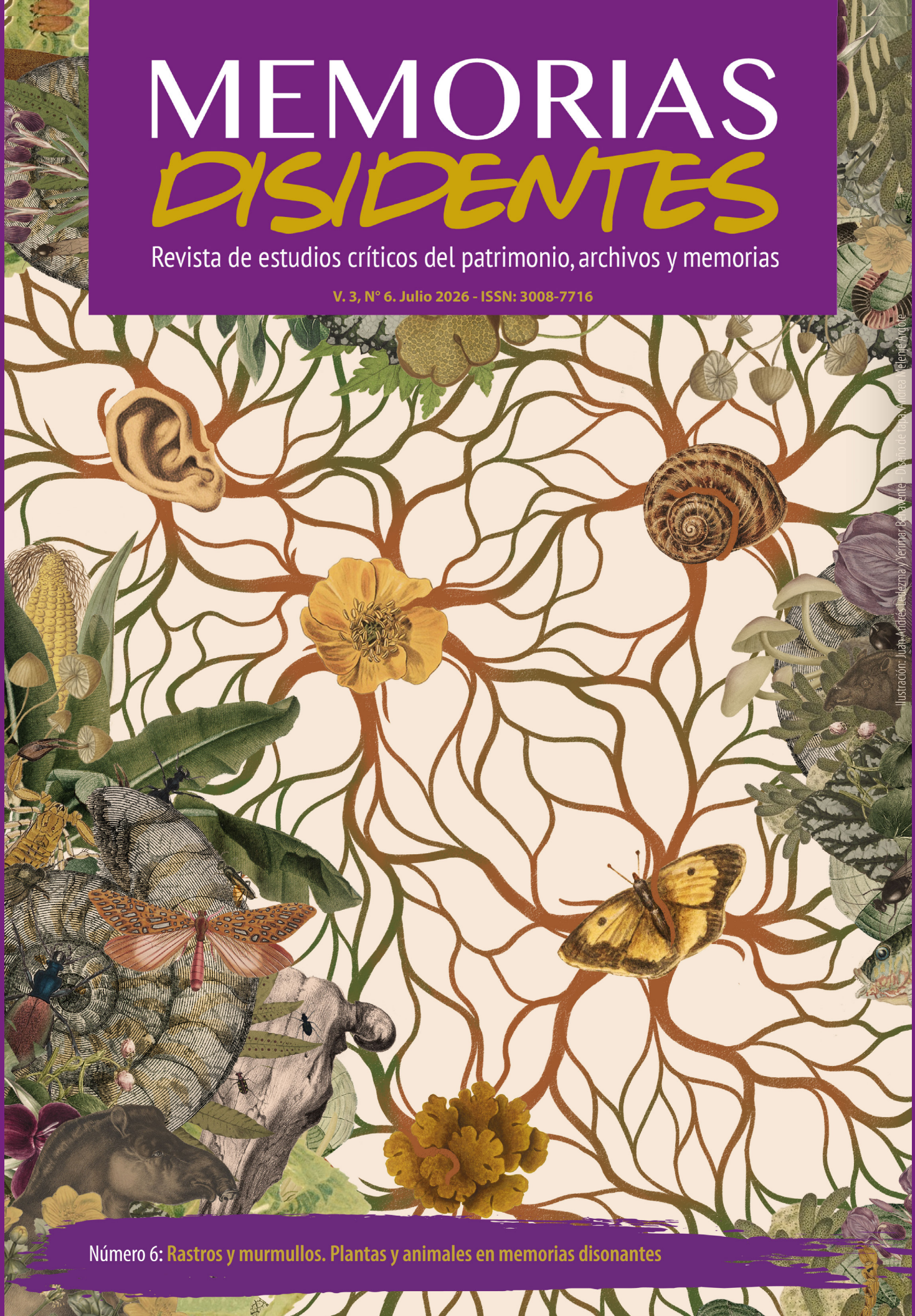


Ilustración: Juan Andrés Bedoya y Yerinna Bocanegra - Diseño de cubierta: Valeria Argote

Número 6: Rastros y murmullos. Plantas y animales en memorias disonantes

Principal Organismo Responsable de la Edición:

Instituto de Investigaciones Socioeconómicas (IISE), Facultad de Ciencias Sociales (FACSO), Universidad Nacional de San Juan (UNSJ)

Dirección Av. Ignacio de la Roza 590 (oeste) | Complejo Universitario "Islas Malvinas" | Rivadavia, Provincia de San Juan, República Argentina. Código Postal: CP: J5402DCS
Teléfono: +54 264 4231949. Internos: 2031-2032. Correo electrónico: iise.sociales@unsj-cuim.edu.ar

EDITORES RESPONSABLES
Carina Jofré, Cristóbal Gnecco, Mario Rufer

SECRETARIA EJECUTIVA
Julieta Magallanes

ASISTENTE DE SECRETARÍA EJECUTIVA
Paulina Álvarez

CONSEJO EDITORIAL EJECUTIVO
Cristóbal Gnecco, Mario Rufer, Carina Jofré, Carolina Crespo, Mariela Rodríguez, Dante Ángelo, Patricia Ayala, Sofía Chacaltana

EQUIPO DE REDACCIÓN Y CORRECCIÓN DE ESTILO
Carina Jofré, Cristóbal Gnecco, Patricia Dreidemie, María Florencia Pessio, María Belén Guirado López, Marcia Vergara, Beatriz von Saenger

CONSEJO DE DISEÑO ARTÍSTICO Y CREATIVO
Rafael Curtoni y Andrea Melenje.

COORDINACIÓN DE DISEÑO GRÁFICO Y EDITORIAL
Colaboratorio de diseño para la innovación social, Andrea Melenje Argote, Universidad del Cauca

DISEÑO EDITORIAL
Ana Victoria Benavidez Valencia, Yerimar Benavente Aguada, Nick Riascos, Juan Andrés Ledezma

ILUSTRACIÓN DE PORTADA SECCIONES
Yerimar Benavente Aguada, Juan Andrés Ledezma

INDEXACIONES Y CATALOGACIÓN
Santiago Agustín Pereyra Nouveliere

OPEN JOURNAL SYSTEM
Con el Asesoramiento del Centro Argentino de Información Científica y Tecnológica dependiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

COMITÉ INTERNACIONAL DE ASESORES
Alejandro de Oto, Alejandro Haber, Claudia Zapata, Frida Gorbach, Gustavo Verdesio, Mariana Cabral, Marta Zambrano, Sandra Rozental, Olaf Kaltmeir, Valeria Añón, Wilhelm Londoño.

EVALUADORXS EN ESTE NÚMERO
Paulina Álvarez, Leonardo Anconatani, Fabián Bonilla López, Mauricio Caviedes Pinilla, Mónica Cuéllar, Antonella dos Santos, Julieta Elizaga, Frida Gorbach, Alejandro Haber, Estela Imigo Gueregat, Víctor Inostroza, Carlos Marín, Santiago Martínez, Celeste Medrano, Leonardo Montenegro, Carlos Páramo Bonilla, Francisco Pazzarelli, Jorge Perugache, Juan Carlos Skewes, David Solodkow, Luis Alberto Suárez Guava, Florencia Trentini, Lorenia Urbalejo, Felipe van der Velden, Yuribia Velázquez Galindo, Florencia Yanniello

SITIO WEB, REDES SOCIALES Y CONTACTOS DE LA REVISTA
OJS Memorias Disidentes http://www.ojs.unsj.edu.ar/
https://www.instagram.com/memodisidentes/
https://www.youtube.com/@RevistaMemoriasDisidentes
E-mail: memodisidente@gmail.com

APORTES, COLABORACIONES Y AVALES













MEMORIAS DISIDENTES
Revista de estudios críticos del patrimonio, archivos y memorias

DOSSIER
RASTROS Y MURMULLOS. PLANTAS Y ANIMALES EN MEMORIAS DISONANTES

Dossier Editado por
LAURA GUZMÁN PEÑUELA Y LUIS ALBERTO SUÁREZ GUAVA



Memorias Disidentes. V. 3, Nº 6.
Julio 2026. ISSN: 3008-7716

MEMORIAS DISIDENTES

SECCIÓN ACADÉMICA

INTRODUCCIÓN AL DOSSIER: RASTROS Y MURMULLOS. GENTES IMPREVISIBLES Y CULTIVO DE LA DIFERENCIA EN UN MUNDO EN HECHURA 9
Laura Guzmán Peñuela y Luis Alberto Suárez Guava

INSECTOS ESPÍAS. CONVERSACIONES NOCTURNAS EN LA COMUNIDAD DE GUACAMAYO – RÍO CAQUETÁ 21
Marco Tobón

DESPERTAR LA MEMORIA DEL ÁRBOL: LA VOZ COMO MEDIADORA EN CONTEXTOS DE WIÑOY TRIPANTÜ 34
Anahí Rayen Mariluan

TRABAJO Y CRIANZA EN LAS FALDAS DEL CERRO CUMBAL: UNA ANTROPOLOGÍA DESDE ADENTRO 58
Janneth Liliana Taimal Asa

LAS POSVIDAS DE UN GANADO CRIOLLO: MEMORIA Y PATRIMONIO MULTIESPECIE EN EL SUR DE BRASIL 79
Jean Segata y Maria Cristina Yunes

UNA BOTÁNICA DE CONQUISTA: HOJAS Y NERVADURAS EN EL ARCHIVO VIVO 107
Martín De Mauro Rucovsky

NO ERA LA CARNE, ERA LA HISTORIA: NARRATIVA DELIRANTE Y EPISTEMOLOGÍA MALEZOIDE PARA REPENSAR EL PERIODO TARDÍO (SEGUNDO MILENO AD) EN LA PREPUNA DE JUJUY, ARGENTINA 129
Verónica S. Lema

ANIMALES Y PLANTAS COMO ENTIDADES DE DECISIÓN EN LA MEMORIA ORAL MAPUCHE. REFLEXIONES DESDE LA BIOPOÉTICA Y LAS REGULACIONES DEL AZ MAPU 157
Viviana Yanina Ayilef

SOPROS, LATIDOS E SUSSURROS: A PREPARAÇÃO DE CÃES DE CAÇA ENTRE O POVO GALIBI MARWORNO 179
Ramiro Esdras Carneiro Batista, Claudiane De Menezes Gomes y Clébio Forte

LAS MALOCAS DE ANIMALES Y LA RED DE LA VIDA. PAISAJES MULTIESPECIE, METAPERSONAS Y SOCIEDAD CÓSMICA EN EL NOROESTE AMAZÓNICO 197
Luis Cayón

ARTÍCULOS LIBRES

ENTRE PÉRDIDA Y LEGADO: LOS PAISAJES DEL DESCENSO DEL LAGO DE PÁTZCUARO 221
Jahzeel Aguilera Lara

DESPUÉS DEL FUEGO: MEMORIAS, TERRITORIO Y MUNDOS EN RESTAURACIÓN EN LA PATAGONIA ARGENTINA 245
Mariel Verónica Bleger y Ayelén Fiori

SECCIÓN LENGUAJES INSTITUYENTES

ANIMALES, PLANTAS Y COSAS EN EL RESGUARDO DE GUACHUCAL (COLOMBIA) 265
Yorely Viviana Quiguantar Cuatín

LAS FLORES DE LA MATRIZ: ENSEÑANZAS DE LA MAMITA ESPERANZA EN EL VALLE DE SIBUNDOY 282
Ana Sofía Obando

LOS JUEGOS DEL MONTE 295
Yojhan Daniel Acosta Rosero

DESCARTES, NIETZSCHE, KUNDERA. O DE CÓMO LUCAS LE SALVÓ LA VIDA A UN CABALLO 314
Eva Astrid Alsmann López

CAÑAVERAL: RASTROS VEGETALES EN PAISAJES DE AGUA 326
Águeda Fernández Astorga

LA GRAN CONVERSACIÓN TRAS LA TORMENTA 333
Sofía Lara-Largo

SECCIÓN RESEÑAS

MIENTRAS TIEMBLA LA TIERRA. GEOGRAFÍAS DEL SUR DESDE UNA POÉTICA DE LA DISPERSIÓN 344
Francisco Hernández Galván

COLONIAL HERITAGE, POWER, AND CONTESTATION. NEGOTIATING DECOLONISATION IN LATIN AMERICA AND THE CARIBBEAN 350
Agustina Lourdes Kozloski

CO-RAZONAR: UNA MEMORIA CORAL DE LAS II JORNADAS "CONFLICTOS (ONTOLÓGICOS, EPISTEMOLÓGICOS E IDEOLÓGICOS) Y REEMERGENCIAS INDÍGENAS" 357
Sofía Allo, Ana Cecilia Gerrard, Lucila Gómez Vázquez, Manuel González Picasso, Aimé Kraft, Sebastián Levalle, Julieta Magallanes, Mariela Eva Rodríguez, María Eugenia Tamay



SECCIÓN

ACADÉMICA

INTRODUCCIÓN AL DOSSIER: RASTROS Y MURMULLOS. GENTES IMPREVISIBLES Y CULTIVO DE LA DIFERENCIA EN UN MUNDO EN HECHURA

LAURA GUZMÁN PEÑUELA
Universidad Surcolombiana,
Colombia

LUIS ALBERTO SUÁREZ GUAVA
Universidad de Caldas,
Colombia

Aceptado para publicación 16 de mayo de 2026

Resumen

Esta introducción ofrece una lectura de las contribuciones al dossier como la persecución de tres rastros: las gentes imprevisibles, la consustancialidad en hechura y el cultivo de historias distintas. El primer rastro afirma que todas las formas de vida son gentes con voluntad imprevisible, capaces de enseñar, espiar o cambiar, lo que exige una atención constante a las señas del entorno. El segundo revela que el mundo no está finalizado: cerros crían a sus indios, plantas trabajan en minga con cuerpos humanos y la vida se hace mutuamente en procesos telúricos y políticos. El tercer rastro muestra que las diferencias entre especies no se borran sino que se cultivan mediante alianzas, cuidados y conflictos, como cuando se persuaden árboles para que florezcan o se curan perros con técnicas chamánicas, logrando en el proceso cultivar historias distintas.

Palabras clave: gentes no humanas, consustancialidad interespecífica, cultivar historias, conocimientos indígenas.

TRACES AND WHISPERS. UNPREDICTABLE BEINGS AND THE CULTIVATION OF DIFFERENCE IN A WORLD IN THE MAKING

Abstract

This introduction offers a reading of the contributions to the dossier as the pursuit of three traces: unpredictable peoples, consubstantiality in the making, and the cultivation of distinct histories. The first trace asserts that all forms of life are peoples with unpredictable will, capable of teaching, spying, or changing, which demands constant attention to the signs of the environment. The second reveals that the world is not finished: hills raise their Indians, plants work in *minga* (collective labor) with human bodies, and life is mutually made through telluric and political processes. The third trace shows that differences between species are not erased but rather cultivated through alliances, care, and conflicts, as when trees are persuaded to bloom or dogs are healed with shamanic techniques, thereby achieving in the process the cultivation of distinct histories.

Keywords: non-human persons, interspecies consubstantiality, cultivating stories, Indigenous knowledge.

RASTROS E SUSSURROS. GENTES IMPREVISÍVEIS E CULTIVO DA DIFERENÇA NUM MUNDO EM FEITURA

Resumo

Esta introdução oferece uma leitura das contribuições ao dossiê como a persecução de três rastros: as gentes imprevisíveis, a consubstancialidade em feitura e o cultivo de histórias distintas. O primeiro rastro afirma que todas as formas de vida são pessoas com vontade imprevisível, capazes de ensinar, espiar ou mudar, o que exige uma atenção constante aos sinais do entorno. O segundo revela que o mundo não está finalizado: morros criam seus índios, plantas trabalham em mutirão com corpos humanos e a vida se faz mutuamente em processos telúricos e políticos. O terceiro rastro mostra que as diferenças entre espécies não se apagam, mas sim se cultivam mediante alianças, cuidados e conflitos, como quando se persuadem árvores a florescer ou se curam cães com técnicas xamânicas, logrando no processo cultivar histórias distintas.

Palavras-chave: gentes não humanas, consubstancialidade interespecífica, cultivar histórias, conhecimentos indígenas.

Contra la visión que reduce la vida animal y vegetal a meros automatismos regidos por instintos o programación genética —un mundo de especímenes clasificables y respuestas prefabricadas—, los textos de este volumen nos invitan a habitar un universo radicalmente distinto: un entramado vivo de atenciones, extremidades y superficies donde todas las formas de vida son "gentes" con modos de hacer, voluntad y capacidad de enseñar. Desde los insectos que espían conversaciones humanas hasta los árboles que crecen solo donde hay ruido y compañía, pasando por perros que devienen cazadores mediante soplos chamánicos o cerros que crían a sus indios, estas narrativas despliegan un mundo en constante hechura, donde las diferencias no se eliminan sino que se cultivan, y donde conocer no es clasificar sino prestar atención, escuchar las "conversatorias de la naturaleza" y reconocer que la vida, siempre imprevisible, se hace y rehace en el cruce y la consustancialidad entre todas las gentes. A continuación perseguiremos tres rastros o juntaremos tres esquejes, aunque sabemos que el dossier contiene un bosque entero de posibilidades.

La vida imprevisible y las *gentes*

Tenemos la costumbre de pensar que la vida de los animales y las plantas ocurre según una programación genética o como consecuencia de esa cosa sin sustancia que llaman instinto. Visto así, el mundo sería un poblado de máquinas que reaccionan a estímulos, aparatos vegetales que buscan luz y nutrientes, y autómatas voraces, cazadores y presas, en una danza sin son. Cada vida acaso llegaría a ser espécimen, entidad portadora de información genética que se replicaría en su descendencia, en una representación desganada de respuestas prefabricadas, desprovistas de entusiasmo o de cansancio, de placer o de rabia, de búsqueda o de rendición, de épica o de tragedia. Cada vida sería una *muestra*, a lo sumo otra mariposa muerta o una nueva nervadura en la colección del naturalista ilustrado; una variación tan mínima que apenas llega a ejemplo de lo sabido, de lo ya consignado, de lo ya encasillado. En un mundo así, conocer es establecer una clasificación depurándola tantas veces como sea necesario al tiempo que, enriqueciéndola con nuevos especímenes, a veces lanzando vivas por el “descubrimiento” de una nueva especie y a veces lamentando la pérdida de una “biodiversidad” genérica.

Los textos contenidos en este volumen permiten intuir que el mundo es diferente y son posibles modos distintos de conocerlo. No un escenario habitado por distintas entidades desarrollando roles, sino un anudamiento de atenciones, extremidades y superficies. No lo social, ni las asociaciones, sino entrelazamientos constitutivos en prolongadas sagas de vidas entregadas, llevadas juntas y vueltas a entregar, ahora transformadas. Desde disputas y evitaciones hasta danzas o modos de ver. No un mundo de especies sino uno de modos de hacer, que es lo mismo que modos de vivir.

¿Por qué los insectos espían las conversaciones decisorias de los *murui muina*? (ver Marco Tobón en este volumen). No es porque los humanos tengan un modo de ser siempre estable o predecible. Los estudiosos entre los insectos podrían tener una disputa acerca de si los humanos actúan siguiendo un instinto: los espían porque siempre es posible que hagan algo diferente a lo que venían haciendo. Así mismo, los humanos sabios saben que los animales tienen modos de hacer que pueden trastocarse y que, eventualmente, pueden cambiar. O que siendo que la mayoría de los insectos suelen hacer ciertas cosas, otros podrían hacerlas de modo distinto.

En cualquier caso, la gente curiosa no se conforma con lo sabido o con las clasificaciones establecidas. Sabe que la vida siempre puede cambiar porque en la variación están sus posibilidades o porque ella misma es una corriente y se va acomodando a aquello que la constriñe, y al acomodarse lo desborda haciendo con su torrente nuevos perfiles. La curiosidad y la sabiduría nos obligan a atender, siempre, a lo que hacen las demás vidas. Nos podemos sorprender, así como le ocurrió a Eva Astrid Alsmann cuando su perro, Lucas, alertó el peligro que atravesaba un caballo a punto de morir ahorcado. Viviana Ayilef (en este volumen), sostiene que las narraciones americanas en las que aparecen plantas y animales como portadoras de historia, modos de actuar, voluntad, etc., no son fábulas porque no traslapan pautas morales sobre el comportamiento animal; a través de ellas, en realidad, los animales logran enseñar. Según la sabiduría mapuche, explica la autora, los humanos somos pequeños aprendices de todo tipo de seres. Ya que "toda vida tiene un modo de ser", a los humanos sólo nos resta buscar aprender de modos de vida que sabemos más hábiles o mejor capacitados, y debemos hacerlo con humildad y honestidad.

Ya mucho se ha dicho de la necesidad de humildad en las distintas modalidades del conocimiento occidental, tan prendado de lo meramente humano. Tanto o más se ha reiterado la necesidad de estudios que deslinden los límites entre las especies o, por lo menos, entre los humanos y los no humanos. Pero, así como cuando hace décadas discutíamos la necesidad de desbordar las oposiciones entre objetividad y subjetividad o individuo y sociedad, nuestras formas de señalar el problema (la consabida oposición entre lo humano y lo no humano) lo están perpetuando. Las nacionalidades indígenas americanas, con bastante plasticidad en sus categorías, proponen, a nuestro juicio, una solución elegante, al tiempo que consciente de que no puede ser definitiva (porque nada puede serlo en el mundo inacabado de la vida que está en hechura constante): asumen que los diferentes tipos de seres son *gentes*.

Al admitir que los humanos pueden aprender de plantas y animales o que les es necesario, como veremos, cultivar sus diferencias para hacer la vida posible, muchos saberes indígenas admiten que hay más gentes que las gentes que reconocemos a diario como humanas. Esto abre dos posibilidades igualmente fértiles: o eso que llamamos *humano* es en última instancia la vida consciente de sí misma y de su imbricación con otras *humanidades* (ver Cayón en este volumen); o la noción de gente acepta que todas las formas de vida son modos congruentes —aunque en tensión— de hacer el mundo.

Ser gente, explica el pueblo mapuche, es saber recibir mensajes, poder reconocerlos y descifrarlos en las voces de los otros (Ayilef en este volumen). En la cordillera del Tolima —en el centro de Colombia— don Jaime Hernández nos enseñó que, si prestamos atención, podemos escuchar la "conversatoria de la naturaleza". Atender es conversar, de acuerdo con don Jaime, porque para quienes saben reconocer mensajes y señas en rastros, aéreos o terrestres, escuchar supone responder o hacer algo o dejar de hacer (ver Pai. Podcast de etnografía 2024). La gente mapuche sabe que los animales ríen en su propio idioma, su sonido es su voz (Ayilef en este volumen). Es claro que los mensajes no son información gramática o filológica en el sentido restringido de la lingüística humana. Es más bien la constatación de que todas las formas de vida se mueven; su movimiento suena y deja rastro. El modo en que lo hacen cuenta sus maneras de existir. Los modos de sonar y las huellas del movimiento llegan a ser tipos de orientación. Dar camino, según el saber mapuche, es dar orientación: "Mucho aprendieron los antiguos de los animales", dicen.

Entonces no existen especies como clases estables. Considerarlo de este modo sería asumir que a todas las formas de vida no nos queda más que actuar un destino prefigurado y que el mundo es una obra consumada. En cambio, la vida siempre está encontrando camino —pero no como la aplicación de un procedimiento estándar—y esa búsqueda constante de rehacerse con los otros seres en el mismo proceso de rehacer el mundo es una tarea de gentes que se prestan atención. No se trata de colaboraciones armónicas entre gentes siempre dispuestas al intercambio sino de un modo enmarañado, no exento de conflictos, de buscar la vida.

El mundo en hechura: consustancialidades

Por fortuna, el mundo no es un escenario *ready made* para el cumplimiento de instintos. Ni siquiera en donde parece que la vida ya no ocurre dejamos de advertir posibilidades. Como muestra la serie fotográfica de Águeda Fernández Astorga, incluso el cañaveral se muestra como una presencia que narra al tiempo que interroga. Aún después de una tormenta furiosa que promete la devastación de un lugar en la cordillera central de Colombia, como narra Sofía Lara-Largo, la vibración de la vida que canta en las aves matutinas muestra que nada está finalizado.

En torno al cerro Cumbal, en el suroccidente andino de Colombia, se aprende que la geografía, la historia y la política jamás podrían ser ramas independientes del conocimiento. Todas esas disciplinas colapsan, como en un cruce bastardo de materialismo histórico y humor indígena, en la constatación de que la historia no está hecha porque el mundo no está finalizado. Uno y otra no solo pueden cambiar, sino que lo harán. Así, los indígenas han ido cambiando la historia en las recuperaciones de tierra, y la tierra ha ido cambiando la historia al tomar posesión de sus indios. Del mismo modo, la forma del

mundo, no solo sus nombres, está en constante hechura. La posesión de los indios por la tierra toma distintas formas.

Enunciemos dos que aparecen en el artículo de Janneth Taimal Aza, antropóloga y comunera de Cumbal. Las mayoras del pasado colonial que consiguieron las *escrituras madre* se volvieron, ellas mismas, cerros. A lado y lado del río Negro, la mama Luisa y la mama Juana son cuidadoras de una voluntad antigua según la cual la tierra sólo da frutos cuando vuelve a ser trabajada por los indios. Por eso en la genealogía cuidadosa que con trazo firme dibuja Taimal, las generaciones se remontan hasta el siglo XVI. Es conmovedor escuchar las historias de cuando este o aquel cerro eran caciques y cacicas y se tenían que ir a pie hasta Quito o hasta Bogotá a "peliar" el reconocimiento de la corona. Pero no se volvieron cerros como acto conmemorativo. Ahora siguen en constante vigilia, como agentes de la crianza de los cumbales renacientes, que es como llaman a las nuevas generaciones.

Por eso Taimal Aza argumenta que el cerro cría cumbales. Y los cría de manera simultáneamente cósmica y política. Divididos por veredas y sectores, los cumbales se cuentan a sí mismos como sanmartines, cuetiales, pananes, chiles, mayasqueres, etc. Un sector de la vereda Tasmag es conocido como Güel y está desde hace siglos poblado por árboles de cumbe, de donde viene el nombre del cerro, aunque también podría decirse, al contrario. En este modo de ser nombrados, pero es más que eso, los árboles y los humanos son de la misma gente, son consustanciales. El cerro cría a la gente que deviene parte de aquél. En un relato que se cuenta usualmente, el cerro mandó a sus indios a rodar por las cuestas y hasta donde pudieran rodar tenían la responsabilidad de trabajar la tierra. Algo así como una erupción de gente desde lo alto de estos cerros que también son volcanes. Es, sobre todo, la conciencia de que la vida que crece en las faldas de los volcanes es dada por ellos mismos. No una elaboración simbólica sino una constatación telúrica y una certeza histórica. Esa constatación y esa certeza es celebrada en fiestas que reconocen la fuerza del suelo y su continuidad en la vida.

El sabio Aurelio Suárez, maestro del antropólogo Marco Tobón, también se llamaba Flor de chontilla en lengua muinane. Tener nombre de planta no es extraordinario; junto a los oficios ellas son dadoras de nombres por excelencia. Puede ser que esto se deba a que, en el fondo, reconocemos una dependencia primordial y absoluta de las plantas. No es tampoco extraño que entendamos los vínculos intergeneracionales en árboles genealógicos o, como los kogi, en plantas de calabaza. Como ancestras, las plantas nos han dado apellido y sustento. O, simplemente, como le ocurrió a Yohan Daniel Acosta (en este volumen), las plantas, en su texto llamadas monte, enseñan a jugar y son fuente de curación.

Así ocurre con chagras como las de la mamita Esperanza Jacanamejoy, la maestra la joven antropóloga Ana Sofía Obando. Las chagras, esos cultivos sin surcos y entreverados por principio, son lugares de cruces inesperados y, en este caso, altamente curativos. Destacando la interconexión profunda entre el cuerpo humano y la chagra, la maestra le

enseña a la antropóloga que la flor de la albahaca ayuda a curar las funciones vitales de la matriz en las mujeres gracias que ambas son lugares de apertura y relacionalidad. Las plantas trabajan en minga, tanto en la chagra como en el cuerpo humano, dado que salud o enfermedad no son estados individuales. Así, menstruación y floración son procesos afines, ciclos de desprendimiento que permiten la circulación de la vida.

En el constante hacerse de los seres, las sustancias vegetales juegan un papel fundamental: nos alimentan, nos curan, nos abrigan, nos arropan, nos enseñan. Pero esto no sería posible sin el concurso de su voluntad, por eso son necesarias múltiples persuasiones para que las plantas *se den* y nos den. La *lonko* Rosalía Barra, (citada en Mouján, 2024, Ayilef en este texto) nos recuerda que es necesario saludar, pedir permiso y agradecer a las plantas cuando tomamos su *lawen* —remedio o medicina—. Del mismo modo, la fertilidad de los árboles no es un hecho meramente biológico, como nos recuerda el texto de Anahí Rayen Mariluan. Durante el solsticio de invierno (junio) las personas buscan convencer a los árboles de volver a florecer. A los ejemplares que durante el año se han mostrado "tristes", "desganados" o con escasez de frutos se les dedican consejos, pedidos o incluso "apasionados retos" a través del canto (*ül o tayül*). Al tiempo, se sacuden las raíces y las ramas del árbol para "animarlo" y despertarlo de su estado de letargo o "mañoseo" y, en algunas zonas, se "azota" a los frutales —especialmente manzanos y nogales— para que tengan frutos más fuertes o para "reavivar la savia". La generosidad vegetal, en consecuencia, no está hecha.

Yorely Quiguantar (en este volumen) relata la historia de un árbol de tilo con particulares muestras de voluntad y sensibilidad social. A pesar de los intentos de doña Adriana Cuatín de sembrar gajos de tilo en los callejones, estos siempre se secaban. El árbol "decidió" crecer, finalmente, cuando le sembraron una acacia al lado. Al igual que el perro Nanus le dio abrigo al cachorro Roy para que no muriera, la autora plantea que la compañía de la acacia le dio al tilo el estímulo necesario para prosperar. Por su parte, don Rodrigo Quiguantar explica que el tilo solo prosperó cerca de la casa porque le gustaba el ruido, la música y sentir la cercanía de la gente y de los animales. Yorely y su familia comprenden que el árbol no quería darse en un lugar solitario, sin la compañía de otros árboles, la gente ni los animales. La historia del tilo en Guachucal es un ejemplo de que la generosidad vegetal debe ser cultivada mediante la atención y el reconocimiento de que las plantas "hacen y conocen" en conjunto con nosotros. El árbol de tilo es un vecino que exige ser escuchado y tenido en cuenta en la conversación de la casa.

Carneiro, Meneses y Forte abordan las controversias sobre el origen de los perros en sociedades indígenas amazónicas: desde una posible presencia precolombina hasta la idea de que fueron adquiridos mediante trueque con colonizadores. Pero lo que resulta interesante es que no toman partido por una u otra alternativa, sino que muestran cómo se producen los perros de caza mediante el uso de técnicas chamánicas como el soplo o el susurro. Podemos suponer que los soplos medicinales, *potah*, que reciben los perros de

los galibi marworno contienen también sustancias de origen vegetal. Los indígenas del bajo Oiapoque curan a los perros cuando son cachorros para que crezcan como cazadores despiertos e inteligentes. Además, les administran en la comida el cuerpo pulverizado de la avispa *muxdjifê*, que es considerada una gran cazadora. Entonces los perros de caza devienen, no son.

Lo mismo muestran Segata y Yunes con el estudio de las posvidas de un ganado criollo. Eso que llamamos raza o criollo es en realidad un producto siempre en proceso de relaciones multiespecíficas. Segata y Yunes proponen que la raza actual es una de las múltiples posvidas del ganado ibérico, resultado de una trayectoria de casi cinco siglos marcada por procesos de domesticación, abandono, feralización y reorganización productiva. A diferencia de otras razas que buscan la pureza, el ganado criollo lageano obtuvo su reconocida rusticidad y capacidad adaptativa a través de la mezcla y el encuentro de diversos linajes expuestos a condiciones ambientales extremas, como los inviernos rigurosos y suelos pedregosos del Planalto Serrano.

En el texto de Luis Cayón las comunidades indígenas del Apaporis y del Pirá Paraná entienden que los cuerpos de las gentes, humanas o no, se constituyen, además de carne, hueso y tejidos de componentes invisibles que deben ser reforzados con el consumo sustancias previamente sopladas y tratadas por un *kumu* (chamán), como el rapé de tabaco, la coca y el ají, entre otras. Esto se denomina "comer la curación", a través de este acto, no solo se fortalecen los humanos, sino que los espíritus dueños de las malocas de animales y peces también reciben vitalidad mediante las sustancias sopladas. Los makuna conciben el universo como una gran maloca creada por los demiurgos Ayawa, con cerros como postes, el cielo como techo y un río subterráneo, cuyo centro habitan y cuyas puertas este y oeste conectan el Río de Leche por donde viaja el sol. Los relatos de origen narran recorridos ancestrales que crearon sitios llamados *wame kutori* —con nombre—, lugares notables (cascadas, cerros, lagos) con petroglifos y espíritus dueños, cada uno una maloca —algunas multiespecie— que conforman una geografía chamánica propia pero inserta en un territorio colectivo.

Que el mundo sea una maloca supone que él mismo es un proceso emergente de los ires y venires de gentes más o menos ensimismadas en sus vidas. La gente que habita la selva ve caminos, huellas de múltiples movimientos, y malocas, lugares de abundancia para la reunión, el baile y el descanso. En cierta medida, muestran la vida como una búsqueda constante de reposo o refugio, y de recorridos en los que transportamos cosas o emprendemos la fuga. Una comprensión de la existencia como sucesión de estancias y recorridos, de reclusión y viaje, de remansos y rápidos, de incorporación de sustancias —que provienen de otras formas de vida— y expulsión nos ayudaría a entender el mundo y sus seres como una hechura mutua.

Cultivar diferencias, hacer crecer historias distintas

El chamanismo y la conciencia de que podemos estar siendo objeto de la atención de otras gentes ocurren en un mundo definido por las diferencias: tanto para establecer alianzas y lograr coordinaciones, como para reconocer la existencia de otros peligrosos, en cuyos caminos no es bueno atravesarse y cuyas malocas es necesario evitar. En consecuencia, son diferencias que no sólo se deben aceptar, sino que eventualmente es necesario producir o contribuir a su producción. Segata y Yunes plantean las posibilidades de una "etnografía criolla", inspirada en el ganado que estudian tanto como en el cruce de disciplinas que se encuentran: antropología y etología. Más aún, su reflexión acerca de los procesos de memoria y patrimonio que emergen de esta atención nos pone delante de un texto que, siguiendo su argumento, podríamos llamar "criollo": que cruza una experiencia etnográfica junto a criadores con una reflexión acerca de la memoria multiespecie.

Otro tanto ocurre con la narrativa delirante y la epistemología malezoide que nos propone Verónica Lema. Al salirse del surco de la escritura (*delirar*) y de los intereses usuales de "su campo", la arqueología del noroeste argentino, estudiando (espiando) preferiblemente las malezas, Lema nos entrega dos argumentos fuertes. Que un modo de pensar malezoide que abraza la incomodidad, los bordes, los cruces y lo múltiple permite rastrear el disturbio, el movimiento y el encuentro de plantas y animales, así como las huellas de lugares distantes, todo ello atendiendo a lo aparentemente irrelevante —yuyos y malezas—. Esto permite la emergencia de otras narrativas; otros modos de contar en los que los protagonistas cambien y la atención se vuelva más sensible al movimiento; tanto que, como ocurre en el texto de Lema, las fronteras específicas se disuelven mostrándonos que cuando sucede eso usualmente entendido como "una especie" hay en realidad muchas más: llamas, humanas, restos de cultígenos, yuyerío. Todo ello sin tener en cuenta que las dos categorías de entrada, malezas y yuyos, son ya junturas de diferencias.

Esas vidas criollas se muestran de manera humilde y bella, sin aspavientos, en el texto de Yorely Quiguantar. Ella muestra que la vida puede ser un "entrevero de influencias" y cuidados mutuos en lugar de una competencia por la eliminación del otro. Fuerzas invisibles como el "mal aire" y entes como el Chutún o la Mala Hora no se pueden exterminar, hacerlo supondría acabar con el monte, las fuentes de agua y otros lugares pesados. Para tratar el "picón" o la "picazón" causada por estas entidades, los *guachucales* usan el *cuscangue*, un remedio que combina chapil y diversas plantas. El remedio que usan preserva existencias que llegan a ser molestas, pero sin las cuales el mundo se reduciría a una larga serie de lo mismo.

En todos estos casos podemos encontrar la fertilidad surgida de los cruces inesperados e incluso incómodos. Parece abundar una ética de aceptación de lo raro como un acaso de la vida misma. La ética usual del capitalismo salvaje es el rechazo, cuando no el exterminio, de lo que se sale del surco o no muestra los rasgos esperados de la raza o la especie. Pero la

vida reclama multiplicidad para seguir siendo. Nos consustanciamos con diferentes seres porque aun siendo todas gentes, no todas somos la misma cosa —no nos hemos hecho del mismo modo, por eso tenemos inclinaciones, posibilidades y modos de ser diversos—.

Se cultiva la diferencia por la certeza de que necesitamos hacernos a partir de muchas otras formas de vida que hacen y conocen mejor que nosotros. Por eso, en los textos que componen este volumen, ante la presencia de seres potencialmente peligrosos o, por lo menos, incómodos (parásitos, ponzoñosos, depredadores o potenciales portadores de venganzas o enfermedades) la primera opción de las gentes no es su eliminación. Sabiendo hacerlo, con todos los bichos se podría vivir, a pesar del peligro que entrañan —también por eso hay que andar prestando cuidadosa atención a las señas que delatan sus presencias—. Así, podemos descubrir que las "malas hierbas" hacen buenas camas y provechosas golosinas para las llamas; que las avispas depredadoras vuelven cazadores a los perros; que los pumas fueron maestros de las antiguas mapuche; que entrometidos insectos —que no se matan, sino que se sacan de la casa—husmean las conversaciones para llevar esa inteligencia a otras gentes animales y que esas gentes que mandan espías se las arreglan para establecer alianzas con los animales más peligrosos de la selva, los humanos.

Según lo que cuenta un extraño texto inédito de la mujer embera Martha Caizales y el joven antropólogo Alejandro Alzate, "Sagas de la gente planta animal", en la vida embera las historias que se narran no son un saber propio, sino una herencia recibida. Las llaman "sagas" porque, aunque no forman una sola narrativa, todas se entrelazan como una sucesión de canastos, en la que contar una historia inevitablemente nos lleva a otra. Estas conexiones no son meros recursos narrativos, sino manifestaciones del movimiento y el asiento de la historia, como el rastro de la serpiente Je, cuya huella física —la batea y la fisura del terreno— prueba la verdad del relato. Por eso, cuando los emberas regresaron a Jeguadas en la recuperación de tierras, recordaron esa historia al ver la forma en el paisaje, pues la certeza no está en la fe ciega sino en la evidencia material —la huella del agua—, y al final, ¿no es el mismo mundo el que cuenta y es cuento?

La vigilancia de los géneros y las especies, como toda vigilancia, restringe las posibilidades de la vida. Ella se rehace de maneras sorprendentes, escapistas, a partir de los restos de cosas y, casi siempre como accidente. Si la vida fuera guardiana de los géneros y las especies no sería posible: ella misma es el accidente. Estas consideraciones, por supuesto, desbordan el problema de las relaciones inter-específicas; también tienen que ver con los modos de estudiar y dar cuenta de lo que llegamos a entender. Este número de *Memorias disidentes* es un buen ejemplo de lo que cabe en una indagación abierta a las posibilidades, sabiendo que siempre se puede encontrar lugar.

¿Quiénes cuentan la historia? Martín de Mauro Rucovsky analiza la relación entre la botánica científica y la violencia estatal durante la Expedición al Río Negro de 1879 en Argentina. El autor sostiene que la labor de los naturalistas Lorentz y Niederlein no fue

un ejercicio neutral, sino la utilización de la taxonomía para invisibilizar el despojo de los pueblos indígenas. Así, la flora fue reducida a un objeto inerte, facilitando un epistemicidio del conocimiento nativo en favor de la ciencia moderna. El archivo botánico es un territorio en disputa donde la clasificación biopolítica buscó domesticar la naturaleza del llamado desierto. Finalmente, propone vegetalizar el museo, transformando estos archivos estáticos en interfaces vivas que permitan recuperar memorias y futuros previamente silenciados por la historiografía oficial.

Si atendemos a lo que saben los embera, una de las formas del verbo enseñar es "dar el decir", lo cual supone que el conocimiento siempre es dado y lo que se da es una historia que ya está contada en el mundo (ver Caizales y Alzate, s.f.). Por supuesto, los usuales investigadores que vamos desde las universidades tenemos que oírla de quienes saben escucharla y verla, gracias a que aprendieron a prestar atención al mundo. Usualmente se trata de personas sabias que, por lo mismo, no se pueden quedar con el decir. Mucho de esa conciencia de que el conocimiento no nos pertenece y tiene autoridades en gentes hasta ahora apenas empezadas a reconocer, como las dantas o las yerbas del monte, está en cada uno de los textos de este volumen. En cierto sentido, su fuerza los ha desbordado y la sensibilidad de las autoras y autores que en adelante escriben ha sido buena tierra para que empiecen a germinar.

Referencias bibliográficas

- Caizales, M. y Alzate, A. (s.f.) Las sagas de la gente-planta-animal de los embera-chamí de Colombia. [Texto inédito].
- Duperón, O. (Presentador). (2021, 15 de diciembre). Episodio 10 [Episodio de podcast de audio]. En Podcast Odín. Spotify. HYPERLINK https://open.spotify.com/episode/1isKPS3AHDDSFRBxV1kTpG?si=1xcojtZTTAmGb-bNrEVXug

Laura Guzmán Peñuela
laura17guzman@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-4034-4903



Antropóloga y profesora de antropología en la universidad Surcolombiana. Trabajó con indígenas pastos y sus animales de compañía en el suroccidente andino de Colombia y con personas campesinas en el norte del Tolima, allí se ha interesado en los modos de llevar la vida a lo largo de caminos que surcan los cañones. Algunos artículos publicados por la autora son: "Acompañemos la vida en el trabajo material: una propuesta de indagación antropológica" (en coautoría, 2022); "Enseñados al trabajo y a la comida: los animales voluntariosos de los indígenas pastos en el sur andino colombiano" (2021); "Buscar la forma: ir sometiéndose y andar toriando caminos en el Norte del Tolima, Colombia" (2021); coautora del podcast *Vidas de animales: seres del monte, la casas y los caminos en el Norte del Tolima.*

Luis Alberto Suárez Guava
luis.suarezg@ucaldas.edu.co
https://orcid.org/0000-0002-0432-8674

Antropólogo. Investigador en los Andes colombianos de las vidas indígenas y campesinas. Es profesor asociado del Departamento de Antropología y Sociología de la Universidad de Caldas en donde coordina la Línea de investigación Antropologías indígenas y campesinas desde los Andes, del Grupo de investigación: Comunicación, cultura y sociedad. Actualmente es editor de la *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*. Algunos de sus artículos recientes son: "Acompañemos la vida en el trabajo material: una propuesta de indagación antropológica" (en coautoría, 2022); "Vueltas y amarres del suelo y la historia o por qué las formas del mundo nos muestran la forma del tiempo" (2024) y "La Virgen de Las Lajas y los acuerdos materiales en este mismo mundo" (en coautoría, 2024). Sus libros publicados son: *Guacas crecientes. Antropología a ras del suelo en los Andes colombianos* (2026); *Cosas vivas: antropología de objetos sustancias y potencias* (editor, 2019); *La mestiza nos llama. Estudios antropológicos en el Santuario de las Lajas* (coeditor, 2024) y *Avalanchas y trabajos, arreglos y amarres. Dos ensayos antropológicos acerca de Armero* (en coautoría con Andrés Felipe Ospina Enciso, 2024) coautor del podcast *Vidas de animales: seres del monte, la casas y los caminos en el Norte del Tolima*.

CC BY NC SA

INSECTOS ESPÍAS. CONVERSACIONES NOCTURNAS EN LA COMUNIDAD DE GUACAMAYO – RÍO CAQUETÁ

MARCO TOBÓN
Faculdade de Educação Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP
Brasil

Aceptado para publicación el 16 de mayo de 2026

Resumen

Este texto expone un vínculo con una doble memoria: primero, la memoria de los indígenas muinane sobre las relaciones con los insectos que visitan en las noches el interior de sus malocas y mambeaderos. Estas presencias son interpretadas como una intromisión animal en la vida humana, bichos que cumplen tareas como espías; segundo, la memoria del líder muinane Aurélio Suárez (*Ñuñamɨdeeko*; Flor de chontilla, en lengua muinane) y sus palabras compartidas a modo de conversación nocturna en su antigua maloca de Araracuara, Caquetá. El espionaje entomológico será abordado desde dos perspectivas contrapuestas. De un lado, los insectos robots con los que los delirios tecnológicos pretenden sustituir la extinción de insectos polinizadores y que también son usados para tareas de espionaje y vigilancia en escenarios de guerra. Aquí se asume la depredación capitalista de los recursos finitos de la tierra como un hecho inevitable, la ciencia y la tecnología al servicio de los centros militares y económicos de poder global. De otro lado, la concepción muinane de insectos espías que se infiltran en los espacios nocturnos humanos y que terminan por dar forma a relaciones marcadas por recelos mutuos, prevención y cuidado. Estos encuentros exponen interacciones específicas entre seres vivos en un lugar concreto del planeta. Esta lectura indígena de los insectos pone al descubierto los atributos culturales de una consciencia humana que se define en las relaciones y encuentros con otros seres.

Palabras clave: Amazonia, Pueblo Muinane, insectos espías, epistemologías indígenas.

SPY INSECTS. NIGHT CONVERSATIONS IN THE GUACAMAYO COMMUNITY – CAQUETÁ RIVER

Abstract

This text exposes a link to a dual memory: first, the memory of the Muinane Indigenous people regarding their relationships with the insects that visit the interior of their malocas and mambeaderos at night. Such presences are interpreted as an external animal intrusion into human life, bugs fulfilling tasks of espionage. Second, the memory of the Muinane leader Aurélio Suárez (*Ñuñamideeko*; peach palm flower, in the Muinane language) and his words shared as a nocturnal conversation in his former maloca in Araracuara, Caquetá. Entomological espionage will be approached from two opposing perspectives. On one hand, robotic insects intended to replace extinct pollinating insects, which are also used for espionage and surveillance tasks in war scenarios. Here, the capitalist depredation of the earth's finite resources is assumed as an inevitable fact, with science and technology serving global military and economic centers of power. On the other hand, the Muinane conception of spy insects that infiltrate human nocturnal spaces, shaping relationships marked by mutual suspicion, precaution, and care, thus defining specific interactions between living beings in a specific place on the planet. This Indigenous reading of insects reveals the cultural attributes of a human consciousness defined through relationships and encounters with other beings.

Keywords: Amazonia, Muinane people, spy insects, Indigenous epistemologies.

INSETOS ESPIÕES. CONVERSAS NOTURNAS NA COMUNIDADE DE GUACAMAYO – RIO CAQUETÁ

Resumo

Este texto expõe um vínculo com uma dupla memória: primeiro, a memória dos indígenas Muinane sobre as relações com os insetos que visitam, durante a noite, o interior de suas malocas e mambeaderos, presenças interpretadas como uma intromissão animal externa na vida humana, como o cumprimento de tarefas de espionagem. Segundo, a memória do líder Muinane Aurélio Suárez (*Ñuñamideeko*; flor de chontilla, em língua Muinane) e suas palavras compartilhadas em forma de conversa noturna em sua antiga maloca de Araracuara, Caquetá. A espionagem entomológica será abordada a partir de duas perspectivas contrapostas. Por um lado, osinsetos robôs com os quais os delírios tecnológicos pretendem substituir a extinção de insetos polinizadores e que também são usados para tarefas de espionagem e vigilância em cenários de guerra. Aqui, assume-se a depredação capitalista dos recursos finitos da terra como um fato inevitável, com a ciência e a tecnologia a

serviço dos centros militares e econômicos de poder global. Por outro lado, a concepção Muinane de insetos espiões que se infiltram nos espaços noturnos humanos e que acabam por dar forma a relações marcadas por receios mútuos, prevenção e cuidado, definindo, assim, interações específicas entre seres vivos em um lugar concreto do planeta. Esta leitura indígena dos insetos coloca a descoberto os atributos culturais de uma consciência humana que se define nas relações e encontros com outros seres.

Palavras-chave: Amazônia, povo Muinane, insetos espiões, epistemologias indigenas.

Introducción

¿Existen insectos espías? Sí, existen. Se presentan a modo de dos condiciones morfológicas, dos modos de ser, diferentes. De un lado, las recientes creaciones de la ingeniería robótica de insectos mecánicos capaces de realizar tareas de vigilancia e infiltración en escenarios de guerra o en lugares con tensiones geopolíticas marcadas por altos grados de desconfianza mutua. De otro lado, todos los animales invertebrados que nacieron de un proceso biológico de reproducción y están dotados de un par de antenas, tres pares de patas y dos pares de alas, presentes en las relaciones ecológicas de los ecosistemas de gran parte del planeta y, para el caso aquí abordado, de las relaciones y encuentros con algunos indígenas *muinane* de la Amazonia colombiana. Estos insectos, para algunos indígenas *muinane*, en algunas circunstancias, son concebidos como agentes encubiertos en sus propios espacios humanos. Estas dos concepciones del espionaje entomológico atestiguan, a su turno, dos maneras diferentes, incluso contrapuestas, de establecer relaciones y concepciones con otros seres.

De sueños tecnológicos a pesadillas robóticas en las guerras capitalistas

Los diseños morfológicos y las cualidades con las que la evolución ha dotado a los animales han sido siempre fuente de inspiración para la creatividad de inventores y para los desarrollos tecnológicos, principalmente, los relacionados con los desplazamientos aéreos, terrestres y marítimos. Desde el códex sobre el vuelo de los pájaros, escrito por Leonardo da Vinci en 1505, hasta las invenciones recientes en robótica de insectos cibernéticos dotados de micro-cámaras y sensores acústicos, la humanidad ha visto, en el cuidadoso diseño de los otros cuerpos animales, confiables modelos a ser emulados. En décadas recientes, los avances en la robótica y la llamada Inteligencia Artificial, han logrado cumplir con una antigua obsesión de la inteligencia militar: insectos robots que cumplen servicios de espionaje. Pequeñas aeronaves no tripuladas que imitan zancudos,

libélulas, moscas, abejas y grillos capaces de infiltrarse de modo clandestino en territorios enemigos para cumplir labores de vigilancia. Estas invenciones las han querido presentar como avances tecnológicos que pueden reemplazar la extinción de insectos polinizadores. También argumentan, de modo engañoso, que estos sirven como facilitadores de posibles servicios médicos para contener propagación de vectores o transportar medicinas o compuestos curativos, así como aplicaciones prometedoras en áreas como búsqueda y rescate en desastres, o en la inspección de estructuras de equipos mecánicos. Pero no seamos ingenuos, los insectos robots fueron creados, principalmente, como bichos capaces de actuar como agentes secretos ante enemigos ferozmente equipados. En resumen, son parte de la ingeniería bélica al servicio de las guerras futuras del capitalismo y, también, un síntoma de la arrogancia y el cinismo capitalistas de creer ciegamente que, ante la extinción de los insectos polinizadores, las mercancías robóticas vendrán para hacer soportable la catástrofe. Las tinieblas distópicas suelen maquillarse con inventos distractores, una postura propia del cientificismo radical ligado a poderes militares y económicos intransigentes y porfiados.

Aun reconociendo esta realidad, la idea de insectos como agentes encubiertos, también aparece en algunos pueblos indígenas de la Amazonia. Sin paranoias tecnológicas ni inversiones millonarias, la idea de bichos espías hace parte de las tensas y complejas relaciones ecológicas entre humanos y otros seres vivientes. Así pude vivirlo junto a algunas personas de los pueblos murui-muina (uitoto) y muinane de la comunidad de Guacamayo, en el poblado de Araracuara, sobre el río Caquetá. Esta concepción de los insectos que vigilan no deriva de la posible influencia de la ficción científica ni de las series de terror tecnológico en la vida indígena, ni mucho menos de conocer los delirios conspiradores de la CIA o de ver los aparatos de dotación del "Superagente 86". Corresponde, por otro lado, a los modos indígenas locales con los que se establecen relaciones sociales y políticas con los seres que habitan sus territorios. Pero antes de adentrarnos en estas reflexiones, vale la pena saber quiénes son los interlocutores en esta conversación.

Guacamayo

Desde el año 2007 he tenido la oportunidad de trabajar junto a los habitantes de los territorios indígenas del medio río Caquetá. Entre visitas intermitentes cada año, trabajamos sobre los impactos del conflicto armado en la vida indígena local y en algunos aportes para la elaboración del "Documento de Caracterización del Daño de Sujetos de Reparación Colectiva Étnica" (CRIMA, 2019). Este documento reconstruye las afectaciones generadas en el marco del conflicto armado sobre el territorio, los pueblos y las comunidades de La Asociación de Autoridades Tradicionales Consejo Regional del Medio Amazonas (CRIMA). El CRIMA agrupa diferentes territorios o resguardos: el resguardo Andoke de Aduche, el resguardo Nonuya de Villa Azul, resguardo Amenanae actual Mesay, resguar-

do de Monochoa y resguardo de Puerto Sábalo – Los Monos. De igual forma, se encuentra el corregimiento de Araracuara, que hace parte del municipio de Solano – Caquetá, en el cual se asienta la comunidad de Guacamayo, lugar en el que también se encuentra una base militar y su pista aérea. Pasando el río Caquetá, frente a Araracuara, se encuentra Puerto Santander, área no municipalizada que corresponde al departamento del Amazonas.

En la región del medio río Caquetá y en sus diferentes territorios, habitan los pueblos indígenas andoke, murui-muina (uitoto), nonuya, muinane y algunas familias yucuna y tanimuka. En las visitas realizadas casi siempre me hospedé cerca a la maloca de la comunidad de Guacamayo, liderada por el sabedor y médico tradicional Aurelio Suárez, del pueblo féenemina'a también conocido como Pueblo Muinane. Aurélio Suaŕez, cuyo nombre en su lengua muinane, es Ñuñamɨdeeko — Flor de chontilla — del clan Kɨ́mɨjobo — Gente de Maguaré —, falleció en julio del año 2022. Este texto, de algún modo , se empeña en mantener viva su palabra y su memoria. Reconstruyo algunas pocas conversaciones nocturnas en las que Aurelio advierte la presencia de insectos intrusos que, infería, fueron delegados por los animales del monte para escuchar las conversaciones ajenas. Aquí la conversación, además de estar atravesada por una tensión paranoica, será entendida como una modalidad de los géneros literarios y etnográficos: las conversaciones nocturnas del mambeadero, practicadas diariamente por los pueblos amazónicos consumidores de *coca* y tabaco, que aparecen como propiciadoras de reflexiones comunes, y de encuentros para la comunicación reflexiva sobre los hechos vividos.

Cada noche, luego de las jornadas diurnas de trabajo —ya fuera por habernos empeñado en realizar labores en la *c*hagra, reparar puentes, desenterrar tubérculos, despejar caminos, cosechar yuca o recoger hojas de coca—, nos reuníamos en la maloca a tratar diferentes temas. Allí, además de Aurelio, sus hijos e hijas, yernos y nueras, cuñados y hermanas, llegaban vecinos próximos. Las mujeres y los niños se ubicaban en los chinchorros de la maloca, a veces elaboraban cazabe, conversaban entre ellas, escuchaban y participaban a la distancia de las conversaciones tratadas por los hombres. Sentados en el mambeadero, presidido por Aurelio, los hombres trataban cuestiones relacionadas con la política indígena y la lucha por los derechos, a veces sobre las amenazas de los actores armados al territorio, los valores de cuidado, sobre el comportamiento y presencia de otros animales, la transmisión de cantos, preparación de bailes de maloca y, principalmente, sobre la planeación y coordinación de las actividades y trabajos del día siguiente. En Araracuara no hay energía eléctrica, de modo que las conversaciones nocturnas se realizan a la luz de las velas, también con algunas lámparas solares, a veces en la compañía de alguna hoguera y con linternas, dotación indispensable para las actividades nocturnas. Este es un detalle importante porque muchas veces, al tratar el comportamiento de los animales: su peligrosidad, sus capacidades de transmitir venenos, virus; de contaminar espacios con sus excrementos y orines; de sus garras, de su visión potente, incluso especia-

lizada visión nocturna; de sus habilidades para correr, para trepar, para braquiar, nadar, volar y camuflarse, emitir sonidos en frecuencias inaudibles para el oído humano (como los murciélagos por ejemplo), en medio de estas conversaciones aparecían, atraídos por la luz de las velas o las lámparas solares, algunos insectos, grillos, polillas, luciérnagas y escarabajos. La presencia de estos insectos en el mambeadero fue vista como tentativas del mundo de los otros animales para escuchar las conversaciones humanas. Eran insectos espías que querían descifrar los planes humanos del día siguiente, en el monte, en la chagra, en el río. Esta idea pone al descubierto que las relaciones entre humanos y otros seres, además de relaciones ecológicas, componen tensas relaciones políticas que pueden estar marcadas por encuentros feroces, por ataques fortuitos, y por las pretensiones animales de estropear los planes de las actividades culturales humanas.

Una noche Aurelio estuvo hablando del cuidado que debe tenerse en los trabajos de la minga para limpiar los caminos.

> Mucha atención porque las hormigas pueden picar y transmitir rasquiña, también pueden aparecer algunos escorpiones o serpientes. Vamos a limpiar caminos para que camine la gente, no para que se escondan animales. Ellos tienen sus propios caminos. (A. Suárez, comunicación personal, 18 de junio de 2019)

Este llamado de atención de Aurelio hace parte de su responsabilidad como jefe de maloca para cuidar de su gente. De modo que su trabajo estaba volcado, desde sus propios conocimientos, en aplacar y alejar los posibles peligros de los animales. Esto suponía una plena atención en las condiciones climáticas, en los movimientos nocturnos de los animales y, desde el ejercicio de su palabra, de realizar solicitudes de protección a las fuerzas y entidades creadoras del mundo muinane. Incluso, según su propia evaluación de las circunstancias, a veces su trabajo de protector requería de permisos, negociaciones y pactos de no agresión con otros seres. Esa noche, en medio de la conversación, apareció revoloteando una polilla dentro de la maloca. Su presencia intrusa fue advertida por Aurelio:"Sáquela, sáquela, sáquela. Esa la mandan de allá para espiar a la gente". (A. Suárez, comunicación personal, 18 de junio de 2019).

Para aproximarnos a una mejor comprensión de las advertencias realizadas por Aurelio sobre la presencia de los insectos en el mambeadero, es necesario reconstruir el trasfondo conceptual indígena sobre el que opera esta lectura.

Gente con cuerpos diferentes

Es bien conocido en la antropología, así como en los diálogos y reflexiones junto a muchos de los pueblos indígenas amazónicos, que los otros seres de la naturaleza comparten la condición de *gente*, son sujetos con pensamientos, con intenciones y dotados de su propia moralidad. Las discusiones vinculadas alrededor de estas ideas han recibido el nombre

de "perspectivismo amerindio" o "multinaturalismo" (Viveiros de Castro, 1996), dando forma a un campo de debates agrupados en el denominado "giro ontológico", el cual moviliza discusiones sobre perspectivas alternativas al dualismo entre naturaleza y cultura que estructuró el naturalismo moderno (para más detalles ver Blaser, 2020; Del Cairo, 2016; Descola, 2012; Ruiz Serna). Estas ideas interpelan el antagonismo "humanos con cultura / naturaleza" para mostrarnos que todos los seres están provistos de una cultura, son *gente*, y lo que nos diferencia son los cuerpos distintos, lo que cambia es nuestra naturaleza, es decir, el hecho de tener atributos morfológicos diferentes (Descola, 1986; Viveiros De Castro, 1996). Desde esta concepción, es coherente pensar que los humanos somos otros bichos más dotados de un cuerpo específico, en medio de una diversidad de otros seres que tienen sus formas de concebir las relaciones con otras criaturas, con sus propios juicios morales, su relaciones y formas propias de ser y habitar el mundo. Esta no es una concepción absoluta y generalizada para todos los pueblos indígenas, pero aparece con recurrencia cuando escuchamos a algunos indígenas explicar sus encuentros y experiencias con otras presencias animales, vegetales; e incluso con ríos, montañas, lluvias, rocas, minerales, entre otros.

Entre los murui-muina y los muinane, se habla muchas veces de la existencia de una distinción entre una centralidad humana y una exterioridad animal (Echeverri, 1997; Griffiths, 1998; Viveiros de Castro, 1996). Una centralidad humana de cuerpos construidos con bebidas de yuca, con los alimentos trabajados en la chagra, con la elaboración de comidas con ají y preparadas de un modo propio, con el consumo de ambil de tabaco y mambe. Estas experiencias, en medio del conjunto de relaciones que movilizan trabajos comunes, celebraciones y formas de cuidado, terminan dando forma a los significados del "yo" y del "nosotros". Este modo de vida se diferencia y se opone a una animalidad externa — otras naturalezas — amenazantes y peligrosas (Viveiros de Castro, 1996) que pueden enfermar, confundir, alterar o destruir la vida cultural.

Las diferencias culturalmente construidas con otros seres vivos, animales del monte e incluso humanos no indígenas que, dependiendo de su comportamiento feroz o peligroso — como los grupos armados—, son llamados metafóricamente de animales (Tobón y Kuiro, 2020), son a menudo fuente de conflicto y representan un modo de vida diferente. Para muchos muinanes y murui-muina, las enfermedades, ya sean físicas, emocionales o espirituales, vienen de "fuera" (*jíno jatíkɨmona* en lengua murui-muina), "fuera del monte", precisamente por culpa de los animales transgresores de los valores de los humanos (Echeverri, 1997; Griffiths, 1998). Aquí puede entenderse mejor la advertencia de Aurelio con la polilla intrusa.

A propósito, en *Lo crudo y lo cocido* (2002 [1964]), el primer tomo de las mitológicas de Levi-Strauss, en algunas de las historias narradas por algunos pueblos indígenas, se reconstruye cómo algunos animales realizan tareas de espionaje para cuidarse ante el acecho de enemigos feroces. También aparecen algunos pájaros, ardillas, ratones o za-

rigüeyas a los que los humanos les encomiendan tareas de espionaje con el propósito de descubrir secretos o tener acceso a planes o enigmas ajenos. Aquí se exponen tensas relaciones políticas entre seres, en las que la vigilancia mutua resulta útil para driblar poderes opresores, librarse de situaciones de injusticia, o encarar circunstancias de depredación recíproca.

Las nociones territoriales, desde la perspectiva de los muinane, se organizan sobre la base de espacios humanos seguros y placenteros, ante un *afuera* animal, conflictivo y peligroso (Candre y Echeverri, 1993; Echeverri, 1997; Griffiths, 1998). Esto no quiere decir que no existan vínculos de confianza, alianza o afecto con otros animales, principalmente con los que visitan o viven junto a las personas, pájaros, perros, gatos, loros y, algunas veces, diminutos primates. También, es importante advertir que cuando hablamos de "insectos espías" nos estamos refiriendo a animales con una intensa actividad nocturna que se infiltran en las conversaciones del mambeadero, que se entrometen en la vida humana en la noche. Los encuentros con insectos durante el día, por su parte, no son motivo de recelo o desconfianza, hacen parte de las usuales interaccionares cotidianas.

Las relaciones con los insectos no están apenas marcadas por tensiones paranoicas, por llamarlas de algún modo, su condición de agentes encubiertos en medio de las actividades humanas son un episodio más de las relaciones vividas con todos ellos. Los insectos también son fuente de alimento, como el mojojoy, las larvas de algunos escarabajos o coleópteros, así como algunos gusanos comedores de fruta, principalmente de la guama y las hormigas arrieras de las que existen varias recetas para ser preparadas (tostadas en el *iyiko* — caldo de ají). Los grillos, por ejemplo, son utilizados como carnadas para pescar y las alas tornasoladas de algunos escarabajos para realizar adornos, collares o aretes. El comportamiento de los insectos y sus sonidos son empleados para marcar temporadas del año. Incluso en algunos de los diseños de los calendarios ecológicos son descritas las épocas de vuelo de las hormigas arrieras, asociadas con la época de crecimiento de las aguas, o las temporadas de canto de las cigarras. Es evidente el amplio conocimiento muinane sobre las características ecológicas, morfológicas y etológicas de los insectos, así como sus relaciones con algunas plantas hospederas, sobre sus fases de reproducción, incluso de las pautas estacionales y de sus propios hábitats. Aun así, aquí quisiera enfocar, principalmente, en las relaciones de desconfianza y vigilancia mutua entre humanos e insectos, relaciones que se tornan políticas en el sentido de encender las alertas ante potenciales peligros, de los esfuerzos necesarios por sostener el cuidado de la vida, de los trabajos y protección de los espacios humanos.

Por ejemplo, de visita en otro mambeadero, el del líder murui-muina Vicente Hernández, en la misma comunidad de Guacamayo, nos encontrábamos conversando sobre los procedimientos culturales para la prevención de enfermedades. De repente, iluminando el suelo del mambeadero con la linterna, otro de los interlocutores identificó la presencia de un escorpión negro. Esa presencia, además de ser vista como una intrusión

del mundo de los animales, fue interpretada como la constatación de un plan hostil de sabotaje a las actividades de los murui-muina. Luego del escorpión ser aplastado, el mismo Vicente justificó la acción diciendo: "esos se meten aquí para saber de qué estamos hablando" (V. Hernández, comunicación personal, 21 de junio de 2019).

Otra noche, ya en el mambeadero de Aurelio, cuando varios de sus hijos y sobrinos organizaban las actividades de la chagra para el día siguiente, un osado grillo ingresó en la maloca y se posó sobre la espalda de Aurelio. Éste reaccionó arqueando la espalda y uno de sus hijos lo espantó con la mano afirmando: "ese fue bien atrevido". Luego de este episodio el tono de la conversación se tornó mucho más solemne, fue reducido el volumen de las voces, fue una conversación casi susurrada, dando a entender que debía mantenerse el sigilo ante bichos entrometidos empeñados en descifrar las actividades de los humanos.

Este espionaje de los insectos en la vida humana expone disputas pragmáticas, acciones concretas sobre el territorio, relaciones que mantienen viva la atención dirigida a garantizar un modo de vida cultural específico. En este caso, el de los muinane y su saber hacer, con sus valores, sus ideas y formación de cuerpos específicos. Gracias a los insectos que espían, las acciones humanas parecen mantenerse atentas, el cuidado siempre alerta a fin de defender un modo indígena de ser y habitar el territorio. Esto no quiere decir que todas las relaciones estén marcadas por la hostilidad y la represalia, como es bien conocido, también existen "alianzas botánicas" con plantas sagradas como la coca, el tabaco y la yuca, así como con plantas medicinales y protectoras, y a su vez con sus polinizadores, incluso actitudes de gratitud hacia animales y sus dueños por proporcionar alimento y garantizan la vida. Esta perspectiva permite que reconozcamos que la experiencia indígena se compone tanto de relaciones simbióticas como de relaciones hostiles con otros seres (Taddei, 2019), la vida social muinane como un agregado de relaciones, vínculos, tensiones y negociaciones con otros seres presentes en su territorio.

Ideas para continuar la conversación

Los insectos son casi el noventa por ciento de los animales del planeta. Como afirman muchos agricultores, entomólogos e indígenas, son vitales para la vida en la tierra, en su condición de polinizadores son responsables por garantizar la producción de alimentos, además de proporcionar enormes beneficios para los ecosistemas en los que está presente el ser humano. Salvo algunas raras excepciones, los insectos son casi todos inofensivos. Como se ha explicado, entre los indígenas muinane y murui-muina de la Amazonia colombiana, algunos encuentros nocturnos con los insectos son indicios de intrusiones forasteras. Los espacios humanos, desde esta perspectiva, son susceptibles de ser vigilados y espiados. Este estado de sospecha con las visitas nocturnas de algunos insectos actúa como un modo de mantener vivas las precauciones ante posibles peligros, venidos

de afuera del monte (enfermedades, guerra, accidentes, contaminación). Pensar en planes de espionaje entomológico permite reafirmar modos de ser y de relacionarse propiamente humanos. Además, se pone en marcha una lectura sobre los otros, insectos y otras criaturas, que establece distinciones, tensiones de alteridad que son capaces de potenciar la idea de un "nosotros" que se protege a sí mismo. Estar alertas con las visitas de los insectos también parece servir para mantener las prácticas culturales de cuidado y para diferenciarse del comportamiento de otros cuerpos animales. Estas relaciones movilizan conceptos mediante los cuales se activan vínculos específicos, aun siendo de recelo mutuo, en ecosistemas concretos.

Si prestamos atención al otro modo de existencia de los insectos espías, es decir, a los insectos robots empleados para misiones bélicas o para reemplazar a los polinizadores sometidos a un exterminio permanente, nos encontramos ante un modo diferente de organizar nuestras relaciones con estos seres: relaciones de depredación y consumo amparadas por la postura política de que la "catástrofe es irremediable" y que la pérdida de biodiversidad debe ser encarada con salidas tecnológico-mercantiles. Nuestro destino, en este camino distópico, estaría confiado a los negocios millonarios de una ciencia al servicio de los centros de los poderes militares y económicos mundiales. Esto contrasta con los modos de vida indígena que construyen relaciones con otros animales, incluso encuentros marcados por la ferocidad, la tensión y la desconfianza, pero que no hacen parte de una experiencia de guerra de exterminio. Más bien, se expresan como formas políticas locales que participan de la organización de las condiciones de vida en sus ecosistemas compartidos. Esto pasa, necesariamente, por aceptar las presencias, aun peligrosas, de otros seres con los que se convive y se interactúa en el territorio.

Estas dos formas de establecer relaciones con los insectos exponen epistemologías diferentes. De un lado, una epistemología cuyo conocimiento parte de admitir una tragedia irreversible. Ante la extinción inevitable de los insectos, deben emularse sus diseños morfológicos en modelos tecnológicos que los reemplacen y, de paso, servir para servicios técnicos en futuros escenarios de guerra. De otro lado, una epistemología que promueve los diálogos entre diferentes áreas del conocimiento: biología, ecología, entomología y conocimientos indígenas, que permiten reconocer el entramado de relaciones que se establecen con los insectos, sobre los modos interligados en los que los humanos dependen de su presencia en la tierra; y de las lecturas que se movilizan sobre los encuentros, vínculos, recelos y tensiones que, en la vida local, terminan por componer relaciones y modos de ser culturalmente diferentes. Ante un futuro escenario de extinción, estos conocimientos indígenas, entrelazados en prácticas de producción de alimentos, regeneración de la selva y luchas de defensa de territorios colectivos, asumen la postura de que la catástrofe puede ser aplacada, o por lo menos, que es posible hacer brotar la tierra una vez más.

¿Qué pasa si los insectos se acaban y dejan de visitar en las noches los espacios

humanos de conversación, cuidado y reflexión? Quizás terminará por diluirse un modo propio, humano y amazónico, de concebir sus presencias, de leer sus comportamientos y de relacionarse con ellos. Los conocimientos sobre los insectos, y quizás las tensiones paranoicas en los mambeaderos, las precauciones y la atención prestada a sus visitas, también terminarán por desvanecerse. Su extinción podrá poner en riesgo la vida humana en el planeta, y las profecías auto-cumplidas del capitalismo insistirán en que seguiremos vivos entre las ruinas del "progreso" escuchando el zumbido de insectos robots vigilar nuestra sobrevivencia en medio de los destrozos.

Quizás, la idea de insectos espías que nos visitan para saber de nuestros planes, también opera como un modo de interpelar el pesimismo distópico, de potenciar nuestra incredulidad ante las pesadillas del mundo capitalista, aquellas que nos quieren convencer de que el camino hacia el abismo del fin del mundo no lo para nadie. Es probable que insistir y perseverar por sostener modos de ser diferentes que se relacionan con otras especies vivientes aun en medio de un planeta herido, sea una forma de postergar la derrota. Admitir la presencia de seres que nos espían, incluso de adversarios feroces, puede ayudar, por paradójico que parezca, a mantener nuestra consciencia alerta, nuestras capacidades de respuesta y cuidado bien entrenadas. Insectos que nos ayudan a activar nuestras precauciones y a pensar juntos (Haraway, 2019). La vida en la selva se hace con especies aliadas y con especies adversarias, afectándonos mutuamente, cohabitando y viviendo en el territorio.

La tecnología moderna, con sus delirios técnico-científicos y su supuesta "inteligencia artificial", sus viajes espaciales y sus insectos robots, se funda en un mito trágico, como bien advierte Ursula Le Guin (1989). Todos sus supuestos triunfos, sus cantos de auto-complacencia heroica, encarnan en sí mismos un conflicto con otras formas de vida en el planeta, encarnan necesariamente un escenario trágico.

Cuando Aurelio Suárez comparte su lectura sobre la presencia de los insectos en las noches de mambeadero también alude a una memoria transmitida desde generaciones, de encuentros y relaciones con otros bichos:

> Ellos siempre quieren saber qué hacemos los humanos, en qué andamos. Siempre ha sido así. Los más viejos narran que los insectos vienen en la noche a merodear, a espiar, se meten a las malocas mandados por esa gente — y señala para afuera de la maloca — Aquí estamos viviendo, cocinando, mambeando, no tienen por qué estar aquí metidos. (A. Suárez, comunicación personal, 18 de junio de 2019)

Las actividades humanas no deben ser descifradas por los otros animales. En las relaciones políticas con otros seres es necesario el sigilo, la discreción, la malicia, comportamientos que componen un modo concreto, amazónico, de cómo los humanos orientan sus relaciones con los insectos en un lugar específico del planeta.

Referencias bibliográficas

- Blaser, Mario (2020). Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. *América Crítica*, 3(2), 63-79. https://doi.org/10.13125/americacritica/399
- Candre Kinerai, Hipólito y Echeverri, Juan A (1993). *Tabaco Frío, Coca Dulce*. Premio Nacional al rescate de la Tradición Oral Indígena. Colcultura
- Consejo Regional Indígena del Medio Río Caquetá - CRIMA (2019). Documento de Caracterización del Daño de Sujetos de Reparación Colectiva Étnica[Documento Inédito].
- Descola, Phillipe(2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu.
- Echeverri, Juan Álvaro (1997). The People of the Center of the World. A Study in Culture, History, and Orality in the Colombia Amazon. [Tesis de doctorado no publicada]. New School for Social Research
- Griffiths, Thomas (1998). Ethnoeconomics and Native Amazonian Livelihood: Culture and Economy among the Nipóde-Uitoto of the Middle Caquetá Basin in Colombia. [Tesis de doctorado no publicada]. University of Oxford.
- Haraway, Donna (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Editorial Consonni. Euskal Herria.
- Le Guin, Ursula (1989). *Dancing at the Edge of the World – Thoughts on Words, Women, Places*. Grove Press.
- Levi-Strauss, Claude [1964] (2002). *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. Fondo de Cultura Económica.
- Ruiz Serna, Daniel y Del Cairo, Carlos (2016). Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno. *Revista De Estudios Sociales,* 1(55), 193-204. https://doi.org/10.7440/res55.2016.13
- Taddei, Renzo (2019). No que está por vir, seremos todos filósofos- engenheiros-dançarinos ou não seremos nada. MORINGA - Artes do Espetáculo, [*S. l.*], v. 10, n. 2, 65-90. https://doi.org/10.22478/ufpb.2177-8841.2019v10n2.49817
- Tobón, Marco y Kuiro, María (2020). Reaccionar a los patógenos: el baile de frutas -Yuaki- de los Murui-Muinai y la curación del peligro. *ClimaCom – Epidemiologias* [Online], 7 (19), 1-35 http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/reaccionar-a-los-patogenos/
- Viveiros de Castro, Eduardo (1996). Os Pronomes Cosmológicos e O Perspectivismo Ameríndio. *Mana* (Rio de Janeiro), 2 (2),115-144.

Marco Tobón
https://orcid.org/0000-0001-8379-3875
tobon@unicamp.br



Formado en Antropología por la Universidad de Caldas - Colombia (2005), con maestría en Estudios Amazónicos en la Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia (2008). Es doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Estatal de Campinas - UNICAMP (2016). Actualmente es profesor e investigador en la Facultad de Educación de la Universidad Estatal de Campinas (UNICAMP), vinculado al Departamento de Educación, Conocimiento, Lenguaje y Arte (Delart). Es miembro del Laboratorio de Estudios sobre Arte, Cuerpo y Educación (LABORARTE) de la FE/UNICAMP. Escribió el libro de cuentos etnográficos "*Azul Verde*" (2024, JaraVela Editores) y la biografía del internacionalista vasco Pedro Baigorri (2017, editorial Txalaparta). Cuenta con experiencia en el área de la antropología, con énfasis en la Amazonía, trabajando principalmente en los siguientes temas: etnografía de la violencia, memoria y fronteras, etnología y antropología del conflicto armado, derechos de las víctimas, formas de acción colectiva y luchas por lo común, etnografía de los sueños, estudios sobre el humor, grafías e imágenes.

CC BY NC SA

DESPERTAR LA MEMORIA DEL ÁRBOL: LA VOZ COMO MEDIADORA EN CONTEXTOS DE WIÑOY TRIPANTÜ

ANAHÍ RAYEN MARILUAN
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, (CONICET),
Universidad Nacional de Río Negro (UNR)
Instituto de Investigaciones sobre Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDYPCA)
Argentina

Aceptado para publicación el 18 de mayo de 2026

Resumen

Este artículo reflexiona sobre la multiplicidad de existencias que permite el Wallmapu (territorio mapuche), centrándose en el vínculo de reciprocidad e interdependencia entre personas y árboles. A través de una aproximación etnográfica a memorias multisituadas entre el *Puelmapu* y el *Ngulumapu* (ambas márgenes de la cordillera) analizo la práctica de "despertar al árbol" durante el *Wiñoy Tripantü*. Propongo que la voz y el diálogo acústico actúan como mediadores fundamentales en la restauración del equilibrio vital, reconociendo la agencia política de los seres no humanos. Sustentado en el *kimün* (conocimiento mapuche) como base epistemológica y desde un posicionamiento de pertenencia al Pueblo Mapuche el trabajo busca desarticular la dualidad naturaleza-cultura, rescatando el valor del parentesco multiespecie y la soberanía ontológica como herramientas de resistencia frente al borramiento epistémico y la lógica extractivista.

Palabras clave: cantos, voz, árboles, *kimün.*

AWAKENING THE MEMORY OF THE TREE: THE VOICE AS MEDIATOR IN WIÑOY TRIPANTÜ CONTEXTS

Abstract

This article reflects on the multiplicity of existences in Wallmapu (Mapuche territory), focusing on the reciprocity and interdependence between people and trees. Through an ethnographic approach to multisituated memories between *Puelmapu* and *Ngulumapu* (both sides of the Andes) I analyze the practice of "awakening the tree" during *Wiñoy Tripantü*. I argue that voice and acoustic dialogue act as essential mediators in restoring vital balance, acknowledging the political agency of non-human beings. Grounded in *kimün* as an epistemological basis and from a standpoint of Mapuche belonging this work seeks to dismantle the nature-culture duality, reclaiming the value of multi-species kinship and ontological sovereignty as tools of resistance against epistemic erasure and extractivist logic.

Keywords: songs, voice, trees, *kimün.*

DESPERTAR A MEMÓRIA DA ÁRVORE: A VOZ COMO MEDIADORA EM CONTEXTOS DE WIÑOY TRIPANTÜ

Resumo

Este artigo reflete sobre a multiplicidade de existências permitidas por Wallmapu (território Mapuche), com foco no vínculo de reciprocidade e interdependência entre pessoas e árvores. Através de uma abordagem etnográfica de memórias multissituadas entre *Puelmapu* e *Ngulumapu* (ambos os lados dos Andes) analiso a prática de "despertar a árvore" durante o Wiñoy Tripantü. Proponho que a voz e o diálogo acústico atuam como mediadores fundamentais na restauração do equilíbrio vital, reconhecendo a agência política dos seres não humanos. Fundamentado no *kimün* (conhecimento Mapuche) como base epistemológica e a partir de uma posição de pertencimento ao povo Mapuche este trabalho busca desmantelar a dualidade natureza-cultura, resgatando o valor do parentesco multiespécie e a soberania ontológica como ferramentas de resistência contra o apagamento epistêmico e a lógica extrativista.

Palavras-chave: canções, voz, árvores, *kimün.*

La voz como puente: mediaciones sonoras y la praxis del kimün en el wiñoy tripantü

Todos los meses de junio, cercano al solsticio de invierno, se escuchan palabras en tono imperativo y con énfasis musical, acompañadas o no de cantos, que provienen de radios cercanos a las casas de familias mapuche. Se trata de una práctica que se realiza en espacios territoriales con significativa presencia de árboles. Cualquiera sea su tipo, en especial frutales, reciben un sacudón acompañado de consejos en distintos modos para ayudarlos a "despertar". Los árboles, en su mayoría desnudos, dejan escuchar el movimiento de sus varas a uno y otro lado a los que los lleva el sacudón. Las personas les dedican consejos, cantos, pedidos o apasionados retos, a modo de discusión - conversación con voz en alta exigencia. La práctica no se realiza con todos los árboles, sino con aquellos que durante el año revisten carácter triste o desganado, manifestación observable en las primaveras y veranos por su tamaño pequeño o escasez de frutos. Por eso, quien ejerce el diálogo a modo de intercambio acústico, conoce bien el ciclo de ese árbol y la trayectoria de su crecimiento, por ende, su problema.

Nuestro trabajo repara en la presencia de la voz en las prácticas de cuidado de la vida de estos árboles en distintas experiencias del Wallmapu[1] (territorio mapuche). En esta forma de vivir, diálogos, relatos, cantos y otras performances constituyen una manera distinta de relacionarse, ser y estar en el mundo. Como explica la antropóloga Ana Ramos (2016) las fuerzas de la naturaleza no son solo símbolos. Son agentes políticos que intervienen en los acuerdos sobre cómo vivir en el territorio, formando parte de la resistencia y los modos de vida que se defienden en la actualidad. La autora identifica a los "excesos" en aquellas prácticas o seres —ancestros o fuerzas de la naturaleza— que la política moderna no puede categorizar y, por tanto, ignora o reduce a creencias. En consecuencia, estas prácticas sonoras con los árboles no son meros vehículos de comunicación humana, sino la manifestación de una ontología donde todas las formas de la vida coexisten en un diálogo de mutuo cuidado. Validar estos "excesos" implica reconocer que la vida en el Wallmapu se teje en una red de afectos y responsabilidades compartidas, donde la voz es la herramienta que permite habitar el mundo más allá de las categorías impuestas.

La voz del Pueblo Mapuche ha sido frecuentemente objetivada en narrativas construidas a partir de hitos históricos como en registros de archivos sonoros. Con motivo de buscar el sentido a otros modos de uso de la voz y de lo sonoro como parte del hecho social, hemos reunido testimonios de personas que rememoran, repiten o recuerdan cada junio una manera de "despertar la memoria del árbol". Este hábito, no exclusivo, se sostiene en los meses de receso de la savia que coincide con el *wiñoy tripantü* —celebración

1 Dado que esta investigación se sitúa en el Wallmapu, el artículo integra términos en mapuzungun como una forma de respetar y visibilizar la carga epistémica de la lengua. Por esta razón, las definiciones y precisiones semánticas se incluyen, permitiendo situar cada concepto en su contexto originario.

mapuche de la renovación del ciclo de la vida— durante el mes de junio. Pablo Rojas Bahamonde (2016) señala que, aunque es ampliamente celebrado en diversos sectores, su observancia puede variar según la comunidad específica. La fecha de esta ceremonia es móvil: se ajusta anualmente al solsticio de invierno, que ocurre cada año entre el 20 y el 25 de junio, o en su defecto, al calendario laboral, priorizando los fines de semana para facilitar la asistencia de la clase trabajadora. Este evento es parte del saber milenario denominado *kimün* que se define como:

> Todo este compendio de la cosmovisión, de la filosofía y lo que comprende el saber mapuche -el análisis del conocimiento y pensamiento ordenado y sistematizado-, se entiende en mapuzugun como *kimün*. *El kimün* es la ciencia del conocimiento mapuche, la base de todo. Es el gran todo instalado en el tiempo y el espacio, de la que un ser humano puede tener más, o menos. (Ñanculef Huaiquinao, 2016, p. 46)

Con el fin de describir vínculos entre naturaleza y cultura[2] del Pueblo Mapuche y demostrar que esas maneras conforman una relación recíproca histórica en donde no se está en soledad como principio de habitar la tierra, partimos de localizar y describir las mecánicas que implican "despertar" al árbol y el marco contextual en donde esta práctica construye sentido social. De este modo, el "despertar" se revela no como un acto metafórico, sino como una praxis relacional que reconoce la agencia de seres no humanos en la recomposición de un mundo en permanente restauración (Ramos, 2016). En este sentido, más que un fenómeno sonoro, la voz actúa como un instrumento del kimün, fundamental para mediar en la restauración del equilibrio de los ciclos de energía entre los seres que habitan el territorio.

Esta investigación se presenta como una aproximación etnográfica a memorias multisituadas dentro del Wallmapu, territorio ancestral que se extiende de manera transfronteriza desde el sur del río Biobío en Chile hasta el norte de la provincia de Santa Cruz en Argentina. El estudio se sitúa específicamente en geografías marcadas por la presencia histórica de bosques y frutales, abarcando desde la antigua "Gobernación de las Manzanas" y el Alto Valle de Río Negro y Neuquén, hasta comunidades que hoy habitan en Fiske Menuko, Cutral Co, Ruca Choroy, Puren y Curarrehue.

Metodológicamente, el trabajo se sustenta en un diseño cualitativo que consistió en tareas de campo desarrolladas entre los años 2023 y 2025. La recolección de datos se realizó a través de entrevistas abiertas con referentes y referentas mapuche, partiendo de una búsqueda interpretativa de cantos (ül) y mediaciones sonoras vinculadas al cuidado de árboles y hierbas medicinales. Indagar sobre el "despertar" de los árboles es una forma de activar la propia memoria y recuperar las instancias de diálogo, asumiendo nuestro rol de investigación como también el de mediación que busca restaurar la dialéctica sus-

2 Impulsada por la Ilustración y la Revolución Industrial, la razón instrumental fracturó el vínculo entre cultura y naturaleza, objetivando a esta última y subordinándola a las necesidades del conocimiento científico y la producción material.

pendida con nuestra tierra. Por eso la tarea nace de una intersección profunda entre el rigor de la investigación académica y la pertenencia al Pueblo Mapuche, una identidad que define el posicionamiento autoral ético y metodológico.

El marco teórico y procedimental, así, no solo toma como referencia al kimün (saber mapuche), sino que se asienta en él como una epistemología propia, superando la visión del conocimiento indígena como mera representación para otorgarle un estatus de validez en el diálogo con la antropología política contemporánea. Lxs entrevistadxs son miembros del citado pueblo que viven en relación cercana a los árboles en distintas regiones del Wallmapu. Así, la investigación utiliza la voz como un instrumento del kimün para analizar cómo la práctica del "sacudón" o el diálogo con el árbol constituye una praxis relacional que restaura el equilibrio en el territorio y reconoce la validez de sus formas de conocer, ser, dialogar y habitar el territorio.

Geografías del Wallmapu: el árbol como sujeto político y testigo de la memoria ambiental

En términos mapuche, todas las formas de la vida tienen voz. Ana María Ochoa Gautier (2014) sostiene que "la escucha a las voces de lo que son considerados seres vivos, es fundamental a la mutua constitución de las nociones de naturaleza y cultura" (p. 8). Tal aseveración nos sumerge en la necesidad de entender, en primer lugar, el ámbito geopolítico y cultural donde se dan las prácticas que hemos llamado "despertar al árbol".

El Wallmapu es la denominación territorial que el Pueblo Mapuche ha dado históricamente a su lugar de origen. Sin demarcaciones precisas, este pueblo ha morado y habita las tierras que van desde el sur del río Bio Bio en lo que hoy es Chile hasta el norte de la provincia de Santa Cruz en Argentina. Los océanos Pacífico y Atlántico demarcan el ancho del espacio. Sabemos de estas coordenadas geográficas y culturales por distintas memorias apoyadas también por los diarios de viajeros desde el siglo XVII y principalmente por las denominaciones histórico - topográficas que subsisten en mapuzungun, la lengua de este pueblo cuya traducción es "el habla de la tierra [3]". Devenida de esta interpretación, todo lo que vive tiene voz en el Wallmapu. El historiador mapuche Fernando Pairican así lo comprende:

> Es todo este territorio que nuestros antepasados y antepasadas fueron conociendo, pero, sobre todo, fueron mapeando, porque, si vas a cualquier lugar del Wallmapu, tanto en el puelmapu y como en el ngulumapu, que es el lugar de Chile, está presente el mapudungun. Entonces, si está presente el mapudungun y tiene significado y una definición, hablamos de un pueblo que ha tenido soberanía sobre ese territorio, pero que además lo conoce y lo define. (2022, p. 1)

3 Juan Ñanculef Huaiquinao refiere al mapuzungun como el habla de la tierra, pues el mapuzungun nace de la onomatopeya, del sonido esencial de la materia, para luego transformarse en palabra e indicar un mensaje que nos permite comunicarnos (2016, p. 17). De ello se deduce que, en articulación con el sonido, la palabra siempre trae mensaje.

Por estas conjeturas hallamos citas literarias que demuestran tanto la pervivencia de tal toponimia como la presencia de árboles y sus variantes frutales. Muestra de ello es el reconocimiento del territorio por parte del *longko*[4] Sayhueque (Pavez Ojeda, 2008) quien ya hacia 1879 encabezaba sus cartas situándose desde la "Gobernación indígena de las Manzanas" haciendo alusión geopolítica de la presencia del fruto. Sin embargo, tal denominación implicaba complejas y amplias redes sociales y políticas que irradiaban la zona. Nueve años antes, el lingüista Rodolfo Lenz había entrevistado en Chile a Domingo Quintuprai quien era natural de Osorno, Chile. Domingo describió tal manzanal, pasturas y un frutillar en su viaje al "país de los manzaneros":

(Lenz, Estudios Araucanos I, II y IV, 1895-1897, p. 8)

En relación con las manzanas observamos que descripciones de estos frutales son citadas, además, en varios partes militares que transitaron la cordillera. En 1883, un valioso detalle de árboles lo proporciona el parte detallado y diario de Campaña a los Andes al Sur de la Patagonia - Segunda división del ejército:

> A una legua de Guarenchenche, nos pusimos frente al cerro Campana-Mahuida sobre la ribera opuesta, cerro abrupto en su cima y cuyas faldas ramificadas lateralmente, se confunden con las de la cuenca del Agrio. Sobre la misma costa y también á una legua del cerro Campana-Mahuida son observables una série de cerros aglomerados formando Cuatro Puntas y de mayor altura que el anterior. No es menos notable sobre la ribera O. y dos leguas más avanzado de "Campana-Mahuida", "Los Manzanos", donde aparecen como estación este abundante fruto de las Cordilleras. (Ministerio de Guerra y Marina, 1888, p. 59)

Fachi nopa maziao məli manzano; *kenzabe tunten fas'il pülku* *zewâfui.*	*En esa salida mucho hay manzanos;* *quién sabe cuántos barriles de chicha* *harían.*
Maziao məlei chi wel'tantu. *Maziao fe'nni təvichi weltantu, mishki kai maziao məlei,* *il'el' mishki.*	*Mucho está el manzanal.* *Mucho cargan esos manzanales,* *manzana dulce también mucha está,* *para comer dulce.*
Zeuma məlei che, nopa məlei che, *nomeka məlei che.* *Allü məlei kel'yen, zeuma məlei* *künipaye; maziao küme mapu.* *Maziao kuʃín mot'i.*	*Ya está gente, a este lado (acá) está gente,* *al otro lado (allá) está gente.* *Mucho hay frutilla, ya esta toda clase de* *sementera; muy buena (es la) tierra.* *Mucho ganado engorda.*
Amoyen; pouien. Wechuwewɒ'n piṇei chi mapu.	*Caminamos; llegamos. Huechuhuehuün se llama la tierra.*

Como señalan Juan Skewes y Debby Guerra (2016), los árboles operan como vehículos de memoria que trascienden la mera presencia física; ellos actúan como hitos biográficos y colectivos que delimitan el territorio, no sólo en términos geográficos, sino

4 Líder comunitario mapuche.

como un palimpsesto de historias y relaciones que anclan la identidad de la comunidad al paisaje.

Los relatos coinciden con un período histórico que, genocidio mediante, acabó con la soberanía territorial del Pueblo Mapuche frente a la consolidación de los Estados-Nación argentino y chileno[5]. En estos marcos, las observaciones oficiales responden a coordenadas geográficas y políticas cuyas consecuencias aparejaron su desterritorialización y reubicación en las ciudades y la reasignación de espacios cordilleranos en los que algunas comunidades resisten y resistieron. Sin embargo, para el Pueblo Mapuche, el "árbol" no es un mero objeto pasivo del paisaje, sino un sujeto activo y un puente ontológico fundamental que articula, como todas las formas de la vida, la relación y comunicación entre humanos y no humanos.

Avanzado el siglo XX el reordenamiento territorial en Wallmapu no impidió que las familias acudieran para abastecer sus, ahora, mínimos espacios de habitación dentro y fuera de las ciudades, con sombra, animales, frutales y huertas *(Figura 1)*.



Figura 1. Cartografía de la memoria: testimonios y emplazamientos históricos en el Wallmapu.

Por ejemplo, en una zona de amplia hibridación cultural desde el siglo XVII como sigue siendo el Alto Valle de Río Negro y Neuquén en Argentina, los afincamientos coincidieron con cursos de agua en donde colonos ingleses, vinculados a la incorporación del

5 Nos referimos a las acciones militares llevadas a cabo como "Campaña al Desierto" (1878-1885) en Argentina y "Pacificación de la Araucanía" (1865-1883) en Chile.

ferrocarril en la trama productiva nacional, pudieron emplazar emprendimientos productivos valiéndose de óptimas condiciones para cultivar frutales en detrimento de la explotación ganadera, entre otras empresas. Las ingenierías implementadas a fines del siglo XIX se valieron de la mano de obra de soldados, presidiarios y de miembros del Pueblo Mapuche convertidos en forzados peones de chacras. Graciela Landriscini, Osvaldo Preiss, Facundo López Raggi, Verónica Rama e Ivana Rivero investigan la concentración del poder productivo y comercial del cambio del paisaje orientado a la exportación y amplían:

> El inicio de la actividad se vincula con la llegada del ferrocarril a la región hacia fines del siglo XIX. Con el objeto de incrementar el volumen de carga transportada, la empresa de capitales ingleses Ferrocarriles del Sud promovió la producción frutícola, al finalizar parte de las obras de riego y sub-dividir las grandes extensiones de tierras en pequeñas parcelas, que luego vendían a colonos provenientes en su mayoría de Europa. (Landriscini *et al*., 2007, p. 94)

De esta manera cobraron protagonismo las colonias agrícolas de Río Negro y Neuquén, sin embargo, la presencia del manzano que sufrió un reemplazo por variantes australianas introducidas desde 1928 (Landriscini *et al*., 2007), que caracteriza identitaria y culturalmente la zona hasta el presente tanto como la tecnologización de los cursos de agua para abastecer a los sembrados en serie que reconfiguraron ese paisaje[6] para siempre[7].

No solo debido a esto, la "Gobernación de las manzanas" ubicada al sudoeste del Neuquén, quedó reducida a la historia mapuche y la alusión de los campos libres. Pese a las turbulentas disputas por la soberanía territorial, los manzanos nativos aquí no pasaron desapercibidos por su cantidad y permanecieron sin cultivo productivo a diferencia de su implantación comercial en el Alto Valle junto a otros frutos.

> Este parage está inmediato á la laguna de Lacar, cuya extensión y anchura es imposible calcularse, pues se pierden sus aguas entre la Cordillera y según nuestros baqueanos, se comunica con algunos ríos de Valdivia, yendo á desembocar en el Océano Pacífico.
>
> El campo de los Manzanos está separado de la Vega de Chapelco, por una pequeña cerrillada; sus pastos son inmejorables, pues casi todo está cubierto de gramilla. Su extensión de E. á O. será de dos leguas, y de N. á S. una legua, cruzándolo un arroyo de bastante agua, que desemboca en la laguna Lacar.
>
> Tiene un bosque de manzanos que no bajará de mil árboles, que se extiende al pié de las sierras. (Ministerio de Guerra y Marina, 1888, p. 526)

6 Entendemos al paisaje como el conjunto de relaciones entre personas y lugares que proporcionan el contexto para la vida diaria (Thomas, 2001).

7 Maristella Svampa (2018), realiza un análisis detallado sobre los regímenes extractivistas que transformaron a las chacras poniendo al fracking al servicio de la economía global en detrimento de considerarlas potenciales espacios de producción alimentaria que da en llamar "economía de los lazos".

En el Caleufu, donde no llegó el ferrocarril, el paisaje cambió o se domesticó a un ritmo más lento bajo el alambrado de grandes estancias. Los manzanos históricos perviven en esta cita en un amplio radio mezclados con árboles nativos, como el *pewen*[8], y otros frutos. Que no distingamos en el presente restos de esos "miles" responde a consecuencias de políticas de despojo, años de marginalizaciones y desplazamientos. Así el recuerdo, dice Elizabeth Jelin (2002), es crucial vinculado a eventos traumáticos como fueron estas épocas. Estas reducciones territoriales y culturales también fueron ejecutadas para todos los seres vivientes, humanos y no humanos.

Skewes y Guerra (2016) resaltan la asociación de las especies arbóreas con su entorno destacando el uso a modo de "descansos" que culturalmente han sostenido hitos que unen lo cotidiano con lo sagrado, revelando el protagonismo de la materia en la conformación de la cultura. La investigación de estos autores se centra en la memoria que fundamenta estas presencias simbólicas, analizando la convergencia entre las especies arbóreas y la genealogía de los antepasados. Así se enfatiza el rol de los ecosistemas boscosos como espacios de mediación para las interacciones históricas y socioculturales de la comunidad. En esa línea los investigadores Rodrigo Moulian y Pablo Espinosa (2014) describen a ancestrxs que, tras una biografía humana, experimentan una metamorfosis o transustanciación para convertirse en figuras tutelares emplazadas de forma permanente en hitos específicos del paisaje. Los ejemplares arbóreos de larga data actúan como vehículos de la memoria y testigos silentes de la historia ambiental del territorio. Al conservar en su estructura biológica el registro de condiciones climáticas y ecológicas pretéritas, funcionan como hitos que delimitan la geografía social; así, el acto de señalar un árbol específico permite a los habitantes reconstruir y localizar las genealogías familiares en el paisaje.

En otro orden, la especie será vital en la reconstrucción de la identidad. Así, por ejemplo, la gente que vive en alrededores de los manzanos, se considerará "manzanera" o *pewenche* si mora alrededor de los *pewen*. El foco se desplaza, dice Ramos (2016) hacia el proceso performativo de restaurar el mundo tal como lo percibían los ancestros. Esto también se realiza a través de proyectos políticos fundamentados en los afectos, entendidos como el terreno de los conflictos ontológicos, y en las trayectorias, es decir, en los relatos comunitarios de aquellas personas que se encuentran en pleno proceso de lucha.

Desde un enfoque biocultural (Ibarra *et al.*, 2024) se propone un enfoque relacional que supera la dicotomía entre lo biológico y lo social, mostrando cómo humanos, árboles, semillas y fauna silvestre interactúan en redes bioculturales complejas. En la espiritualidad mapuche contemporánea, dice Wladimir Riquelme (2019), el árbol se constituye como un agente vivo y un archivo de memoria que trasciende su función biológica para convertirse en un habitante del territorio con capacidad de acción transformadora. Estos

8 A lo largo del trabajo se harán presente distintas formas de escritura o grafemarios mapuche que utilizan: *pewen, pehuén* o *pehuén* así como *mapuzungun*, *mapuzugun* o *mapudungun.*

ejemplares actúan como hitos estratégicos de la geografía cultural, pues en su estructura preservan la historia ambiental y social, permitiendo a las comunidades reconocer trayectorias familiares y territoriales a través del *kimün* (conocimiento ancestral).

En sintonía con la dimensión estética y espiritual, este trabajo convalida el análisis de Juan Manuel Fierro y Orietta Geeregat (2004) sobre el "canto ecológico" en la poesía mapuche. Bajo esta mirada, la voz se constituye como un puente esencial donde la naturaleza manifiesta su agencia a través de lo humano, propiciando una fusión identitaria, ejemplificada en un poema del escritor mapuche Leonel Lienlaf, en la que el hablante se reconoce y se siente árbol. Este vínculo se inscribe profundamente en la noción de "oralitura", entendida como la palabra sostenida en la memoria, donde el canto del Pueblo Mapuche (*ül*) no solo actúa como un mediador entre mundos, sino como una herramienta fundamental de resistencia cultural que resguarda la vida del territorio.

En conjunto, los autores presentados entienden al territorio como un espacio vivo donde la geografía cultural y los sistemas ecológicos se entrelazan de forma permanente.

Diálogos acústicos y afectivos: el sacudón vital como restauración de la agencia no humana

Más allá de la discusión y disputa eco política sobre el cambio climático que discursiva y estratégicamente moldean los Estados-Nación, lxs habitantes del Wallmapu son testigxs de una pronunciada sequía que se sostiene a lo largo de los últimos veranos. Los bosques son víctimas de incendios con atención estatal deficiente que reducen su población nativa. Evocar aquellas geografías históricas habitadas por miles de frutales y bosques libres, posibilita abrir la puerta a la memoria sensible de la tierra que recuerdan sus habitantes de múltiples maneras.

El Pueblo Mapuche, sobreviviente entonces, ha readecuado también espacios y saberes en donde apenas caben huertas. Sin embargo, los testimonios de los que partimos dan a entender que el vínculo con los árboles no ha sido excluyente. Así da cuenta el grado de poesía de las palabras con que iniciamos lo que llamamos "despertar la memoria del árbol":

> El manzano andaba, así como mañoso. ¡Hacía dos años que andaba mañoso! Dormido parecía. Triste. Apenas daba flor. Nosotros lo esperábamos con una paciencia... pero él nada. Yo le hablaba, pero nada. Hasta que un año no lo esperamos más, fuimos y lo sacudimos para el 24 y en la primavera, ¿qué? ¡Lleno de flores! Así nomás fue. ¡Parece que andaba esperando que le animáramos! ¡Así fue como, puf! Lleno de flores y lleno de frutos el verano. No, si tienen una personalidad algunos.... ¿No? Las flores -parece- son la voz con la que contesta [risas]. (Prospe González, Gral. Roca -Fiske Menuko-, Río Negro. Comunicación personal, 4 de enero de 2023)

Bajo este testimonio, el árbol no es un objeto de observación, sino que su vincu-

lación familiar con lo humano lo constituye como un sujeto relacional, cuya presencia es fundamental en la configuración del territorio y el conocimiento. Esta dinámica se enmarca en el concepto de "simpoiesis" (Ibarra *et al*., 2024), entendido como un "producirse conjuntamente" en el cual humanos y árboles se influyen y transforman de manera recíproca.

Donna Haraway (2019) refiere a la idea de parentesco haciendo alusión a la necesidad de colaboraciones, lo que entiende como un inevitable devenir recíproco, casi siempre localmente situado y colectivo, algo que, en consonancia con el proceder del Pueblo Mapuche, nos remite a la idea de saber, es decir, de *kimün*. La autora también reconoce que los pueblos indígenas articulan desde esos saberes milenarios con los que entran también en conflicto. ¿Cómo no? La relación cultura – territorio se ha visto y se ve históricamente amenazada en la hoy denominada Patagonia[9] . Primero por el arrebato territorial descripto que apareja consecuencias político-identitarias y en segundo lugar por el avance sobre estos espacios con fines extractivistas, cuya presión desestabiliza pequeñas economías y permanencias tradicionales. Sostener prácticas culturales post genocidio implicó en parte asumir interrupciones históricas, silencios, vacíos y, además, una pérdida veloz del idioma común y, por ende, de la voz. De allí que el objeto inicial de nuestro trabajo en busca de memorias cantadas en mapuzungun habilitara también otros usos y modos de la voz. El testimonio inicial, deja entrever el afecto por medio del lenguaje y permite dar con la presencia de la voz en otras formas, en otras maneras, en tanto el modo en que se expresan sentimientos es hoy mayoritariamente el castellano. Así la palabra hablada aparece como vehículo de afecto y se hace presente la del árbol, que contesta con "la flor".

Jan Assmann (1992) describe a la identidad como una construcción relacionada a la conciencia y a la capacidad de reflexionar. En consecuencia, la identidad nos impulsa a estar relacionados, este accionar actúa como una estrategia de resistencia contra el borramiento epistémico. A través de las entrevistas, advertimos que, si bien inicialmente persisten ciertos olvidos sobre el poder de la voz en el cuidado de los árboles, la memoria se activa tras unos minutos de reflexión:

> Sabes que yo no tenía mucho registro, ¿viste? Entonces empecé como a averiguar un poco ahí charlar con mis hermanas y una amiga que tengo ahí también en una comunidad. Y ¡si! El 24 de junio a los frutales no sólo se les zamarrea, no de manera violenta porque voy a tener que hablar con la planta. Hay que pedirle lo que quieras de ella y también tirarle harina. Le tiras un poco de harina, le hablas y la zamarreas junto con pedirle que te de abundante cosecha. Y bueno... eso se cumple, pero el 24 de junio, digamos. Cuando se festeja el wiñoy. (Eduardo Castro, oriundo de Cutral Co, Neuquén. Comunicación personal, 4 de noviembre de 2025)

9 Adrián Moyano (2013) discute la idea de "Patagonia" en tanto los pueblos originarios no se pensaban representados en esos términos que inculcaron colonizadores en el siglo XVI. Conforme a la discusión sobre la idea de América Latina que propone Walter Mignolo (2005), la hace extensiva para decolonizar localmente.

El olvido se equilibra con la memoria. Así distingue Susana Rotker al aseverar que "la memoria no es sólo el gesto de recuperar relatos o representaciones, sino una acción con profundas implicaciones políticas y culturales" (1999, p. 20). Un gesto trae a otro y ese otro a una conciencia colectiva como un detonador de la memoria.

Tal como se presenta en este testimonio, el *wiñoy tripantü* tiene muchísimas acciones que legitiman esta renovación de aguas. Sucede que cada solsticio de invierno, parte del Pueblo Mapuche se reúne al encuentro de la noche más larga. Es el momento en que el sol se encuentra más lejano de la tierra y desde donde empieza a volver. La savia está detenida en las raíces de las plantas que parecen secas. En lugares donde la presencia de la escarchilla o la nieve son frecuentes, se registran temperaturas que dejan a la vida transcurrir en cámara lenta. Esta celebración milenaria es congruente con renovar ciclos que nos demuestran los árboles. Pasada esta noche, aparecerán con el retorno del sol los nuevos brotes. Por eso afirma Ñanculef Huaiquinao:

> Estamos ante una gran epistemología que es necesario remarcar, subrayar, porque nuestra sociedad occidental donde mira no siempre ve la vida, a las piedras los wingka[10] no le atribuyen vida, pero para el mapuche sí la tienen, así como las plantas o el agua, todo el mundo inanimado para los mapuche tiene vida, pues todo es energía y, por ende, newen[11], pues desde el punto de vista mapuche todo es newen. (2016, p. 73)

Siguiendo con este renovar de aguas, el *kimün* establece que la savia tiene su equivalente en la sangre de las personas, por eso también se verá renovada. En consecuencia, el acto de "sacudón" lo recibirán las personas que se adentren a nadar en las aguas gélidas iniciando así, y como parte de la ceremonia, una activación de los líquidos. Esta acción permite, metafóricamente, renovar proyectos y salud. Las que no entren a los cursos de agua, encontrarán el modo de entrar en contacto con ella. Como se deduce, nada es posible sin el territorio en donde todo ser viviente se verá afectado:

> De este lado de la cordillera es lo mismo. Recuérdese que el Pueblo Mapuche que hay en Argentina es el mismo Pueblo Mapuche en Chile pues no teníamos frontera. En otros tiempos entonces nuestros lamngen [hermanos y hermanas], se trasladaban de un lugar a otro. De aquí, de Puren, la gente del mar dice que iban mucho a Argentina a comprar yerba. En esos tiempos llevaban cochayuyo y todos productos del mar. Entre y allá se traían de todo. Sobre todo, siempre se acuerdan de la yerba que traían, yerba... Mi abuelita me recuerda que pasaban a alojar por allí los parientes que iban de esa zona. Iban para allá y pasaban allí por el lado de allá, de Lonquimay, porque había parientes por todos lados.

10 Wingka es una forma para referir al uso de otras costumbres, aunque luego de la Conquista se utilizó para identificar despectivamente al hombre blanco.

11 Fuerza o energía.

> La costumbre de los árboles, son costumbres, es conocimiento ancestral. Nuestros ancestros decían así, pó. Por eso decían que el hombre que no daba familia igual había que huasquearle o la mujer que no daba familia también huasquear para que pudieran el próximo año siguiente dar familia. Eso es el conocimiento, el kimün, como dice el pueblo Mapuche. Sabiduría ancestral que nos llega quien sabe de qué tiempo. (Ana Llao, Puren, Chile. Comunicación personal, 1 de diciembre de 2025) Comentarios propios entre corchetes.

La voz en alta exigencia permite esa noche un serio diálogo que, en mapuzungun o castellano, habla y confronta al árbol por su resistencia a florecer. La voz es aquí la mediadora de los mundos. Las modalidades de uso involucran desde la palabra hasta la performance que implica un sacudón a sus raíces junto con el zamarreo de sus ramas.

Esta práctica también ha sido descripta en las semanas de pascuas en territorio *Nahua*, hoy México, período que coincide con mitad de la primavera. Para ellos la palabra con afecto también es extensible a los árboles que no crecen. Por eso los sacuden el 3 de mayo, durante la Fiesta del Agua, efeméride que señala el inicio de la temporada de lluvias. La explicación del proceso es descripta como "ayuda", una estrategia cultural de la vida social para garantizar la sobrevivencia de un colectivo que prioriza la emotividad frente a la racionalidad. Este sistema de sostenimiento de la vida es reciproco, comunitario y forma un tejido de responsabilidades que excede lo humano en beneficio colectivo (Velázquez Galindo, 2024).

Muchas prácticas mapuche también han sido renombradas al ser atravesadas por los calendarios de siembra católicos como lo evidencia el testimonio de Mirta Ñancunao:

> Vos sabes que sí. Eso está en la memoria, pero bueno, yo lo conocí de otra forma. Porque viste que antes, al wiñoy tripantü, se le decía "San Juan[12]" y en la noche de "San Juan" que era el 24 de junio, se sacudía a los árboles para que den frutos. ¡Y daban frutos! Después, a esos árboles que "no daban" por alguna razón, los sacudían para darle fuerza cerca de la raíz para que el otro año tenga frutos. Eso es lo que conocí. (Mirta Ñancunao, Las Huaytecas, Río Negro. Comunicación personal, 29 de diciembre de 2025)

La misma actividad se repite en territorio de la comunidad Millalonco-Ranquehue. Su experiencia destaca la grupalidad y un estado de autorreflexión:

> Así se decía, pero también aparte de pegarle, decían: - bueno, ¡hay que despertarlos! Así que para mí era despertar los árboles, pero nunca supe cuál era el objetivo. También le tiraban ceniza. Le tiraban ceniza al tronco y hasta donde nacían las ramas mientras se lo despertaba. Eso lo que decían los mayores. Lo hacía mi abuelo, mi abuela y mamá nos enseñó a hacer eso un par de veces.
>
> No lo hacíamos todos los años. Después como que también, en ese sentido, nos dejamos estar por varias razones. No se continuó haciendo eso con los años, pero nosotros con esta

12 La noche de "San Juan" se incorpora como efeméride católica que recuerda el nacimiento de Juan Bautista. Ampliamente difundido también como Fogatas de San Juan.

> nueva generación, lo hicimos hace como... como... a ver... ocho años. En un wiñoy tripantü, toda la gente subió a despertar a los frutales y nos recorrimos todo el lugar despertando. No les tiramos ceniza, pero sí los despertamos. (Marta Ranquehue, Bariloche, Río Negro. Comunicación personal, 21 de diciembre de 2025)

Su palabra deja entrever a una amplia familia que repetía la acción valorando el consejo de mayores y mayoras en el *trawün*, es decir, en la reunión que permite la ceremonia del *wiñoy tripantü*. Ese acto lo retoman por efecto de la solidaridad grupal que permite a muchas personas reunirse para "despertarlos", para recordarles quién son. Al despertar al árbol, se está politizando un "exceso" que la hegemonía extractivista considera meramente un "recurso". La acción no acaba allí, sino que suma la lluvia de nutrientes que el árbol aprovechará en este sacudón para su fortalecimiento. La ceniza, en los hechos, es un poderoso fertilizante natural que suma y colabora a que el árbol no enferme.

En otros puntos del territorio crece el *pewen*, una variante local de las araucarias que da por fruto al *piñon*. Se trata de una conífera longeva endémica de los bosques templados de los hoy Chile y Argentina (Canale y Ladio, 2020). Las comunidades y familias que viven en zona de los *pewen* han basado un estrecho vínculo cultural y alimentario respecto de este árbol. En esta relación afectiva le ofrecen cantos y ceremonias, entre otras ofrendas. El *pewen* es el eje de un complejo sistema socioecológico y espiritual (Ibarra *et al*., 2024). Los autores distinguen que su presencia define la identidad de los mapuche, quienes han co-evolucionado con estos bosques durante milenios. Así el *pewen* y las personas se "producen conjuntamente" en una red donde son inseparables de su contexto dinámico evidenciando a un sujeto con agencia que articula redes de cuidado, memoria y resistencia. Es emocionante observar ejemplares de miles de años que durante febrero y marzo arrojan miles de *piñon*. Por muchas razones, su existencia corre peligro. Antonela Canale y Ana Ladio (2020) reconocen que "incendios, ingesta de *piñon* por fauna exótica, degradación del suelo por sobrepastoreo y un aumento en la comercialización de *piñon* afectan a su reproductibilidad y lo convierten en especie en extinción" (p. 15). Este árbol no admite sacudidas sino para bajar sus piñas que cuelgan en lo alto de sus ramas, entre otras creativas formas de cosecharlo.

En la zona *pewenche* Ceferina Caitruz y María Antonieta Panillan de Aigo han entregado su canto al árbol para agradecer sus frutos. Al canto, el Pueblo Mapuche lo denomina *ül*, y a este canto específico: *tayül*. Entre muchas funciones, se les atribuye evocación, saludo, agradecimiento, permiso o pedidos que colaboran en la transmisión de la memoria y el diálogo con el *newen* o fuerza del árbol. La traducción castellana del canto de Ceferina Caitruz, aconseja:

> Uno cuando va a agarrar piñones, entonces tiene que rogar. Ruega primero y después puede levantar piñones. Tiene que decir:
> Nuestra madre del piñón
> Nuestro padre del piñón

Que todos los años des abundantes piñones
Volcán del piñón madre
Volcán del piñón padre
Volcán del piñón niña joven
Volcán del piñón niño joven.
Ustedes han dado estos alimentos en esta tierra.
(Ruca Choroy 1986, en Giglio, 2007, p. 64)

Por su parte el *tayül* de María Antonieta Panillan está considerada una práctica de memoria que se relaciona, en la actualidad, con la reimplantación de pewen en la zona.

Te han dejado pehuén mujer
El que te dejó en esta tierra
Te dejaron en el cerro y en todo lugar
Para dar comida
El que te dejó, pehuen mujer, pehuen mujer. (Giglio, 2007, p. 64)

En líneas generales, las documentaciones demuestran que la presencia de los *pewen* atraviesa la vida cotidiana en donde la voz hablada y cantada cumple la función de habilitar permiso para la recolección y agradecimiento. El canto, tanto de Ceferina Caitruz como de María Antonieta Panillan de Aigo originalmente en mapuzungun y en estas fuentes traducidos, manifiesta la comunicación que se establece con todas las energías presentes a las que se saluda en las ceremonias mapuche.

El *pewen* se configura como un repositorio de memorias; sus anillos y estructura conservan la historia ambiental, mientras que su relación con los humanos construye sentidos de pertenencia y lugar (Ibarra *et al*., 2024). Rosa Calfinahuel, oriunda de Ruca Choroy, hace memoria, evoca episodios del despojo y habla del aliento que el canto le brinda al *pewen*:

Haciendo un poco de historia, nutram [conversa], creo hay levemente un recuerdo de conversación de mi abuela con otras kushe [ancianas], que supieron dejar entrever que sí, que se hacía y qué pena tener que contar en pasado y no en presente...

> Todo depende siempre de nosotros, digo yo, pero nuestras generaciones después de lo que fue el estrago cultural que hiciera Roca y su gente de repente, quedan con tanto miedo. Seguramente sacudían, pero lo que yo sé es para un temporal de nieve. El pewen aquí nos ha dado una identidad territorial de pewenche, a él se le hace llellipun [ceremonia], canto. Aunque sea una persona lo haga, tal vez, sería como un primer aliento. Digo que pena porque cuanta responsabilidad nuestra del hoy, en este siglo es que podamos seguir hablando sobre nuestra cultura, costumbre y vivencia. Hay algunos secretos de cómo el proceder en esta fecha. En aquellos tiempos, en mi niñez, escuché el San Juan ¡Viva San Juan! se decían los vecinos, padres de familia con tarro de agua que iban hacia los ríos. Parece hermoso. Ojalá podamos sentarnos más a charlar en este año del calendario que no es nuestro pero

que igual permite festejar. (Rosa Calfinahuel, Ruca Choroy, Neuquén. Comunicación personal, 20 de diciembre de 2025)

En la zona también se hicieron cantos a los manzanos, tal como evidencia esta traducción del tayül de Desiderio Calfinahuel de Ruca Choroy que brinda consejo y demuestra que la presencia del árbol se debe a una acción conjunta:

> Al ver caer la manzana, al levantar la primera manzana concurrir a un poco de ruegos y decir:
> Nuestro padre manzano
> Nuestra madre manzana
> Nuestra niña joven manzana
> Nuestro niño joven manzano
> Dame tu fruto con bondad para darle alimento a nuestros hijos que tengo en mi casa y en nuestro patio
> Hoy no está plantado el manzano por si no más solo
> Por todos los años, que nos dé frutos siempre
> (Giglio, 2007, p. 64)

Sobre ambas márgenes del límite fronterizo, los relatos de Antonio Puel y Anita Epulef coinciden:

> Si, bañar al árbol para que llueva más o azotarlo para que tenga más frutos o frutos más fuertes. ¡Siempre lo he escuchado y ahora lo relaciono recién! (Antonio Puel, Villa Pehuenía, Neuquén. Comunicación personal, 20 de noviembre de 2025)

> Si aquí hemos eso todavía especialmente los manzanos para tener harta chicha [bebida destilada] y para el pewen solo llellipun [ceremonia], con canto. (Ana Epulef, Curarrehue, Chile. Comunicación personal, 29 de diciembre de 2025)

Al rastrear la presencia del *ül* (cantos) en el territorio, distinguimos que las adversidades de la zona esteparia, vientos intensos y aridez, reducen la población de frutales. Por esta razón, el canto y el rito del sacudón son menos practicados allí que en las zonas boscosas, supeditando la memoria acústica a la supervivencia material de las especies que pueden resistir tales climas.

> Esa práctica se da más en la zona donde hay árboles frutales, por esta es menos practicada. (Agripina Nahuelcheo, Jacobacci, Río Negro. Comunicación personal, 3 de septiembre de 2025)

> Tengo entendido que sí. Así tengo entendido desde que se tenga memoria. Quizás poca práctica porque bueno, los lugares territoriales en donde hemos ido, no hay muchos frutales, pero sí tengo entendido que sí. Sé que eso se hace cuando aparece el Lucero. Por ahí comienza y se hace eso sí. Se golpea para reavivar la savia. Para que la savia retome el newen

> [fuerza]. (Hugo Aranea, Viedma, Río Negro. Comunicación personal, 29 de noviembre de 2025)

El testimonio de Mercedes Cuevas que citamos permite visibilizar cómo la voz mediadora actúa como un conducto de saber transmitido generacionalmente. Al recordar que el reto al frutal era una tarea específica de su padre, se refuerza la idea de que "despertar al árbol" es un esfuerzo colectivo por recuperar el control sobre los ciclos de la vida que el despojo intentó romper:

> El papi lo hizo especialmente con un nogal. Eso me acuerdo. (Mercedes Cuevas, Zapala, Neuquén. Comunicación personal, 9 de agosto de 2025)

Como se demostró hasta aquí, el *wiñoy tripantü*, ha sido descripto como fecha clave en el calendario mapuche para dialogar con los árboles que no dan frutos y a los que hay que despertarle el *newen* (fuerza). Con distintas alusiones sincretizadas como "San Juan", "Noche de San Juan" o con las que apuntan a la presencia del "Lucero", se trata de una señal en el cielo que indica que el sol irá retornando después de la noche más larga. Esta percepción crea una unidad espacial de la tierra con el cielo en un todo común. Esta ceremonia que recuerda un evento natural como cada solsticio se da entre el 21 y 24 de junio anualmente.

> El tiempo del wiñoy nosotros lo empezamos a transitar cuando llega trayligko que es la escarcha. Es todo el tiempo de la helada. Eso es como el anticipo de lo que va a ser el wiñoy y en el tiempo específico del wiñoy, que es del 21 al 24 de junio generalmente, como que nos vamos tomando pausas. Pausas, muchas pausas hasta llegar a la ceremonia. Los que trabajan en apicultura también le llaman veranito de San Juan. Bueno, desde la cosmovisión mapuche no es un tiempo productivo. No es así. Así entonces como el ciclo cambia para todas las personas, cambian también para los polinizadores. Y en el caso de los árboles sí, acá se practica mucho el azote.
>
> No sé si también está en nuestra zona muy vinculado a esto de los vientos, del maltrato del suelo, como que los nutrientes no son los mismos entonces, en ese tiempo, se suele dar el tema de los azotes, de zamarrearlos además de abonarlos, de podarlos, de limpiar las acequias, los canales que riegan esos árboles. También en ese tiempo se hace mucho llelipun [ceremonia] alrededor. Nosotros por lo menos tenemos como resguardos de los frutales y de las plantas medicinales, las aromáticas, Tenemos especialmente resguardos por el tema de los animales. Como que los chivos y los corderos tienen hambre y arrasan. Entonces, bueno, tenemos como un especial cuidado con eso. En cambio, otras nativas como por ejemplo el pañil u otras que crecen cerca de las vertientes en esa época también vamos a verlas especialmente, dejarles nuestra ceremonia a las aguas. En ese tiempo hacemos de todo, pero no visto como algo como productivo, sino como un aliento, una fuerza que hay que darle y otras cosas darles una pausa, como el caso de los polinizadores. Es ese tiempo para no intervenir. (Romina Díaz, Zaina Yagua, Piedra del Águila, Neuquén. Comunicación personal, 21 de diciembre de 2025)

Retomamos entonces, a partir de la conversación con Romina Díaz, la presencia del "aliento" como una muestra de este accionar que conecta a las personas con los árboles. Es posible advertir, a su vez, la distancia cultural y simbólica que proporciona esta "pausa" de la vida con el modelo de vida productivo, consumista y extractivista.

El hecho simbólico de esa "pausa" propone un estado de reflexión para todos los ámbitos, incluso las plantas medicinales que se menciona, encargadas de mitigar ciertas dolencias físicas y emocionales. El punto de inflexión lo proporciona concebir a esta pausa como un problema para el modelo de vida que no tiene en cuenta al *kimün*, a un saber propio de otra forma de vivir como la que estila el Pueblo Mapuche.

La suma de testimonios reunidos permite observar que "despertar la memoria del árbol" es una tarea colectiva que se entrama con prácticas milenarias que identifican culturalmente al Pueblo Mapuche en donde el llamado con la voz, el diálogo y su sacudimiento cobra formas creativas para lograr convencer al árbol que debe encauzar el don de florecer para dar frutos, es decir, "para despertar su memoria", para recordar quien se es y la fuerza que se recobra en conjunto. Así, la realidad no está formada solo por las personas. Gracias a la tradición y los rituales, se reconoce que los ancestros y las fuerzas de la tierra tienen el poder de actuar y afectar la conducta humana. Es una relación profunda donde lo humano y lo no-humano se influyen constantemente y exceden lo, en esta lengua, traducible.

El árbol es un agente político en la resistencia y un hito que fija la geografía social del paisaje, permitiendo reconstruir genealogías. Frente a la lógica extractivista que despoja al territorio de su agencia, la persistencia de estas voces y performances constituye un acto de soberanía ontológica. Al habitar esos espacios que la política moderna tilda de creencias, las comunidades no solo preservan la vida de los árboles, sino que mantienen vigente una forma de resistencia que entiende que el territorio está vivo, habla y demanda ser escuchado.

Epistemologías de la reciprocidad: desarticulando la dualidad naturaleza-cultura a través del *kimün*

La sabiduría del Pueblo Mapuche comprendida bajo el término *kimün* involucra a todas las formas de la vida. Todas ellas poseen condición de sujeto. Esta compleja trama social no es posible sin el territorio y la capacidad de pensarse conjuntamente como colectivos sociales (Ochoa Gautier, 2014) y de allí la posibilidad de compartir la palabra y el diálogo. Nuestra tarea de entrevistas estuvo enfocada en el recuerdo que se tiene de esta práctica social en virtud de considerarla un espacio íntimo entre quienes conocen la trayectoria y necesidad de los árboles con que conviven.

Desde la pérdida de la lengua materna en distintos puntos del Wallmapu y como consecuencia de la homogeneización cultural que dispusieron los Estados-Nación, mu-

chas formas de la vida han quedado reducidas a la palabra castellana "naturaleza". A partir de la irrupción del capitalismo como forma de vida expansiva que considera a la "naturaleza" mayormente como un elemento de consumo, distintos movimientos sociales han salido en su defensa reconociendo que esa palabra admite comprensiones específicas en distintas culturas. Por eso en este escrito nos posicionamos desde la perspectiva situada que ofrece el pueblo Mapuche para propiciar una relación de permanente y mutuo cuidado de la vida basado en el conocimiento ancestral, en el *kimün*.

Desde allí abordamos la comprensión de este sistema de significados mapuche y la lógica cultural y social que le otorga sentido. Al considerar al *kimün* como epistemología propia del pueblo Mapuche, debemos asumir la incontable cantidad de años en que las formas de la vida coexisten de modo circular y horizontal desarticulando la oposición entre naturaleza y cultura o al menos las lógicas que las cosifican. Además, no existen palabras equivalentes en mapuzungun (lengua).

Con esta herramienta de transmisión de saberes es posible concebir con el *wiñoy tripantü* como una oportunidad para renovar los ciclos de los microsistemas que habitamos en la inmensidad territorial del Wallmapu. El árbol tiene en su memoria la capacidad de florecer para brindar alimento a otros, cada familia tiene la responsabilidad de cuidarlo, pero además de que el árbol como sujeto espere a ser despertado, nombrado, recordado y observado con apoyo humano y no humano por medio de gestos y palabras afectivas. Esta interdependencia sitúa a la voz y al diálogo como mediadoras en el conflicto, pero hay algo más. Ese complejo performático y sonoro no pasará desapercibido y permitirá a otrxs miembrxs familiares a replicar el método tanto por observación y escucha como por participación, reactivando la permanencia de este *kimün* y la memoria. Así, florecer responde a un estado de equilibrio.

La descripción de lo acústico en nuestras entrevistas remite a lo que suena en Wallmapu como un cúmulo de abundancia que proporciona el diálogo en la metáfora de la flor como respuesta, los cantos de pedido y agradecimiento, el recuerdo de las charlas entre parientes y la acción del despertar que se desprende de las sacudidas. La práctica de "despertar la memoria del árbol" no solo es una celebración anual, sino un esfuerzo colectivo para "volver a levantarse" y recuperar el control sobre las relaciones históricas con la naturaleza que el genocidio y la marginalidad intentaron romper. El sacudón vital es una praxis para restablecer la "dialéctica suspendida" con los seres del Wallmapu.

La palabra es el conducto por donde el árbol despierta, pero también por donde el saber se transmite, remitiendo a la transmisión de la oralidad que caracteriza al Pueblo Mapuche. Ahora, si toda la vida tiene voz, toda vida escucha. Por eso estas memorias son colectivas en tanto todo es afectado por el evento sonoro del "despertar". Dice Ochoa Gautier (2014) que la noción de tiempo y espacio se reconstituyen a través de la percepción sensorial. La autora distingue el contraste de los modos de habitar con que se relaciona la capacidad de oír y recordar. En esa línea, todos los testimonios reunidos

dejan entrever el calendario de la ceremonia anual que se establece con el árbol, fecha en que además se reúnen personas a actualizar otras memorias y percepciones. Entendemos que la percepción del territorio no es un acto inmediato, sino un proceso mediado por la memoria y completado por la facultad imaginativa, la cual permite otorgar sentido y presencia a aquello que la mirada moderna no logra captar. En esa línea la antropóloga Valentina Stella (2016) nos ayuda a desentramar la complejidad abordada:

> En el desarrollo de las rogativas se produce el estar juntos donde confluyen diferentes trayectorias de vida que, al conectarse a través de las conversaciones, da lugar a otra práctica de memoria que se relaciona con el decir genealogías. Como parte de un proceso político, las memorias genealógicas no crean vínculos únicamente haciendo referencia a los orígenes compartidos estrictamente basados por descendencia, sino y, fundamentalmente, recreando las alianzas entre familias del pueblo mapuche y tehuelche en general. (p. 74)

La autora propone que la identidad no es un dato estático del pasado, sino un proceso vivo que se recrea en el estar juntos de una rogativa. En este espacio, la palabra compartida transforma el origen individual en una memoria colectiva que fortalece los vínculos entre familias.

Nick Estés (2019) también convalida la relación de parentesco que van más allá de lo humano. En su tarea de investigación ahonda en la noción de "familiar" propia del Pueblo *Lakota* con un pronunciado compromiso político, citamos:

> Para los oceti sakowin, Mni Sose, el río Misuri, es uno de esos parientes no humanos que está vivo y que también forma parte de la mni oyate, la nación del agua. No tiene dueño, así que no puede ser vendido ni alienado como una propiedad (¿cómo se vende a un pariente?). Y proteger a los parientes forma parte de la materialización del parentesco y de ser un buen pariente (o wotakuye), también si la amenaza frente a la que hay que protegerlos es la contaminación por las fugas de un oleoducto; o sea, la muerte. (p. 33)

De este modo, el parentesco se desplaza de una categoría puramente biológica hacia una ética de la protección, donde el reconocimiento del árbol como pariente, transforma el acto de cuidado en un imperativo político frente a las amenazas del extractivismo.

La conversación con el árbol permite salvarlo del olvido, de la muerte. Por eso, se observa que el protagonismo es comunitario tanto como responsable del parentesco afectivo en consonancia con prácticas que el Pueblo Mapuche sostiene y reformula. Respecto de los cuidados dice Haraway (2019):

> El florecimiento será cultivado como una respons-habilidad multiespecies, sin la arrogancia de los seres celestiales y sus acólitos; de lo contrario, la terra biodiversa estallará en algo muy limoso, como cualquier sistema adaptativo complejo demasiado estresado, al límite de su capacidad para absorber insulto tras insulto. (p. 96)

La cita de Haraway refuerza que la salvación del árbol frente al olvido exige abandonar la arrogancia antropocéntrica. Al situar el protagonismo en lo comunitario y lo

afectivo, el Pueblo Mapuche propone un modelo de florecimiento conjunto que entiende el territorio no como un recurso, sino como un sistema vivo que requiere respuestas colectivas. Lejos de ser hitos estáticos o mercancías, los árboles son vistos como "hermanos de respeto" (Riquelme, 2019) con los que se mantienen vínculos de parentesco y reciprocidad, funcionando hoy como símbolos de resistencia política y revitalización cultural frente a la degradación de los ecosistemas y el despojo territorial.

Los estudios que incitan a habilitar nuevos modos de pensar y sentir lo hacen desde el deseo de dejar que la academia permee formas discursivas que en realidad se sostienen desde miles de años. Eduardo Viveiros de Castro (2010) parece en sintonía con estas realidades al adscribir a entender un modo indisociable de mundo. Por eso creemos valioso la difusión de pequeños saberes que incitan al vínculo y al diálogo con todas las formas de la vida, estos son prácticas históricas que refrescan memorias por medio del *kimün*, concepto con estatus epistemológico propio donde se disuelve la división occidental entre naturaleza y cultura.

Hacia una memoria futura: la recuperación de la voz y la resistencia multiespecie

A lo largo de este trabajo, hemos propuesto un diálogo entre fuentes y memorias como datos etnográficos que destacan la interrelación, interdependencia y conversación con árboles que dan frutos sumada la consideración de parentesco entre especies que traccionan en defensa de la vida. Este vínculo se acompaña de una acción performática que se recicla por observación y transmisión permite un diálogo recíproco en territorio mapuche actualizando sentidos sociales y territoriales en distintos espacios como una forma de resistencia al olvido.

Como se dijo, la voz adquiere un rol central. La voz y las palabras con intención median en el conflicto para recuperar el *newen*, es decir, la fuerza. La construcción social que realiza un conjunto de personas actualiza memorias de sus linajes y sus redes de saberes resultantes de muchas experiencias y compartidos en los que se fundamenta el *kimün*. En definitiva, el acto de despertar la memoria del árbol se consolida como la máxima expresión de la reciprocidad e interdependencia que define al *kimün* como base epistemológica de la vida.

El acto de hablarle, de vincular la voz, es un ejercicio de soberanía que desafía la "gran división" occidental entre cultura y naturaleza, otorgando al saber mapuche un estatus epistemológico propio que protege la vida. Así, el florecimiento deja de ser un mero producto biológico para convertirse en un estado de equilibrio colectivo, evidenciando que la supervivencia en el Wallmapu depende de la capacidad de sostener esta dialéctica de afectos que funde indisolublemente el destino de la comunidad con la vitalidad del territorio. Sobre la práctica, debemos decir que sacudir y dialogar para cuidar la vida, para "despertar la memoria del árbol", forma parte de un amplio sistema que permite

dar continuidad al compartir saberes de supervivencia que redunda en la plenitud de las flores y los frutos que "han necesitado" ser llamados.

Referencias bibliográficas

- Assmann, Jan (1992). *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und Politische Identität in frühen Hochkulturen*. Verlag C.H. Beck.
- Bahamonde, Pablo (2016). El rito fúnebre mapuche del descanso: de la mudanza ontológica al árbol de los ancestros. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 48(4), 657-678. http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562016005000023
- Canale, Antonela y Ladio, Ana (2020). La recolección de piñones de pewen (Araucaria araucana): Una situación significativa que conecta a niños mapuches con la naturaleza. *Gaia Scientia*, 14(1), 12-32. https://periodicos.ufpb.br/index.php/gaia/article/view/47620
- Estés, Nick (2019). *Nuestra historia es el futuro. La lucha siux contra el oleoducto Dakota Access y la larga tradición de resistencia indígena*. Katakrak.
- Fierro Juan Manuel y Geeregat, Orietta (2004). La memoria de la Madre Tierra: el canto ecológico de los poetas mapuches. *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 33, 77-84.
- Giglio, Silvia (2007). *El huerquén: interculturalidad y educación, una experiencia en escuelas rurales*. EDUCO.
- Haraway, Donna (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Consomi.
- Ibarra, José Tomás; Cortés, Josefina; Petitpas, Robert; Barreau, Antonia; Caviedes, Julián; Orrego, Gabriel; Riquelme-Maulén, Wladimir, & Altamirano, Tomás A. (2024). Volverse árbol, reconstruir la memoria: redes bioculturales en los bosques de pewen (Araucaria araucana) del sur de los Andes. *Revista de geografía Norte Grande*,88, 1-22. https://doi.org/10.4067/S0718-34022024000200102
- Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI.
- Landriscini, Graciela; Preiss, Osvaldo; López Raggi, Facundo; Rama, Verónica y Rivero, Ivana (2007). La trama frutícola en el Alto Valle de Río Negro y Neuquén. Evolución histórica y situación actual. En Marcelo Delfini, Daniela Dubbini, Manuel Lugones e Ivana Rivero (Comp.), *Innovación y empleo en tramas productivas de Argentina*, (pp. 93-144). Prometeo.
- Lenz, Rodolfo. (1895-1897). *Estudios araucanos: materiales para el estudio de la lengua, la literatura, i las costumbres de los indios mapuche o araucanos: diálogos en cuatro dialectos, cuentos populares, narraciones históricas i descriptivas i cartas de los indios en la lengua mapuche*. Imprenta Cervantes.
- Mignolo, Walter (2005). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa.
- Moyano, Adrián (2013). *Komütuam descolonizar la historia mapuche en Patagonia*. Alum Mapu.
- Moulian, Rodrigo y Espinosa, Pablo (2014). Pneumatología, paisaje y culto: patrones andinos en los procesos de ancestralización de la cultura mapuche williche emplazados en la naturaleza. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 46(4), 637-650. http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562014000400007

- Ñanculef Huaiquinao, Juan (2016). *Tayiñ mapuche kimün: Epistemología mapuche, sabiduría y conocimientos*. Universidad de Chile.
- Ochoa Gautier, Ana (2014). *Aurality: Listening and Knowledge in Nineteenth-Century Colombia.* Duke University Press.
- Pavez Ojeda, Jorge (2008). *Cartas mapuche. Siglo XIX*. Ocho Libros.
- Ramos, Ana (2016). Un mundo en restauración: relaciones entre ontología y política entre los mapuche. *Avá*, 29, 135-154. https://ojs.ava.unam.edu.ar/index.php/files/article/view/383/366
- Riquelme, Wladimir (2019). Árboles y geografías sagradas de la espiritualidad mapuche contemporánea. En Carballo, Cristina y Flores, Fabián (Eds), *Geografías de lo sagrado en la contemporaneidad* (pp. 573 – 596). Universidad de Quilmes.
- Rotker, Susana (1999). *Cautivas. Olvidos y memoria en la Argentina*. Ariel.
- Stella, Valentina (2016). Las rogativas mapuche como lugares políticos de la memoria. En Ana Ramos, Carolina Crespo y Maria Alma Tozzini (Dir.), *Memorias en lucha: Recuerdos y silencios en el contexto de subordinación y alteridad* (pp. 71-91). Editorial UNRN. https://doi.org/10.4000/books.eunrn.227 https://www.cronicashistoriayculturadeecatepec.com/boletines_pdf/b_8.pdf
- Skewes, Juan y Guerra, Debby. (2016). Sobre árboles, volcanes y lagos: algunos giros ontológicos para comprender la geografía mapuche cordillerana del sur de Chile. *Intersecciones en antropología*, 17(1), 63-76.
- Svampa, Maristella (2018). *Chacra 51. Regreso a la Patagonia en los tiempos del fracking*. Sudamericana.
- Thomas, Julian (2001). Archaeologies of Place and Landscape. En Ian Hodder (ed.), *Archaeological Theory Today* (pp. 165-186). Polity.
- Velázquez Galindo, Yuribia (2024). *Porque venimos a este mundo a ayudarnos. Construcción social de la persona y transmisión cultural entre los nahuas*. Iberoamericana.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2010). *Metafísicas caníbales: Líneas de antropología postestructural*. Katz.

Archivos y sitios web consultados

- Ministerio de Guerra y Marina (1888). *Campaña de los Andes al Sur de la Patagonia*. Parte militar.
- Pairican, Fernando (2 de abril de 2022). La izquierda tiene que descolonizarse y que la Ministra hable de Wallmapu es parte de ese camino. *Diario Uchile*. https://viodemos.cl/es/prensa/fernando-pairican-izkia-siches-wallmapu/
- Prensa Min. Des. Territorial Neuquén. (19 de marzo 2013). *Fiesta Nacional del Pehuén 2013* [Archivo de video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=gAU1SEaW7yY&t=128s

Anahí Rayen Mariluan
https://orcid.org/0009-0002-5952-707X
anahimariluan@yahoo.com.ar



Es licenciada en Folklore por la Universidad Nacional de las Artes, cantora mapuche, doctoranda en Antropología en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y diplomada en Preservación de Archivos Sonoros y Audiovisuales. Es becaria doctoral del Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con sede en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCA) de la Universidad Nacional de Río Negro (UNR). Sus intereses de investigación nuclean estudios de continuidades, transformaciones, tensiones y silenciamientos que operan sobre las memorias mapuche, en sus facetas sonoras. Su trabajo recupera registros de cantos desde las fuentes existentes para contrastar las caracterizaciones disponibles con prácticas actuales, como expresiones cuyos sentidos y funciones sólo se advierten desde un enfoque performático y contextual del conocimiento mapuche.

CC BY NC SA

TRABAJO Y CRIANZA EN LAS FALDAS DEL CERRO CUMBAL: UNA ANTROPOLOGÍA DESDE ADENTRO

JANNETH LILIANA TAIMAL AZA
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Sede Ecuador)
Resguardo de Cumbal (Nariño)
Colombia

Aceptado para publicación el 28 de mayo de 2026

Resumen

Este texto reflexiona sobre las formas como el cerro Cumbal cría cumbales. El cerro es origen y guía de la vida colectiva. A través de caminos, montes y lugares sagrados como *Güel* y la Loma de Camur muestro cómo el andar cotidiano, trabajar la tierra y la presencia de los antiguas configuran la historia y la forma propia de narrar la crianza y el andar constante que permiten comprender nuestro tiempo en la espiral de la vida. Criarse implica caminar con el tiempo, reconocer la memoria de los mayores de adelante y asumir el deber de permanecer, trabajar, cuidar y defender como renacientes desde el vientre de la tierra. En este tránsito las memorias caminan a través de las genealogías familiares, de las materialidades como la vida del árbol de güel y de las relaciones espirituales de los lugares, los seres no humanos y la comunidad. Desde allí propongo un camino para vivir la antropología desde adentro a partir de correspondencias, compromisos y vínculos con el territorio. Las memorias continúan caminando en los lugares, en las cosas vivas y en los crecimientos de la vida en el gran Cumbal. Estas continuidades permiten pensar el mundo indígena de los pastos no desde una mirada externa, sino desde las relaciones de correspondencia y reciprocidad que lo sostienen.

Palabras clave: criar, trabajo, mayores antiguas, Pueblo Pasto.

WORK AND RAISING CHILDREN ON THE SLOPES OF CERRO CUMBAL: AN ANTHROPOLOGY FROM WITHIN

Abstract

This text reflects on the ways in which Mount Cumbal upbrings cumbales. The hill is the origin and guide of collective life. Through paths, forests, and sacred sites such as *Güel* and Loma de Camur I show how daily life, working the land, and the presence of the elders shape history and the unique way of narrating upbringing and the constant journey which allow us to understand our time within the spiral of life. Growing up involves walking with time, recognizing the memory of the elders ahead of us, and assuming the duty to remain, work, care for, and defend as those reborn from the womb of the earth. In this journey memories walk through family genealogies, through materialities such as the life of the güel tree and through the spiritual relationships of places, non-human beings, and the community. From there I propose a path for living anthropology from within from correspondences, commitments, and links with the territory. Memories continue to walk through places, living things, and the growth of life in the great Cumbal. These continuities allow us to conceive of the Indigenous world of the Pastos not from an external perspective, but from the relationships of correspondence and reciprocity that sustain it.

Keywords: raise, work, mayores antiguas, Pasto People.

TRABALHO E CRIAÇÃO DE FILHOS NAS ENCOSTAS DO CERRO CUMBAL: UMA ANTROPOLOGIA A PARTIR DE DENTRO

Resumo

Este texto reflete sobre as formas como o monte Cumbal cria cumbales. O monte é a origem e o guia da vida coletiva. Através de caminhos, montes e lugares sagrados como Güel e a Loma de Camur eu mostro como o percurso quotidiano, o trabalho da terra e a presença dos antepassados moldam a história e a forma própria de narrar a criação e o caminhar constante que permitem compreender o nosso tempo na espiral da vida. Criar-se implica caminhar com o tempo, reconhecer a memória dos mais velhos da frente e assumir o dever de permanecer, trabalhar, cuidar e defender como renascidos do ventre da terra. Nesta passagem as memórias percorrem as genealogias familiares, as materialidades como a vida da árvore de güel e as relações espirituais dos lugares, dos seres não humanos e da comunidade. A partir daí proponho um caminho para viver a antropologia desde dentro a partir de correspondências, compromissos e laços com o território. As

memórias continuam a percorrer nos lugares, nas coisas vivas e nos crescimentos da vida no grande Cumbal. Estas continuidades permitem pensar o mundo indígena de os pastos não a partir de um olhar externo, mas a partir das relações de correspondência e reciprocidade que o sustentam.

Palavras-chave: criação, trabalho, mayores antiguas, Pueblo Pasto.

La herencia de criarse en Cumbal

Antes, ir a Güel implicaba caminar un largo trayecto. Solo con ver el cerro Cumbal (volcán Cumbal) tan grande, parecía que nunca llegaríamos, me decían que Güel quedaba detrás del cerro, cuando era guagua creía que el cerro se movía; hoy entiendo que somos los Cumbales quienes nos criamos con él, y por eso podemos verlo desde cualquier lugar del resguardo, y desde otros resguardos. El Resguardo de Cumbal se localiza al sur de Nariño, en la frontera con la república de Ecuador. Una zona rodeada del importante complejo volcánico Cumbal (*Figura 1*), Chiles, Cerros Negros[1] .



Figura 1. Cerro Cumbal. Foto: Janneth Liliana Taimal Aza (2024).

En este lugar, cuando tenía como unos ocho años, la mamita Rosa Taramuel y el papá Jesús me llevaban a Güel, allá en la falda de atrás del Cumbal. Para llegar, nos tocaba salir madrugado a pie desde el sector Camur, en la vereda Tasmag, en la cabecera del pue-

1 Complejo de volcanes activos ubicados en la frontera de Nariño (Colombia) y Carchi (Ecuador), destacados por su actividad sísmica persistente y termal. El Complejo Volcánico Chiles-Cerro Negro se edifica sobre la Cordillera Occidental deOccidental de los Andes. Los productos de la actividad de este complejo se encuentran sobre productos volcánicos de edad Pliocéno que sobreyacen un basamento metamórfico de la Cordillera Occidental (Instituto Geofísico, 2014).

blo de Cumbal. El papá tenía una yegua bien grande y mansita, donde cargaba la remesa[2] y las papas para el trabajo en el monte, se trataba de un constante andar y criarse con el trabajo en el monte, y así como nosotros nos criamos, los pobladores de Cumbal también se criaron. A la antropóloga Laura Guzmán (2021) le contaron en el Norte del Tolima que el ser nacidos, criados y trabajados, es ser trabajados por la tierra y por su trabajo. Por eso, para criarse y endurar toca trabajar la tierra.

En Güel nos criamos, y cada año, cuando llegaba septiembre, entrábamos al monte a sembrar maíz y fríjol, porque ya el viento se calmaba y comenzaban las lluvias. Dos semanas después salíamos del monte, y luego tocaba ir a *rodiar* (rodear) cada mes, hasta que llegaba la cosecha en mayo. Después de la cosecha de maíz, salía la de fríjol. El papá Jesús no vendía el maíz; la cosecha era para el sustento de la casa y los animales. Un mes antes de la cosecha, en abril, cogía los choclos que ya estaban listos, y tocaba desgranar el maíz sarazo para las gallinas. Las cosechas dejaban recuerdos de los choclos asados en la candela y otros cocinados. Entre risas y, a la vez, con voz de regaño, las palabras de la mamita Rosa me decían que me iba a aventar[3], porque los choclos quedaban crudos y podía dar dolor de estómago.

Junto a dos de mis tíos, en las vacaciones de la escuela íbamos a Güel, tiempo que coincidía con la cosecha del maíz y el fríjol. Nuestro trabajo era desgranar el maíz maduro para la semilla y para comer. Mientras, los tíos mayores, en cambio, sembraban amapola[4], un trabajo duro que cobró fuerza desde los años 2000, como sustento y trabajo para las familias en Cumbal. Este trabajo daba pocas ganancias, pero era esto o salir a buscar la vida a otras partes lejanas en el Putumayo, el Cauca, Armenia o Cali. Mientras se afanaban las siembras, durante todo el año el papá y la mamita Rosa cuidaban dos vaquitas y otros animales. Los mayores se quedaron a vivir del todo en el monte, a trabajar la tierra para los hijos, para que pudiéramos trabajar y no tuviéramos que andar sufriendo en otros lugares (*Figura 2*), donde se van mostrando los caminos que crían cumbales.

2 Alimentos de la canasta familiar.

3 Inflamación del estómago.

4 Planta medicinal que cría en las zonas de clima templado, usada para extractos medicinales, pero también su utilización ha sido abusada para la comercialización de drogas, como la heroína.

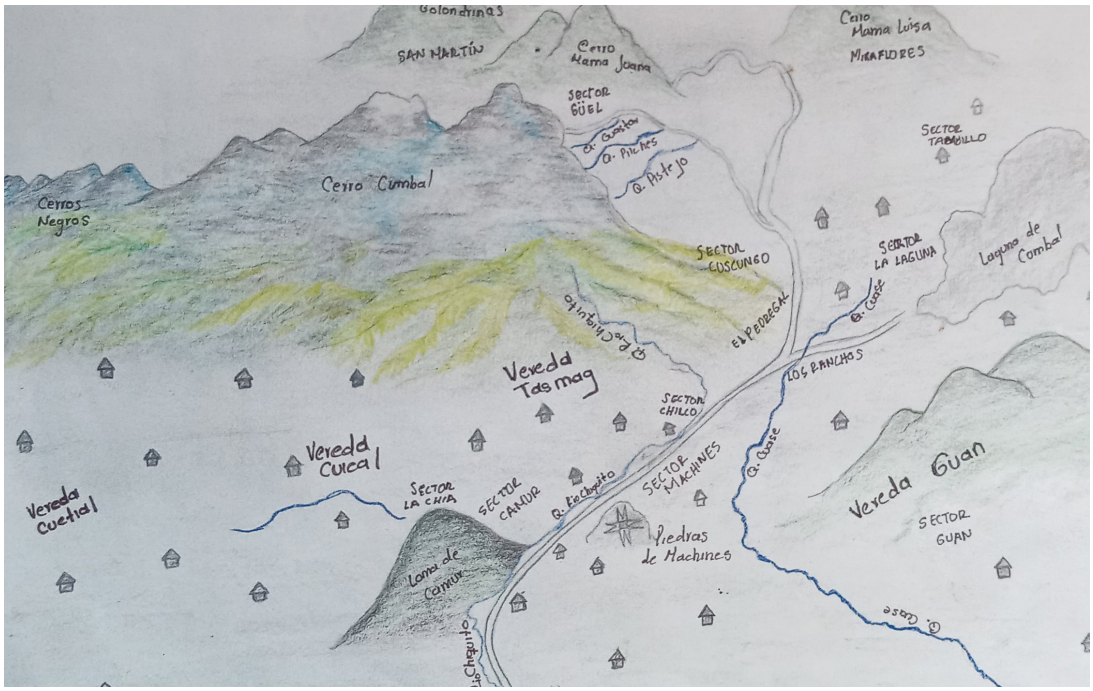


Figura 2. Caminos y cerros en el Resguardo del Cumbal. Confeccionado por la autora (2019).

Cada que llegaba el final de la semana me gustaba ir a Güel con el *papagüelo* Jesús, aunque cuando bajaba no aguantaba mucho caminando. En los Ranchos, en el sector La Laguna, me salían ampollas en los pies, así que el papá me subía a caballo grande que tenía. Ir a caballo era bonito, porque desde arriba podía ver todo el camino: primero por el páramo del cerro Cumbal y luego por Pistejo, que queda más allá del Llano Grande. Ahí, en el pajonal del Llano Grande, comíamos el avío: papas y quesillo con sal. El papá me decía: "ya solo faltan dos vueltas y llegamos *mija*", después de pasar y enterrarme en la parte arenosa de Pilches y las Cuevas ya estábamos más cerca. A pie, el viaje era todo un día de camino. La mamita Rosa nos esperaba morocho[5] con panela y papas con huevos cocinados. Al llegar al rancho, ya era tarde y el sol casi se estaba poniendo en medio de las montañas que rodean al Güel.

Al amanecer madrugábamos con la mamita a *rodiar* las ovejas, que sabían quedarse cerca del rancho. Daba miedo, porque a veces el lobo del monte aparecía y se llevaba a las chiquitas recién paridas. Mientras caminamos a ver las ovejas la mamita Rosa recor-

5 Alimento derivado del maíz molido, utilizado generación tras generación para alimentar a las familias pastos como un alimento con alto valor nutricional.

daba el trabajo de los mayores de antes en el tejido de ruanas, bayetas[6] y chalinas[7], decía que todos los mayores sabían tejer y tenían sus ovejas en la casa. Luego de ver las ovejas, también había que buscar las vacas para sacarles la leche, eran bien mansitas para dar la leche. Atender a los animales también tenía que ver con que, si nosotros comíamos, ellos también. Por eso, antes del desayuno, la mamita me mandaba a *achutar*[8] la papa cocinada y mezclarla con el maíz molido para alimentar a las gallinas y los pollitos recién abarcados.

En Güel las gallinas comunes que criaba la mamita Rosa sacaban más pollos entre once y trece pollos, porque el lugar es más abrigado, las gallinas comían buen maíz y nadie les hacía mal ojo. Los mayores dicen que, para poner a abarcar las gallinas, hay que tener en cuenta el número impar de huevos y el tiempo adecuado. Los huevos deben ser de gallo maduro y de gallina común. El mejor momento para que los pollos nazcan es en mayo, junio o julio, cuando comienza el verano y no hay mucho viento. En cambio, en agosto no hay mucha certeza de que la gallina saque pollos, porque los huevos se hacen güeros, es decir, no se cría el pollito y el huevo incubado se llena de viento y agua.

La leña es ardedora en el monte de Güel. Los palos de güel tienen un color rojizo y su vida transcurría en hacer harta brasa en fogón del viejo rancho. Es leña de los árboles del monte viejo, que miden hasta dos metros de ancho, y con su altura se pueden ver las cuchillas del sector Miraflores, al otro lado del Río Negro. Las raíces de los árboles de Güel se extienden por la tierra haciendo una simbiosis entre otras raíces de diferentes plantas, los *güeles* viven solo si hay otros árboles, plantas y orquídeas a su alrededor. Estos árboles son viejos, antiguas[9] porque han visto el paso de los Cumbales que vivieron en esta parte, y por eso son recelosos para criar: Su semilla es muy escasa y no cría en cualquier parte, sino que necesitan monte fértil para ir saliendo despacio, por eso decimos que los *güeles* se están acabando. En medio de los troncos cubiertos de helechos de varios verdes, crecen los capotes y las orquídeas, moradas, blancas, rojas, rosadas, conocidas como las flores que cuida la mama grande de este lugar, hacen parte del jardín del Güel.

El papá Jesús conocía todos los rincones de Güel, los caminos y las quebradas. Señalaba dónde estaban los árboles de güel que empezaban a hacer monte y decía que los *güeles* son el monte viejo, y el jardín de los primeros cumbales. Por eso, cada vez que se mencionaba una parte por donde no debían andar las vacas, se decía que tocaba buscarlas en el monte viejo. Hoy en día no hay muchos palos de *güel*, porque las quemas constantes

6 Tejidos antiguos a base de lana de alpaca, lana de oveja, de los cuales realizaban otras prendas en el tiempo de antes.

7 Prenda de vestir usada por mujeres mayores en el pueblo de los Pastos.

8 Machacar alimentos.

9 El Pueblo Pasto usa la palabra "antigua" para referirse a todas las entidades que duran desde "el tiempo de antes". Se usa sin distinciones de género o especie: p.e. los mayores antiguas, árbol antigua, piedra de antigua.

y las carboneras los han ido acabando, y como son bravos y recelosos, no crían en cualquier lugar. En el tiempo de ahora un hermano de la mamita Rosa a veces le lleva algún tronquito de *güel* a Camur, lugar donde vive ahora la mamita. Ella dice que cocinar con palos de *güel* es como estar cocinando en el monte, porque la brasa dura hasta el día siguiente y el humo le hace recordar cuando vivía allá.

Cuando íbamos a dormir al rancho de Güel la mamita Rosa y el papa Jesús contaban historias de los jardines de los caciques[10], de visiones que le habían pasado al papá Jesús en el monte viejo. Él decía que, por dentro del monte, los caminos de lado y lado estaban adornados de orquídeas silvestres que frecuentemente conducían a las cascadas. Pero *¡yora!* Cuando llegaban mis tíos, cambiaban las conversas, me molestaban y me contaban de la vieja, diciendo que de noche vendría a jalarme los pies. Yo del miedo no podía salir en toda la noche al baño, y ellos me jodían diciendo: "ahora te *miás* y los *miás* a los mayores". Era cierto, yo no salía a menos que la mamita Rosa o el papá Jesús alumbraran con la vela. Otros días eran de risas, porque jugaban naipe y cada ganancia o pérdida en el juego era motivo de alegato y carcajadas. Así eran los días cada vez que entrábamos y salíamos del monte de Güel, la vida iba pasando entre el trabajo en el ir y venir por los caminos que rodean al cerro Cumbal.

El terreno de Güel es la herencia del papá Jesús Aza, que viene desde la cacica Orfelina Colimba. Era una mujer grandota, acuerpada, con las *chimbas*[11] del pelo largas y bien amarradas. Sabía curar y tenía el poder de dirigir. La mamita Rosa dice que en ese tiempo solo los indios sabedores nacían con rabo y por eso debían ser dirigentes. Los mayores antiguas contaban que la cacica tenía rabo; por eso los bancos tenían un hueco en la mitad. Estas historias alimentaban la curiosidad por saber de aquella mujer que caminó las tierras de Güel.

La cacica Orfelina Colimba, mujer resuelta y dirigente que mandaba a llamar a los caciques de Carlosama, al viejo cacique de Tulcán y al Cumbe. Los atendía con buena boda[12], los recibía bien para evitar pleitos por las tierras que ella gobernaba. No se sabe si estaba casada. En las conversas se habla mucho de la cacica de Colimba. Esta mayor tuvo dos hijos, León Colimba y Juana Colimba, quienes llevaban el mismo apellido de la vieja cacica: "los Colimbas". El cacique León Colimba fue dueño de la Escalera hasta el río Negro, en Güel Grande, dice mamita Rosa. Tuvo una única hija, Adela Colimba, quien recibió la herencia del Güel. Adela se casó con Jesús Aza, de los Cumbales, y tuvieron cuatro hijos:

10 Primeros Cumbales, a quienes llamamos los antiguas o llamados infieles que se reconoce a través de su materialidad enterrada en el territorio en cerámicas, caminos y vestigios de tumbas, desde allí cuidan y protege.

11 Las mayoras de Cumbal, mencionan que las chimbas son los trenzados de cabellos abundantes en las mujeres.

12 Alimentos preparados a partir de diferentes carnes, como el cuy, el conejo, gallina, cerdo, animales que las mujeres cuidan y afanan con varios meses de antelación para esperar a las personas en las fiestas familiares, encuentros familiares, encuentros para repartir herencias.

Froilán, Margarita, Rosa y Jesús Aza Colimba. El Froilán se casó con María Concepción Puerres, quien era habitante del sector La Ortiga en Cumbal. De este matrimonio nacieron ocho hijos: Otilia, Lasteña, Jesús, Ricardo, Sélimo, Mercedes, Froilán e Isabel Aza Puerres. El papá Jesús Aza se crio en La Ortiga, en Cumbal, y se casó con mi *mamagüela* Rosa de la vereda Tasmag. Junto con ella recibió la herencia en la Escalera de Güel Grande y compraron algunos terrenos a los otros hermanos que, en el tiempo de ahora, la mamita Rosa les dejo a los hermanos Aza (*Figura 3*).

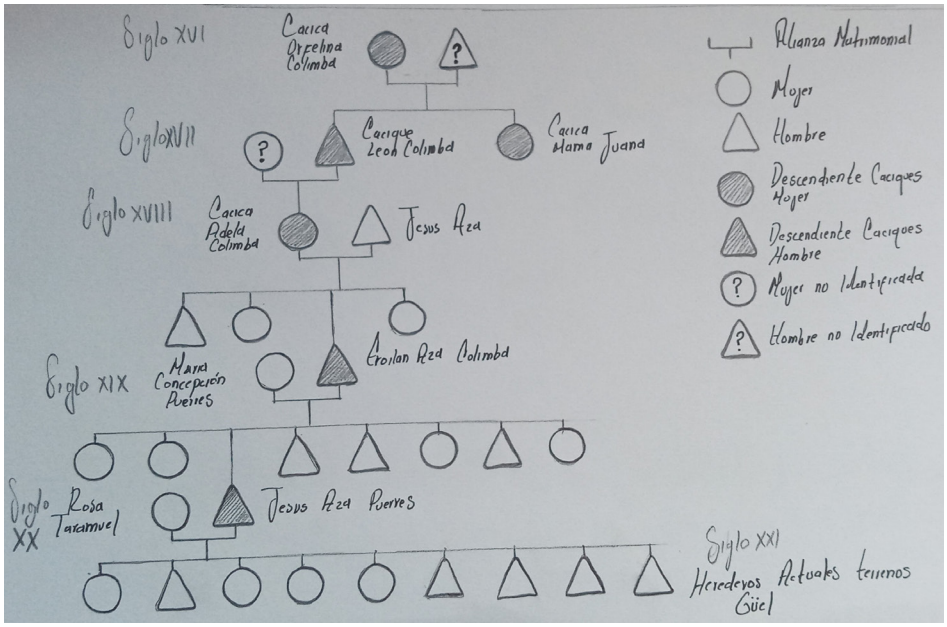


Figura 3. Genoma de los herederos/as de los terrenos de Güel grande, La Escalera. Confeccionado por la autora.

El monte ha criado indios naturales, y eso pasa porque nuestros *papagüelos* nos han entregado como herencia la memoria y la tierra. Este saber está relacionado con la herencia de la tierra y los conocimientos que vienen de los de adelante. La herencia de nuestros abuelos y abuelas viene del reconocimiento del vientre de la tierra:

> Todas y todos venimos del mismo vientre, el vientre es nuestra primera casa, nuestro primer territorio, nuestra primera escuela donde nuestras abuelas y abuelos, tías, nuestras madres nos enseñaron, nos comunicaron la transcendencia de lo que somos, de dónde venimos, cuál es nuestra historia de origen (Green, 2014, p. 1).

La mamita Rosa sabe que tener las tierras de *Güel* implica reconocer que los antiguas de adelante nos las han dejado, desde el momento de nacer y por eso ella decía: "los mayores quesque tenían en cuenta a quién iba pasando la tierra" (Taimal, 2021). Por eso

las y los mayores de Colimba y de Cumbal buscaban casarse para evitar pleitos, porque los Colimbas eran *peliaringos* y les gustaba mandar. La genealogía nos enseña que los nietos aprendemos de los *papagüelos*; los hijos no aprenden solo de los padres, sino de los abuelos y abuelas. Es una relación de larga duración que llevamos los Cumbales, y esto pasa porque la tierra nos reconoce desde una herencia milenaria.

Y continuando con la conversa de la herencia intergeneracional, la otra parte de Güel Grande era de la mayor Juana Colimba, tía abuela del papá Jesús Aza, a quien llamamos mama Juana. Ella no tuvo familia ni dejó herederos. La mamita Rosa la describe detalladamente como una mujer prieta (tes canela), grande y *chimbuda* —con las trenzas largas—, vestida con folleras bien tejidas de varios colores, usaba chalina, y prendedores de oro. Esta mayor era dueña de una parte de Güel: el Alfarfar, Las Cuevas, Llano Grande, Pistejo, hasta el pie del volcán Cumbal. Sus tierras colindaban con las de mama Luisa, una mujer alta y blanca, bermeja, dueña de todo Miraflores, de quien no se sabe mucho; dicen que era pariente de la mamá Adela Colimba. La *mamagüela* Juana, era una mujer dura para el trabajo, conversan que caminaba largas distancias del Güel, sembrando y *rodiando* los sembrados.

En ese tiempo, la defensa de la tierra era sufrida, porque gente de afuera llegaba a Cumbal hacerse dueña de las tierras de los indios. Así conversa la mamita, que a la Juana los mestizos *ipialeños*, de apellido Huertas, le querían quitar la tierra. Pero la mamá Juana no quería salir, eran sus tierras, era la herencia de los antiguos. La sacaron, porque le iban a quitar la vida, pero no se dejó sacar nomas, que dejó encantado el Güel. Un día, llegaron unos mestizos a sacarla, pero ella se paró duro y dijo que no salía. Esos mestizos siguieron amedrentando a la Juana un tiempo. Entonces la mayor mandó a un peón a traer seis Sibundoyes[13] al Putumayo para encantar el Güel Grande, y desde entonces no dejó la tierra así nomás, la dejo protegiendo de la gente de malas intenciones.

La mamá Juana salió a vivir al páramo de Cuetial, y los mestizos, que ya se creían dueños, comenzaron a sembrar, pero no les criaba nada: los animales se morían y la tierra no producía nada. Entonces, los *ipialeños* se cansaron y vendieron la tierra al mayor Evangelista Taramuel, bisabuelo paterno de la mamita Rosa Taramuel. ¡El *agüelo* quedó contento!, dice la mamita, con harta tierra sembraba cada año, pero no había cosecha, todo lo que sembraba de podría, o no criaba. Preguntando y preguntando, se enteró de que la mamá Juana todavía vivía en Cumbal. Entonces el nuevo dueño, fue a verla, donde estaba viviendo la mayor, en el sector Cuetial.

La mamá Juana despacio conversó "Mi Güel lo hice encantar con seis *Sibundoyes*" El mayor que le preguntó ¿por qué es que no cría nada en el Güel? Ahí desque muy despacio converso del encanto:

13 Lo Sibundoyes a los que se refiere son chamanes del Valle de Sibundoy en la vertiente de la cordillera hacia la selva amazónica.

> El encanto está debajo de unas piedras de moler cebada, con dos gallos, uno es rumbo y el otro es carioco. Esos cantan a las doce de la noche y al mediodía en la piedra puntuda, es una piedra grandota que donde la arrastrarían los infieles, ahí en esa loma cantan los gallos. Tamieñ están enterrados dos huevos güeros para que el día permanezca oscuro y triste. Hay un puro de agua, para que siempre esté lloviendo. Un algodón curado para que esté nublado desde el asiento de la tierra. Y una aguja para que no críe nada y solo salga espinas de la nagra [matorrales espinosos] (Conversación mamita Rosa Taramuel, Cumbal, 2020).

Al conocer del encanto se comenzaron a hacer curaciones a la tierra, llevando sibundoyes, pero aún no se tenía la fuerza espiritual para desencantarla. Solo la mismo reconocimiento y permiso de la mayora Juana, podría vivir en el monte Güel. Con el mayor evangelista, la tierra volvió a manos de los indios. Al retornar la tierra a los indios fue cuando volvió a dar cosechas. Cuando la tierra llegó a manos del papa Jesús, por medio de herencia y compra, debía solicitar el permiso a los antiguas, como primeros dueños. Entonces *quesque* llegó en el sueño —, conversaba el abuelito Jesús— de una mayor de *folleras* anchas, que quería decirle algo, pero no le hacía caso el sueño, que llegaba como pesadilla, a buscarlo y llevárselo, hasta se atrevió a hablar con esa mujer. En el sueño se le presentó la mamá Juana, para que usufructúe la tierra y el monte. Fue una forma de otorgar la *reconociencia* y permiso de vivir en el Güel. La Juana era la *mamagüela* de herencia de caciques, que se volvió cerro, quedándose a vivir ahí, cuidando sus tierras. De vez en cuando suelta bramidos que hacen temblar la tierra, es la espiritualidad de aquella mujer que caminó la espiral de la vida intergeneracional de la descendencia de la *cacica* Orfelina, que cuidó y afanó las tierras antes de llegar la conquista.

En las conversaciones con la mayora Victoria Tapie y su esposo don Lucio Cuesta, van saliendo los lugares bravos. En una minga doña Victoria prepara ají para el almuerzo, va contando de la mamá Juana. Ella dice, la Juana era una mujer cuidadora de las tierras al pie del cerro. En la versión que a ella le contaron, la mayor Juana mandaba desde el resguardo de Muellamués hasta San Martín, y pertenecía a la descendencia de la mujer con rabo. No menciona a Colimba, pero sí conversa que esta cacica encantó con sus secretos a Güel, Miraflores y San Martín en Cumbal.

Conversa doña Victoria:

> Ha sido cuando han venido los extranjeros ¿no? Y ha dicho ¡no les he de dejar mi tierra, ni tampoco mi oro! Y ahí lo dejado encantado ¡los ríos de oro en aguas bravas y que ha dicho que la tierra se haga arena y que ha dicho en las lomas nos han de ver a los caciques (Taimal, 2021).

En Cumbal se dice que el cerro de Güel vive la *mamagüela* Juana, ella es el mismo cerro, que anda cuidando y por eso la llamamos Mamá Grande, por días sale a gritar en las chorreras de agua. Se la conoce como la vieja del Monte a quien toca agradar (ofrendar) y respetar.

Salir del monte Güel implicaba caminar cargado las cositas del monte. Recorrer los caminos por los que anda *rodiando* el espíritu de la mamá Juana, la mamá grande. Por eso, cuando el papá salía hacia Cumbal, no se olvidaba de llevar los canastos hechos de *chilan*[14] (bejuco) y carrizo. Allí ponía los quesillos y los pollos que estaban de un mes abarcados. Los animales eran sus hijas y para cambiar con papas. Conocer la vía y los caminos de a pie acortaba el tiempo de llegada del monte al pueblo de Cumbal. Mientras ellos vivían en Güel, la casa en Camur la cuidaban las hijas, encargadas de cuidar una puerca paridora. La ausencia se iba viendo poco a poco, y como a los animales solo los sabe cuidar su dueño, la puerca parió dos veces durante esos años y luego murió. El rancho grande de paja que tenía el papá Jesús en la casa de Camur se quemó por un descuido de las hijas. La casa iba sintiendo que estaban sus dueños.

El papá Jesús pasaba más tiempo en Güel, desherbando los potreros que ya había trabajado junto a la mamita y mis tíos. Mientras tanto, la mamita comenzó a salir más seguido a *rodiar* la casa en Camur. El monte lo fue acabando al papá Jesús. Como su esposa la mamita Rosa ya no estaba en Güel, él no comía y, poco a poco, en cuestión de pocos años, su porte alto y fornido se fue debilitando, se sentía cansado y sin fuerza. La comida ya no le recibía, hasta que un día no pudo comer más. Ahí se supo que los *papagüelos*, los mayores antiguas lo llegaron a traer para su retorno a la tierra. Y se fue. Era la hora de volver a la tierra, conversan que los mayores antiguas, los *papagüelos*, las *mamagüelas*, llegan por medio de los sueños a buscar a sus descendientes. La mayoría de esos sueños tienen que ver con el trabajo: en la chagra, en el monte, rajando leña o cocinando. Conversa la mamita Rosa que en el trabajo en los sueños se lo llevan a que les ayuden, hay veces que ella se sueña al papa Jesús rajando leña, y la invita, pero ella se niega, dice que aún no es hora de ir con ellos.

En Cumbal se presta atención al tiempo largo de la memoria y al tiempo de todos los días, se camina con la luna como guiadora de los trabajos cotidianos. Se vuelve a los tiempos de larga duración, de los mayores antiguas, siendo así que:

> el tiempo para los Pastos se comprende desde el trabajo con la tierra. Y decimos que los tiempos van cambiando conforme dan cada vuelta. Así como la luna volta para indicarnos cuando es mejor sembrar y hacer las cosas, las historias y las acciones de nuestros mayores vuelven cada tanto como y cuando debemos volver a la tierra (Colectivo de mujeres Qué decís, 2021).

Ese volver tiene que ver con la crianza la vida y el trabajo, teniendo en cuenta que la tierra y la herencia que nos han dejado los antiguas, es para usufructuarla, a través del trabajo como posesión de la tierra, pero también para cuidarla, siendo resueltos en la protección de ese derecho. Es una manera de entender que el tiempo viene de vuelta y que los mayores antiguas anuncian cuando toca retornar a la tierra.

14 Bejuco que hace parte de la fauna localizada en el monte de Güel el Cumbal.



Figura 4. Las guaicosas rodean el cerro Cumbal. Foto: Janneth Liliana Taimal Aza.

En Cumbal los mayores acostumbran *rodiar* el terreno, un trabajo cuidadoso que consiste en ir despacio por los bordes para verificar si el ganado está completo y si la siembra de papa, ocas, habas y maíz está en buen estado o si algún animal la está dañando. Se realiza caminando, a caballo o en moto. Las chagras que están cerca de la casa pueden rodearse y revisarse con mayor frecuencia. Es un trabajo que asegura buenos alimentos para el hogar. Incluso las nubes que vienen del *guaico*, las *guaicosas*, suben a *rodiar* el cerro (*Figura 4*).

Es necesario andar rodeando los terrenos cercanos de manera constante, ya sea todos los días o día por medio. Los terrenos más lejanos, ubicados detrás del cerro Cumbal, se recorren cada quince días. Al estar alejados del poblado de Cumbal, se construyen pequeños ranchos hechos de madera o bahareque a donde se llega cuando se va a *rodiar*.

Rodiar es caminar, *dar vuelta* a los *teneres*, los terrenos, la chagra. *Rodiar* es aprender a enseñarse en el monte, cocinar con palos de los Güeles. La mamita Rosa conversa que *rodiar* es buscar la vida todos los días, por eso, la vida del papá Jesús y la de ella transcurrió en trabajo en monte, criando a los hijos y andar *rodiando* entre Camur, Güel y San Martín, cuidando a los nueve hijos que tuvieron y trabajando con esfuerzo en el monte. Sebastián Anzola (2017) argumenta que también se rodea (*rodiar*) el trabajo, lo cual tiene que ver con alistar lo que se va hacer en el trabajo agrícola. Es en el trabajo cotidiano que convergen los conceptos de ruedo, rodear y ronda, que implican recorrer caminos y limpiarlos, cargar algo al hombro, ir a ver el agua y a los animales en el potrero. Las conversaciones sobre los cultivos, los cambios en la propiedad y en los sentidos de los tiempos en horas del almuerzo, son rodeos.

En el tiempo de ahora, los jóvenes de Cumbal son resueltos a trabajar en el monte. En Cumbal, los mayores de antes dejaban retazos de terreno como encargo a la descendencia, para que los trabajaran y pudieran vivir allí. La mamita Rosa encargó el trabajo

de *rodiar* al hijo menor, mi tío Juancho. Ella cuenta que el monte de Güel los crió y que, por falta de recursos, solo pudieron dar educación primaria a sus nueve hijos; por eso, prefirieron dejarles la tierrita para que la trabajaran, como herencia de los Azas. "Desde *guagua* me crié en el monte y no me ha hecho falta ir a la escuela", dice el tío Juancho (Taimal, 2021). Yendo a *rodiar* se fue enseñando. Juancho se fue quedando en el monte y se hizo monte también, porque hay veces en que necesita que lo acompañen, pero otras veces es receloso y va criándose junto a los palos de Güel.

Al tío Juancho, el monte ya lo ha reconocido, ha caminado por caminos del Güel, conociendo sus ríos, quebradas. Así es como ha conocido los jardines de orquídeas del monte, sabe cómo sembrarlas, otras las ha trasplantado y llevado a la casa de Camur. Desde pequeño fue criado con la miel que las abejas avispa guardan en los árboles de Güel. Por eso dice la mamita Rosa que le tocó endurar[15] desde *guaguita*.

Ahora, los hermanos mayores, a veces, lo molestan, porque a él lo amamantaron otras mujeres que tenían niños recién nacidos en ese tiempo. No fue criado con el seno materno, pero sí fue alimentado con huevos comunes de gallina y de pato, la sangre de toro y el caldo de raposa (Chucha, Zarigüeya), a todos los hijos los criaron con los secretos de los alimentos, para que sean duros para el trabajo. Cada se enfermaban el papa Jesús salía a buscar las raposas, o aprovechaba cuando andaban raspando el gallinero por que se querían comer las gallinas. La mamita dice que por eso no somos enfermizos y salimos para buscar la vida en lo que toque.

Para los trabajos que se tiene en la casa, las familias ruegan a los piones. En estos momentos, la comunidad y la reciprocidad están presentes: se da, pero también se recibe y es así que se viven las relaciones entre las familias de los Pastos que trascienden entre abuelos, padres, parientes, compadres (Mamián, 2004). Por eso decimos en Cumbal que toca con voluntad acompañar las mingas y las fiestas, para que mismo nos lleguen a ver.

Así es que, toca rogar a la familia, los vecinos/as, amigos/as que acompañen a la minga. Los *ruegos* en Cumbal se realizan bien de madrugada para que todo salga al derecho. Toca hacer el ruego cuando se tiene pensado organizar alguna boda o fiesta, ya sea de bautizo, comunión, confirmación, matrimonio, grados o celebraciones en honor a los santicos. Para los sacramentos, los mayores ruegan a los padrinos para que acompañen a los hijos. Pensar en quiénes serán los padrinos y criar la boda implica, es decir, criar los animales como el puerco, los cuyes, las gallinas y los conejos. De igual manera, es necesario tener en cuenta un proceso de preparación de un año o de siete meses de anticipación, para que la boda alcance para todos.

El agrado se lleva debajo de la ruana para hacer la petición en el momento más apropiado, después de varias horas de conversación. Para los padrinos, el agrado es el *tolado* que incluye cuyes asados, conejos asados, gallina común, huevos cocinados y una botella

15 Ser fuerte en el trabajo. La mamita Rosa menciona que toca endurar y ser resuelto en momentos de alegría, de dificultades. Endurar tiene que ver con ser duro, es decir con fuerza.

de aguardiente. Con el agrado se sella el compromiso de acompañar al chiquillo o chiquilla, joven o niña, en el sacramento. A la familia se la ruega de palabra, y a ello corresponde la visita y la ayuda en los preparativos de la fiesta. La visita consiste en cuyes, gallinas y conejos vivos que llegan para ser pelados y dejados en sal un día antes de la boda. Allí las mujeres tomamos en cuenta la visita que los familiares llevaron en alguna boda anterior. Así se sabe que, si se llevó un *cuy*, ahora toca devolver la visita con dos *cuyes*, con un *cuy* y un conejo, o con una gallina bien grande. Se trata de la lógica del don, "hay que perder para ganar, hay que dar para recibir, primero doy después recibo o mientras recibo doy" (Mamián, 2004, p. 107).

Para la minga, el ruego comienza llevando una talegada de pan. Primero se conversa sobre el trabajo y se pregunta cómo está la familia. Cuando la charla ya se va calentando, es decir, cuando se va tomando confianza, se hace el ruego para que acompañen a trabajar y se asume el compromiso de devolver el día cuando se tenga algún trabajo. A veces, en broma, decimos: "¿si hay gallina? ¡entonces ya llegamos!", una forma de decir que para trabajar es necesario preparar un buen almuerzo.

Para ir a trabajar al monte se solicita la presencia de la cocinera, para que acompañe en la preparación y en el traslado de la comida hasta el lugar de la minga. La mayoría de las veces, la cocinera es la esposa de quien tiene el trabajo; cuando ella no puede asistir, se recurre a otra mujer, ya sea familiar o vecina. Se reconoce la fuerte relación que existe entre la cocina y el trabajo de la tierra. Por ello, el oficio de la cocinera es indispensable para que la producción se lleve a cabo. Así, las mujeres no solo se encargan de reponer la energía de los miembros de la familia, sino también la de los piones y jornaleros (Ortiz Hernández, 2016). Para la mamita Rosa, desde tiempos antiguos, las mujeres han sabido guiar; así como cocinaban en la casa para muchos hijos, también aprendían a dirigir preparando la comida en las mingas. Dirigir significaba saber aconsejar para buscar la vida, para el trabajo y para caminar por buen camino, logrando que surjan buenos líderes dentro del resguardo.

Para desyerbar los potreros hay que aprovechar el verano, porque el clima acompaña. En estos lugares del monte, la mayor parte del tiempo la candela permanece sin atizar por la gente. El fogón queda apagado, lo que hace que el rancho se enfríe. Por eso, es necesario preparar todo con anticipación para trabajar durante una o dos semanas. Los hombres arreglan las herramientas y la remesa: alistan machetes y hachas, y hoy en día también se usan guarañas para cortar la maleza que crece en el monte. Las herramientas deben acompañarse de una buena piedra de afilar brava, para que el machete no se embote ni se desfile.

El papá Jesús contaba que en el monte de Güel había que llevar las piedras de afilar que se vendían en la plaza de Cumbal. Pero también se usaban las "piedras del infiel": eran piedras de moler que se reutilizaban en algunas tareas del trabajo, como las piedras para moler ají o las planchas de piedra que servían para curar golpes y mechas en las ma-

nos. Estas piedras fueron sacadas de algunos entierros de los antiguas en la Escalera de Güel Grande, por eso son bravas y recelosas para quien las toca con poca frecuencia. En cambio, si la piedra ya está mansa, no traerá el mal viento o mal del monte.

Para ir al monte, el domingo se prepara la remesa con productos que no se encuentran en la chagra de la casa: arroz, aceite, sardinas, fideos, lentejas, frijol, arveja, harina, condimentos y carne. Se alistan las papas, las *ocas* y la cebolla. Cuando se ruegan varios *piones*, ellos ayudan a llevar la remesa. A veces se cuenta con caballo o moto, lo que facilita el transporte de lo necesario, en caso de no tenerlos, se hace lo posible por conseguir prestado un caballo. Con todo listo, el lunes se madruga a las cinco y media de la mañana, todos están preparados. Los piones que no disponen de moto o caballo esperan el carro que transporta la leche, que pasa a esa hora por la vía destapada rumbo a la Laguna.

Todo depende también del tiempo de la luna, para que el día sea bueno y se pueda llegar a trabajar a tiempo. Los ciclos de la mama luna son vitales para los trabajos, permiten conocer el tiempo climático y dependiendo del día, dejan realizar las *mingas*. Los cambios de cada día, permiten realizar ciertas actividades cotidianas, como la siembra de los productos, las cosechas, *los rajes*, e incluso saber cuándo se debe jabonar la ropa (Colectivo de Mujeres Indígenas Que decís, 2021). Los *piones* acompañan porque, más adelante, tendrán algún trabajo y necesitarán los días que prestaron en la minga. Además, saben que, si hay buena comida, el trabajo rinde más. Al llegar al rancho, todos se acomodan, descansan y luego salen a realizar distintas tareas, como recoger agua y leña. La *desyerba* comienza una vez que todo está listo, tanto la comida como las herramientas. En la mañana, el Cerro Cumbal acompaña porque el cielo está despejado; alrededor de las nueve, la neblina empieza a cubrir las montañas y el Cerro Cumbal se esconde. Desde Güel, el Cumbal muestra su espalda.

Caminando a paso largo, el otro partidero conduce al Tambillo. Desde allí, la vía sigue en bajada hacia el sector de Miraflores, y por la carretera nueva se entra a la montaña. Hoy en día, las motos alcanzan a llegar hasta abajo, al guaico de San Martín. Antes, en cambio, se transitaba por el camino viejo, el mismo que actualmente lleva hasta Güel. El camino antiguo entra por el partidero, da la vuelta por el Cuscungo y bordea el pie del cerro Cumbal. Desde allí, se rodea el cerro y se desciende por el Llano Grande, hasta encontrarse con el pajonal y el viento que silba entre los frailejones y la paja. Por eso, primero se atraviesa el páramo que va rodeando el cerro Cumbal. En el tiempo de ahora, el recorrido en moto toma aproximadamente media hora hasta el Tambillo, una hora hacia Miraflores, una hora y media hasta Güel, y entre dos y dos horas y media para llegar a San Martín.

Las mingas para arreglar el camino han permitido que hoy se pueda entrar en carro hasta San Martín y Miraflores. Hacia Güel, en cambio, los carros solo alcanzan a llegar hasta cierto punto, porque el camino tiene *cangilones* profundos por donde corre el agua de lluvia y varias quebradas que lo atraviesan. A medida que se va descendiendo, el ca-

mino se acerca a la quebrada de Pistejo, lugar donde dicen que vive la vieja del páramo. Siguiendo el trayecto conocido como el camino de los infieles, se cruza la quebrada de Pilches. Allí, cuenta la mamita, es como cargar un *mate pilche*, un mate sin agarradera, que no se puede sostener. De la misma manera, el viento que baja desde Cumbal llega hasta ese punto y se devuelve al encontrarse con los vientos que suben desde lo abrigado, desde el guaico.

El camino continúa bajando por el pie del cerro hasta llegar a Güel Chiquito, donde el clima se vuelve más abrigado. Pasa luego por las Cuevas, lugar donde los y las mayores antiguas, la mamita Rosa y el papá Jesús se escampaban de los aguaceros y cocinaban cuando la noche los alcanzaba. Desde allí se sigue por Guastar y, tras dar varias vueltas, se llega a Güel Grande. Quienes vienen desde San Martín por el camino viejo descienden hasta la Cuchilla y llegan al río Blanco. El puente colgante marca la entrada a la montaña de San Martín, al territorio del Guaico. A pie, desde Camur hasta Güel, el recorrido al monte toma cerca de cuatro horas, y es allí donde se alcanza a ver el cerro Cumbal por la parte de atrás. Para llegar a San Martín se camina entre siete y ocho horas, mientras que por la carretera nueva el trayecto en moto dura entre dos y dos horas y media.

En el Guaico, el cerro Cumbal se oculta y aparece el cerro Golondrinas. Por eso es necesario aprender a caminar el monte, pues es allí donde se siente el trabajo de los de adelante y donde nos enseñamos a vivir en nuestra tierra. Como conversa Sebastián Anzola (2017), "para enseñarse a caminar no solo hay que probar el rigor de las lomas, sino también el cansancio de las grandes distancias" (p. 16). Esas distancias hacen visible un tiempo de larga duración que vuelve y se entrelaza en las conversas: así se cruzan los cerros, se conversa con los infieles y se perciben los olores y sonidos que nacen en las faldas del cerro.

Siguiendo el camino de los antiguas, don Julio Paguay cuenta que los *caciques* siempre supieron recorrer sus tierras, constantemente salían a *rodiar*. Conocían muy bien sus teneres y hasta dónde podían andar. En esos lugares dejaban enterrados secretos para protegerlas. Hoy, mientras caminamos desde Camur hasta Güel, San Martín, Miraflores y Mundo Nuevo, vemos que los caciques, los infieles y los antiguos caminaban por esos mismos lugares. Don Julio menciona que eran cuatro caciques: El Cumbe, la María Panana, el Maiquer y el Juan Chiles, quienes supieron *rodiar* el Cumbal. También comenta que los ritos se realizaban en la Piedra de los Machines. Desde allí, pasaban a la Laguna y luego bajaban a Güel y San Martín. Como manejaban los remedios en cada lugar, dejaban piedras y asientos donde se realizaban las curaciones.[16]

> Aquí en machines han sabido tomar el permiso para ir a rodiar el territorio. De ahí la historia es que, de ahí van al punto diciendo..... a la Laguna. Ahí se han sabido bañar. En la laguna 'bían tres piedras triangulares, en todo donde sale el Cuase [río] ¡eran!. Ahí las 'bían

16 Curar se relaciona con sanar enfermedades del monte, como el mal viento, espanto, mal aire. Son en su mayoría mujeres y mayoras indígenas quienes curan con plantas y bebidas propias como el trago.

> quebrado, cómo sería, porque esas eran grandotas. ¡Triangulares eran! ¡Ahí'an sabido pedir permiso a l'agua pis! Aquí en machines han sabido pedir permiso al viento, al sol y a la luna. Acá arriba a l'agua [en la Laguna]. ¡De ahí pis han sabido pasar a Pilches! ¡Ahí que es el encanto! Ahí bajo en Pilches hay un paso. Y hay una piedra grandota, por el lado de abajo. Y ahí hay una media chorrera. Ahí desque ha sido el santuario. Y ahí encima desque había otra piedra como la de machines. La otra estación que han sabido hacer, ha sido en el [cerro] Golondrinas ¡Ese sí me lo conozco yo! Allá tam'ién es encantado. 'Tonces al ir subiendo ¡que desque hace viento y no lo deja subir! ¡ahí que lo ven a un general dicen pis! [en el cerro Golondrinas] Así decían los mayores. Y voltea el camino para atrás, al Mundo Nuevo, a Mesas y voltea a Mayasquer [resguardo vecino de Cumbal] ¡elay! ¡Y de ahí! voltean allá y ya bajan al Guaico. Bonito, bonito por allá. Por allá 'tonces que andaban rodiando los caciques (Taimal, 2021).

Para don Julio, en la piedra de Machines, en la Laguna, en la Chorrera de Guastar y en Güel se encuentran las piedras legítimas que los caciques dejaron como herencia del resguardo. En estos lugares, los caciques solían bañarse para alcanzar la sanación. Luego descendían hacia las piedras de la Escalera, en Güel Grande. Allí se ubica la mitad del mundo de los Pastos, desde donde se orienta el oriente y el occidente de la vida, en dirección a la piedra de Machines. Son tres piedras en total. La más grande es puntiaguda, semejante a los puros donde se transporta el agua o a los *timbos* en los que se fermentaba la chicha.

Tiene un *aljuero* (hueco, agujero) en el centro y cuatro piedras alrededor, que estaban enterradas. Las tres que las rodean son más pequeñas, puntiagudas, pero ahora están dispersas, probablemente porque alguien las movió. Las piedras de Güel son importantes y deben estar bien compuestas. Ahí es donde se puede trazar "la línea del mundo", como la mitad del mundo en Quito. En nuestro caso, está en Güel Grande. En la Chorrera de Guastar, la laguna desbarató el altar; antes estaba bonito, bien compuesto. Yo sí las vi: del lado por donde se entra, ahí estaban las piedras triangulares. Tal vez el agua las desgastó o alguien las movió. Del lado nuestro, donde baja el agua de la laguna, los Oviedo y los Hernández estuvieron buscando oro y alteraron la disposición. ¡Ahí estaban cuatro piedras redondas! Es el lugar donde se sabe que se sentaron los cuatro caciques.

La mamita Rosa cuenta que los antiguos caciques respetaban mucho al Cerro Cumbal, porque él estaba cerca de donde vivimos. Por eso, cuando iban a *rodiar*, también hacían ofrendas a los cerros que eran como las "patas" del Cumbal o sus hijos, que guardan secretos y fuerza para proteger la tierra. Los infieles han sabido recorrer todos los cerros, pero las mujeres eran más ágiles y no tardaban en andar, y además podían "voltear" por todos los cerros. Según ella, las mujeres manejaban mejor la medicina propia y por eso podían volar. Eso es lo que los mayores antiguas les contaban a sus *papagüelos*. *Rodiando*, pasaban por Camur, por Guan, por el cerro Cumbal, el cerro Chiles, los cerros Negros, el cerro Mamá Juana y el cerro Golondrinas. La mamita dice que los Cerros Negros son una pata del Cumbal y que, si alguna vez el Cumbal estallara con furia, los Cerros Negros también lo harían: humearían y se sentiría el olor a azufre en Camur y Guan.

Por eso, en el tiempo de antes, en Camur solía nevar, porque es una "pata" del Cumbal. Cuando había nevazón, este se cubría de nieve hasta la "costilla", extendiéndose por el pie y sus patas, ¡blanqueando todo como sabía hacerlo! La nieve se deslizaba hasta la cuchilla o cordillera de Guan, que limita con el resguardo de Muellamués. Cuando el Cerro Cumbal está bravo, lava o cubre de nieve al Camur y a la pata del Guan. Sin embargo, hay una excepción: el cerro Chiles. Según la mamita, este cerro no está conectado con el Cumbal, debido a las peleas que hubo con los caciques del Ecuador. Quedó dividido en dos: una pata cubre el lado ecuatoriano y la otra queda en el lado colombiano. La pata de nuestro lado, en Colombia, se une con los Cerros Negros, y ahí se ve la señal de esa conexión. Cuando amanece despejado, se puede ver un picacho o un pico, como si estuviera "guachado", es decir, se perciben surcos entre las rocas.

Los renacientes andamos *rodiando* los teneres que nos dejaron los infieles. Para la mayor Victoria Tapié, el llamado de la tierra está ligado a los lugares que irradian fuerza, como los cerros que, en su relieve, muestran las caras de los caciques. Mientras subíamos por el páramo que conduce al sector Lagunetas, en la vereda de San Martín-Miraflores, ella observaba y conversaba. En este cerro se distinguen caras de animales, como la del lobo de páramo, un animal que funciona como secreto o hechizo dejado por los caciques para cuidar las tierras de los Cumbales. Cada picacho es un guardián que permanece vigilante. Después de dos horas de camino, llegamos a la cima del cerro Los Picachos. Desde allí se aprecia el lateral del cerro Cumbal, parcialmente cubierto por la neblina fría que entume las manos, una neblina que anuncia la nieve que cubre al cerro.

Por eso, *rodiar* los teneres tiene que ver con una lucha cotidiana en el trabajo con la tierra, pero también que los viejos caciques nos han enseñado que los cerros, los ríos, las piedras son los lugares que otorgan permiso para seguir viviendo con ellos, es decir son evidencias tangibles del pasado que los cumbales ven, tocan o recorren día a día que son individuales y colectivas (Rappaport, 2005). Esa es la manera en que decimos que ellos viven con nosotros/as. La mamita siempre dice "los infieles, ellos andan el viento, en el agua porque se han hecho cerros y se han hecho niebla "(Taimal, 2021). Esto fue lo que llevo a los mayores antiguas a hacer los reclamos y dejar los títulos madre de los Cumbales.

La mayor Victoria dijo: "Toca agradar y respetar a los caciques para que nos dejen estar aquí y trabajar la tierra" (Taimal, 2021). Agradar a los caciques implica llevarles lo que les gusta: papas, ocas, naranjas, plátanos y otros víveres, a cambio de que nos permitan tener agua y trabajar los terrenos. En la vida cotidiana, los caciques vuelven a ser mencionados como guías que aconsejan y que deben ser respetados a través de los lugares sagrados. Por eso, cuando se presta atención, se puede "oír" a los caciques en el viento del páramo: chifla, silba y brama. Es un viento pesado porque los caciques acompañan a la gente en su recorrido. Durante nuestra caminata por las lagunas, doña Victoria comentó que "el día nos acompañó", porque los caciques no hicieron llover y el viento estaba calmado; es decir, no estaban enojados por nuestra presencia. Por el contrario, cuando los

caciques no otorgan permiso para transitar por los lugares bravos, hacen que los vientos fuertes lleven la lluvia y el granizo hacia otros lugares.

Así decimos que los Cumbales nos criamos *rodiando*, yendo y viniendo entre *Güel*, Miraflores y Camur. Esto sucede porque el cerro Cumbal nos cría. Mientras nos vamos criando despacio y con recelo, como los palos de güel o los árboles de *cuasa*, aprendemos a prestar atención al tiempo. Para los Cumbales, el tiempo camina con la luna, que guía los trabajos cotidianos. Sabemos que hay que regresar del tiempo de ahora al tiempo de antes, atando nudos con los infieles y los mayores antiguas. Estos tiempos se entrelazan a través de los sueños, donde los mayores antiguas pueden llevarse a los Cumbales de hoy, porque retornar a la tierra es criarse de nuevo, es retoñar. Por eso la mamita Rosa Taramuel dice: "Al fin y al cabo, los infieles viven con nosotros". Así, vamos rodiando el tiempo, caminando para trabajar en la herencia dejada por los de adelante, con la gran responsabilidad de proteger los encantos y secretos que los mayores antiguas dejaron para cuidar la tierra y cuidarnos a nosotros como Cumbales.

Consideraciones finales

En este trayecto de conocer lugares y memorias del Gran Cumbal, uno de estos lugares es Güel, un lugar de trabajo, de caminar, de escuchar el monte y entender que la crianza se hace en el ir y venir constante. Allí, entre la siembra, los animales, el fogón, los cuentos se fue tejiendo la crianza que sostiene la memoria de los mayores y la relación respetuosa con la tierra. Recordar Güel es reconocer que nuestra historia se cría en el monte con la guía del cerro Cumbal, en el esfuerzo familiar y comunitario.

La historia de Güel no es solo una sucesión de herencias familiares, sino una espiral viva donde la tierra, los mayores y los descendientes se reconocen mutuamente. Desde la cacica Orfelina Colimba hasta la mama Juana, el territorio ha sido cuidado, encantado y defendido para permanecer en manos de los indios naturales, aun frente al despojo. La tierra cría cuando vuelve a quienes la saben respetar, y el monte responde cuando se rompe ese equilibrio. Así, Güel es memoria y presencia viva: un lugar donde los antiguas siguen hablando desde las entrañas de la tierra, de los cerros, las chorreras y quebradas, donde la herencia no es solo posesión, sino compromiso, y donde la vida de los Cumbales continúa tejiéndose entre el trabajo, el sueño y el respeto a la Mamá Grande del monte.

Para los Pastos de Cumbal, la crianza y el trabajo no son acciones separadas, sino una misma relación con la vida. Criarse es aprender a trabajar con otros en la minga, en la cocina, en la palabra compartida y en el cuidado de los lugares sagrados, reconociendo que el trabajo no es solo esfuerzo material, sino una forma de sostener el equilibrio del mundo. El cerro Cumbal, como madre viva, enseña esta relación: trabaja regulando el clima, cuidando el agua y marcando los tiempos de la tierra, y a la vez exige respeto cuando se altera ese orden. Así, el trabajo solo tiene sentido cuando se acompaña el trabajo de

la tierra y la guía del cerro, porque es en esa correspondencia donde se cría la vida y se aprende a permanecer en la tierra. Por ello, la antropología no se trata de registrar momentos de la vida, como si fuera posible encasillar la vida misma en técnicas y formatos, sino de asumir un proceso profundo de compromisos y correspondencias. No necesitamos ser observadores desde afuera, que recopilan información sobre el mundo, sino caminar en correspondencia con él (Ingold, 2015).

Por eso decimos que, las memorias del Gran Cumbal no permanecen como relatos del pasado, sino como formas vivas de continuidad que se actualizan en el caminar, en el trabajo de la tierra y en las relaciones con los lugares y los seres que habitan el territorio. Desde estas correspondencias, criarse implica asumir un compromiso colectivo con la permanencia, el cuidado y la defensa de la vida. Así, pensar el mundo indígena de los Pastos desde adentro permite reconocer que el territorio no es únicamente un espacio habitado, sino un ser vivo que guía y cría, haciendo posible la continuidad de la memoria y del devenir comunitario como Cumbales.

Referencias bibliográficas

- Anzola, Juan Sebastián (2017). Uno hace la finca y la finca lo hace a uno: Trabajo, conocimiento y organización campesina en Sucre, Cauca [Tesis de pregrado]. Pontificia Universidad Javeriana.
- Colectivo de Mujeres Indígenas Que Decís (2021). *Mujeres pastos en la Lucha por la recuperación de tierras: resguardos de Guachucal y Cumbal*. Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Green Stócel, Abadio (2014). El vientre camino de sabiduría y medicina para vivir en paz. Lectura en la clase inaugural del profesor Abadio Green, en la II Cohorte de la Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra: Maloca del jardín Botánico, 23 de junio, Medellín - Colombia
- Guzmán-Pañuela, Laura (2021). Buscar la forma: ir sometiéndose y andar toriando caminos en el Norte del Tolima, Colombia. *Virajes*, 23(1), 65-99. https://doi.org/10.17151/rasv.2021.23.1.4
- Ingold, Tim (2015). Conociendo desde dentro: Reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía. *Etnografías Contemporáneas,* 2 (2) pp. 218-230. https://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/etnocontemp/article/download/410/381/720&ved=2ahUKEwiLldbe_tqVAxVUpIQIHdcPLe4QFnoECBkQAQ&usg=AOvVaw0ISs6wufzsAA2Khp1vzlul
- Instituto Geofísico (2014). Chiles-Cerro Negro. https://www.igepn.edu.ec/chiles-cerro-negro
- Mamián, Dumer (2004). *Los pastos en la danza del espacio, el tiempo y el poder*. Universidad de Nariño.
- Ortiz Hernández, Natalia (2016). ¡Qué alcance para todos! Comida y fuerza en Andes (Pueblo de los pastos). [Tesis de maestría] Universidad Nacional de Colombia.
- Rappaport, Joanne (2005). *Cumbe renaciente. Una Historia Etnográfica Andina*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH.
- Taimal Aza, Janneth Liliana (2021). Indios resueltos. crianzas y rodeos de los herederos

- legítimos de los primeros cumbales [Tesis de pregrado no publicada]. Universidad de Caldas.

Archivos, sitios web y fuentes orales consultadas

- Cuesta, Lucio (2024). Resguardo de Cumbal. Entrevista presencial/Comunicación personal.
- Tapie, Victoria (2024). Resguardo de Cumbal. Entrevista presencial/Comunicación personal.
- Taramuel de Aza, Rosa (2024). Resguardo de Cumbal. Entrevista presencial/Comunicación personal.
- Paguay Julio (2021). Resguardo de Cumbal. Entrevista presencial/Comunicación personal.

Janneth Liliana Taimal Aza

https://orcid.org/0009-0002-6533-2893
jlta320@gmail.com



Mujer indígena del Resguardo del Gran Cumbal, Pueblo de los Pastos localizado al sur de Colombia, y antropóloga de profesión. Ha recorrido el territorio desde el trabajo comunitario, el liderazgo y el ejercicio profesional. Hace algunos años inició la investigación de la cosmovisión y saberes propios de sus mayoras, mujeres y comuneros indígenas. Eso ha encaminado procesos de recuperación de memoria histórica, generando espacios de apropiación de importancia espiritual e histórica para la comunidad de Cumbal. Ha trabajado con mujeres indígenas, logrando aportar a los liderazgos de mujeres, jóvenes, niños que se apropian de los procesos antiguos de defensa del territorio para llevar adelante las luchas actuales. Así, se logró la realización de actividades en torno a la difusión de la memoria por medios digitales, dando como resultado la publicación del cortometraje "Ac Pastos: Mujeres Pastos en churo del tiempo". En 2021, acompañó a mujeres indígenas de los resguardos de Cumbal y Guachucal del Pueblo de los Pastos en un proceso por el reconocimiento de las violencias históricas contadas desde la experiencia y voces de mujeres indígenas. De los encuentros y de largas conversaciones surgió el libro ilustrado *Mujeres Pastos en la lucha por la recuperación de Tierra: Resguardo de Guachucal y Cumbal*. Estos procesos permitieron seguir trabajando desde las pedagogías del territorio a través de la transmisión intergeneracional de saberes e historias a niños y niñas de la comunidad. De lo que resultó la publicación de relatos importantes de la vida de los pueblos indígenas, como "Las mayoras neblina que caminan en el tiempo". Otro proceso del que fue parte se realizó con el acompañamiento del Centro Nacional de Memoria Histórica en la iniciativa "Recorridos sonoros por lugares de memoria del sur occidente", proyecto encaminado a identificar las afectaciones y victimizaciones en los territorios de Kamëntsa-Biya en Sibundoy, departamento del Putumayo, y los Resguardos de Mallama, Guachucal y Cumbal en el departamento de Nariño. Esto dio como resultado una serie de *podcast* llamados "Voces y memorias de la tierra". En los últimos tiempos ha acompañado la organización de mujeres y procesos de liderazgo en el territorio sin dejar atrás la investigación y el trabajo creativo desde el audiovisual y herramientas sonoras para la visibilización de los procesos y luchas de las mujeres resueltas del Pueblo de los Pastos.

CC BY NC SA

LAS POSVIDAS DE UN GANADO CRIOLLO: MEMORIA Y PATRIMONIO MULTIESPECIE EN EL SUR DE BRASIL

JEAN SEGATA
Universidad Federal de Rio Grande do Sul (UFRGS)
Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq)
Brasil
Universidad Ca' Foscari de Venecia (UNIVE)
Italia

MARIA CRISTINA YUNES
Universidad Ca' Foscari de Venecia (UNIVE),
Italia

Aceptado para publicación el 16 de mayo de 2026

Resumen

El artículo investiga las posvidas del ganado de la raza *crioula lageana* en el sur de Brasil y propone pensar la memoria como una persistencia relacional multiespecie y no como una mera narrativa humana sobre los animales. Con base en una etnografía interdisciplinaria y multisituada, realizada conjuntamente por una antropóloga y una etóloga, describimos cómo la posvida del ganado se materializa, entre otros dispositivos, en el trabajo artístico que transforma cráneos de vacas y toros en piezas que prolongan presencias y responsabilidades. A partir de este caso proponemos articular memoria y patrimonio multiespecie como una herramienta analítica y política para comprender lo que se pierde cuando las razas locales se vuelven inviables, incluso cuando su material genético es preservado *ex situ*. Sostenemos que la memoria y el patrimonio no pueden reducirse a narrativas humanas, recursos genéticos o tradiciones congeladas, sino que remiten a colectivos en transformación compuestos por territorios, saberes, paisajes y condiciones institucionales que hacen posible la continuidad de mundos compartidos.

Palabras clave: raza *crioula lageana*, memoria multiespecie, patrimonio multiespecie, Brasil.

THE CRIOLLO CATTLE AFTERLIVES: MULTISPECIES MEMORIES AND HERITAGE IN SOUTHERN BRAZIL

Abstract

This article examines the afterlives of *crioula lageana* breed in southern Brazil and proposes understanding memory as a multispecies relational persistence rather than as a merely human narrative about animals. Based on interdisciplinary and multisited ethnography conducted jointly by an anthropologist and an ethologist we describe how cattle afterlives materialize, among other devices through artistic practices that transform the skulls of cows and bulls into pieces that extend presences and responsibilities. Drawing on this case we propose articulating multispecies memory and multispecies heritage as an analytical and political tool to understand what is lost when local breeds become unviable, even when their genetic material is preserved *ex situ*. We argue that memory and heritage cannot be reduced to human narratives, genetic resources, or frozen traditions but instead refer to collectives in transformation composed of territories, knowledges, landscapes, and institutional conditions that make the continuity of shared worlds possible.

Keywords: criolla lageana cattle, multispecies memory, multispecies heritage, Brazil.

AS PÓS-VIDAS DE UM GADO CRIOULO: MEMÓRIAS E PATRIMÔNIO MULTIESPÉCIE NO SUL DO BRASIL

Resumo

O artigo investiga as pós-vidas do gado da raça *crioula lageana* no sul do Brasil e propõe pensar a memória como persistência relacional multiespécie e não como mera narrativa humana sobre os animais. Com base em etnografia interdisciplinar e multissituada, conduzida conjuntamente por uma antropóloga e uma etóloga, descrevemos como a pós-vida do gado se materializa, entre outros dispositivos, no trabalho artístico que transforma crânios de vacas e touros em peças que prolongam presenças e responsabilidades. A partir desse caso propomos articular memória multiespécie e patrimônio multiespécie como ferramenta analítica e política para compreender o que se perde quando raças locais se tornam inviáveis, mesmo quando seu material genético é preservado *ex situ*. Sustentamos que memória e patrimônio não podem ser reduzidos a narrativas humanas, recursos genéticos ou tradições congeladas mas remetem a coletivos em transformação compostos

por territórios, saberes, paisagens e condições institucionais que tornam possível a continuidade de mundos compartilhados.

Palavras-chave: raça *crioula lageana*, memória multiespécie, patrimônio multiespécie, Brasil.

Una etnografía criolla

¿Qué queda de un animal después de su muerte? En contextos pecuarios, esta pregunta tiende a cerrarse rápidamente en las evidencias del sacrificio y de la transformación del animal en mercancía de consumo. En este registro, la muerte decreta el fin del animal y concentra la mirada crítica en sensibilidades, debates y disputas morales ya ampliamente conocidos en el activismo, la opinión pública y los circuitos académicos de los *Human-Animal Studies*.

Sin embargo, en experiencias de crianza fuera del régimen industrial, especialmente en explotaciones de ganadería tradicional extensiva, esa misma pregunta puede conducir a otro recorrido. La pregunta pasa entonces a involucrar materialidades corporales, prácticas, narrativas, paisajes y vínculos que siguen produciendo presencias post-vida. Pensar la vida animal después de la muerte no constituye un ejercicio inédito en ciertos contextos, sobre todo en las relaciones con animales de compañía, donde memoriales, rituales y cementerios para mascotas se han multiplicado en las últimas décadas. Lo que queda poco explorado, no obstante, es cómo las experiencias posvidas se configuran en contextos en los que los animales son, ante todo, criados con fines productivos.En propiedades donde el ganado bovino convive cotidianamente con sus criadores, con otros animales domésticos y con ambientes que participan activamente en la producción de la vida social, la persistencia posvidas resulta de relaciones reiteradas, modos de cuidado, prácticas de trabajo y una convivencia prolongada que involucra a humanos, animales y paisajes en un proceso compartido. En estos contextos, la vida del ganado no se cierra en el individuo aislado, sino que se constituye en un tejido relacional más amplio, en el cual los vínculos siguen operando incluso después de la muerte. Es a este conjunto de continuidades, producido en la convivencia entre especies, ambientes, técnicas y modos de vida, a lo que llamamos aquí *memorias multiespecie*.

Las nociones de memoria y patrimonio multiespecie que movilizamos dialogan con debates recientes sobre memoria ambiental y memoria climática, pero desplazan el foco hacia las relaciones cotidianas entre humanos y animales domésticos. En lugar de tratar a los animales como simples soportes simbólicos de la memoria humana, proponemos pensar la memoria como algo producido con ellos, a lo largo de vidas compartidas, en

ecologías específicas. Del mismo modo, la idea de patrimonio multiespecie desborda los proyectos de conservación basados, por un lado, en la salvaguarda del patrimonio genético y, por otro, en el patrimonio cultural o histórico, material o inmaterial, asociado a los artefactos y a las prácticas pecuarias. Lo que está en juego aquí es una división técnico-institucional de intereses que no pone de relieve aquello que Thom van Dooren y sus coautores (2025) entienden como culturas co-construidas entre humanos y animales. En nuestro trabajo, ponemos en valor una memoria y un patrimonio que se inscriben en cuerpos, temperamentos, prácticas de manejo, objetos, paisajes, gestos construidos y reiterados colectivamente a lo largo del tiempo (Segata, 2025a).

Este trabajo resulta de una experiencia de investigación interdisciplinaria entre antropología y etología, que hemos denominado *etnografía criolla*. La expresión no es casual, pues se inspira en el propio ganado criollo que investigamos. En el sur de Brasil, el término criollo se refiere a las poblaciones remanentes de las primeras introducciones de ganado bovino en América del Sur, aquellas que persistieron a través de sucesivas transformaciones territoriales, reorganizaciones económicas y cambios en las prácticas de manejo (Bruxel, 1960, 1961; Jaeger, 1943). A lo largo de este recorrido, estas poblaciones atravesaron procesos de domesticación, abandono, federalización y reorganización productiva, constituyéndose hoy como un testimonio vivo de historias ecológicas, políticas y culturales profundamente entrelazadas (Bonifacio, 2023; Cardiel & González, 1968; Isler, 2023). En este sentido, el ganado criollo es, en sí mismo, un ganado con memoria y un patrimonio vivo en el que se expresan procesos históricos, culturales, políticos y ecológicos.

Fue la combinación de linajes genéticos procedentes de distintas partes del mundo, expuestos a condiciones ambientales y culturales igualmente diversas, la que confirió a estos animales la rusticidad por la cual hoy son reconocidos: una capacidad adaptativa que no deriva de la pureza, sino del encuentro y de la mezcla (Domingues, 1961). Del mismo modo, nuestra etnografía está marcada por desplazamientos, mezclas y largos procesos de adaptación, así como por un fuerte arraigo en un paisaje, una ecología y una cultura situadas. Tenemos un origen, ya sea en la antropología o en la etología, pero nos hemos reinventado en el territorio[1].

1 Somos conscientes de que el término criollo (crioulo en portugués) posee un campo semántico mucho más amplio que el que aquí movilizamos. Remite a una constelación histórica de situaciones y problemas vinculados con el desplazamiento forzado de poblaciones, la esclavitud, las sociedades coloniales atlánticas, las fusiones lingüísticas y culturales del Caribe, el universo de lo creole, el cimarronaje y, en clave brasileña, también con resonancias más recientes en torno al aquilombamento (Bispo, 2023; Ferdinand, 2022). Existen conexiones entre estos universos, pues en todos ellos están en juego encuentros desiguales, procesos de adaptación, composiciones históricas e invenciones situadas de mundos. En el sur de Brasil, sin embargo, el término criollo adquirió una inflexión específica, fuertemente vinculada a la vida campeira y a la ganadería. Por ello, sus referentes políticos y semánticos no coinciden plenamente con los del Caribe o del Atlántico Negro, aunque tampoco remiten a historias aisladas. Quizás el ganado criollo nos ayude precisamente a pensar mejor esas conexiones, mostrando cómo ciertas historias de mezcla, adaptación y creación situada de mundos reverberan aquí, y también en otros paisajes atlánticos.

Más que una aplicación cruzada de conceptos o métodos de una disciplina sobre la otra, esta colaboración implicó un proceso continuo de mezcla, negociación y aprendizaje mutuo, anclado en condiciones etnográficas, ecológicas e históricas profundamente situadas. Aunque la antropología mantiene un prolongado compromiso con la comprensión de la diversidad humana, sus abordajes de los animales tendieron con frecuencia a privilegiar categorías amplias, como especie o raza, prestando menor atención a las singularidades de comportamiento, temperamento e historia individual. Asimismo, la etnografía fue concebida durante mucho tiempo como una empresa individual, centrada en la autoridad interpretativa de un único investigador. La experiencia de campo, sin embargo, muestra que la producción de conocimiento es siempre relacional, colectiva y negociada, e involucra no solo a otros humanos, sino también a los animales y ambientes. La etología, por su parte, históricamente asociada a diseños experimentales controlados y a la observación de comportamientos replicables, encuentra límites cuando se enfrenta a contextos de campo marcados por interacciones no repetibles, paisajes cambiantes, trayectorias individuales y vínculos afectivos. El diálogo con la antropología no debilita esta tradición; por el contrario, permite poner a prueba sus categorías analíticas en ecologías vividas, donde los animales actúan como sujetos prácticos y no como unidades experimentales abstractas. La *etnografía criolla* no propone una fusión disciplinaria ni la formulación de un modelo metodológico generalizable. Designa, más bien, una postura analítica y metodológica forjada en la co-presencia en el campo, en la atención a interacciones situadas y en el distanciamiento deliberado de los ideales de pureza disciplinaria. En este enfoque, el comportamiento deja de entenderse como un atributo aislado de individuos, especies o razas, y pasa a reconocerse como algo que se constituye en las relaciones entre animales, humanos, prácticas de manejo y paisajes. Inspirada en perspectivas situadas, esta aproximación busca producir descripciones más atentas y responsables de las formas en que las biografías humanas y no humanas se entrelazan y se configuran mutuamente.

A ello se suma que la perspectiva multiespecie que nos orienta se niega a aislar al ganado criollo de su mundo. Las crianzas que acompañamos en el Planalto Serrano no involucran únicamente bovinos de la raza *crioula lageana*, sino una ecología criolla más amplia, compuesta también por ovejas y caballos criollos, pastizales nativos, araucarias y piñones, suelos pedregosos, campos de altitud, inviernos rigurosos, heladas frecuentes y, ocasionalmente, nieve. A este conjunto se suman historias de *lida campeira*, asociadas al trabajo en el campo y a las prácticas de crianza, los rodeos criollos como formas de entretenimiento y ritualización cultural e identitaria, así como modos de relacionarse con los animales, con el clima y con las estaciones, todos ellos coproducidos a lo largo de generaciones. Hablar de la memoria del ganado criollo, por lo tanto, es hablar de ese entramado multiespecie que constituye su biografía.

Al articular observación etnográfica y etológica, buscamos comprender cómo se forman comportamientos, vínculos y memorias en la relación entre humanos, animales y ambientes que participan activamente en la composición de la vida social. El proyecto COWDOM[2], del cual formamos parte, busca enfrentar la escasez de colaboraciones co-presentes en el campo entre antropología y etología mediante un diseño de investigación que integra ambas tradiciones desde las etapas iniciales del trabajo, orientando de manera conjunta la mirada, el registro y la interpretación de las relaciones multiespecie aquí analizadas.

El artículo está organizado en dos partes. En la primera, describimos una experiencia etnográfica específica junto a criadores de la raza *crioula lageana* en el Planalto Serrano de Santa Catarina, en el sur de Brasil. Partimos de historias de vida humanas y bovinas, así como de narrativas de muerte y recuerdo: vacas y toros que, al igual que la propia raza, tras años de convivencia con los criadores, con otros animales y con campos nativos salpicados de araucarias, fueron inmortalizados a través del arte y reinscritos en la vida cotidiana de la hacienda.

Tomando esta situación etnográfica como punto de partida, en la segunda parte desarrollamos una reflexión sobre la *memoria multiespecie*, articulándola con procesos más amplios de transformación de los sistemas productivos contemporáneos. En este contexto, examinamos cómo el avance del agronegocio, la intensificación de la ganadería industrial y el progresivo des-estímulo de formas de crianza no industrializadas, ancladas en saberes locales y en arreglos productivos de base familiar, han contribuido al estrechamiento de los futuros posibles de las razas criollas (Segata, 2024a, 2024b). Al hacerlo, vinculamos la discusión sobre la memoria no solo con la persistencia de vínculos e historias compartidas, sino también con las disputas en torno a la preservación de *patrimonios multiespecie*, entendidos como modos de vida donde se entrelazan culturas, identidades y ecologías, y que siguen en riesgo de desaparecer.

Las vidas que persisten

Desde la entrada, la hacienda anunciaba la presencia de seres longevos. El cráneo de una vaca de amplios cuernos, adornado con piedras, ocupaba un lugar destacado en la sala de estar. En las paredes y sobre los muebles, bolsos, alfombras y mantas confeccionados con cueros de diversas tonalidades revelaban que allí nada se desperdiciaba (*Figura 1*). Cuando preguntamos si todas esas piezas provenían de ganado de la raza *crioula lageana*,

2 Este artículo se inscribe en el proyecto COWDOM - Between Domestication and Ferality: Cattle-Human Relationships in the Making of Post-Colonial South America, del que ambos autores forman parte como investigadores, con un enfoque en las transformaciones de las relaciones entre humanos y ganado en Brasil. Financiado por la Unión Europea (ERC-2022-COG, CowDom, G.A. 101088948). Las opiniones y puntos de vista expresados solo comprometen a su(s) autor(es) y no reflejan necesariamente los de la Unión Europea o los de la Agencia Ejecutiva del Consejo Europeo de Investigacion (ERCEA). Ni la Unión Europea ni la ERCEA pueden ser considerados responsables de ellos.

Vera asintió y explicó que habían sido elaboradas a partir de animales criados en la propia hacienda. Al notar nuestro interés, nos invitó a visitar su taller, instalado en uno de los antiguos galpones.

Figura 1. Arte de Vera con cráneo de vaca de la raza *crioula lageana*.



Ponte Alta, Brasil, mayo de 2025. Foto: Jean Segata

Antes de llegar, Vera nos explicó que la casa de madera donde trabajaba no formaba originalmente parte de la hacienda. Esa casa había sido la primera oficina de correos del pueblo. Cuando ella y su esposo supieron que el edificio sería sustituido por una nueva construcción, lo compraron y lo trasladaron hasta la propiedad, preservando así otro fragmento de la historia local. El antiguo edificio fue transportado intacto sobre la plataforma de un camión y reinstalado en la hacienda, convertido en un espacio de creación, memoria y trabajo.

En el interior, nos llamó la atención la gran mesa de trabajo sobre la que reposaba la cabeza preparada de una vaca, aún a la espera de los colores y las texturas que pronto recibiría. Todo el espacio combinaba elementos recogidos en los pastizales y bosques de la hacienda con hilos, cordones de colores, piedras, lentejuelas, cintas y otros materiales artesanales. Sobre la mesa y en distintos rincones del taller había piñas, plumas caídas de aves locales, hojas secas, ramillas de araucaria, nudos de pino, cáscaras de frutos y fragmentos de corteza. Vera podía incorporar cualquiera de esos elementos a una pieza, siempre que el material mantuviera una conexión con el lugar, con el suelo y con la vida de aquella hacienda.

Vera nos explicó que transformar las cabezas de vacas y toros en obras de arte era su forma de honrar las largas vidas que habían transcurrido allí. En una hacienda ganadera, los animales siguen los ciclos propios de la cría: nacen, crecen, se reproducen y,

finalmente, son sacrificados. En esta propiedad en particular, algunos toros se convierten en reproductores en el centro de recolección de semen que la pareja opera con el fin de difundir la raza *crioula lageana* y preservar su patrimonio genético, hoy amenazado por la reducción de la población. Oros toros son vendidos a las haciendas vecinas o a productores de otras regiones de Brasil; y la mayoría de las vacas permanece en la propiedad durante décadas, contribuyendo a la continuidad y al mejoramiento de la raza. Estos animales viven más de veinte años, paren con regularidad y mantienen una presencia constante en la vida cotidiana de la hacienda. Con el tiempo, vacas y toros forjan vínculos con sus criadores, con otros animales y con el paisaje activo que los rodea. Pero ¿por qué transformar cráneos en arte? En palabras de Vera:

> Sentimos una profunda gratitud hacia estos animales. Por eso, después de que mueren, quiero rendirles homenaje. Quiero crear un espacio, todavía no sé exactamente cómo será, donde podamos conservar su ADN, su historia, sus genealogías. No se trata simplemente de una cabeza colgada en la pared. No es cualquier cabeza. Hay toda una historia detrás. Tengo fotografías de ellos cuando estaban vivos. (Vera, comunicación personal, 29 de noviembre, 2025)

Si en el ciclo común de la ganadería industrial las vidas suelen ser breves, en esta propiedad, como en otras haciendas dedicadas al ganado criollo, el ciclo es más largo y afectivo. Los animales son longevos: muchas vacas viven allí durante más de veinte años, generando nuevas vidas, mientras que algunos toros cuidadosamente escogidos participan en la preservación del patrimonio genético de la raza en el centro de recolección de semen que la pareja opera en la misma propiedad. Más que dar continuidad a la raza, estos animales crean vínculos concretos con los criadores y con el paisaje. Transformarlos en arte después de su muerte es una forma de eternizar ese vínculo. Es dar continuidad a una vida que fue vivida allí y que resultó esencial para mantener vivo el linaje del criollo de Lages.

Vera llamó nuestra atención sobre cada detalle de su trabajo artesanal:

> Cuando inicio el trabajo, recorro sus líneas como quien toca un arpa ancestral o como quien pasa las páginas delicadas de un libro muy antiguo. Limpio cada detalle como quien devuelve la luz a aquello que alguna vez brilló. Comprendo que la osteo-técnica no trata solamente de huesos, sino de historias que insisten en no desaparecer. Trabajo con una materia que no se doblega ante los vendavales y que permanece en cada curva de los cuernos, en cada detalle óseo que mantiene preservada su estructura. Con mis manos, apenas permito la continuidad de una vida transmutada, que así puede permanecer. (Vera, comunicación personal, 29 noviembre 2025)

Y, sosteniendo una de las piezas frente a nosotros, Vera agregó:

Por ejemplo, está Cauíba. Vivió hasta los veinticuatro años. Era muy dócil, muy tranquila.

> En este caso quise utilizar piedras brasileñas, con las que disfruto mucho trabajar. Elijo cada detalle pensando en el animal, en su temperamento, en cómo era. Ahí es donde comienzan mis creaciones. Puede haber piezas similares en alguna otra parte del mundo, nunca se sabe, pero las mías son diseños propios. Para Cauíba, por su edad, imaginé un tipo específico de piedra y una combinación particular. Cada pieza se personaliza de esta manera, reflejando la personalidad y el temperamento del animal. Además, todo el trabajo está hecho a mano. Siempre hay un elemento de esta región o de Brasil. (Vera, comunicación personal, 29 noviembre 2025)

Esta forma de creación, explicó Vera, no era ni meramente técnica ni puramente estética. Las piezas prolongaban relaciones que se habían configurado a lo largo de los años y reunían, en un mismo gesto, memoria afectiva, trabajo artesanal y conocimiento genealógico. Además de artesana, Vera era responsable del centro genético de la propiedad, y por eso incorporaba a sus obras información sobre el ADN, las genealogías y las trayectorias reproductivas de los animales. En su trabajo, tradición y ciencia no aparecían como registros opuestos, sino como dimensiones entrelazadas de una misma práctica de cuidado, conservación y creación. A través de su arte, las vidas de los animales seguían presentes incluso después de la muerte, cargando consigo las marcas de la longevidad, de la rutina, del paisaje y de la convivencia compartida en la hacienda.

El caso de Cauíba era especialmente significativo. Ella pertenecía al rebaño original reunido en el proceso de rescate y registro de la raza *crioula lageana*, de modo que su historia individual se confundía con la propia recuperación de la raza. Al transformarla en obra, Vera no preservaba solamente la memoria de una vaca longeva y dócil, sino también una parte viva de la historia genética, afectiva y patrimonial del ganado criollo.

Sin embargo, las posvidas de este ganado no se expresan únicamente a través de las obras que Vera produce. La propia historia de la raza *crioula lageana* constituye otra forma de continuidad, una que persiste a pesar de las presiones de la ganadería moderna, del avance de la industrialización en la región y de los cambios en los modos de cría del ganado, que aún conservan huellas de pasados misioneros, troperos y serranos.

El ganado criollo que hoy vive en la región de Lages, en el Planalto Serrano de Santa Catarina, fue reconocido oficialmente como raza recién en 2008, bajo la denominación de raza *crioula lageana* (Ministérioda Agricultura e Abastecimento - Brasil, 2008). De origen ibérico, desciende de los animales introducidos en América del Sur por colonizadores españoles y portugueses. Los rebaños criollos que acompañamos en Rio Grande do Sul y en Santa Catarina constituyen algunos de los últimos remanentes sobrevivientes del llamado *gado missioneiro*, introducido por los jesuitas en la porción meridional de lo que hoy son Brasil y Uruguay (Porto, 1952, 1954). Esta estirpe se formó a través de un largo proceso que combinó introducción colonial, dispersión, feralización y nuevas modalidades de domesticación a lo largo de los siglos. El ganado criollo sobrevive no solo como una población animal, sino como un archivo vivo de una historia profundamente entrelazada con las Misiones Jesuíticas y con las transformaciones políticas y ecológicas del sur de Brasil.

La cronología de esta introducción es ampliamente conocida tanto en la historiografía como en las tradiciones orales regionales. En 1534, los primeros bovinos llegaron a Brasil, a la Capitanía de São Vicente, enviados desde Cabo Verde por doña Ana Pimentel, esposa de Martim Afonso. En 1556, apenas unas décadas después, Domingos de Góis encabezó la primera expedición que condujo ganado hacia el interior, atravesando São Paulo y Paraná hasta alcanzar la región de Foz do Iguaçu y, desde allí, Asunción, hoy Paraguay. Parte de este traslado habría sido realizada en balsas, episodio que alimentó la narrativa de las "Siete Vacas de Gaete", asociada a los orígenes míticos de la ganadería en la cuenca del Río de la Plata (Isler, 2023; Jaeger, 1943).

Este movimiento continuó desde Asunción con la fundación de la segunda Buenos Aires, en 1580, liderada por Hernandarias, consolidando la ganadería en las Pampas y contribuyendo al surgimiento de la ganadería argentina. En 1634, exactamente un siglo después de la primera introducción en São Vicente, el padre Cristóvão de Mendonça llevó ganado para abastecer las reducciones jesuíticas en la Banda Oriental, región que corresponde principalmente al actual Uruguay y que, en el período colonial, incluía también áreas hoy situadas en el sur del actual Estado de Rio Grande do Sul, en Brasil. Algunos años más tarde, las incursiones bandeirantes expulsaron a los jesuitas y dejaron el ganado vagando libremente por los campos. De esta dispersión surgió la principal narrativa de origen del ganado criollo, asociada a la multiplicación de animales ferales en la Vacaria del Mar, en lo que hoy corresponde a Rio Grande do Sul y Uruguay (Bruxel, 1960, 1961; Primo, 2004).

Cuando los jesuitas regresaron, la producción ganadera organizada se reanudó e incorporó pronto la captura de ganado feral en las vaquerías, una práctica que forma parte del imaginario asociado a la conformación del gaucho (Assunção, 1963; Slatta, 1992). Cercamientos naturales y construidos, sesmarias y estancias, la introducción del alambre de púas y la consolidación de la propiedad privada moldearon los caminos de la ganadería moderna y las formas de manejo que estructuraron esta historia de larga duración (Bell, 1998; Oliveira, 1996). Los rebaños que seguimos hoy, *crioula lageana*, *franqueiro* y *bovino crioulosulino*, son supervivientes directos de estos procesos, aunque sus trayectorias adquirieron contornos particulares según las geografías y las tradiciones que configuraron a cada grupo (Mariante y Cavalcante, 2000; Rech, 2025; Segata, 2025a, 2025b).

Lages, en el Estado de Santa Catarina, limita con Rio Grande do Sul y mantiene desde hace largo tiempo una relación estrecha con la ciudad vecina de Vacaria, separada únicamente por el río Pelotas. La región es conocida por sus bosques de araucarias y por el pinhão (piñón de araucaria), marcadores duraderos de su paisaje ecológico y cultural. En el siglo XVIII, Lages se consolidó como un importante núcleo ganadero, la llamada Vacaria dos Pinhais, integrada a los *circuitos tropeiros* que desplazaban animales desde los campos del sur hacia la Capitanía de São Vicente y las regiones mineras de Minas Gerais (Oliveira, 1996). Parte de este ganado, conducido por los troperos, permaneció en la re-

gión y, durante un tiempo, vivió casi por completo sin control humano, desarrollándose bajo condiciones marcadamente ferales.

Esta dinámica se inscribía en un paisaje donde la fertilidad natural y la producción "espontánea" de subsistencia moldeaban el ritmo de la vida cotidiana. Como describe Freitas (1980), en la cuenca del Plata y también en Lages, el ganado "se criaba solo", desincentivando la producción de excedentes: "mientras el ganado sin dueño se reproducía espontáneamente, el habitante del campo necesitaba poco trabajo para obtener los medios de subsistencia (...) sacrificaba una vaca en campo abierto y (...) se alimentaba durante varios días" (Freitas, 198, p. 43).

Posteriormente, este ganado fue reincorporado a las haciendas de reciente establecimiento e integrado a sistemas de manejo humano. Gradualmente, con la modernización de la producción ganadera a comienzos del siglo XX, estos animales fueron cruzados o sustituidos por ganado cebú y por razas taurinas francesas y británicas como *charolais*, *shorthorn* y *devon* que, a menudo enfrentaron serios problemas de adaptación (Segata, 2025b). Solo en la década de 1950 el antiguo ganado criollo, la llamada raza *velha*, entonces al borde de la extinción, fue rescatado y preservado por las familias de Antônio y Nelson Camargo (Arruda Filho, 1964; Duarte, 2020; Martins, 2009). En este sentido, la raza crioula lageana es ya, en sí misma, una de las múltiples posvidas del ganado ibérico introducido en las Américas, cuyas posibilidades de desaparición se reiteraron a lo largo de casi cinco siglos.

A partir de ese momento se inició un nuevo ciclo, que reunió a otros criadores locales orientados por los principios de una "zootecnia local", forjada a partir del conocimiento práctico de Seu Antoninho, como era conocido Antônio Camargo. En el caso del Crioulo Lageano, este esfuerzo garantizó la preservación de una amplia variedad de capas, la coexistencia de animales con cuernos y animales naturalmente mochos, así como patrones cromáticos populares como *jaguané*, salina y africana, presentes también en otras razas locales y constitutivos de un vocabulario compartido de tipos criollos (*Figura 2*).

En 2004, los criadores fundaron la Asociación de Criadores de *Crioula Lageana* y, en 2008, obtuvieron el reconocimiento oficial de la raza por parte del Ministerio de Agricultura (Brasil, 2008; Martins y Martins, 2020). Como toda raza, la *crioula lageana* no existe de forma aislada, sino que se sostiene en una compleja red de personas e instituciones que movilizan continuamente esfuerzos zootécnicos y políticos para definir sus límites, sus características y sus horizontes de desarrollo. Este trabajo es inherentemente colaborativo e involucra la negociación de criterios fenotípicos y reproductivos, la selección y el mejoramiento de animales, el desarrollo de protocolos de cría, el mantenimiento de registros genealógicos, el cumplimiento de exigencias normativas y la espera prolongada ante múltiples instancias de toma de decisiones.

Figura 2. Ganado de la raza *crioula lageana*. Painel, Brasil, noviembre de 2025. Foto: Jean Segata.



Esta larga trayectoria, marcada por dispersiones, rescates y decisiones zootécnicas, se volvió más clara a partir de nuestra investigación, en parte a través de la literatura disponible, todavía limitada, y sobre todo a partir de las narrativas de los propios criadores. Esta trayectoria permite mostrar que la crioula lageana nunca ha existido como una entidad homogénea o estable. Su continuidad ha dependido, y continúa dependiendo, de formas altamente situadas de relación, manejo y convivencia que, aunque se alinean con las directrices y los marcos conceptuales establecidos por la Associação Brasileira de Criadores de Bovinos da Raça Crioula Lageana (ABCCL), varían de manera significativa de una propiedad a otra.

Fue al encontrarnos con una de estas formas de convivencia, en la hacienda Bom Jesus do Herval (BJH), propiedad de Vera y Edison, cuando comenzamos a percibir cómo esta historia más amplia se traduce en vidas concretas, temperamentos particulares y modos específicos de estar con el ganado. Allí, la raza no aparecía como una categoría abstracta, sino como un conjunto de individuos cuyas historias, comportamientos y vínculos reflejaban tanto el pasado del linaje como las relaciones cotidianas que lo sostenían.

Vera y Edison describían a cada animal de la propiedad con una riqueza de detalles sorprendente. Este conocimiento no resulta inesperado cuando se conoce su trayectoria. Son criadores de ganado, pero también, y quizás, ante todo, investigadores con largas carreras académicas dedicadas a la raza *crioula lageana*. Ambos son profesionales jubilados que trabajaron en universidades e instituciones de investigación agropecuaria del Estado de Santa Catarina, acumulando décadas de estudios, dirección académica y producción intelectual centradas en la raza.

Edison Martins es médico veterinario, doctor en Ciencia Animal, con amplia experiencia en reproducción animal y recursos genéticos. Su compromiso es tal que mantiene en la BJH un centro de recolección de semen de los toros de la raza *crioula lageana* instalado en el mismo espacio donde se cría el rebaño. Vera Martins, también médica veterinaria

y doctora en Ciencia Animal, desarrolló una sólida trayectoria en recursos genéticos, fisiatría y reproducción animal. Vera trabajó directamente en el análisis y la conservación del material genético producido en el centro, profundizando su conocimiento sobre los linajes y las características de la raza. Asimismo, organizó dos obras fundamentales sobre la *crioula lageana*. Ambos participan activamente en el sector técnico de la Associação Brasileira de Criadores de Bovinos da Raça Crioula Lageana: Edison fue su presidente y continúa actuando como inspector técnico de la raza, mientras que Vera ocupa el cargo de superintendenta del Servicio de Registro Genealógico.

Para ellos, la cría de la *crioula lageana* no es simplemente una expresión de nostalgia serrana ni un apego sentimental a Lages, donde construyeron sus trayectorias profesionales. Esa dimensión afectiva ciertamente existe, pero es inseparable de un compromiso científico que modela de manera profunda sus decisiones, sus prácticas y sus relaciones cotidianas con los animales. Memoria y afecto coexisten, así, con un conocimiento técnico denso, acumulado a lo largo de una vida dedicada a la investigación y a la preservación de la raza.

Aunque ya veníamos observando al ganado en el campo, fue en el taller de Vera donde nuestra atención a las singularidades relacionales adquirió otra densidad y donde el propio método reveló la necesidad de volverse criollo. Allí, antes de que los cráneos se transformaran en memoria, comprendimos con mayor claridad que aquello que observábamos en los pastizales no podía entenderse simplemente como un comportamiento de especie o un patrón de raza, sino como expresiones situadas de historias, vínculos y formas de convivencia multiespecie.

El trabajo de Vera con los cráneos de vacas y toros nos ayudó a captar de manera más sensible cuestiones que ya veníamos discutiendo durante la observación de los animales en el campo. Parte de nuestra investigación consiste precisamente en este ejercicio conjunto —con un antropólogo y una etóloga trabajando lado a lado—, de acompañar las rutinas cotidianas del ganado y las interacciones que los animales establecen entre sí, con el ambiente y con sus criadores. A lo largo de nuestras visitas, aprendimos a percibir pequeños gestos, sonidos y aproximaciones: la forma en que los animales respondían a ciertos llamados, cómo se reorganizaban cuando alguien ingresaba al potrero y cómo reaccionaban ante presencias humanas desconocidas.

Esta percepción se volvió aún más nítida a medida que visitamos otras propiedades. En algunas haciendas existía una relación cercana y continua entre criadores y ganado, marcada por recorridos diarios, conversaciones y una observación atenta de cambios de humor, preferencias y relaciones dentro del rebaño. En otras, predominaba la idea de que el ganado criollo debía mantenerse lo más suelto posible, con mínima intervención humana y escasa dependencia de medicación o manejo intensivo. En estos casos, los animales tendían a alejarse rápidamente cuando alguien se aproximaba, realizando movimientos de fuga que contrastaban de manera marcada con la curiosidad del rebaño de

Vera y Edison. Este contraste se volvió central para nuestro análisis, ya que mostraba que los comportamientos observados no eran expresiones homogéneas de "una raza" o "una especie", sino modos de ser formados en relación con humanos específicos, paisajes, rutinas e historias particulares.

Figura 3. Vera en su taller de la BJH, durante el trabajo artesanal.



Ponte Alta, Brasil, noviembre de 2025. Foto: Jean Segata.

Fue en ese punto cuando el trabajo de Vera adquirió una relevancia metodológica aún mayor. Sus obras, producidas a partir de relaciones construidas con animales con los que había convivido durante décadas, revelaban una forma de atención a las singularidades que, como investigadorxs, también necesitábamos aprender a cultivar. Al orientar sus creaciones según el temperamento de cada individuo, el paisaje al que el animal pertenecía y la vida que había vivido, Vera producía algo que era al mismo tiempo un homenaje y una forma de continuidad (*Figura 3*).

Al relatar la historia del toro Urucum Vera señaló:

> Observo diariamente el comportamiento, el desarrollo y la maduración del ganado criollo aquí en la BJH. Cuando comienzo a imaginar una pieza, siento la necesidad de crearla de acuerdo con el temperamento de cada animal, el paisaje del que forma parte y su historia de vida. Transformar cráneos en obras de arte no es solo una cuestión técnica; es un diálogo entre mí y quien fue y quien nunca dejará de ser. En las piezas terminadas ya no veo pérdida. Veo permanencia y respeto por aquellos que, para mí, no se fueron. Solo cambiaron de forma. (Vera, comunicación personal, 27 de noviembre, 2025)

Entre las muchas historias que relató, la de Urucum se destacó como una síntesis particularmente sensible de esta relación. Urucum era hijo de Cauíba do Canoas, proveniente de otra hacienda criadora de ganado criollo. Cauíba es la misma vaca mencionada anteriormente en este texto, descrita por Vera como dócil, tranquila y longeva, parte del rebaño fundador de la raza en la BJH, y que vivió hasta los veinticuatro años. Para ella, Urucum ya era especial incluso antes de nacer: era "un regalo que llegó envuelto dentro del vientre de su madre", como ella lo expresó al recordar cómo acompañó todo el embarazo y su nacimiento en una fría mañana de julio de 2003.

Urucum creció entre pastos altos, vientos intensos y los ritmos estacionales marcadamente definidos de la hacienda. En palabras de Vera:

> Urucum se convirtió en la expresión del Crioulo Lageano: firmeza sin agresividad, rusticidad sin exceso, temperamento firme y tranquilo. La belleza de lo nativo, sin exageraciones. Cuando Urucum caminaba, el suelo no temblaba, sino que se volvía suave y respetuoso, como una alfombra verde extendida para él. Cuando mugía en un tono grave y algo ronco, las macegas estalladeras presentes aquí parecían aplaudirlo con sus chasquidos agudos. Y, cuando Urucum erguía la cabeza, el cielo parecía volverse más alto, como si acogiera con bendiciones su presencia. Pero el tiempo, ese artesano invisible, cumplió su ciclo, y Urucum, a los ocho años, partió dejando tras de sí un llamado: preservar su historia (Vera, comunicación personal, 27 de noviembre, 2025)

En la narrativa de Vera, el nacimiento de Urucum aparece como un acontecimiento biográfico. Cuando Vera nos hablaba de los "cuidados y caricias" que acompañaron su crecimiento, describía la construcción de un sujeto. Cuando mencionaba el "elemento XY", mostraba cómo su conocimiento técnico se mezclaba con la poesía de la narración. En su relato, la genética y el afecto no se excluyen: la primera aparece en las genealogías y en la referencia al linaje reproductivo; el segundo, en la imagen del regalo envuelto. Ambos coexisten en la formación de la identidad de ese animal. Vera no describía a Urucum únicamente por sus características físicas, sino con la sensibilidad de quien conocía su modo singular de existir. Al final, Urucum no es solo parte del paisaje: Urucum es también paisaje, memoria y patrimonio.

Escuchar a Vera nos permitió comprender cómo el reconocimiento de cada animal como sujeto, a partir del conocimiento de su comportamiento individual, moldea la relación entre humanos y animales. En este caso, esa relación se manifestaba más allá del trabajo artístico, pues también se hacía visible en el comportamiento de los animales en el campo. Las historias que Vera componía a través de su arte materializaban aquello que venía emergiendo a lo largo de nuestras observaciones de campo.

Cuando nos aproximábamos al rebaño, algunas vacas se acercaban con curiosidad, olfateaban nuestra ropa y rozaban nuestros brazos. La presencia de cuernos largos a veces nos generaba aprensión, pero Edison y Vera nos tranquilizaban, explicándonos que se trataba de animales mansos y mostrándonos con calma cómo leer sus movimientos

y posicionarnos de forma segura. En lugar de hablar en términos de "comportamientos de raza", Edison y Vera describían a cada animal y sus disposiciones particulares. "No se preocupe, esta vaca es muy dócil", o "esta solo viene a ver quién llegó, le gusta olfatear", solían decir. Los animales no solo toleraban nuestra presencia, sino que la buscaban. Su comportamiento reflejaba también la calidad de la relación humano-animal. Esa proximidad indicaba un historial de interacciones positivas que transformaba el dato biológico en una relación de confianza.

Comprender el comportamiento de este ganado criollo y, sobre todo, comprender sus relaciones con quienes lo cuidaban exigía atender a las vidas individuales, a los vínculos cotidianos y a las condiciones ambientales y sociales de ese territorio. Desde una perspectiva antropológica, esta atención ampliaba nuestra mirada hacia la vida social multiespecie; desde una perspectiva etológica, desplazaba el foco de la especie o la raza hacia los modos de interacción a través de los cuales el comportamiento se constituye. Fue precisamente en estas interacciones situadas, parciales y relacionales donde también comenzó a tomar forma lo que denominamos *etnografía criolla*: una aproximación que orienta nuestros análisis y que se forja en la mezcla, en los saberes situados y en una rusticidad metodológica distanciada de los ideales de pureza disciplinaria. El arte de Vera, por lo tanto, hacía visible una armonía construida diariamente en el trato con los animales.

Memoria y patrimonio multiespecie como resistencia

En las últimas décadas, el avance de sectores del agronegocio ha sido presentado de forma reiterada como motor de desarrollo para los países emergentes, en especial en América Latina. Gobiernos, organismos multilaterales y sectores empresariales suelen asociar la expansión de la producción agropecuaria a gran escala con ideas de progreso económico, modernización tecnológica e inserción competitiva en el mercado global (Camana *et al*. 2026; Pompeia, 2021). Esta narrativa, sin embargo, suele encubrir consecuencias profundas desde el punto de vista ecológico, social y sanitario. En términos generales, este proceso implica la sustitución de ecosistemas diversos por monocultivos extensivos, como soja, maíz y caña de azúcar, así como por árboles de crecimiento acelerado, como eucalipto y pino (*Figura 4*). Esa transformación compromete la biodiversidad, degrada los suelos, altera los regímenes hídricos y fragmenta paisajes y memorias socioambientales construidas a lo largo de generaciones. El modelo también favorece la concentración de la tierra, debilita las economías locales, asfixia a los pequeños productores y erosiona modos de vida rurales históricamente arraigados. En el caso de la cría animal intensiva, orientada a la alta productividad, se amplifican además los riesgos asociados a la diseminación de zoonosis, al uso masivo de antibióticos y hormonas, y a la estandarización genética de organismos con baja resiliencia biológica, produciendo vulnerabilidades que

exceden los límites de la propia producción agropecuaria (Morand, 2020; Segata *et al*., 2021; Wallace, 2016, 2021).



Figura 4. Transformación de pastizales nativos en plantaciones de soja en el Planalto Serrano, Brasil, noviembre de 2025. Foto: Jean Segata.

Existen, no obstante, otras dimensiones en juego. Los regímenes contemporáneos de la ganadería —que privilegian la previsibilidad y la rentabilidad—tienden a volver descartables a los animales que escapan de los parámetros económicamente deseables, ya sea por no alcanzar determinados índices productivos, por no corresponder a ideales fenotípicos o por dejar de justificar la inversión genética realizada. Su destino es la exclusión del sistema, por eliminación directa o mediante formas de borramiento que apartan del horizonte aquello que no "cierra la cuenta". Lo mismo ocurre con los criadores que no logran acompañar los costos crecientes de este arreglo *tecnogénico*. El mejoramiento, en este sentido, produce no solo campeones, como toros y vientres valorizados en un campo altamente competitivo, sino también un paisaje de desigualdades y exclusiones que atraviesa a humanos, animales y territorios (Segata, 2025b).

Si este modelo industrial proyecta un futuro idealizado para la agropecuaria, también produce silencios y pérdidas que no siempre son reconocidos como tales. Detrás de los procesos de mejoramiento animal y vegetal se encuentra una compleja infraestructura que, de manera ambivalente, entrega una vida progresivamente simplificada. La promesa de eficiencia y desempeño no reduce la complejidad técnica, sino que convierte activamente la diversidad en formas estandarizadas, productivas y homogéneas. Este movimiento produce un proceso acumulativo y sutil de extinción, no necesariamente por la desaparición de los cuerpos, sino por la pérdida de modos de vivir, de cruzar, de responder al ambiente y de co-evolucionar con él (Segata, 2025a; 2025b).

En este contexto, las diversidades fenotípicas y genotípicas ceden lugar a linajes optimizados, algorítmicamente previsibles y comercialmente deseables. En Brasil, la predominancia de las razas taurinas en el Sur y de las razas cebuinas en el Centro-Oeste, en términos de rendimiento y estandarización, consolidó nuevos ciclos de la industria ganadera desde principios del siglo XX (Leal, 2016; Medrado, 2016). En contrapartida, antiguas razas locales, asociadas a formas de cría extensivas y territorializadas, han sido sistemáticamente marginadas desde entonces, excluidas de las políticas públicas de fomento y empujadas a procesos discretos de desaparición.

Esa exclusión no significa que los criadores rechacen necesariamente el agronegocio, la productividad o las formas de inserción económica en el mercado. Lo que aparece de manera recurrente en sus relatos es una crítica más situada a determinados sectores y dinámicas de ese modelo, especialmente cuando la expansión de monocultivos de granos, de bosques plantados o de razas económicamente hiperespecializadas produce la destrucción de ecosistemas, la reducción de formas locales de cría y el estrechamiento de alternativas rurales. En ese intervalo, emergen otras maneras de hacer productivo al ganado criollo, incluso cuando ello implica, en cierta medida, movilizar la memoria y el patrimonio como recursos económicos. La producción de queso serrano con leche de vacas *crioulas lageanas*, la comercialización de cortes de carne en circuitos locales, el turismo rural y la artesanía con cueros de pelajes variados son algunas de las formas a través de las cuales la raza pasa a integrarse en economías situadas. Como los criadores suelen relatarnos durante la investigación, ya no cuentan con la misma disponibilidad de mano de obra rural y necesitan resistir el avance mecanizado y tecnológico del agronegocio sin dejar de obtener sustento de sus proyectos de conservación. Ese sustento es necesario tanto para sus familias como para la continuidad de los propios proyectos, que no cuentan con políticas públicas robustas ni con incentivos estatales suficientes.

Este estrechamiento de los futuros multiespecie señala una forma de extinción sutil, que no se expresa como la desaparición inmediata de especies, sino como el colapso progresivo de mundos y relaciones (Segata, 2025a). Siguiendo la perspectiva del filósofo ambiental Thom van Dooren, la extinción no se reduce a una cifra en una lista de especies desaparecidas o críticamente amenazadas, sino que implica la desarticulación de tramas de vida que aún persisten y que exigen atención ética y compromiso político con quienes todavía viven (van Dooren, 2016). En este sentido, regiones como el sur de Brasil se configuran no solo como territorios de innovación dentro de la lógica emergente del agronegocio, sino también como escenarios de un drama discreto. En ese drama, razas consideradas económicamente ineficientes desaparecen junto con los saberes, las tradiciones y los modos de vida que las sostenían, interrumpidos en nombre de una modernización orientada por el mercado (Segata, 2024a, 2024b, 2025a)[3].

3 Conviene subrayar que este argumento no pretende negar que razas altamente especializadas también produzcan memorias y patrimonios, como muestran nuestras etnografías con criadores de angus en el Pampa. El caso de la raza

Desde esta perspectiva, resulta imprescindible problematizar la selectividad de las políticas de protección, que tienden a privilegiar la biodiversidad silvestre en detrimento de lo que Jean-Pierre Digard (2005) denomina biodiversidad doméstica. Este concepto remite a la diversidad biológica de los animales domesticados, sus razas, linajes y formas de vida asociadas, producida históricamente en relación con los humanos. A diferencia de la fauna considerada "salvaje", esta biodiversidad permanece ampliamente invisibilizada por los discursos ecológicos y por las políticas de conservación, que suelen valorar únicamente aquello que clasifican como "natural". Como señala Digard (2005), proteger al lobo pero no a los perros, el bosque pero no el huerto, revela una jerarquía que descalifica el mundo domesticado como menos auténtico o menos digno de cuidado. Sin embargo, la domesticación no implica una destrucción de la naturaleza, sino un proceso coevolutivo legítimo, cuya diversidad es tan compleja como la de las especies silvestres. El problema central radica en que la ideología ambiental dominante continúa operando sobre una dicotomía rígida entre naturaleza y cultura, relegando la biodiversidad doméstica a un estatuto secundario, cuando no a la completa invisibilidad. Más que "salvar una raza", la apuesta por un *patrimonio multiespecie* consiste en mantener habitables los mundos que esas razas coautoran y en reconocer que conservar vida no es conservar organismos aislados, sino sostener las condiciones relacionales que hacen posible la continuidad de mundos compartidos.

Es en este punto donde proponemos un desplazamiento conceptual. En lugar de restringir el debate a la conservación de un patrimonio genético orientado a la variabilidad biológica de interés zootécnico, o a la salvaguarda de patrimonios culturales fijados en prácticas tradicionales, sugerimos una aproximación más amplia, que denominamos patrimonio multiespecie. Con ello, reconocemos que las razas animales integran mundos compartidos, compuestos por relaciones cotidianas entre humanos, ganado y ambientes. Incluso cuando, desde un punto de vista técnico-genético, ciertos agrupamientos bovinos son considerados similares, para las poblaciones locales pueden expresar historias distintas de manejo, convivencia, adaptación y memoria. Razas como la *crioula lageana*, por lo tanto, no son meras entidades biológicas, sino coautoras de modos de vida (*Figura 5*).

Tomamos la noción de multiespecie como un desplazamiento analítico que permite repensar las formas en que vidas humanas y no humanas se entrelazan, producen continuidades y comparten historias, en diálogo con enfoques relacionales y situados de la vida (Haraway, 2008; Helmreich & Kirksey, 2010Tsing, 2015). En este escenario, consideramos fundamental tensionar la separación habitual entre, por un lado, políticas de conservación orientadas a especies animales, vegetales o paisajes y, por otro, procesos de patrimonialización de artefactos, prácticas y saberes humanos, materiales o inmateriales. Este clivaje tiende a tratar como dominios distintos aquello que, en la experiencia

crioula lageana permite destacar que, sin embargo, bajo condiciones de fuerte asimetría y presión productivista, las posvidas de una raza local pueden leerse como formas de persistencia y resistencia multiespecie.

etnográfica, aparece profundamente imbricado. Las personas establecen vínculos duraderos con animales, plantas, territorios y formas de biodiversidad, y en estas relaciones las memorias se producen, se acumulan y se transmiten. De manera colectiva, culturas, identidades y ecologías se constituyen a lo largo del tiempo a partir de interacciones entre humanos y otros seres.



Figura 5. Hacienda Bom Jesus do Herval (BJH), un ecosistema criollo.Ponte Alta, Brasil, junio de 2025. Foto: Jean Segata.

En este sentido, preservar razas locales no implica únicamente conservar un código genético, sino mantener vivas culturas compartidas entre ganado, humanos y ambientes. Un rebaño aprende y transmite, junto con sus criadores, maneras de recorrer un campo, responder a llamados, interactuar con cercas, perros y caballos, soportar frío, parásitos y sequías, y reaccionar ante cambios sutiles en el clima y en la rutina. Estos saberes no pertenecen de forma exclusiva a uno u otro polo, sino que se forman en la convivencia y dependen de la continuidad de prácticas, territorios y vínculos. En esta clave, nombramos aquello que está en riesgo cuando una raza local desaparece, incluso cuando sus genes permanecen preservados en bancos.

Esta inflexión permite precisar un punto formulado con claridad por Dominique Planchenault (1999): el riesgo contemporáneo no es la extinción del ganado bovino como especie, sino la erosión interna de la diversidad genética y cultural dentro de las poblaciones domesticadas. Un número reducido de razas especializadas, seleccionadas intensivamente por su desempeño productivo, pasa a dominar los sistemas de cría y genera una explotación desequilibrada de la variabilidad genética. Esto puede producir una impresión engañosa de vitalidad cuando se observa únicamente el número de razas y linajes registrados, mientras que las razas locales se tornan inviables y sobreviven como curiosi-

dades o testimonios patrimoniales, mantenidas en pequeños núcleos sin un horizonte robusto de reproducción. El problema, por tanto, no es solo contar razas, sino comprender las ecologías de reproducción que las sostienen o las empujan hacia el margen.

Lo que se pierde en estos procesos no es solamente variabilidad genética, sino también una trama de relaciones. Aquí, la discusión antropológica sobre el patrimonio permite un nuevo desplazamiento de la mirada. Al enfatizar la noción de "referencia cultural" (Fonseca,2000, 2001), retomada por Cavalcanti (2019), señala que los bienes patrimonializables no existen como entidades dadas, sino como continuidades en transformación, cuya relevancia se vincula a conexiones con un pasado que opera como referencia para el presente y a reactivaciones que los actualizan. El valor patrimonial no es atribuido exclusivamente por especialistas o por el Estado, sino que emerge en relaciones en las que los grupos sociales involucrados en la producción del bien son socios decisivos en su calificación. Esta misma intuición aparece en la propuesta de abrir las categorías de patrimonio y patrimonialización y describirlas como formas de acción, interrogando sus consecuencias (Tamaso & Lima Filho, 2012). José Reginaldo Santos Gonçalves (2007) refuerza este enfoque al insistir en que el patrimonio es siempre una construcción social situada en zonas de ambigüedad, entre pasado y presente, entre cultura e individuos, entre cosmos y sociedad.

Es precisamente aquí donde las historias de Vera adquieren centralidad analítica. Su trabajo permite comprender cómo la posvida del ganado de la raza *crioula lageana* opera como una forma de continuidad relacional, en la que memoria, responsabilidad y pertenencia se articulan más allá del ciclo productivo. En este punto, la etnografía deja de describir prácticas para mostrar cómo el *patrimonio multiespecie* se produce en la convivencia cotidiana entre animales, personas y paisajes.

Aproximar este caso a la tipología propuesta por Denis y Eglin (2013) permite situar algunas tensiones. Al discutir razas locales en peligro, los autores muestran cómo la vinculación territorial habilita su inscripción en el vocabulario del patrimonio, aunque ello genere incomodidades cuando parece desplazarlas fuera del horizonte productivo. También distinguen distintas modalidades de patrimonio asociadas a estas razas, como el genético, el museográfico, el paisajístico y el alimentario. El caso aquí analizado moviliza todas estas dimensiones y expone su límite común: cuando estas dimensiones son tratadas por separado, tienden a compartimentar el mundo vivo, como si genética, cultura, territorio y alimentación no estuvieran co-implicados en la práctica.

Esa misma lógica de separación reaparece en el campo de la conservación, particularmente en la distinción entre conservación *in situ* y *ex situ*. Planchenault, Avon y Charvolin (2005) recuerdan que la conservación ex situ puede ser decisiva en situaciones de riesgo extremo, pero congela el material genético en el tiempo y no recompone las relaciones ecológicas y socioculturales que dieron forma a la raza. Al desvincular al animal del territorio, este tipo de conservación puede, además, legitimar la sustitución de paisajes vivos por otros usos del suelo, bajo el supuesto de que la raza ya se encuen-

tra “salvaguardada” en bancos genéticos. La conservación *in situ*, en cambio, mantiene animales vivos, criadores activos y un proceso evolutivo en curso, aunque se vuelve cada vez más difícil en paisajes sometidos a presiones intensas sobre el uso de la tierra y a políticas que privilegian la estandarización y el rendimiento. La discusión deja entonces de ser meramente técnica y pasa a reflejar disputas concretas sobre el territorio y sobre la legitimidad de ciertos modos de cría.

En el Planalto Serrano, este desplazamiento adquiere una forma concreta: la expansión de monocultivos y de bosques plantados reconfigura el espacio disponible para los campos nativos y los bosques de araucaria. En esta ecología, la *crioula lageana* no es un elemento externo al paisaje, sino un agente que participa activamente en su mantenimiento y en su inteligibilidad práctica. La raza no solo habita el territorio, sino que contribuye a definir qué puede ser ese paisaje, cómo puede manejarse y qué vínculos pueden persistir. Por ello, hablar de *patrimonio multiespecie* no constituye una metáfora, sino una descripción de cómo los mundos compartidos se sostienen y de cómo pueden ser silenciosamente desmantelados.

Esta perspectiva también permite iluminar las limitaciones del reconocimiento oficial de las razas bovinas en Brasil, que tiende a operar a partir de criterios predominantemente zootécnicos, genealógicos y administrativos. Incluso cuando una raza es reconocida como local y en riesgo, la gramática regulatoria suele privilegiar la trazabilidad y la estandarización, dejando escaso margen para las dimensiones histórico-culturales y para los vínculos que hacen que una raza sea significativa como modo de vida. El efecto es conocido: un patrimonio vivo corre el riesgo de convertirse en un repositorio inerte, separado de las prácticas y relaciones que le otorgan sentido.

Por ello, proponemos articular *memoria* y *patrimonio multiespecie* como una ampliación analítica y política. La memoria no es solo una narrativa humana sobre los animales, sino una persistencia relacional inscrita en cuerpos, temperamentos, gestos, rutinas, objetos, territorios y técnicas. A diferencia de la genética, la memoria no puede congelarse sin perder aquello que la constituye. El patrimonio, por su parte, no puede reducirse a una genética preservable, ni a una tradición congelada; remite a formas de convivencia en transformación y a las condiciones materiales e institucionales que permiten su continuidad.

Conclusiones

Este artículo sostuvo que preguntar qué queda de un animal después de su muerte abre un campo analítico que no se agota en la crítica moral del sacrificio ni en la reducción del ganado a mercancía. En las experiencias de ganadería extensiva aquí analizadas, la muerte reorganiza formas de persistencia que se inscriben en objetos, relatos, genealogías, hábitos aprendidos, paisajes trabajados y vínculos que continúan operando en la vida

cotidiana. Llamamos *memoria multiespecie* a este conjunto de continuidades producidas en la convivencia situada entre criadores, ganado y ambientes.

A partir de este desplazamiento, propusimos patrimonio *multiespecie* como una herramienta analítica y política para comprender lo que se pone en riesgo cuando una raza local se vuelve inviable, aun si su material genético permanece conservado. En este sentido, la erosión descrita por Planchenault (1999) y Digard (2005) no nombra solo una pérdida biológica, sino la contracción de ecologías de reproducción, de biodiversidad doméstica, de modos de convivencia y de futuros practicables para humanos y no humanos.

Acompañar a Vera y a Edison en su trabajo cotidiano con el ganado de la raza *crioula lageana*, recorriendo los campos y las pasturas del Planalto Serrano, fue una experiencia etnográfica decisiva. Caminar con ellxs por los campos nativos permitió aprender a leer las diferencias entre gramíneas recientemente introducidas y aquellas que llevan décadas componiendo los campos de cima da serra, que atraviesan el sur de Brasil desde Rio Grande do Sul hasta Santa Catarina. En esos recorridos, las pasturas, las araucarias, las guayabas silvestres, los cursos de agua y las variaciones del relieve no aparecían como un simple telón de fondo, sino como un ambiente construido en el tiempo, una ecología criolla formada por interacciones continuadas entre humanos, animales y plantas.

En ese entramado, la *crioula lageana* no ocupa una posición aislada. Forma parte de un colectivo más amplio, de un mundo compartido en el que prácticas de manejo, ritmos ecológicos y memorias se entrelazan. Por ello, insistimos en que su preservación no puede pensarse como la conservación de individuos animales o de un recurso genético en abstracto, sino como el cuidado de un conjunto relacional que incluye territorios, saberes y paisajes, es decir, *memorias* y *patrimonios multiespecie.*

Esta perspectiva se vuelve especialmente visible cuando retomamos la noción de posvidas. En el trabajo artístico de Vera, las cabezas de vacas y toros se transforman en piezas que prolongan la presencia de los animales más allá de su muerte. Estas obras incorporan elementos recogidos en la propia propiedad o en la región, como ramas, piedras, huesos, fibras, lana y semillas, reinscribiendo cada animal en la materialidad de su ambiente. No se trata únicamente de un gesto estético, sino de una forma de reinscribir la vida del animal en una ecología criolla, donde paisaje, historia y afecto permanecen estrechamente conectados.

Pero las posvidas del ganado criollo no se limitan a estas expresiones artísticas. Este ganado fue arrancado de otros continentes, reconstituido en el llamado "Nuevo Mundo", entrelazado con nuevas ecologías y prácticas humanas; se mezcló, se reinventó, atravesó ciclos de abandono y casi desaparición, hasta ser finalmente recuperado y constituido como raza. A partir de esta trayectoria larga y accidentada se abren sus configuraciones contemporáneas, en las que la preservación de la raza se enlaza con prácticas de cuidado, economías situadas y formas de convivencia que rehúsan reducir la vida a índices de rendimiento.

Estas experiencias muestran que las posvidas de la *crioula lageana* no son meros residuos del pasado, sino aperturas hacia futuros posibles. En este sentido, el *patrimonio multiespecie* que proponemos no apunta a fijar una raza en el tiempo, sino a sostener las condiciones para que estos colectivos humanos y no humanos sigan produciendo mundos habitables, relacionales y diversos.

Referencias bibliográficas

- Arruda Filho, José Maria (1964). *Coisas do passado*. S/E.
- Assunção, Fernando (1963). *El gaucho*. Imprensa Nacional.
- Bell, Stephen (1998). *Campanha Gaúcha: a Brazilian ranching system, 1850-1920*. Stanford University Press.
- Bispo, Antônio. 2023. *A terra dá, a terra quer*. Ubu Editora.
- Bonifacio, Valentina (2023). Of feral and obedient cows: colonization as domestication in the Paraguayan Chaco. *Cultural Anthropology*, 38(1): 8-35. https://doi.org/10.14506/ca38.1.02
- Brasil. 2008. Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. Portaria nº 1.048, de 31 de outubro de 2008. Reconhece a raça de bovinos denominada Crioula Lageana e a sua Variedade Mocha.
- Bruxel, Arnaldo Pe (1960). O gado na antiga Banda Oriental do Uruguai (Primeira Parte). *História*, 4(13), 5-97.
- Bruxel, Arnaldo Pe (1961). O gado na antiga Banda Oriental do Uruguai (Parte II, Cap. 5 e 6). *Pesquisas - História*, 5(14), 117-208.
- Camana, Ângela; Luz David, Marília; Ribeiro Duarte (2026). Editorial - Agronegócio, Ciência e Tecnologia. *Sociologias*, [S. l.], v. 28, n. 65, p. e151868. https://doi.org/10.1590/1807-0337/e151868
- Cardiel, José; González, Silvestre (1968). *Las vaquerías del mar*. Enciclopedia 5 Uruguaya. Impresora Uruguaya Colombino S.A.
- Cavalcanti, Maria Laura Viveiros de Castro (2019). A proteção Legal do Patrimônio Cultural Imaterial no Brasil. In Tomaso, Isabela; Gonçalves, Renata de Sá; Vassallo, Simone (Coord.), *A antropologia na esfera pública: patrimônios culturais e museus* (pp. 48-80). Editora Imprensa Universitária,
- Denis, Bernard; Eglin, Jean-Emmanuel (2013). Les races locales d'animaux domestiques: un élément peu connu du patrimoine. *Ethnozootechnie*, 94, 13-16. https://www.pronatura-france.fr/?view=article&id=222:les-races-locales-d-animaux-domestiques&catid=65
- Digard, Jean-Pierre (2005). La biodiversité domestique, une composante méconnue et négligée de la biodiversité animale. *Ethnozootechnie*, 94, 02-13.
- Domingues, Octávio (1961). *O gado nos trópicos*. Instituto de Zootecnia.
- Duarte, Jairo Roberto (2020). Origem dos bovinos ibéricos. In Martins, Vera Maria Villamil (ed.). *Crioulo Lageano: as qualidades de um rústico*. Autografia (ebook).
- Ferdinand, Malcolm (2022). *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. Ubu Editora.

- Fonseca, María Cecília Londres (2000). Referências culturais: base para novas políticas de patrimônio. En *Manual de aplicação do INRC* (pp. 111-120). Departamento de Documentação e Identificação. MinC/Iphan.
- Fonseca, María Cecília Londres (Coord.) (2001). Patrimônio imaterial. *Revista Tempo Brasileiro*, 147.
- Freitas, Décio (1980). *O capitalismo pastoril*. Escola Supeior de Teologia São Lourenço de Brindes.
- Gonçalves, José Reginaldo Santos (2007). Entre o cosmético e o caótico: patrimônio, cultura e identidade no Brasil contemporâneo. In Lima Filho, Manuel Ferreira; Eckert, Cornelia; Beltrão, Jane (Coord.), *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos* (pp. 235-254). ABA.
- Haraway, Donna (2008). *When Species Meet*. University of Minnesota Press.
- Isler, Ronald. (2023). *Tras las huellas del ganado en la provincia de Corrientes: de las Misiones Jesuíticas de Guaraníes a nuestros días*. Editorial de la Universidad Nacional del Nordeste EUDENE.
- Jaeger, Luiz Gonzaga Pe (1943). História da introdução do gado no Rio Grande do Sul - Cristóvão de Mendoza ou Manuel Gonçalves Ribeiro? *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul*, II trimestre, 217-250.
- Kirksey, Eben; Helmreich, Stefan (2010). The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology*, 25(4), 545–576. https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x
- Leal, Natacha Simei (2016). *Nome aos bois: zebus e zebuzeiros em uma pecuária brasileira de elite*. Hucitec.
- Mariante, Arthur; Cavalcante, Neusa (2000). *Animals of discovery: domestic breeds in the history of Brazil*. Embrapa.
- Martins, Vera Maria Villamil (2009). *Raça Crioula Lageana: o esteio do ontem, o labor do hoje e a oportunidade do amanhã*. ABCCL.
- Martins, Vera Maria Villamil; Martins, Edison (2020). Conversar para conservar. In Martins, Vera Maria Villamil (Coord.). *Crioulo Lageano: as qualidades de um rústico*. Autografia (ebook).
- Medrado, Joana (2016). A "guerra contra o zebu": notas sobre o animal que dividiu as elites pecuaristas brasileiras. *RURIS*, 9(2), 270-302. https://doi.org/10.53000/rr.v9i2.2306
- Morand, Serge (2020). *L'homme, la faune sauvage et la peste: la colère d'un écologie de combat*. Fayard.
- Oliveira, Sebastião Francisco (1996). *Aurorescer das sesmarias serranas: história e genealogia*. Edições EST.
- Planchenault, Dominique (1999). La biodiversité dans les espèces domestiques. *Bulletin de l'Académie Vétérinaire de France*, 152(4), 413-418.
- Planchenault, Dominique; Avon, Laurent; Charvolin, Éléonore (2005). Les moyens de conservation de la diversité génétique des races: entre conservation in situ et conservation ex situ. *Ethnozootechnie*, 76, 111-120.
- Pompeia, Caio (2021). *Formação política do agronegócio*. Editora Elefante.
- Porto, Aurélio (1952). História do gado no Brasil (1500-1800). Originais Inéditos. *Revista do Museu Júlio de Castilho e Arquivo Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul*, 1(1), 436-480.

- Porto, Aurélio (1954). *História das Missões Orientais do Uruguai (Primeira Parte)*. Livraria Selbach.
- Primo, Armando Teixeira (2004). *América: conquista e colonização*. Movimento.
- Rapchan, Eliane; Neves, Walter (2017). Ser ou não ser: poderia um chimpanzé fazer a pergunta de Hamlet?. *Horizontes Antropológicos*, 23(48), 303-333. https://doi.org/10.1590/S0104-71832017000200013
- Rech, Alessandra (2025). *O gado Franqueiro do Rio Grande do Sul: cartografia afetiva*. Editora São Miguel.
- Schuch, Cristiane Fortkamp (2024). Patas de boi nos rastros da conservação: tecnologia e preservação dos campos no desenvolvimento da genética bovina catarinense. [Tesis doctoral]. Programa de Pós-Graduação em História. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.
- Segata, Jean; Caetano Sordi; Juliara Borges Segata y Bernardo Lewgoy (2021). Ungesunde ökologien, prekäre arbeit und pandemie in der globalisierten fleischindustrie im Süden Brasiliens. *PERIPHERIE – Politik, Ökonomie, Kultur*, 164 (3), 386-404. https://doi.org/10.3224/peripherie.v41i4.02
- Segata, Jean (2024a, 12-15 Julio). La carne del Pampa: el agronegocio y las transformaciones del paisaje bovino en los campos del sur de Brasil [Presentación de la ponencia]. Latin American Studies Association -LASA Congress 2024. https://lasaweb.org/pt/lasa2024/
- Segata, Jean (2024b, November, 11-15). The Pampa Beef: new cow-formation in Southern Brazil [Presentation de la ponencia]. World Anthropological Union - WAU Congress, Johannesburg. https://waucongress.org/2024/
- Segata, Jean (2025a). O gado Franqueiro, um patrimônio multiespécie. In Constantin, André; Herrera, André (Ed.), *Aparados da Serra: diálogos da paisagem* (pp. 44-50). Instituto Vento.
- Segata, Jean (2025b). Governar com o gado na Era Digital: genética, algoritmos e futuros pecuários. *Revista Contrapontos*, 25(1), 241-249.
- Slatta, Richard W. (1992). *Gauchos and the Vanishing Frontier*. University of Nebraska Press.
- Tamaso, Izabela María; Lima Filho, Manuel Ferreira (Coord.) (2012). *Antropologia e Patrimônio Cultural: trajetórias e conceitos*. Associação Brasileira de Antropologia.
- Tsing, Anna Lowenhaupt (2015). *The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton University Press.
- van Dooren, Thom (2016). *Flight ways: life and loss at the edge of extinction*. Columbia University Press.
- van Dooren, Thom; Chrulew, Matthew; Oakey, Marion; Widin, Sally; Rooke, Daniel (2025.) Animal cultures at the edge of extinction. *Theory, Culture & Society,* 42(2): 3-23. https://doi.org/10.1177/02632764241280346
- Wallace, Rob (2016). *Big farms make big flu: dispatches on Influenza, agribusiness, and the nature of science*. Monthly Review Press.
- Wallace, Rob (2021). In *Dead epidemiologists: on the origins of COVID-19*. Monthly Review Press

Leyes consultadas

- Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento - Brasil (2008). Portaria nº 1.048, de 31 de outubro de 2008. Reconhece a raça de bovinos denominada Crioula Lageana e a sua Variedade Mocha. https://www.normasbrasil.com.br/norma/portaria-1048-2008_210128.html

---

Jean Segata

https://orcid.org/0000-0002-2544-0745
jeansegata@gmail.com



Es antropólogo social brasileño, graduado en Psicología por la Universidade para o Desenvolvimento do Alto Vale do Itajaí (UNIDAVI), con maestría y doctorado en Antropología Social por la Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Se desempeña como profesor del Departamento de Antropología de la Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), donde actúa en los programas de posgrado en Antropología Social y en Psicología Social e Institucional. Es investigador del Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Su trayectoria combina investigación, docencia y cooperación académica internacional. Ha desarrollado actividades como investigador visitante y posdoctoral en instituciones de Brasil, Argentina, Estados Unidos, Reino Unido, Italia y Portugal, incluyendo la Brown University, la Harvard School of Public Health, la University College London, la Università Ca' Foscari Venezia y el Instituto de Ciências Sociais de la Universidade de Lisboa. Estas experiencias han contribuido a consolidar una agenda de investigación situada en el cruce entre antropología, salud, ambiente, alimentación, relaciones humano-animal y tecnologías digitales. Actualmente coordina el Núcleo de Antropologia Multiespécie (NAM) y la Rede Covid-19 Humanidades MCTI, ambos vinculados al Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social de la UFRGS. Sus trabajos se inscriben en el campo de la antropología multiespecie y de la antropología crítica de la salud, con especial atención a las formas en que humanos, animales, ambientes, infraestructuras y dispositivos técnicos participan en la producción de la vida social.

María Cristina Yunes
https://orcid.org/0000-0002-3815-4086
mariacristina.yunes@unive.it



Es bióloga, con maestría y doctorado en Agroecosistemas, con especialización en comportamiento y bienestar de animales de granja. Inició su trayectoria académica investigando el comportamiento de bufalinos y bovinos, con énfasis en el comportamiento materno y en las relaciones humano-animal. Durante su doctorado, amplió su campo de investigación hacia las percepciones sociales sobre la producción animal, estudiando cómo distintos sectores de la sociedad evalúan y construyen opiniones acerca del trato otorgado a los animales en los sistemas productivos. Su trabajo se sitúa en la intersección entre las ciencias animales, la etología y los estudios sociales de la agricultura. Actualmente se desempeña en el área de certificación de bienestar animal, realizando auditorías y evaluaciones de sistemas de producción pecuaria en distintos países para garantizar condiciones adecuadas de salud y bienestar para los animales de granja. Asimismo, realiza un posdoctorado en la Universidad Ca' Foscari de Venecia, como parte del proyecto CowDom, donde investiga las relaciones entre humanos y bovinos, con especial interés en las dimensiones sociales, éticas y políticas del bienestar animal y de los sistemas ganaderos contemporáneos.

CC BY NC SA

UNA BOTÁNICA DE CONQUISTA: HOJAS Y NERVADURAS EN EL ARCHIVO VIVO

MARTÍN DE MAURO RUCOVSKY
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET),
Instituto de Humanidades, FemGes, Facultad de Filosofía y Humanidades (FFyH),
Universidad Nacional de Córdoba (UNC)
Argentina

Aceptado para publicación el 18 de mayo de 2026

Resumen

Seguir el pulso a las nervaduras implica desandar el relato de la Expedición al Río Negro (1879) para hallar, entre especímenes prensados y diarios militares, los hilos de una violencia que fue tanto territorial como epistémica. Este trabajo explora la labor de los naturalistas Paul Lorentz y Gustav Niederlein no como testigos modestos de una naturaleza inerte, sino como agentes de una "anticonquista" que, bajo el velo de la ciencia objetiva, sistematizó el despojo. Mediante la noción de disparidad vegetal (*plant awareness disparity*) subrayo la ceguera que redujo la flora a un fondo pasivo, ocultando el epistemicidio de los saberes indígenas. Finalmente, propongo vegetalizar el museo: transformar el archivo botánico —esa materia biodegradable hecha de papel y tiempo— en una interfaz viva que aprenda de los ritmos metabólicos de las plantas para liberar memorias y futuros que la historiografía oficial pretendió desecar.

Palabras clave: biopoder vegetal, testigo modesto, disparidad vegetal, epistemicidio.

A BOTANY OF CONQUEST: LEAVES AND VEINS IN THE LIVING ARCHIVE

Abstract

Following the pulse of veins entails retracing the narrative of the Rio Negro Expedition (1879) to uncover, amidst pressed specimens and military journals, the threads of a violence that was both territorial and epistemic. This study explores the work of naturalists Paul Lorentz and Gustav Niederlein not as modest witnesses of an inert nature, but as agents of an "anti-conquest" that, under the veil of objective science, systematized dispossession. Through the notion of plant awareness disparity I underline the blindness that reduced flora to a passive backdrop, concealing the epistemicide of Indigenous knowledge. Finally, I proposesvegetalizing the museum: transforming the botanical archive —a biodegradable matter of paper and time— into a living interface that learns from the metabolic rhythms of plants to release memories and futures that official historiography sought to desiccate.

Keywords: vegetal biopower, modest witness, plant awareness disparity, epistemicide.

UMA BOTÂNICA DE CONQUISTA: FOLHAS E NERVURAS NO ARQUIVO VIVO

Resumo

Seguir o pulso das nervuras implica desandar o relato da Expedição ao Rio Negro (1879) para encontrar, entre espécimes prensados e diários militares, os fios de uma violência que foi tanto territorial quanto epistêmica. Este trabalho explora o labor dos naturalistas Paul Lorentz e Gustav Niederlein não como testemunhas modestas de uma natureza inerte, mas como agentes de uma "anticonquista" que, sob o véu da ciência objetiva, sistematizou o despojo. Mediante a noção de disparidade vegetal (*plant awareness disparity*) sublinho a cegueira que reduziu a flora a um fundo passivo, ocultando o epistemicídio dos saberes indígenas. Finalmente, propõnho vegetalizar o museu: transformar o arquivo botânico —essa matéria biodegradável feita de papel e tempo— em uma interface viva que aprenda com os ritmos metabólicos das plantas para liberar memórias e futuros que a historiografia oficial pretendeu dessecar.

Palavras-chave: biopoder vegetal, testemunha modesta, disparidade vegetal, epistemicídio.

Historia plantarum

El proyecto que quiero contar podría tener múltiples inicios. Uno estaría ocurriendo en la Patagonia argentina, durante los meses de abril a julio del año 1879. Ahí, en la pampa se abre camino el hombre de las ciudades y el gaucho de los llanos argentinos. Ahí mismo se inicia una excursión que se dirige en dirección al Río Negro y luego hacia el territorio nacional de Neuquén hasta llegar a Mendoza. Al mando del general Conrado Villegas y del general Julio Argentino Roca, quien entonces fuera ministro de guerra de la presidencia de Nicolás Avellaneda, un 29 de abril parte la excursión desde Carhué (en el sureste de la provincia de Buenos Aires) hacia tierras indómitas. El resultado de esta incursión es tan conocido como revisitado, el exterminio y aniquilamiento consuetudinario a través de la anexión de una cantidad de territorios a pueblos y tribus indígenas al patrimonio del estado argentino. La llamada Campaña de Conquista del Desierto, contaba con efectivos del Ejército Argentino organizados en cinco divisiones y además se incluían en sus filas a funcionarixs, sacerdotes, periodistas, personal médico, dos naturalistas alemanes y un fotógrafo retratista. La llamada "excursión al Río Negro" fue una campaña militar atravesada por un interés religioso, científico y periodístico. En cualquier caso, estamos hablando de una tradición historiográfica que construye una narrativa épica, o más bien, una epopeya masculinista cuya prédica consiste en un ejercicio de expansión y dominio territorial. Una excursión que es una guerra de fronteras motivada directamente por la renta ganadera y la economía agroexportadora que fueron o quisieron ser un acontecimiento de modernización con miras a un tiempo futuro.

Una nueva posibilidad para presentar este proyecto podría ser el momento en el que llegué con el artista Mauricio Cerbellera y lxs investigadores Ana Neuburger, Franca Maccioni, Gabriela Milone y el profesor visitante, Javier Uriarte, a realizar una visita guiada al Museo Botánico ubicado en la Academia Nacional de Ciencias de Córdoba. Es octubre de 2024. No estamos solxs, dos biólogxs nos acompañan junto al resto de lxs integrantes de los equipos de investigación donde participamos. Recorremos las salas de exposición orientados por lxs guías del museo hasta que una sección dedicada a "Los orígenes de las exploraciones botánicas argentinas" me inquieta: allí vemos una reproducción del icónico cuadro de Juan Manuel Blanes "La Conquista del Desierto" (año 1889), debajo de este un billete de cien pesos —que reproduce un recorte, un encuadre del cuadro— y alrededor de estos se ubican mapas ilustrativos, tantas otras plantas herborizadas, un ejemplar del *Informe oficial de la comisión científica agregada al estado mayor general de la expedición al río negro (Patagonia) realizada bajo las órdenes del general D. Julio A. Roca* (1881) y algunas fotografías de pueblos indígenas "diezmados". Me encuentro sorprendido por lo que veo, mientras escuchamos el relato de los guías conversamos en susurros sobre la expedición, su contexto de avanzada militar y el rol de los naturalistas en ese terreno que intuyo es un laboratorio a cielo abierto. Tengo la impresión de conocer la cartografía de

estos expedicionarios, de sus asaltos y repliegues, de saber dónde se ocultaron y que lugares atacaron, de reconocer las zonas que no lograron invadir. No puedo evitar la consulta a lxs guías, por estos dos científicos mencionados en la muestra, el botánico Paul Lorentz y su ayudante Gustav Niederlein, por cómo realizaban sus prácticas de herborización, taxonomía y estudio en el teatro de operaciones, es decir, durante el enfrentamiento bélico. Sin mayores detalles me explican que desconocen con detalle sus actividades y hasta presuponen que los naturalistas se retiraban a lugares apartados dentro de los fortines a trabajar con minucia en su tarea. Esa imagen, efectivamente, aparece retratada en el cuadro de Blanes, pero no así en el billete, ese es, especulo, el encuadre que hace al marco oficial de la narrativa científica.

Luego de esa mañana de octubre, me vi empujado por la energía de algunos interrogantes: ¿Qué pasa con lo que omitimos, que pasa con lo no dicho de un acontecimiento pero que, no obstante, está ahí, disponible, en la superficie, a la vista? ¿desde dónde miramos un acontecimiento y desde dónde podemos abordarlo? "¿Se puede hablar del presente (y hablar en presente) dentro de un museo?" agrega Ana Longoni (2025).

La presencia de los botánicos alemanes como Paul Lorentz y Gustav Niederlein, quienes recolectaron más de 300 especímenes de plantas durante la Campaña Militar (*Figura 1*), me obliga a plantear otras inquietudes sobre la compleja trama que une la exploración científica, la taxonomía botánica y la violencia colonial. Su labor, hoy resguardada en el Museo Botánico de Córdoba, es el reflejo de una mirada disciplinar que se dedicó a clasificar la naturaleza mientras, en ese mismo gesto, invisibilizaba el despojo y el exterminio que hicieron posible la producción de tal conocimiento.



Figura 1. Mapa de campaña, exhibido en el Museo Botánico. Foto del autor.

Viaje al fondo de los fantasmas

Una nueva posibilidad para empezar este proyecto, pero desde otro lugar podría ser esta otra pregunta. Nuestra atención siempre ha estado puesta en la búsqueda de los cuerpos, en un registro de la violencia sobre los cuerpos humanos. Durante tres meses que duró la expedición al Río Negro, hubo aproximadamente 14 mil indixs "reducidos". En total, fueron cerca de 6000 militares sumados a 1000 indixs aliadxs los que participaron de esta operación. Entre las tribus "vencidas" se incluyen a los pueblos salineros, ranqueles, puelches, pehuenches, huiliches, manzaneros, tehuelches y onas. Desde el inicio de la Campaña quedaron registradas denuncias públicas sobre las atrocidades cometidas —Bartolomé Mitre en diario La Nación, Aristóbulo del Valle en la cámara de Diputados y hasta el gobernador del territorio nacional de Río Negro, el militar y escritor Álvaro Barros—. En 1885 y 1886 el director del Museo de La Plata, Francisco P. Moreno exhibió en vitrinas a un grupo de indixs tomadxs prisionerxs durante la excursión al Río Negro (episodio retratado en *Historia Natural* de Marina Yuszczuk, 2025). El asesinato de esos Pueblos Indígenas fue el preámbulo de lo que sucedería a lo largo de los siguientes años —hasta enero de 1885, que completaron la conquista del área cordillerana, desde Neuquén hasta la provincia del Chubut— con otros pueblos y tribus, otros territorios, otras culturas más. Este relato, resumido en pinceladas gruesas que acabo de hacer es parte de la información pública disponible, donde quiera que se busquen las fuentes.

Casi ciento cincuenta años después de la Campaña, podemos también hacernos otras preguntas además del ¿Dónde están? ¿Cuáles son las huellas y rastros de estos pueblos y tribus reducidos? formuladas por años, por décadas. Preguntarnos por ejemplo por la dimensión vegetal y medioambiental de esta Campaña o interrogarnos por esa dimensión desde el herbario que organizaron los naturalistas Lorentz y Niederlein durante su desarrollo. O por indagar en ¿qué relación guarda el archivo botánico, la conservación de especímenes y tipos de plantas, con la crisis medioambiental y la pérdida de biodiversidad?

Es a través de esta fisiología floral, literalmente extendida en el medio, que los herbarios y colecciones botánicas son la clave desde donde abordar un sesgo y una insuficiencia epistemológica. La focalización exclusiva en el drama de los cuerpos humanos a menudo deja en la penumbra otra dimensión del genocidio: la invisibilización de la flora y el territorio que fueron transformados y violentados en el mismo proceso. Me interesa pensar este despojo a través de la categoría de *plant blindness* o *plant awareness disparity*, en castellano, ceguera vegetal o disparidad en la conciencia sobre las plantas (Parsley, *et al*., 2022; Wanderse y Schussler, 1999), que describe la tendencia a relegar las plantas a la condición de un mero 'telón de fondo' de la vida animal y humana. Al ignorar la agencia del entorno botánico, el relato histórico incurre en un sesgo antropocéntrico que devalúa lo no humano, omitiendo que las plantas son las mediadoras primordiales entre el mundo

físico y el biológico, y que su recolección taxonómica fue tan constitutiva de los procesos de genocidio y aniquilamiento —en otros términos, el carácter de epistemicidio vegetal de saberes indígenas previos—como la captura de los cuerpos.

Más que una historia de la botánica o una aproximación botánica al desierto, el proyecto que estoy iniciando es una cartografía posible de las relaciones de poder que modelaron —y aún modelan— los saberes sobre la naturaleza. Podemos preguntarnos, por ejemplo: ¿qué rol cumplió la botánica durante la expedición al Río Negro? ¿Existe acaso una suerte de simetría (por analogía isométrica o por copertenencia) entre la avanzada territorial y la avanzada del conocimiento botánico ligada a la práctica científica disciplinar? Estas son algunas de las preguntas iniciales que apuntan no solo a las tecnologías de dominación sobre la naturaleza sino también al proceso de institucionalización posterior en el archivo, esto es, los vínculos posibles entre el museo y el ser de las plantas.

Para seguirle el pulso a estas nervaduras, a través de la diseminación de formas en distintos géneros, vamos a realizar un movimiento exploratorio en cinco pasos, instancias todas de avanzada por ramificaciones, comienzos posibles y en contigüidad, la recapitulación y los retrocesos. Abrimos la puerta a un territorio poblado de vida floral y una vez abierta es difícil volver atrás. En el primer paso, titulado "Hagiografías vegetales", volvemos sobre algunos aspectos biográficos referidos a los dos naturalistas alemanes que participaron en la Campaña pero leídos a través de una mirada de paralaje. Recuperando la visión corrosiva de Donna Haraway y Mary Louise Pratt, y haciendo de la óptica un recurso para la narrativa, la retícula parece moverse sobre el objetivo a fin de ver la práctica científica desde una perspectiva no inocente. A continuación, el apartado titulado"Un desierto poblado de vida vegetal", se detiene en la articulación y desarticulación del desierto como figura operativa, a nivel biopolítico —o como gubernamentalidad liberal— pero también entendido en su consideración biótica como medioambiente y entorno ecológico. En tercer lugar, en el apartado denominado "Un museo vegetal: la tierra y la humedad de la memoria botánica", la avanzada continua mediante una actividad especulativa en consideración del museo y la organización institucional del herbario recolectado durante la Campaña, pero desde un lente que pone el foco en la recursividad de las plantas almacenadas. Se trata entonces de un archivo botánico que aloja una memoria vegetal en su consideración como ser biodegradable. En la penúltima parada, "Destreza visual y economía del conocimiento", indagamos en el ojo experto y la nomenclatura binomial como una victoria léxica sobre los territorios conquistados. Se analiza aquí cómo el herbario opera mediante una disección selectiva que, al tiempo que percibe el fragmento botánico, ignora deliberadamente el entorno biótico y los saberes nativos, consolidando una economía del conocimiento extractiva que desarraiga a la planta de su sustrato cultural para lanzarla al mercado global de la ciencia. Por último, un tallo florece desde el sistema radicular en "Brotes, raíces, rizomas", donde buscamos leer el archivo a contrapelo para vislumbrar los rastros y vacíos dejados por el aniquilamiento. Ante el

fallo metabólico del museo tradicional, se propone habitar ese nudo de hilos y silencios para ensayar un aprendizaje de las plantas: una memoria hecha de brechas que se abre como una membrana viva frente al olvido deliberado del daño.

Hagiografías vegetales

Comienzo a revisar bibliografía y archivos. Empiezo por las biografías elogiosas de los naturalistas participantes porque estos fueron, precisamente, quienes organizaron una colección de más de trescientas plantas durante la Campaña y que actualmente forma parte del acervo del Museo Botánico en Córdoba y otra selección está resguardada, presuntamente, en el Museo Botánico de Berlín-Dahlem —Botanischer Garten undBotanisches Museum Berlin-Dahlem—. Paul Günther Lorentz (1835-1881) fue el primer director del Museo Botánico de Córdoba, seleccionado por Karl Burmeister para tal función bajo la encomienda del entonces presidente Domingo Faustino Sarmiento de promover la Ciencias Exactas y Naturales en la Universidad Nacional de Córdoba. Siguiendo esa estela, hacia 1882, Córdoba militaba por mantener su prestigio como "cuna de la ilustración sudamericana" dentro de un proceso de creciente profesionalización. De origen alemán pero nacionalizado argentino, Lorentz fue profesor de Botánica especializado en musgos, algas y micología y realizó también varias expediciones por la Mesopotamia y el Chaco, llegando a presentar su obra *Cuadro de la vegetación de la República Argentina* —en alemán, *Die Vegetationsverhältnisse der Argentinischen Republik*, año 1876—, que es considerada el inicio de los estudios fitogeográficos en el país. Gustav Niederlein (1858-1924), por su parte, formó parte de la Academia Nacional de Ciencias en Córdoba bajo la tutela del también botánico alemán Georg Hieronymus, al año siguiente de su llegada formó parte de la excursión al Río Negro (*Figura 2*) acompañando a Lorentz, aunque hacia el final de la campaña realizó una trayectoria a caballo hasta Mendoza.



Figura 2. Antonio Pozzo "Álbum de visitas. Expedición al Río Negro" (1879). Foto del autor tomada de la muestra Museo Botánico de la Academia Nacional de Ciencias de Córdoba

Años más tarde participó de la exploración de tierras en Misiones, de la comisión designada para definir los límites con Brasil (1886) y encabezó una comisión propuesta por el gobierno para recoger material que enviará a la Exposición de Chicago. A partir de su trayectoria en Argentina, secundada por su participación en el Museo Colonial de París, luego en las islas Filipinas, Honduras, China, Japón y hasta llegar a la exposición de San Louis en Estados Unidos (1904), la de Niederlein puede ser concebida como una práctica botánica que construye el capital cultural que le da ingreso al mundo científico trasnacional. Pero Nierderlein combina además un entrenamiento en la realización de exploraciones a las áreas no incorporadas al sistema capitalista global, en la selección de materiales y en la organización de colecciones a ser expuestas en exhibiciones internacionales.

Hay otra pregunta que podría servir de inicio para todo este enredo. Unos pocos meses más tarde, logré consultar a Gabriel Bernadelllo, ex director del Museo Botánico sobre la práctica científica de estos dos naturalistas. Es abril de 2025, durante un conversatorio organizado por el octogésimo aniversario de la Sociedad Argentina de Botánica, cuando Bernadello afirmó:

> estos eran unos científicos alemanes que estaban en Córdoba transportados como en paracaídas y vieron una oportunidad. Yo creo que ellos ni sabían lo que estaban haciendo los otros [el Ejército Argentino], y si sabían, ni les importaba. Ellos estaban juntando plantas, minerales, bichos y aprovechando la excursión. (G. Bernardello, comunicación personal, abril de 2025)

He aquí una imagen cristalizada de la tarea científica, cifrada en los parámetros del testigo modesto y que está atada a un registro de la pulcritud y la higiene de su propia visión: hacer botánica es clasificar y taxonomizar plantas de un modo, no sólo neutro y desinteresado, sino también sin pasiones, interés o prejuicios solo en vistas de un bien mayor que es el conocimiento total de la naturaleza.

Encuentro ecos de esta imagen en la figura que Donna Haraway (2004) recupera al analizar la tecnociencia, testigo modesto es aquel sujeto cuya subjetividad debe volverse invisible para que sus relatos operen como espejos diáfanos de la realidad. Al habitar lo que se denomina la 'cultura de la no-cultura', la figura del científico se pretende despojado de agencia, género o intereses políticos, presentándose como un ventrílocuo legítimo y autorizado del mundo de los objetos. En esta convención de auto-invisibilidad, el testigo modesto garantiza la pureza de los hechos al desaparecer de la escena; su mirada se asume como técnica y no política, permitiendo que sea la naturaleza —y no el hombre— la que parezca imponer el consenso. De este modo, la supuesta pulcritud de los naturalistas alemanes no es otra cosa que el ejercicio de una virtud moderna que les otorga el poder de establecer verdades objetivas mientras oculta la historia parcial y situada de su

propia visión[1].

Una vez pasado el conversatorio antes mencionado, donde consulte a Bernadelllo, sigo rumiando sobre Lorenz y Niederlein, ¿qué rol ocupaban?, ¿cuáles eran sus omisiones y qué ignoraban deliberadamente? Observo cómo, conforme se desplegaba el avance territorial, en paralelo a las figuras del líder militar (como Julio Argentino Roca y Conrado Villegas), los diplomáticos y los conquistadores, los naturalista-botánicos eran construidos, por contraste, como la encarnación de una benevolencia pacífica y un altruismo marcadamente educado. Frente a la rigidez del oficial militar o del funcionario gubernamental, el naturalista recolector emerge como una figura benigna —e incluso doméstica—, definida por la inocencia y la modestia (Haraway, 2004). A diferencia de los actores abiertamente coercitivos, el naturalista impone una visión hegemónica que se presenta como inofensiva, enmarcando su producción de saber cómo un esfuerzo puramente descriptivo y desinteresado. Mary Louise Pratt (2011, pp. 38-40) conceptualiza este enfoque como una "apropiación abstracta y benigna" o una "visión de anticonquista", mediante la cual la dominación territorial y biótica se encubre bajo el ropaje de la investigación objetiva.

Esa visión de la tarea científica, ahora logro descifrar, es una marca que forma parte del trauma en la memoria colectiva: ¿Cómo se despliega esa convivencia entre ciencia y avanzada militar? Intento descifrar el pacto subterráneo por el cual coinciden en un mismo espacio-tiempo una guerra de fronteras —masculinista— un proceso de exterminio y la ampliación del campo de saber botánico.

Entiendo que la práctica botánica converge en un mecanismo singular de biopoder —ejercido desde el estado-nación por el Ejército Argentino—, a través del cual se persigue la regulación espacial, se demarca el territorio y se impone la concentración de una vegetalidad expansiva. En otros términos, mediante la clasificación y la taxonomía, se intenta domesticar, estandarizar y capturar la dispersión constitutiva de la flora.

No obstante, como sostiene Jeffrey Nealon (2016), mientras que "la planta es capaz de expresar su *longue durée*", cualquier clasificación que pretenda representar la vida vegetal debe estar "mejor equipada para hacer perceptible esa vida", un desafío que expone los límites de la captura taxonómica y biopolítica. Esta política de la vida, conjugada como un *ars* de gobierno, supone la administración del territorio y sus márgenes geográficos —ríos, vías de navegación o infraestructura—, abarcando no solo a la población humana y animal, sino también, en un registro de subtexto, a las formas de vida no-humanas. Así, el ganado, la fauna nativa o introducida, e incluso los modos de existencia no vivientes como los minerales y combustibles, emergen como elementos que no han sido suficiente-

1 ¿O quizás la figura que sí operativiza esa función —esto es, la de dar testimonio de un modo no afectado por lo corporal, los intereses o los prejuicios— sea el "negrito Miguel", sirviente y capataz agregado al doctor Lorentz durante la Campaña, quien además "sabe cocinar y asar admirablemente bien con muy poca leña" (Lorentz y Doering, 1881, p. 53)?

mente tematizados en el *"bíos"* de la biopolítica, históricamente confinado a vocabularios biomédicos[2].

Al enfrentarme a este archivo percibo que la particular epistemología del herbario —plantas desecadas y registros taxonómicos— está lejos de ser neutral; se trata, por el contrario, de un territorio en disputa donde convergen el poder colonial y la violencia epistémica. Es, en última instancia, el escenario donde se articula de manera técnica y sistemática el poder sobre la vida de las plantas. Además, este marco disciplinario opera dentro de lo que Nealon identifica como los "intersticios del régimen representativo del saber en Occidente", donde los seres vivos quedan reducidos a una visibilidad fragmentada: "la planta y el animal no se presentan tanto en su unidad orgánica, sino por el patrón visible de sus órganos... la historia natural atraviesa un área de lo visible... sin ninguna relación interna de subordinación u organización" (Nealon, 2016, p.6). Por lo tanto, la imposición taxonómica del biopoder no solo territorializa la flora, sino que también oscurece su multiplicidad vital al privilegiar superficies estáticas y legibles por sobre procesos dinámicos y corporizados.

La botánica, deduzco, en su práctica inmersiva en terreno, pudo ver en el corazón de la Campaña del Desierto ese cadáver expuesto como una advertencia, como una trágica constatación de lo que estaba sucediendo. Creo que este proyecto también podría partir desde ahí, en ese vacío, en el olvido deliberado del daño.

Un desierto poblado de vida vegetal

Aunque también creo que la botánica funcionaba de otro modo —entiéndase bien—. La práctica científica de los naturalistas durante la expedición confluye, por un lado, con la mentalidad expansionista del positivismo militar y, por otro, con la configuración de una máquina de guerra que se predica sobre sus aparatos técnico-semióticos —la llamada "santísima trinidad" por David Viñas (2013); esto es, los telégrafos, los fusiles Remington y la red de ferrocarriles— hasta incluir, agrego, la evangelización cristiana de esos pueblos (la cruz y la biblia). Pero esto no sucede sino a través de una convergencia sincrónica —digamos, la confluencia epistemológica— en el trazado de la figura operativa del desier-

2 Para profundizar en la genealogía de estas tensiones, resulta imprescindible remitirse al origen mismo del término. El concepto de "biopolítica", acuñado por Michel Foucault en una conferencia dictada en San Pablo en 1974, fue concebido inicialmente como una herramienta analítica para desentramar la lógica de la modernidad europea. Bajo este prisma, las fuentes sugieren que el poder estatal —consolidado a partir del siglo XVIII— deja de ser una mera instancia de soberanía territorial para articularse directamente sobre el "cuerpo" y la "población". El objetivo de este despliegue no es otro que el de disciplinar, optimizar y expandir el potencial humano, inscribiendo la vida misma en una red de cálculos económicos y políticos destinados a maximizar la utilidad de la especie en función de los requerimientos del Estado. Si contrastamos la gramática cultural de la biopolítica al interior de su sintaxis compositiva, a partir de, por ejemplo, la distinción griega entre bíos y zoé, el axioma que adquiere una resonancia expansiva se refiere a ¿qué cuenta como vida?, ¿qué cuerpos y qué formas de vida son objeto del control y la administración del ciclo biológico de los cuerpos y las poblaciones?

to y, más aún, en el ejercicio singular de esta figura.

Una pampa yerma, interminable y baldía, esa tierra desierta, feroz y cruda donde pocas cosas viven. Cubierto de una serie de significantes vinculados a la soledad y el abandono bucólico, en la palabra "desierto" retorna la larga historia de apropiación territorial del Estado nación argentino y su posterior distribución desigual, mejor sería decir, des-distribución de la tierra. El desierto, según lo han trabajado Jens Andermann (2000), Fermín Rodríguez (2010), Javier Uriarte (2020; 2023) y más recientemente Ana Neuburger (2024), antes que la representación topográfica de un territorio, es una operación de fundación mítica que borra su carácter procesual y disimula su violencia constitutiva para emerger como un espacio natural e imagen de un vacío:

> Cuanto que, por las descripciones de viajeros anteriores, estas regiones tenían la fama de ser desiertos. Pero estos exploradores no habían tenido ocasión de penetrar en el interior de esas regiones. Los indios salvajes eran sus dueños, y habrían hecho pagar con la vida al explorador que no se hubiese atrevido á llegar hasta sus tolderías. No existía entonces un General Roca, para abrir estas vastas regiones á la civilización y á la industria, como también á la ciencia. (Lorentz y Niederlein, 1916, p. 56)

La conformación de este mecanismo, que ciertamente fue una operación intelectual de la Generación del 37', supuso el trazado de una espacialidad que funcionó como límite pero que se ubicó, precisamente, más allá de la línea de frontera. Sin ser totalmente seco ni totalmente plano, el paisaje desértico no remite a un ecosistema de beduinos, arenas secas y sol recalcitrante, sino que es pura proyección como ámbito de infinitas posibilidades y extensión absoluta[3]. El significado de la palabra latina —*desertus* de la que deriva desierto— evidencia una tradición de procedencia romana que denota el abandono, el olvido, lo solitario y desunido, dando a entender un lugar distante de lo humano o donde pierde comunidad. Una meseta infinita o un llano deshabitado, el espacio vacío es el resultado de un proceso de desertificación a la espera del comienzo de algo, esto es, el proyecto civilizador capaz de llenar de sentidos.

¿Cómo funciona un archivo vegetal, entonces, y cómo llega a formar parte de los territorios nacionales conquistados? El desierto se inscribe en un programa de acción que ocupa una posición dilemática y paradojal, está deshabitado, pero hay que conquistarlo, remite a la ausencia de población, pero se proyecta como un auspicio en la construcción de un país hacia el futuro —un sueño, una proyección o imagen de futuro de abundancia—. Se trata de un acto demiúrgico que instaura un grado cero de la historia y proyecta, desde allí, una imagen operativa del vacío. La condición esquiva del desierto delata la guerra no declarada, un territorio inhabitado e inhóspito que se conforma en promesa

3 La definición de desierto, en la tradición romana occidental, indica al espacio inhabitado o despoblado pero el significado de la palabra beduino niega lo anterior, escribe Valeria Mata (2020) y Ezequiel Gatto (2025), porque en árabe as-Sahra —de donde proviene Sahara— significa aridez y sequedad pero esto no incluye el vacío ni la ausencia de humanos, sino que abarca al "morador o habitante del desierto".

a los botánicos y sus tecnologías de captura. Después, eso que llaman paisaje vacío está poblado de vida vegetal: "En una marcha rápida invernal de tres meses pudimos recoger más de 300 especies y la experiencia ha demostrado que estos desiertos, tan mal afamados, son regiones fertilísimas" (Lorentz y Niederlein, 1881, p. 45).

El desierto es una operación biopolítica —una tecnología de gestión política y un accionar concreto, *desertificar*—, cuyo mecanismo específico consiste en la producción de un vacío por desterritorialización y reterritorialización —o modos de composición de actualidades y virtualidades—, cuyo objeto paradigmático son las poblaciones, naciones, comunidades y tribus que ocupaban esos territorios (recordemos, mapuches, tehuelches, ranqueles, pampas). Pero es también un bioma, es decir, un entorno ecológico con características geológicas, físicas, químicas, biológicas y luego también económicas, culturales, sociales y cuya observación permite situar los dispositivos de poder y culturas de producción[4]. Un espacio deshabitado de vida animal-humana, sobre esa operación biopolítica —o de la gubernamentalidad liberal—, se inscribe solapadamente otro tipo de ceguera vegetal y un sesgo ecológico en torno al desierto: ya sea, porque los vegetales son considerados como un escenario inerte para la vida animal, ignorando su agentividad, o debido a que las plantas suelen crecer en proximidad y son relativamente estáticas, se tiende a agruparlas como una masa verde" indiferenciada, perdiendo de vista la individualidad de las especies. O por el hecho de que gran parte de la biomasa vegetal sea subterránea —las raíces— contribuye a que el organismo sea percibido sólo parcialmente, disminuyendo su presencia en la memoria visual (Parsley, *et al*., 2022; Wanderse y Schussler, 1999) y específicamente, en los registros historiográficos.

Un dato relevante que se inscribe en esta zona de afinidad y que se refiere a las condiciones estacionales de la Campaña es que la excursión se realizó durante el otoño, precisamente en abril de 1879, tras el equinoccio de otoño ocurrido en marzo; por lo tanto, la flora nativa de la región se hallaba en estado de reducción y auto-preducción, tornándose a colores ocres, marrones y deslucidos. El clima gélido y frío estuvo secundado por una aguda sequía que atravesaba gran parte del país y que explica la sed que sufrieron los soldados en combate. El desierto es entonces, un clima estacional contingente que se vincula directamente a las condiciones meteorológicas en la recolección de plantas, un territorio poco fértil, una tierra inhabitable, con una vegetación con una floración reducida a su mínima expresión.

La botánica forma parte de la programática de este espacio natural vasto e indómito que va a funcionar en la construcción de los cimientos del espacio nacional y que se convertirá en una cantera —o en el apetito científico— para los viajes exploratorios, las

4 Este marco posiciona a la botánica como un campo donde el poder se articula sobre la vida de las plantas, alineándose con la Teoría de las Plantas de Nealon, la cual busca "introducir lo vegetal en el dominio del biopoder" (2016,p. 11). Al situar al biopoder como lente analítico para la vida vegetal, allí se encuentra un punto de cruce y de tensiones, se trata de exponer los mecanismos mediante los cuales las plantas se convierten en sujetos de gobernanza, extracción y violencia epistémica.

excursiones y especialmente, para el relevamiento de la flora y su posterior nomenclatura. Reitero la pregunta previa, esto se trata, efectivamente, de preguntas más que de respuestas, lo mismo que escribir una historia: ¿Existe acaso una suerte de simetría entre la avanzada territorial cuyo origen es tanto militar como gubernamental y la avanzada del conocimiento botánico ligada a la práctica científica disciplinar?

Un museo vegetal: la tierra y la humedad de la memoria botánica

Los días transcurren, se enredan las conversaciones y se mezclan en este relato. Entre visitas al Museo Botánico y otras tantas excursiones vuelvo al archivo, revuelvo cajas con fotografías, busco entre sus papeles. Es diciembre de 2024. Un cartel indica "Tipos Expedición al Río Negro" sobre armarios corredizos. Aparece en forma de carpeta amarilla, preciosa y maltrecha, la colección herborizada, la manipulo lentamente con miedo y mucha cautela, el riesgo a su deterioro y desorganización son permanentes.

¿Cómo se estructura este archivo, por lo tanto? El archivo efectivamente reunido, se compone de diversos registros diferenciales, uno escritural, uno gráfico pictórico y otro de tipos vegetales. El primero y el segundo registro incluye al "Informe Oficial de la comisión científica agregada al estado mayor. Expedición al Río Negro (Patagonia). Realizada en los meses de abril, mayo y junio de 1879 bajo las órdenes de General Julio A. Roca" publicados por la Imprenta de Oswald y Martínez en el año 1881.En la entrega II correspondiente a Botánica y la entrega III sobre Zoología, ambos volúmenes incluyen láminas de dibujos naturalistas y el diario de viaje de Paul G. Lorentz y el zoólogo y geólogo Alfred Doering titulado *"Recuerdos de la Expedición al Río Negro"* (1879). El tercer y último registro del archivo se refiere a tipos vegetales, esto es, la colección de más de 300 plantas secas que se encuentra alojada en el Museo Botánico dentro de la Academia Nacional de Ciencias en Córdoba y una selección menor se encuentra alojada en el Museo Botánico de Berlín-Dahlem, organizada a partir de la excursión de Lorentz y Niederlein en 1879 y que forman un herbario cuyo trazado abarca la fitogeografía de los territorios comprendidos entre la provincia de Buenos Aires, Río Negro, Neuquén y parte de Mendoza.

El archivo es un espacio-tiempo de almacenamiento y un punto de origen en la constitución del territorio de la nación (*arjé*) e inclusive carga con un legado que lo vincula con el coleccionismo, los objetos materiales exhibidos en vitrinas y los gabinetes de historia natural. Pero además el archivo es una vegetalidad en sí misma, porque se compone de un conjunto de elementos materiales que están constituidos por productos de origen vegetal. La recursividad de la flora, el archivo botánico de la expedición al Río Negro está hecho de papeles, cartones, carpetas y cintas, todos elementos de origen vegetal que en su estructura y organización tienden, presuntamente, a ser constantes, esto es, a preservar su condición efímera. Este es el lugar donde se niega el tiempo y el contexto ecológico de la vida, se afirman y se niegan simultáneamente. Organizado para preservar lo inconstante, el archivo alojado en el museo está organizado como un lugar

ajeno al orden del tiempo, en su interior reposan plantas detenidas para toda la eternidad, la naturaleza inexorable de la decadencia es reconocida y negada de inmediato. El archivo se intuye, entonces, como una colección que no sufre las inclemencias del tiempo porque las condiciones ambientales (calor, humedad, plagas y posibles hongos) están cuidadosamente controladas, de allí que no es objeto de los ciclos vegetativos o del carácter estacionario ni llega a experimentar el acoso que los días ejercen, en otros términos, la degradación inexorable de la materia es reconocida y negada de inmediato.

Sin embargo, algo del museo me resulta anticuado, el polvo, los estantes de madera y las bibliotecas vetustas, su quietud ante el entorno más inmediato. La Academia Nacional de Ciencias se encuentra circunspecta al espacio más céntrico de la ciudad donde circulan autobuses, peatones, muchísimos automóviles, mercancías y productos. ¿Qué puedo hacer ante la permanencia impasible del museo y sus herbarios, qué conexiones de flujos y qué otras circulaciones puedo intuir? Releo la propuesta de Michel Marder (2025) quien apunta a la posibilidad de vegetalizar este espacio. En su provocación crítica escribe que deberíamos trascender la misión tradicional de rescatar el patrimonio del flujo temporal y, en su lugar, permitir que el museo aprenda de las plantas cómo organizarse —y desorganizarse— mejor. Si el archivo actual funciona como una negación del contexto ecológico de la vida, un "museo vegetal" sería aquel que se reconozca como una forma dinámica de existencia, donde la conservación no signifique la parálisis metafísica, sino una relación metabólica con el tiempo (Marder, 2025, p. 97). En este nuevo orden, las carpetas amarillas y los papeles maltrechos de la expedición no serían reliquias aisladas en un vacío higiénico, sino parte de un arte biodegradable; una instancia donde el registro se integra al ciclo de la metamorfosis, aceptando que el crecimiento de las ideas siempre tiene su raíz en la descomposición de lo que les precedió. Allí se despliegan otras inquietudes, por consecuencia: "¿Qué aspecto tendría la colección —tanto en el proceso de coleccionar como las propias obras coleccionadas— en un museo que crece, se descompone y se metamorfosea como una planta?" (Marder, 2025: 94) ¿Qué relación guarda la práctica botánica, la avanzada militar por desposesión territorial y los procesos vegetales, su funcionamiento fisiológico, las nervaduras, brotes o la homeostasis vegetal con las colecciones y nomenclaturas taxonómicas?

Bajo esta luz, el archivo dejaría de operar bajo un modelo de sedimentación mineral para adoptar un crecimiento modular y multifuncional, expandiéndose como los meristemos de una planta hacia el exterior de sus muros. Al igual que la rizósfera subterránea, donde las raíces conviven simbióticamente con lo invisible, el museo vegetal hundiría sus raíces en el terreno convulso de la cultura urbana, alimentándose de lo descompuesto para promover una exposición viva y siempre provisional en la superficie. *Vegetalizar el archivo* de la expedición al Río Negro significaría, en última instancia, transformar ese almacenamiento estático en una interfaz de energías que no acumula, sino que hace circular el saber, liberando los futuros bloqueados por el pensamiento tradicional de la institución y permitiendo que la memoria se mantenga abierta.

Destreza visual y economía del conocimiento

Vuelvo al archivo y a la energía de los interrogantes que me inquietan: ¿Cómo funciona un archivo vegetal y cómo llega a formar parte de los territorios nacionales conquistados? ¿Cuáles son las operaciones, su prácticas y códigos internos que forman parte de la práctica científica de la botánica al tiempo que se inscriben en los procesos de exterminio y borradura?

En la carpeta amarilla que contiene la colección de plantas herborizadas, cuyo título homónimo es *"Excursión al Río Negro"*, nos encontramos con cientos de ejemplares clasificados según la nomenclatura binomial correspondiente a la convención europea procedente del sueco Carl von Linné. Un herbolario en particular me llama la atención, es la planta nombrada como *Mimosa Rocae* (*Figura 3*) por Lorentz y Niederlein en 1881 en homenaje al coronel en jefe. Sabemos por el taxón que es un subarbusto enano con flores amarillas y que es el más austral de la familia tipo *Fabaceae*.



Figura 3. Ilustración de *Mimosa Rocae*, Herbario Museo Botánico. Foto del autor.

Nombrar no es sólo repetir el mundo a través de la verbalización es además apropiarse de lo nombrado, acto demiúrgico que le ocupa, he ahí la victoria léxica sobre "los territorios conquistados". La *mimosa rocae* es un espécimen floral que, debido a la técnica de desecación por espécimen prensado "muerto", lleva en ese herbario más de ciento cincuenta años y que presenta, no obstante, un aspecto un tanto deslucido. Aun así, la planta presenta una materia hostil y seductora, demoníaca al tiempo que irresistible.

Detrás de la colección está una práctica científica heredada. Para abordar esto reviso textos sobre historia natural y botánica. Ahora comprendo que el trabajo de los naturalistas que estudio consiste en una observación que no es puramente fisiológica sino más bien del discernimiento, esto es, mirar, pero con arte, de una manera experta, lo que significa un conocimiento incorporado, a menudo refinado por una práctica tan entrenada como metódicamente formada. El mirar experto y la destreza visual son los rasgos centrales de su práctica comparativa y la base de su método para el establecimiento de correspondencias: ¿Cómo diferenciar plantas (específicas) dentro de la masa verde? Las publicaciones de historia natural proclaman una y otra vez que la visión constituye el mejor método para investigar la naturaleza y que las imágenes son el medio privilegiado de transmitir ese conocimiento.

Vuelvo, una vez más, al archivo. Regreso a la *mimosa rocae*, la planta desecada está presentada en una hoja acompañada por el blanco de la página y con unas pocas inscripciones que detallan la nomenclatura taxonómica. En el nivel superficial, la planta expuesta, las hojas y los tallos nos comprenden de la misma forma que nosotros intentamos comprenderla a ella. La colección está formada como un glosario visual que muestra una naturaleza instructiva. Los herbarios seleccionan partes de un espécimen —la flor y su anatomía, pero mayormente una rama y algunas hojas—que adhieren con cintas y las presentan en una página como un objeto.

Percibo que este enfoque pictórico, aplicado sobre la hoja que tengo frente a mí, funciona mediante una disección selectiva de toda especificidad geográfica, despojados de todo uso e información cultural, al borrar todas las capas, membranas y nudos de tejidos que son, efectivamente, el entramado de sostenibilidad de una planta. Esa visión aumentada y focalizada aparta de su vista el entorno inmediato, aspecto que demuestra un mecanismo de selectividad visual en funcionamiento: los herbarios documentan a la vez el acto de mirar y el de no mirar, o, en otros términos, de ignorar al mismo tiempo que percibir. A través de fragmentos botánicos aislados que parecen flotar en el blanco predominante de la página, este modo de presentación proviene de la historia natural europea y ha logrado instituirse en una verdadera convención estilística que se aplica de manera universal.

El entorno, la composición del suelo y las capas minerales, detalles que se van yuxtaponiendo como las características locales de los sedimentos, la descripción del sustrato orgánico e inorgánico y hasta los posibles polinizadores (insectos, animales, aves, etc.),

son todos elementos que están desarraigados en la visualización de los especímenes naturales. Aunque la existencia vegetal se basa en la metamorfosis, sus porciones en la superficie se abren a la energía solar y en la rizosfera subterránea donde las raíces viven simbióticamente con los hongos, minerales, fuentes de agua, bacterias y otros microorganismos (Marder, 2025, p. 95), el lenguaje pictórico, por contrario, dictamina la producción del conocimiento en los términos de una práctica cosmopolítica global y en una visión ciertamente extractiva de la naturaleza. Es decir, las plantas aisladas e individualizadas de sus entornos bióticos están transformadas como productos descontextualizados según modos estandarizados —el espacio global blanco— que garantizan su circulación por todo el globo (Bleichmar, 2016).

Sigo revisando la colección, estoy en el Museo Botánico junto con Mauricio Cerbellera quien me acompaña, es diciembre de 2024. En cada cartón una planta y al pie de cada una el nombre latino correspondiente en su economía léxica. Aunque el acierto taxonómico en la clasificación de Lorentz y Niederlein implica revisiones posteriores, tal como podemos observar, durante los años noventa por Armando Teodoro Hunziker y Gloria Estela Barboza y más recientemente, revisados en 2010 por Luis Ariza Espinar. La jerarquía taxonómica se concibe como un conjunto que incluye conjuntos, o una cadena acumulativa que va desde un individuo que puede ser agrupado para formar una especie y del mismo modo, varias especies pueden agruparse para formar un grupo más amplio, llamado género y desde allí, por acumulación de capas, hasta llegar a la familia. El estatuto epistemológico de la planta disecada es así fundamentalmente ambiguo, copia y original al mismo tiempo. Aunque el vegetal seco es aquí el original, así su realidad ejerce la función de certificado de sí misma al señalar la presencia, en algún lugar del territorio comprendido durante la Campaña, de la especie que representa comprendida entre el género y la variedad.

Nomenclatura fácil, práctica y operativa, lxs botánicxs la adoptan sin mayor problematicidad como una suerte de *lingua franca* universal. Al parecer, el progreso depende de una correcta atribución nominal, las especies noveles sólo serán reales una vez descritas y nombradas convenientemente. Heredera directa de la *Fundamenta botánica* (1736) de Carl von Linné, el uso de la nomenclatura binomial no está exenta de inconvenientes, porque dicha taxonomía se realiza sobre la base de una jerarquización epistemológica que pone en el centro a la morfología floral en menoscabo de la fisiología y la anatomía vegetal. El sistema de clasificación de Linneo sigue los principios de la lógica aristotélica, la división de clases es la división lógica, mediante la cual los sujetos se pueden organizar en clases y las clases se agrupan o distinguen porque se ajustan a una definición. Como primera palabra de la definición, Linneo introdujo el nombre del género al que la planta correspondía, y añadió a continuación aquellas palabras destinadas a determinar su diferencia específica. Es decir, la forma y la estructura, el taxón o los aspectos físicos de los organismos son el objeto privilegiado de estudio porque opacan, precisamente, el análisis de las funciones fisicoquímicas o los procesos metabólicos de las plantas.

Para trabajar en la recolección de ejemplares, la botánica se constituyó, desde su configuración inicial, como una ciencia nómade. Para leer la naturaleza, es necesario no sólo emprender largos viajes y realizar extensas expediciones en territorios vírgenes por descubrir y observar, sino también buscar la conexión con otros flujos, formando un trazado por conectividad y acoples, a través de la homologación en el sistema de clasificación binomial y seguidamente, en la circulación de los conocimientos obtenidos. En consecuencia, los intercambios y la tarea clasificatoria dibujan los contornos de un diálogo que circula desde la periferia sudamericana en dirección al concierto global de la ciencia.

Parte del ejercicio de la práctica botánica en la Academia Nacional de Ciencias suponía el envío de duplicados de especímenes hacía August Grisebach —el geobotánico alemán quien dirigió el Jardín Botánico de Göttingen— y también a Georg Hieronymus —sustituto de Lorentz en la Academia Nacional de Ciencias, quien ocupó el cargo de curador del Museo Botánico de Berlín— en vistas de su contraste y validación taxonómica, clasificación binomial en lengua latín —fig. *mathesis universal*—. Una política de designación, entonces, el acto de nombrar les permite simultáneamente elucidar los problemas de equivocidad y polisemia que su ciencia padece al tiempo que les habilita a poner en conexión —red de internacionalización global que va desde Córdoba hacia Alemania— su conocimiento de taxonomía en el concierto global de la ciencia o al menos, la posibilidad del cotejo y validación con los grandes centros metropolitanos de producción de conocimiento[5].

Embarcados en un tipo de empirismo colectivo, la observación era, con frecuencia, un esfuerzo colectivo, mientras compartían y comparaban sus especímenes, cotejaban imágenes, objetos y palabras. Cualquier discrepancia entre los materiales publicados y el espécimen observado brindarán la oportunidad de contribuir a la bibliografía con una corrección. Aún mejor: si la planta no aparece en ninguna de las fuentes existentes sobre la flora sudamericana, lxs naturalistas en Córdoba podrán describirla en una publicación y convertirse así, en los descubridores de una nueva especie. La naturaleza debía ser nombrada por aquel que la había descubierto, como una declaración de intenciones léxicas o cómo tomar posesión de la naturaleza: ese acto de apropiación perfectamente justo y natural para su protagonista.

La ciencia natural practicada por lxs botánicxs tenía un carácter global y comparativo usaban los libros como instrumentos para crear, con la naturaleza local, especímenes globales[6]. Detrás de cada intercambio botánico había una economía del conocimiento que jerarquiza, traduce y muchas veces borra los saberes previos existentes. Dicha circulación

5 El sistema de Tournefort, apunta Calderón Quindós (2018), supone un alfabeto desplegado en la naturaleza. La planta es como una palabra y a cada estructura le corresponde una grafía. Concluida la observación, el botánico puede deletrear la planta como si la viera escrita letra a letra.

6 Los naturalistas europeos arman con piezas de todos los continentes, escribe Bleichmar (2016, p. 76), un rompecabezas para formar una imagen del mundo entero, de modo que no había solución de continuidad entre el estudio de la naturaleza americana y el de otras regiones.

que marcó, ciertamente, la consolidación moderna de la ciencia positivista, estuvo atravesada por omisiones y cancelaciones de otros saberes, del uso medicinal de las plantas o de sus usos rituales, religiosos, recreativos, propiciatorios, ornamentales o mercantiles. En palabras de Samir Boumediene: "la circulación de un producto siempre involucra la 'no circulación' de algo [...] En este sentido, las 'conexiones' son en parte procesos de separación" (2024, pp. 33-34).

Es en el archivo botánico de la "Excursión al Río Negro" donde encontramos información relativa al estudio y extracción de las plantas, pero carecemos de un registro por parte de lxs indios, pueblos nativxs y originarixs. Esta asimetría no es solo un parámetro de estudio, estos huecos, rastros y vacíos forman parte de la historia por contar. En primer lugar, porque la desigualdad documental traduce una desigualdad política: no todas las culturas disponen de los mismos medios para registrarse a sí mismos o para registrar a otros. En segundo lugar, porque esta asimetría traduce la pluralidad de relaciones con la transmisión: no todos los pueblos y culturas conceden la misma importancia al hecho de depositar su existencia en un archivo. Así, siguiendo a Boumediene (2024), entonces, en este proyecto, concibo la asimetría como el medio necesario para contar este enredo y esta historia.

Brotes, raíces, rizomas

La mejor escena para terminar, que seguramente era la mejor para partir y no se me ocurrió incluir en el inicio, tiene que ver con la expedición, las máquinas de guerra, las travesías y la institución. La universalización de los binomios latinos supone así un proyecto de homogeneización, pero también la anulación del conocimiento indígena previo y manifiesta el menoscabo por el resto de culturas. Esta reducción de lo desconocido a lo conocido, ya sea completa o parcial, contribuye a borrar la especificidad de un mundo no obstante inexplorado. De allí la necesidad de expandir el análisis hacia los procesos de aniquilamiento que dejan huellas, rastros y vacíos, pero no registros taxonómicos tradicionales. O, en otros términos, propongo leer el archivo a contrapelo porque este puede transmitir tanto como encubrir, porque es posible especular ficcionalmente cómo los Pueblos Indígenas también concebían esas vegetalidades y qué lugar ocupan en la museificación, el espacio que ocupa ese vacío y como ese hiato se filtra por sus grietas.

No sabemos cómo contar esta historia de enredos, brotes y tallos, un archivo dentro de un museo, un boticario de plantas que a estas alturas ya no es propiedad de la ciencia botánica, es de quien lo consulta, es de sus visitantes como de lxs investigadores que lo resguardan, es de la Universidad Nacional de Córdoba y quien sabe de cuánta gente más. A pesar de ello, la misión del museo de preservar y acumular patrimonio del pasado, arrebatado y rescatado del flujo temporal es síntoma de indigestión cultural, de un gran fallo de metabolización.

Lo que sigue lo conocemos en parte. El tiempo de la vegetación sale a flote en el desorden, sin inicios ni finales, sin antes o después, se mezclan con el archivo y con "hablar en presente dentro del museo", como apunta Ana Longoni, con los recuerdos recientes y antiguos: "¿Se puede abrir una rendija a la calle por donde entre no solo luz, sino también penumbra, ruidos, olores, incertidumbre, miedo, cuerpos, afectos, solidaridades?" (Longoni, 2025, párr. 1).

Llegados a este punto, un tallo da lugar a una nervadura y las plantas que observamos comienzan a inundarlo todo. Donde pisemos hay plantas, vida vegetal y un tipo de memoria hecha de vacíos y silencios, un territorio y un manto de flora y sobre este, el olvido deliberado del daño. Necesitamos, empero, habitar este nudo que no ha podido cortar la espada, la máquina de guerra de la historiografía oficial y sus herencias posteriores, necesitamos estudiar prolijamente las vueltas y revueltas de los hilos que lo forman y buscar en los antecedentes nacionales de la botánica, los puntos en que están pegados para vislumbrar un deseo de aprendizaje de las plantas, una multifuncionalidad, por lo tanto, una membrana viva.

Referencias bibliográficas

- Andermann, Jens (2000). *Mapas de poder. Una arqueología literaria del espacio argentino*. Beatriz Viterbo.
- Bleichmar, Daniela (2016). *El imperio visible. Expediciones botánicas y cultura visual en la Ilustración hispánica*. FCE.
- Boumediene, Samir (2024). *La colonización del saber. Una historia de las plantas medicinales del "nuevo mundo" (1492-1750)*. Tinta Limón.
- Calderón Quindós, Fernando (2018). *Filosofía vegetal. Cuatro estudios sobre Filosofía e Historia Natural*. Abada.
- Farge, Arlette (1991). *La atracción del archivo*. Alfons el Magnànim.
- Foucault, Michel (1999). Nacimiento de la medicina social. En *Obras Esenciales, Volumen II. Estrategias de Poder* (pp. 363-384). Paidós.
- Gatto, Ezequiel (2025). *Memorias del futuro*. Casa grande.
- Haraway, Donna (2004). Testigo_modesto@segundo_milenio. En *The Haraway Reader* (pp. 223-250). Routledge. (Traducción de Pau Pitarch).
- Longoni, Ana (2025). Alejandra Fenochio, 'ahora. En *Texto curatorial homónimo*. Museo Nacional de Bellas Artes. [Sin numeración].
- Lorentz, Paul G., & Doering, Adolfo (1916). Recuerdos de la expedición al río negro. *Boletín de la Academia Nacional de Ciencias en Córdoba*, 21.
- Lorentz, Paul G., & Doering, Adolfo (1881). *Botánica. Informe oficial de la comisión científica agregada al estado mayor general de la expedición al Río Negro (Patagonia)*. Imprenta de Oswald y Martínez.

- Marder, Michael (2025). Apuntes sobre un museo vegetal. En Alicia Ruiz Muñoz (Ed.), *Agenciamientos ecológicos: Arte y gobernanza en la era de la crisis climática* (pp. 91-107). Bartlebooth.
- Mata, Valeria (2020). *Todo lo que se mueve*. Documenta Escénicas.
- Nealon, Jeffrey (2016). *Plant theory: Biopower and vegetable life*. Stanford University Press.
- Neuburger, An (2024). *Imaginarios del espacio y restos materiales en ficciones argentinas contemporáneas* [Tesis de doctorado, Universidad Nacional de Córdoba]. Repositorio Digital UNC. https://ffyh.unc.edu.ar/secyt/wp-content/uploads/sites/22/2024/04/EBOOK_NEUBURGER.pdf
- Parsley, Kathryn M., Daigle, Brent J., & Sabel, Jeffrey L. (2022). Initial development and validation of the plant awareness disparity index. *CBE—Life Sciences Education*, 21(4), 1-14. https://doi.org/10.1187/cbe.20-12-0275
- Pozzo, Antonio (1879). *Álbum de vistas. Expedición al Río Negro. Abril a Julio 1879* [Álbum fotográfico]. Archivo del Museo Roca - Instituto de Investigaciones Históricas.
- Pratt, Mary Louise (2011). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. FCE.
- Rodríguez, Fernando (2010). *Un desierto para la nación*. Eterna Cadencia.
- Uriarte, Javier (2020). *The desertmakers: Travel, war, and the state in Latin America*. Routledge.
- Uriarte, Javier (2023). Desert. En Jens Andermann, Gabriel Giorgi, & Victoria Saramago (Eds.), *Handbook of Latin American environmental aesthetics* (pp. 141-156). De Gruyter.
- Viñas, David (2013). *Indios, ejército y frontera*. Santiago Arcos.
- Wandersee, James H., & Schussler, Elisabeth E. (1999). Preventing plant blindness. En *The American Biology Teacher*, 61(2), 82-86.
- Yuszczuk, Marina. (2025). *Historia natural*. Blatt y Ríos.

Martín De Mauro Rucovsky
https://orcid.org/0000-0001-9423-9474
martinadriandemauro@mi.unc.edu.ar



Es investigador y docente cordobés, especializadx en biopolítica, animalidad, precariedad, estudios de género, feministas y culturales latinoamericanos. Es doctorx en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Realizó estancias doctorales en BUAP (México) y posdoctoral en el Centro de Investigaciones y Estudios de Género de la UNAM (México). Actualmente codirige el proyecto PICT *"Bio/ Geo / Cosmopolíticas: imaginarios planetarios desde América Latina (1990-2020)"* y forma parte del equipo *KURTZ 139 ¿Una región inmensa de rocas y de pampas inhospitalarias? Imágenes, narraciones y experiencias en las sierras de Córdoba"*. Es autor de los libros "Fugarse de época. Cultura y precariedad en México" (editado en Argentina 2025 y en México 2026); "Bios precario. Cultura y precariedad en Latinoamérica" (2023, ediciones en España y México); "Cuerpos en escena. Materialidad y cuerpo sexuado en Judith Butler y Paul B. Preciado" (2016, con edición en portugués, 2024) y editor de volúmenes colectivos como "Metafísicas sexuales y Cuerpos prescindibles". Se desempeña como profesorx invitadx en doctorados y maestrías de universidades nacionales (UNTREF, UNR, UNSAM) e internacionales (UNAM, Universidad Iberoamericana, BUAP). Es miembro activo de LASA, de la Latin American Interdisciplinary Gender Network (Yale-UNAM).. Su trabajo combina la crítica cultural, las humanidades ambientales y una reflexión rigurosa sobre los modos de vida precarios en el capitalismo contemporáneo.

CC BY NC SA

NO ERA LA CARNE, ERA LA HISTORIA: NARRATIVA DELIRANTE Y EPISTEMOLOGÍA MALEZOIDE PARA REPENSAR EL PERIODO TARDÍO (SEGUNDO MILENIO DC) EN LA PREPUNA DE JUJUY, ARGENTINA

VERÓNICA S. LEMA

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Instituto de Antropología de Córdoba (IDACOR)
Universidad Nacional de Córdoba (UNC),
Argentina

Aceptado para publicación el 16 de mayo de 2026

Resumen

Este trabajo propone reconsiderar las narrativas clásicas de la arqueología del Noroeste de Argentina referidas a los grupos agropastoriles, particularmente los del Período Tardío (segundo milenio DC), desde restos arqueobotánicos de "yuyos" (plantas herbáceas no cultivadas) y malezas. Lo haré no solo tomándolos como referentes materiales para la reconstrucción de prácticas pasadas, sino también como referentes epistemológicos, un modo de pensar malezoide enfocado en los cruces, los bordes, la incomodidad y la multiplicidad. Los restos botánicos analizados proceden de la cueva III de Huachichocana, prepuna jujeña, y fueron recuperados de capas de guano y una camada de paja. Tomando el arado de la narración y sacándolo de su curso (etimológicamente hablando: delirar) procuro pensar las convivencias tardías desde las malezas y la política del disturbio y el encuentro interespecie que proponen, haciendo de los bordes y los cruces espacios de enunciación que puedan dar cuenta de otras narrativas.

Palabras clave: guano, malezas, Noroeste argentino, pensamiento arqueológico

IT WASN'T THE MEAT, IT WAS THE STORY: DELUSIONAL NARRATIVE AND WEEDY EPISTEMOLOGY TO RETHINK THE LATE PERIOD (2ND MILLENNIUM DC) IN THE PRE-PUNA OF JUJUY, ARGENTINA

Abstract

This paper proposes to rethink the classical narratives of the archaeology of northwestern Argentina referring to agropastoral groups, particularly those of the Late Period (second millennium DC) from archaeobotanical remains of "yuyos" (non-cultivated herbaceous plants) and weeds. I will do it not only by taking them as material referents for the reconstruction of past practices, but also as epistemological referents, a weedy way of thinking, focused on crossings, edges, discomfort and multiplicity. The botanical remains analyzed come from Huachichocana cave III, highlands of Jujuy, and were recovered from layers of dung and a litter of straw. Taking the plough of the narrative and taking it out of its course (etymologically speaking: to rave) I try to think late coexistences from the weeds and the politics of disturbance and interspecies encounter that they propose, turning edges and crossings into spaces of enunciation that can account for other stories.

Keywords: dung, weeds, northwest Argentina, archaeological thinking.

NÃO ERA A CARNE, ERA A HISTÓRIA: NARRATIVA DELIRANTE E EPISTEMOLOGIA MALEZOIDE PARA REPENSAR O PERÍODO TARDIO (2º MILÉNIO DC) NA PRÉ-PUNA DE JUJUY, ARGENTINA

Resumo

Este artigo propõe reconsiderar as narrativas clássicas da arqueologia do noroeste argentino referentes a grupos agropecuários, particularmente os do Período Tardio (segundo milénio DC), a partir de restos arqueobotânicos de "yuyos" (plantas herbáceas não cultivadas) e ervas daninhas. O farei não só tomando-os como referentes materiais para a reconstrução de práticas passadas, mas também como referentes epistemológicos, um modo de pensar malezoide centrado em cruzamentos, bordas, desconforto e multiplicidade. Os restos botânicos analisados provêm da gruta III de Huachichocana, Pré-Puna de Jujuy, e foram recuperados de camadas de guano e de uma cama de palha. Tomando o arado da narrativa e tirando-o de seu curso (etimologicamente falando: delirar), tento pensar a coexistência tardia desde as ervas daninhas e a política de perturbação e encontro interespécies que propõem, fazendo das bordas e cruzamentos espaços de enunciação que podem dar conta de outras narrativas.

Palavras-chave: guano, ervas daninhas, noroeste da Argentina, pensamento arqueológico.

Introducción

It wasn't the meat that made the difference. It was the story.
(Le Guin, 1986, p. 149)

Delirar, palabra que etimológicamente designa al arado cuando sale de su curso.
(Bardet, 2021, p. 128)

Ante este mundo cambiante, considerado en vías de destrucción o ya en ruinas, autoras del posthumanismo multiespecie como Anna Tsing o Donna Haraway proponen estrategias para pensar futuros posibles. En el caso de Tsing (2015), retoma un período histórico estudiado por la arqueología: el fin del último periodo glaciar. La autora atiende a los llamados refugios holocénicos como ensambles interespecie que permitieron la continuidad de la existencia, para pensar los futuros ferales de la vida en ruinas del Antropoceno. Es que considerar el pasado nos ayuda a pensar el futuro, pero repensar las formas en que hemos narrado ese pasado tomando en cuenta evidencia que siempre estuvo allí para contarlo distinto, puede ser un gesto clave; este trabajo se orienta en ese sentido. Como dice Úrsula Le Guin (1986) al repensar la historiade los primeros grupos cazadores recolectores no desde la lanza sino desde la bolsa recolectora: no se trataba de la carne, sino de la(s) historia(s)[1].

El texto de Le Guin se me hizo presente mientras analizaba en el laboratorio, no una bolsa recolectora, sino una camada de paja que fue usada —alrededor del año 900 AP (antes del presente) — como acondicionamiento de un piso ocupacional en una cueva de la prepuna de Jujuy, Argentina. Allí, aparecieron los restos de frutos y semillas de muchos "yuyos"[2], plantas usualmente anuales, muchas de ellas malezas o arvenses que crecen en suelos disturbados y/o junto a los cultivos, forrajeras y medicinales en su mayoría. Varios de ellos me eran familiares porque los había visto junto a tesistas al trabajar con restos vegetales de ocupaciones del Periodo Tardío —*ca.* segundo milenio de la Era cristiana, abarcando en algunos casos sitios con ocupación inkaica— en la zona Valliserrana del Noroeste argentino (NOA) (Amuedo, 2021; Fernández Sancha, 2022; Petrucci, 2016), al igual que lo había leído en otros textos de igual área y cronología (Capparelli y Raffino, 1997; Giovannetti, 2009; Longo, 2021; Pochettino, 1985). En la camada de paja de la cueva III de Huachichocana que estaba mirando, aparecían los mismos yuyos omnipresentes en esos

1 Le Guin emplea la palabra "story" lo cual se puede traducir como narrativa, relato o como historia (o historias) con minúscula, dado que poner el foco en "la carne" fue la argumentación de "la Historia" (monolítica y con mayúsculas) preferí emplear su versión en minúscula en la traducción.

2 Esta palabra, de origen quechua-aymara, posee significados y referentes distintos entre comunidades indígenas del NOA y Norte de Chile, refiriendo en esta última zona particularmente a amarantáceas y quenopodiáceas (Urbina, 2021; Villagrán y Castro, 2004).

trabajos: amarantáceas, quenopodiáceas, malváceas, solanáceas, ciperáceas[3], etc. Algo claramente estaba pasando porque los mismos (excepto los del grupo de amarantáceas y quenopodiáceas y en parte las solanáceas) no eran usuales en los sitios arqueológicos más tempranos (*ca*. primer milenio de la Era), si bien los trabajos en los mismos son más escasos (Arreguez *et al*., 2021; Calo, 2010; Lema, 2009; Molar, 2014; Oliszewski, 2004; Petrucci, 2016; Pochettino, 1985). Cabe aclarar que estoy considerando estudios que analizan restos de frutos y semillas (carporrestos) y no restos vegetales microscópicos (microrrestos) ya que, en este último caso yuyos, malezas y plantas arvenses están ausentes salvo antecesores silvestres (Babot *et al*., 2007; Lema, 2009) o psicoactivos (Capparelli *et al*., 2006; Lema *et al*., 2015). Asimismo, no abordo estudios isotópicos dado que tienen un grado de resolución taxonómica muy bajo.

Considerando lo anterior, decidí prestarle atención a este "*yuyerío* tardío" y las razones de su presencia. Estas plantas podían entrar al registro por el guano de los camélidos, entreveradas en los cultivos que se ingresaba a los sitios para su procesamiento y consumo, junto a la paja para acondicionar el piso, o bien por empleo humano, dados sus usos medicinales en algunos casos. Sea por el motivo que fuera, ahí estaban, sin que terminaran de formar parte de las interpretaciones finales de las dinámicas pasadas, salvo que tuvieran un uso importante para los humanos, como el caso del maíz (*Zea mays*) o la algarroba (*Neltuma* spp), principales sustentos alimenticios del período.

Este trabajo tiene como objetivo aportar un ejercicio reflexivo en torno a las narrativas clásicas de la arqueología del NOA referidas a los grupos agropastoriles, particularmente los del Período Tardío. Dichas historias se han enfocado en la economía de subsistencia, intercambio, complementariedad o enemistad entre grupos humanos a través de la arquitectura, cerámica, restos óseos animales —fundamentalmente camélidos—, la producción agrícola y la identificación de prácticas de procesamiento y consumo de alimentos. En consecuencia, las plantas que logran tener un espacio narrativo son las que aportan a los temas previos: sea porque su procesamiento nos habla de bebidas o comidas usadas en fiestas públicas, o bien porque nos cuentan de las comidas que nutrían el cuerpo y la socialidad de las familias en sus casas. Porque nos permiten saber sobre el acceso y control de espacios de cultivo o de recolección, o porque nos aportan datos sobre las tecnologías pasadas implicadas en su procesamiento. En todo lo anterior, el lugar de los yuyos, las malezas y las plantas arvenses es marginal, por no decir inexistente o, lo que es peor, abyecto y marca de "malas prácticas" agrícolas o de "contaminación" del registro arqueológico con restos vinculados al ambiente o a los animales, pero no a las personas.

En la arqueobotánica del Viejo Mundo, en cambio, las malezas son estudiadas como indicadores de cultivo y disturbio antrópico, particularmente por la presencia de una

3 En el caso de quenopodiáceas, amarantáceas y solanáceas se hace referencia a taxones no domesticados.

tecnología que en América no estuvo presente antes de la conquista europea: el arado[4]. Esta tecnología permitió la dispersión y promocionó el éxito de ciertas malezas agrícolas, algunas de las cuales, incluso, se volvieron cultivos de gran importancia (Fuller *et al*., 2005). En este sentido, me permito tomar el arado de la narración que abre surco y dice dónde debemos sembrar nuestras semillas interpretativas y sacarlo un poco de su curso, etimológicamente hablando: delirar[5]. No estoy realizando un gesto radical como abandonarlo y cambiarlo por habichuelas mágicas, sino mantenerlo haciendo surco, pero uno no tan recto, sacarlo de su curso, pero no del hacer surco. Es por ello que este trabajo presenta —con las mismas herramientas arqueológicas— un ejercicio de repensar el Periodo Tardío del NOA desde otro lugar: no a través de los patrones de asentamiento, no a través de los campos agrícolas y los corrales como estructuras productivas de carácter discreto, los entierros, la tipología lítica o la cerámica sino a través de algo menor, menos visible y más frágil: los restos vegetales; y menor aun: los restos de yuyos y malezas. Entre estos últimos se incluyen también los que no tuvieron aparente uso para las personas, porque parece que el futuro de algunas especies está marcado por el hecho de que nos sean útiles de algún modo a los humanos.

Me enfocaré particularmente en las malezas y yuyos que aparecen en una camada de paja y en el guano de llamas conformando superficies de habitabilidad e intimidad interespecie en las ocupaciones tardías de la cueva III de Huachichocana, ubicada en la prepuna de, Provincia de Jujuy (*Figura 1*). Procuraré correrme de los tres principales roles que ha tenido el guano en las interpretaciones arqueológicas clásicas: primero como variable, capa o estrato a identificar y eliminar, para poder dar luz y narrar lo que interesa: el fenómeno humano (Fernández Distel, 1981). Segundo, el guano en enterratorios humanos y otros contextos discretos interpretado en su dimensión ritual en tanto metáfora de la fertilidad (incluida la humana) por su uso como abono agrícola (Amuedo, 2021; Lema, 2009). Tercero, el guano y su contenido como cápsula paleoambiental, como pura naturaleza. Para esto recurro a *lo malezoide* no solo como material a examinar, sino como cosa-concepto (Holbraad, 2015) que permite una nueva forma de pensar: la *epistemología malezoide* atiende a lo que está fuera de lugar, a lo que no encaja en un solo lugar, a lo indefinido y múltiple, a lo que está en los bordes de la taxonomía y de las ciudades, a aquello que no está en las separaciones (naturaleza/cultura, silvestre/domesticado) sino en las conexiones, en los cruces. No olvidemos que *maleza* y *malezoide* son menos categorías sustantivas que relacionales, ambos términos nos hablan de vínculos con el suelo, los humanos, los animales, la topografía y otras plantas; por lo tanto, una *maleza* no es una planta en sí, sino una planta para alguien. La *epistemología malezoide* será un camino para

4 Aunque sí había otros métodos de remoción de la tierra como la chaquitaclla andina, llamada también “arado de pie”.

5 Etimológicamente delirar significa el arado que sale de su curso (Bardet, 2021).

situarme en una arquitectura conceptual que ya no mira la metafísica iluminista y humanista de los siglos XVI y XVII, sino que reflexiona sobre futuros donde las multiplicidades sean posibles y los límites, bordes y cruces, espacios de enunciación política.

Epistemología malezoide: formas de pensar desde multiplicidades punk

Desde hace décadas, la palabra *maleza* cayó en desuso en ciertos espacios académicos puesto que demonizaba a ciertas plantas en función de una visión de la agricultura cristalizada y homogeneizadora, más afín a la llamada "revolución verde" que a la realidad de las parcelas indígenas y campesinas. "La maleza de uno es la medicina de otro" se comenzó a escuchar con más asiduidad y términos como "bueneza" (Rapoport *et al*., 2009) cobraron relevancia. Es así que cuando escribí mi tesis doctoral (Lema, 2009), seguí a Jack Harlan y John DeWet (1965) que distinguen malezas en sentido agronómico o "cultural" (las indeseadas) de malezas en sentido ecológico, es decir, plantas pioneras de sucesiones secundarias capaces de establecerse de manera exitosa en hábitats disturbados, pudiendo reproducirse sin intervención humana. Además, consideré las diferencias entre malezas, plantas ruderales y arvenses, todas asociadas a ambientes disturbados —y también agrupadas bajo el término "plantas espontáneas" —, aunque las primeras más a suelos agrícolas —incluyendo segetales y malezas facultativas que se asocian específicamente a un cultivo—, las segundas a los caminos y las terceras a espacios disturbados por acción humana, generalmente espacios de vivienda, cultivo y cría de animales, abandonados o no. Es frecuente, por lo tanto, que se emplee hoy día el término arvense en vez de maleza (Casas Fernández *et al*., 2017). En todo caso, la terminología sobre estas plantas resulta un campo de disputa lo cual, según Anna Lawrence (2019) constituye una ventaja al dejarla abierta a la apropiación y redefinición.

La pregunta entonces es ¿por qué empleo el término maleza? En principio para sostener y destacar el carácter de indeseado, porque el mismo indica una anomalía, un ruido de fondo, algo que "no debería estar ahí". En los casos que aquí trato, este carácter se aplica más a quienes nos encontramos con estos restos tras las excavaciones arqueológicas, que a las poblaciones (humanas y no humanas) con las que dichas plantas interactuaron. El hallazgo de carporrestos de malezas, yuyos y plantas *malezoides* sin un uso unívoco o "importante" para los humanos o que podrían incluso no asociarse a estos —sino al ambiente circundante o a los animales, o peor, a todo eso junto— incomodan y "molestan" a la hora de reconstruir el pasado, por lo que suelen ser ignoradas o eliminadas de las interpretaciones finales. Este carácter indeseado se asocia a otro propio de las malezas: su persistencia, su insistencia en existir y prosperar, no en cualquier lado, sino justamente donde no se las quiere, donde "ensucian" y complican todo, donde están, literalmente y en muchos sentidos, desubicadas. A lo anterior se suma otro carácter: su inutilidad para "quien importa": los humanos. Este carácter *punk* (indeseado, persistente, inútil y contestatario al orden que debería prevalecer) de las malezas se manifiesta

en el registro arqueológico de los contextos témporo-espaciales que aquí analizo y fue lo que me llevó a prestarles atención e intentar explicarlas en sus propios términos, permitiéndome preguntarme qué decía esa incomodidad, esa imposibilidad de sumarlas a la interpretación. ¿Por qué nuestras narrativas las dejaban de lado e, incluso, cuando se las quería incorporar a las mismas se llegaba a un callejón sin salida?

Las malezas nos adentran en otra ética del cuidado y la cohabitación con especies que son buenas para otras especies (Lawrence, 2019), al igual que nos llevan a atender a otras formas de vida con las que estamos co-creando nuestros hábitats inmediatos. Como dice Ellie Irons (2017): "he aprendido que las malezas son buenas para resistir todo tipo de cosas, desde las cuchillas de los cortacéspedes y los herbicidas, hasta los sistemas de categorización binarios y las nociones calcificadas de excepcionalismo humano".

Los otros aspectos que deseo destacar de las malezas pueden agruparse bajo el paraguas de la multiplicidad: multiplicidad de ambientes (disturbios antrópicos o asociados a animales, movimientos de suelo, inundaciones, etc., sucesiones secundarias, áreas cultivadas activas o en descanso, basureros); multiplicidad de usos (medicinales, alimenticias, forrajeras, psicoactivas, venenosas, sin uso para los humanos),;multiplicidad de trayectorias y asociaciones (pueden convivir con otras plantas o no, pueden asociarse estrechamente a una planta domesticada o no, pueden ser cultivadas o no, pueden ser antecesoras de formas domesticadas o no, pueden prosperar en ambientes no manejados por seres humanos o no). Estas multiplicidades llevan también a un cierto carácter de indefinición que, antes que paralizarnos en nuestra narrativa, podemos habitarlo como un espacio de posibilidades políticas (Rutherford, 2018).

Hemos sido enseñados/as que ante las malezas hay algo inevitable por hacer: desmalezar, este desmalezar puede ser una erradicación definitiva —como ocurre en los modelos agrícolas mercantiles— o bien, selectiva —como ocurre usualmente en comunidades indígenas-campesinas—. Aquí, apelo a las acertadas reflexiones de Noelia Billi, Guadalupe Lucero y colaboradoras (2020), quienes hablan del desbrozar en dos sentidos, como un ejercicio de pensamiento: pensar lo que no me deja pensar —como alternativa a las alternativas infernales de Pignarre y Stengers (2005) — y como una forma de pensar no eliminativista. Este ejercicio de desmalezamiento conceptual es posible ante una proliferación de multiplicidades *punk* sobre las cuales no hemos ejercido tanto un control sobre su sistema de reproducción —como en el caso de las especies domesticadas— sino un sistema bio y necropolítico de control poblacional. ¿Cómo pensar entonces la convivencia? Apelo a los saberes iluminadores —antes que iluministas— de la comunidad indígena de Huachichocana: no hay que dejar que la maleza *venza* al cultivo (Lema, 2020). Cuando este último está creciendo la maleza es parte de sus plantas compañeras y nodrizas, pero como es pequeño y débil, es susceptible de ser cubierto y asfixiado por la maleza, por eso hay que *atajar* a esta última para que no lo asfixie. Una vez que el cultivo ya creció, esta alto y fuerte, la maleza no le puede *vencer* y ahí entonces se le atiende menos, pero siem-

pre evitando la tendencia *malezoide* al exceso. Mario Vilca (2022), siguiendo a Rodolfo Kusch, quien a su vez siguió el diseño conocido como "cosmos incaico" representado en el Coricancha del Cusco y reproducido por Santa Cruz Pachacuti (Bernard, 2019), entiende un dinamismo cosmológico como la alternativa entre que el vuelco (*kuti*) caiga para llenar la olla de maíz (*saramanca*) o la de maleza (*coramanca*), siendo respectivamente la fortuna y el infortunio para la raza humana. ¿Qué pasaría si *sólo* hubiera malezas para comer? Quizás el problema no sea en esta última pregunta la palabra maleza sino la palabra sólo: el fin de los vuelcos que, en clave andina, es lo mismo que decir el fin de los tiempos.

Este pensamiento *malezoide* apunta entonces al control del exceso eliminativista, al sostenimiento de la multiplicidad de lo existente, la enunciación desde los bordes y los cruces y a la persistencia y negociaciones por existir en un mismo espacio. A continuación, intentaré que esta *epistemología malezoide* dé lugar a varias existencias en el espacio de este escrito, controlando el exceso de aquello que no nos deja pensar los modos de dar voz a las minoridades vegetales.

Narrando desde la arqueología

La cueva III (CH III) de Huachichocana se ubica en la quebrada homónima tributaria del rio de Purmamarca en la prepuna jujeña a unos 3600 msnm (*Figura 1a*). La misma posee un registro arqueológico de ocupaciones de larga duración que abarca desde inicios del Holoceno hasta el período colonial (Fernández Distel, 1981). Aquí abordaremos los contextos ocupacionales del Período Tardío (ca. 0-1400 DC) definidos a partir de nuestras excavaciones.

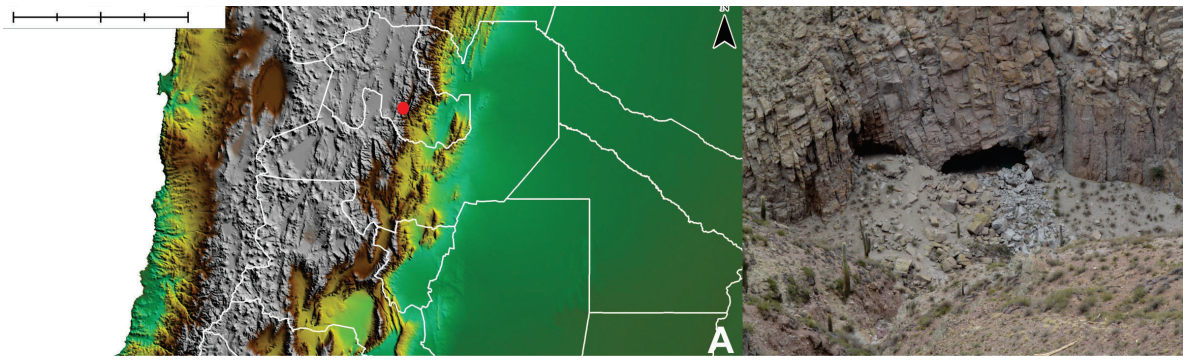


Figura 1. A-Ubicación de la cueva III de Huachichocana (CH III), B- CH III, vista desde la antigua ruta 52 (febrero 2014). Foto de la autora.

CHIII (*Figura 1b*) tiene catorce por 8 metros de planta y 8 metros de altura y se ubica a 14 metros por sobre el arroyo de la quebrada de Huachichocana (Fernández Distel 1981) y es parte de otra serie de cuevas (I y II) y aleros (IV y V) muy próximos entre sí, los cuales poseen restos ocupacionales al igual que motivos rupestres. Esta ubicación se asocia estre-

chamente al camino que une el Abra de Pives cerca de Salinas Grandes con la Quebrada de Purmamarca-Humahuaca y de allí a las yungas orientales. Este camino se caracteriza por vincular en poca distancia las tierras altas con las bajas, habiendo sido usado de manera continua a lo largo del tiempo (Cruz de Tolaba *et al*., 2015; Fernández Distel, 1981).

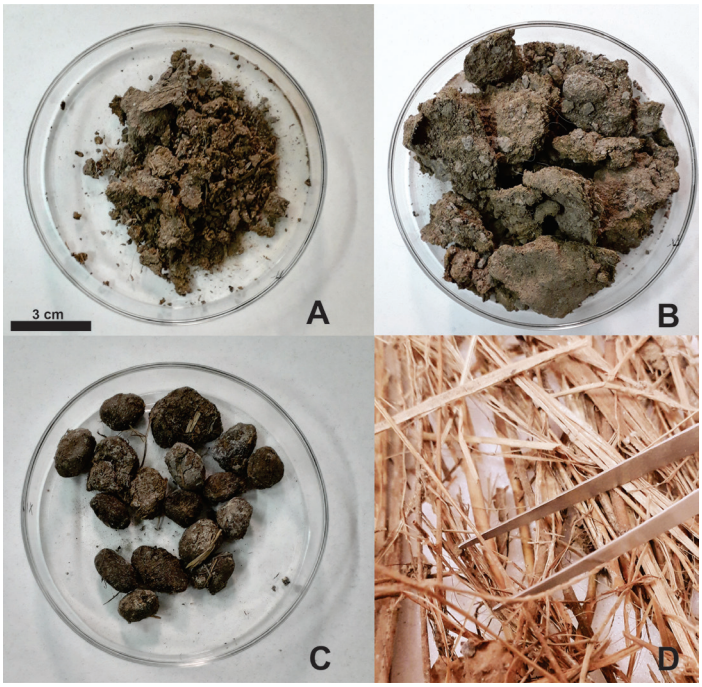


Figura 2. a- Muestras en laboratorio antes de su procesamiento para obtener carporrestos A-UE70 guano amarillo; B- UE70 guano verde; C-UE 46 guano en bolita; D- camada de paja junto a la pinza empleada para su análisis (marzo, 2022). Fotos de la autora.

Nuestras excavaciones arqueológicas en CHIII correspondientes al periodo Tardío registraron una sucesión de capas de guano — hacia el fondo de la cueva — junto a camadas de paja y pisos ocupacionales —hacia la entrada de la cueva— con evidencias de pequeños fogones donde se recuperaron restos vegetales, animales, líticos y cerámicos. Se tomaron cuatro muestras para su análisis en laboratorio (*Figura 2*): dos de capas de guano (UE 70 amarillo y verde), una de guano redondeado ("bolita") (UE 46) y otra de una camada de paja (UE 46). Las muestras fueron tamizadas con mallas menores a 800 um para favorecer su observación sin descartar ninguna fracción. En el caso del guano, el mismo fue desagregado mediante combinación de medios mecánicos de bajo impacto y humidificación moderada del material para favorecer su separación sin afectar su contenido. Las distintas fracciones fueron analizadas bajo lupa binocular y microscopio óptico de luz incidente, a fin de detectar e identificar los carporrestos presentes.

Taxon (N)	UE 46 camada de paja (92,72 grs)	UE 46 guano (63,5 grs)		UE70-am arillo (13, 82 grs)	UE70-ver de (55,98 grs)
Cyperaceae (aff Eleocharis)		0,063			0,05
Chenopodium quinoa var melanospermum (roja)	0,065	0,063			0,05
Chenopodium quinoa var melanospermum (negra)	0,032				0,04
Chenopodium carnosulum	0,032				0,04
Eragrostis		0,016		1,81	0,25
Fabaceae				0,07	
graminea aff Glyceria saltensis				0,07	
Amaranthus hybridus	0,108			0,80	0,09
Amaranthus (naranja)					0,43
Amaranthaceae					0,05
Portulacaceae				0,36	1,41
Tarasa tenella				0,14	0,05
Malvaceae (aff. Tarasa tenella y T. 0 donelli)	0,129				
Anoda cristata	0,129				
Capsicum	0,011				0,04
Trichocereus atacamensis	0,108				
Trichocereus tarijensis	0,011				
Opuntia	0,086				
Solanaceae	0,216				

Tagetes				0,07	0,04
Asteraceae (algunas aff. Tagetes)		0,016		0,14	

Tabla 1: Identificación taxonómica y densidad de los carporrestos recuperados en la camada de paja y los tres guanos de CH III. Confeccionada por la autora.

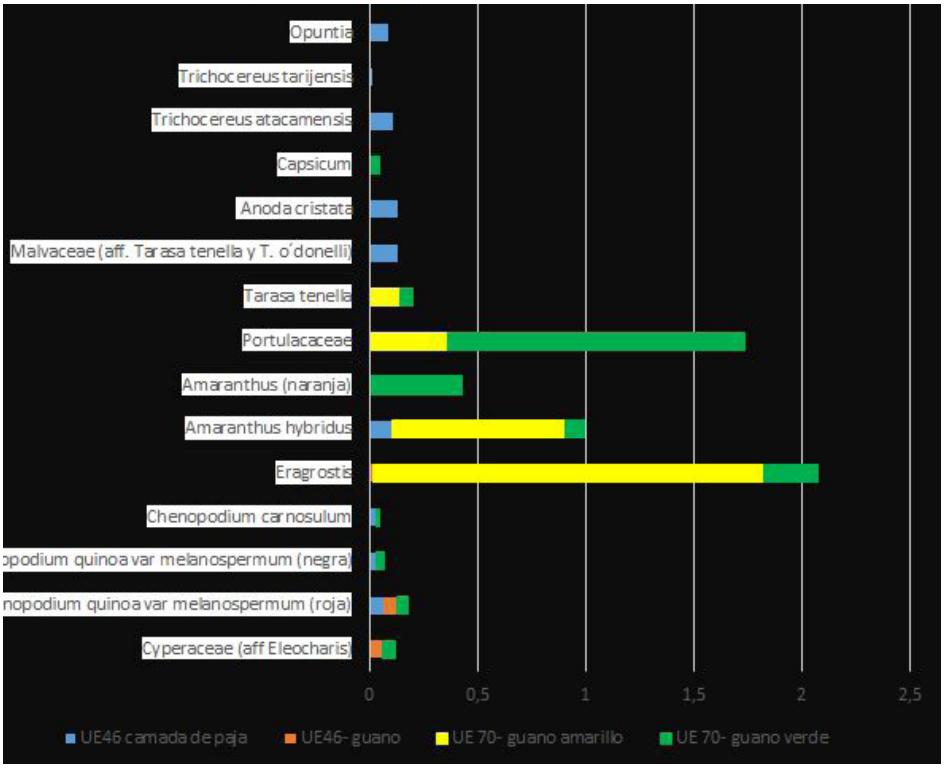


Figura 3. Comparación de densidades de taxones entre camada de paja y los tres guanos muestreados de CH III. Confeccionada por la autora.

Las identificaciones botánicas se realizaron a partir de la colección de referencia de la autora, bibliografía especializada y la asistencia de especialistas (Franco Chiarini del herbario del Museo Botánico de Córdoba y Melina Scandaliaris del herbario de la FCA-UNC). Los resultados pueden verse en la *Tabla 1* y *Figura 3*. Se destaca el hecho de que ningún taxón está presente en las cuatro muestras analizadas y que las cactáceas y las solanáceas están presentes exclusivamente en la camada de paja, al igual que las malváceas *Anoda cristata* (L.) Schltdl. y *Tarasa odonellii* Krapov. Por su parte, de manera exclusiva en los guanos se encuentran Portulacacea, Amaranthus (naranja), Eragrostis y Cyperaceae. El guano UE70-verde posee taxones no hallados en los otros dos guanos (*Figura 4*), a saber: *Chenopodium quinoa* Willd. *var. melanospermum* Hunz. (negra), *Chenopodium*

carnosulum Moq., Capsicum y pequeños granos naranja de *Amaranthus*. Lo notable es que los tres primeros taxones sí están en la camada de paja, generando un punto de contacto —un primer cruce— con esta capa "cultural". El único taxón que los tres guanos tienen en común es Eragrostis, si bien en densidades muy distintas (*Figura 4*). Los antecedentes sobre hallazgos de estos taxones pueden verse en las *Tablas 2* y *3*.

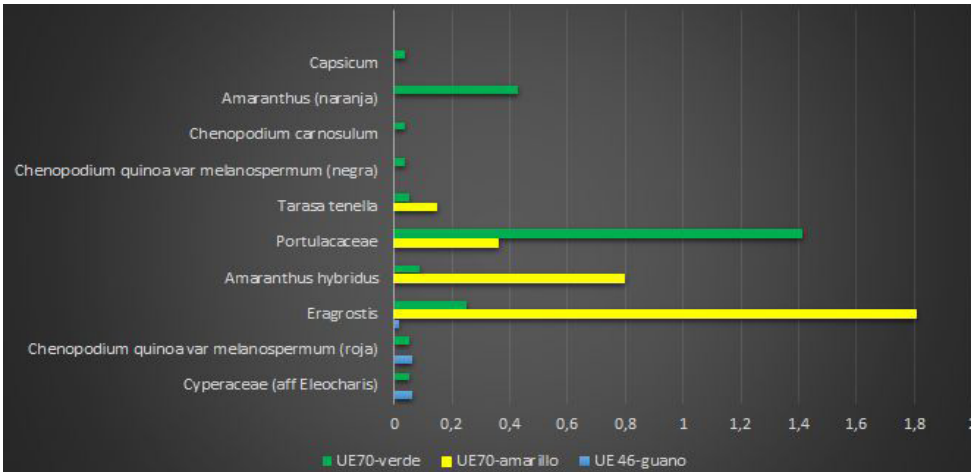


Figura 4. Comparación de densidades de taxones entre los tres guanos muestreados.

A continuación, se presentan estos resultados en función de la historia estratigráfica del sitio.

Relatoría de las ocupaciones tardías de CHIII

Las excavaciones que realizamos nos permitieron ver que, luego de uno o varios eventos (posible sismo del Holoceno Medio de acuerdo con Fernández Distel, 1981) que provocaron la caída de gran cantidad de lajas de la bóveda de la cueva; se sucede un periodo donde la misma no fue habitada por humanos. Hacia la primera mitad del segundo milenio, CHIII vuelve a ser ocupada (fechado de 870 ± 50 años AP de un fogón) por personas y sus llamas, quienes dejan una capa de guano (UE70) que al principio pensamos uniforme y luego vimos que eran dos, primero una capa verdosa y luego una amarillenta. De estas capas salieron pocos artefactos: una punta triangular escotada con aletas de sílice gris y un fragmento de astil (*Figura 5*), lo cual remite a actividades de caza. También se recuperaron unos pocos restos de talla lítica y escasos carporrestos: un grano de maíz, una semilla de *Opuntia* y tres endocarpos de algarroba —cabe aclarar que la algarroba no prospera en la microcuenca de Huachichocana—. El análisis en laboratorio de las dos capas de guano de la UE 70 confirman composicionalmente que la diferencia de color se corresponde con diferencia de plantas consumidas por las llamas que generaron las capas (*Tabla 1, Figura 3, Figura 4*).

Podemos pensar que la cueva fue habitada por un tiempo acotado que permitió la formación de las capas de guano (*Tabla 3*) —y no guano desagregado o "en bolita" — y que hubo actividades vinculadas a la caza, la alimentación y el pernocte. Asimismo, en el sedimento que se depositó entre los dos tipos de guano se recuperaron escasos restos faunísticos, vegetales y líticos (microlascas) destacando un gran fragmento de brochantita (sulfato de cobre, identificado por Raúl Lira, Museo de Mineralogía y Geología-UNC), que sugiere personas y animales vinculados al caravaneo, lo cual se condice con la estrecha asociación espacial entre CH III y antiguas rutas que vinculan tierras altas y bajas. La presencia en unidades estratigráficas posteriores de cebil (*Anadenanthera colubrina* (Vell.) Brenan var. *cebil* (Griseb.) Altschul) lleva a reforzar la idea del caravaneo (Núñez Atencio y Nielsen, 2011).

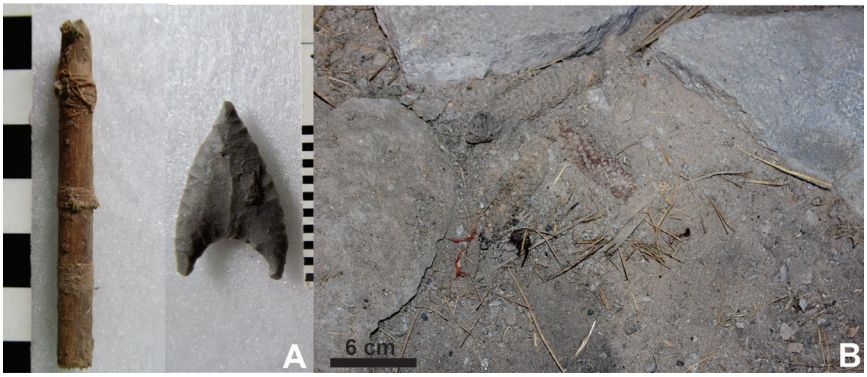
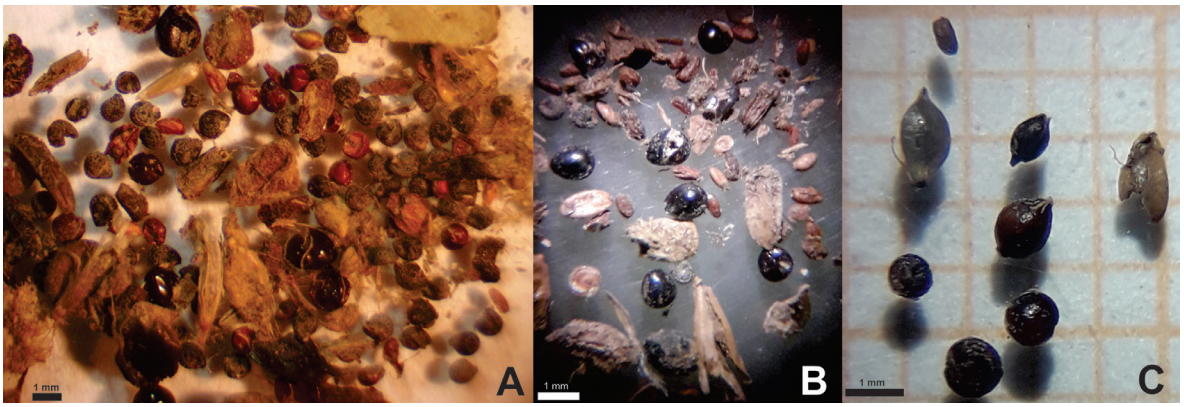


Figura 5. A-cabezal lítico y fragmento de astil de la UE 70; B- muestra de camada de paja y marlos con cordeles de la UE 46 (marzo 2016). Fotos de la autora.

La primera capa de guano, la verde, está compuesta mayormente de *Portulacaceae*, las mismas suelen ser malezas de cultivos o bordes de caminos, comestibles y forrajeras (Rapoport, 2009). Le siguen en importancia pequeños granos anaranjados de Amaranthus, ausentes en la capa amarilla al igual que las *ciperáceas* —posiblemente Eleocharis, género de plantas silvestres mayormente pre puneñas con representantes en los bofedales puneños— y los tres tipos de quenopodiáceas, las cuales son conocidas bajo el nombre local de *ajaras* y son malezas facultativas de la quinoa[6] (*Figura 6a*). Llama la atención la presencia de dos semillas de *Capsicum*[7]. Hay además escasos restos de *Tarasa tenella* (Cav.) Krapov., *Amaranthus hybridus* L.(*ataco*) y *Eragrostis* las cuales abundan en la capa amarilla de guano. Por ende, el guano verde de UE70 está compuesto mayormente por malezas asociadas a cultivos, seguido por malezas ruderales y especies silvestres de pisos prepuneños a pu-

6 Cabe aclarar que no hay reportes previos ni hemos recuperado de las excavaciones arqueológicas restos de quinoa. En el sitio Cueva de los Corrales I (El Infiernillo, Tucumán; ca. 3.800- 630 a.p.) se han recuperado restos de Ch. quinoa-doméstica con episperma rojo/bordo/morado afines a la etno-variedad Pasankalla (Arreguez et al., 2021) identificada también en sitios tardíos de Lípez, Bolivia (López, 2011).

7 Existen reportes en Túnez del uso veterinario de *Capsicum* en ganado (Viegi y Ghedira, 2014).



neños.

Figura 6. Asociación de carporrestos recuperados de las muestras en laboratorio a- UE70 guano verde; b- UE70 guano amarillo; c-UE 46 guano en bolita (abril, 2022). Fotos de la autora.

Contrario al verde, el guano amarillo posee mayormente *Eragrostis* seguida de *A. hybridus*, Portulacacea y *T. tenella* (*Figura 6b*). En el caso de *Eragrostis*, es muy probable que se trate de *Eragrostis lugens* Nees o *Eragrostis mexicana* Hornem., ambas con distribución pre puneña. *E. lugens* (0-2800 msnm[8]) suele ser hoy una pastura común del ganado y prospera en dunas arenosas, riberas de ríos, cerca de campos cultivados y laderas abiertas (Peterson y Sánchez Vega, 2007). *E. mexicana* (0-3000 msnm) crece a lo largo de los bordes de las carreteras, cerca de campos cultivados y en zonas abiertas disturbadas, lomas y laderas (Peterson y Sánchez Vega, 2007). El área de estas dos especies coincide con el área de distribución de *A. hybridus* (0-2400 msnm), el segundo taxón con mayor densidad en la capa y que suele ser una maleza tolerada en zonas cultivadas, cuyas hojas se usan para sopas y guisos entre comunidades centroandinas (Gianoli *et al*., 2006; Pancorbo Olivera *et al*., 2020). Por último, encontramos a *T. tenella*, la única *malvaceae* identificada en los guanos, mayormente en el amarillo. Es una maleza (2500-3800 msnm) muy abundante en quebradas y chacras, de reconocido valor forrajero, prefiere suelos modificados como cultivos o corrales y en infusión o en baños es febrífuga (Giberti, 1981; Villagrán *et al*., 1998). Por ende, el guano amarillo de UE70 se corresponde con animales que se alimentaron mayormente de malezas ruderales y en menor medida de arvenses, por debajo del piso pre puneño.

Los yuyos y malezas de ambas capas reflejan distintos espacios de pastoreo —prepuneño a puneño en UE70 verde y por debajo del prepuneño en UE70 amarillo—, siendo comunes en ambos casos las malezas ruderales asociadas a caminos y en el UE70 verde las malezas asociadas a cultivos de altura. Por lo tanto, ambas capas de guano estarían refle-

8 Todos los rangos altitudinales mencionados a lo largo del texto fueron tomados del Catálogo de Plantas vasculares (IBODA, 2021).

jando la dieta temporaria de llamas caravaneras que venían bajando desde pisos puneños a prepuneños en primer lugar (guano verde) y luego de caravanas (¿quizás las mismas?) que venían de pisos por debajo del pre puneño en un camino ascendente.

NOA	Ubicación	Sitio	Período	Taxones	Usos mencionados	Referencia bibliográfica
	Antofagasta de la Sierra, Catamarca	Peñas de la Cruz 1.1	Entre 7910 y 7270 AP	*Amaranthus hybridus ssp. hybridus*	Alimenticio	Arreguez et al. (2013)
	Serranía de Guachipas Salta	Pampa Grande	Temprano	*Chenopodium quinoa var melanospermum*		Hunziker 1943
	Valle del Cajón, Catamarca	Cardonal	Temprano	Malvaceae, Solanoidea, Chenopodium		Calo 2010
		Loma L´Antiguo	Tardío (fines siglo XIII – fines siglo XV)	Amaranthaceae, *Amaranthus aff hybridus, Ch. quinoa, Ch. quinoa aff. var. melanospermum Ch. aff. carnosulum*, Chenopodium, Malvaceae aff. *Malvastrum coromandelianum*, Cristaria y Sida. Portulaca, Cyperaceae, Asteraceae y Solanaceae		Fernández Sancha (2022)
	Valle de Yocavil o de Santa María, Catamarca	Soria 2	Temprano (600 AC y el 600 AD)	Chenopodium., Ch. aff. *carnosolum*, Solanaceae		Petrucci (2016)
		Rincón Chico 1	Tardío (siglo X al XVII)	Polygonum, Chenopodium		
		Rincón Chico 15	Tardío (siglo X al XVII)	Ch.quinoa var *melanospermum* Malvaceae		
		Morro del Fraile	Tardío (1071-1405 DC, 766-1380 DC)	Trichocereus	Todas identificadas como malezas	Longo (2021)
		El Carmen 2	Temprano (436-602 DC) -Tardío (1463-1627 DC)	Trichocereus Malvaceae: Cristaria dissecta *Solanum aff. elaeagnifolium*		
		El Pichao	Tardío	*Trichocereus atacamensis*, Portulaca (probablemente *Portulaca grandiflora* y otras no identificadas)	*T.atacamensis*: consumo	Cano (2024)
	Valle de Tafí, Tucumán	Cueva de los Corrales 1	Temprano (ca. 2000 - 1500 AP)	Sida		Carrizo et al. 2003
	Valle Calchaquí, Salta	Guitián y Mariscal	Tardío y Tardío-inka (900-1450 DC)	Amaranthus, *Ch. quinoa*, *Ch. quinoa var. melanospermum*, Polygonum, Portulaca, Malvaceae, Solanaceae, Poaceae		Amuedo (2020)
		Valdez	Tardío-inka (900-1450 DC)	Cyperaceae y Opuntia		Earle (1994)

	Bolsón de Pipanaco, Catamarca	El Shinkal	Inka	Solanum aff. elaeagnifolium		Capparelli y Raffino 1997
				Malvaceae		Giovannetti 2009
	Tinogasta, Catamarca	Las Champas	Tardío (siglo XIII y XIV)	*Ch. quinoa* var. *melanospermum*	Alimenticio (con marcas de procesamiento)-ritual	Ratto *et al.* (2014)
	Valle de Hualfin, Catamarca	El Molino	Tardío (siglos XIV-XVI)	Chenopodium, Chenopodiaceae, Ch.carnosolum, *Ch. cf. carnosolum, Ch. cf. quinoa var. quinoa*	Alimenticio (con marcas de procesamiento)-ritual	Fuentes *et al.* 2023
Norte de Chile	Oasis de Calama, río Loa	Topater 1	400 y 200 AC	*Ch quinoa var quinoa y var melanospermum, Amaranthus caudatus* Amarantáceas		MC Rostie *et al.*2019
	Tarapacá	Pircas y Caserones	Formativo (3000-1000 AP)	*Tarasa operculata,* Amaranthus, Cactaceae, Chenopodium Exodeconus Integrifolius (Solanaceae)		Uribe *et al.* 2020
		Complejo Pica Tarapacá	Intermedio tardío	*Cristaria dissecta*	forraje	García y Uribe 2012
Bolivia	Altiplano	Sitios varios	Formativo a tardío	*Ch. quinoa var melanospermum*, Chenopodium		López 2011, Planella *et al.* 2015
	Valles inter-andinos del sur (Cinti y San Lucas)	Sitios varios	Formativo a tardío	Ch. quinoa var melanospermum, Cactaceae, Portulacaceae, Amaranthaceae, Malvastrum, y Cyperaceae	Las cuatro últimas forrajeras	Bruno y Casanovas 2015
Perú		sitios Nazca (basurales)	550- 1000 DC	Amaranthus, Sesuvium (Portulacaceae), Chenopodium, Solanum (cf Pimpinellifolium) y Lippia (Verbenaceae),	Amaranthus consumo humano por restos de coprolitos adheridos. Todas prosperan hoy en la zona como malezas de cultivos	Beresford-Jones (2014)
	Puno cuenca del Titicaca	Ayawiri	Intermedio Tardío (1100-1450 DC)	"quinoa negra" Cactaceae (incluyendo Maihuenoposis) Cyperaceae, Solanaceae, Relbunium. *Trifolium amabile*, dos tipos de Malvaceae (quizá genero Malva)	Malva como forraje dado que hoy prospera en la zona como maleza de los cultivos y se usa para ese fin	Langlie (2020)

Tabla 2. Antecedentes arqueológicos en los Andes Meridionales de yuyos y malezas hallados en CHIII. Confeccionada por la autora.

Ubicación	Sitio	Período	Taxones	Tipo de evidencia	Referencia bibliográfica
Antofagasta de la Sierra-Puna de Catamarca	Punta de la Peña 4	Tardío (540 ± 40 AP)	Cyperaceae (*Eleocharis albibracteata*, Carex) Malvaceae	Microhistología	Torres *et al.* 2018
Desierto de Atacama, Norte de Chile	siete sitios situados en la Pampa del Tamarugal, el río Loa y el Salar de Atacama	ca. 3000–1500 AP	Chenopodiaceae (Atriplex), Cyperaceae (rizoma de Schoenoplectus)	Microrestos	Mc Rostie *et al.* 2022
Costa Nor central peruana	Los Gavilanes	ca. 4000-3000 AP	Chenopodiaceae/ Amaranthaceae, Malvaceae,Solanaceae	Polen en coprolitos de llama	Jones y Bonavia 1992
Muestras actuales de guano de camélido			Cyperaceae, Chenopodium, Malvaceae	Carporrestos	Hastorf y Wright (1998)
			Cyperaceae, Opuntia floccosa (Cactaceae), Calandrinia (Portulacaceae)		Pearsal (1988 en Hastorf y Wright 1998

Tabla 3. Antecedentes de estudios de guano de camélidos en los Andes Meridionales donde se mencionan los yuyos y malezas hallados en CHIII. Confeccionada por la autora.

Tiempo después las ocupaciones tardías en CHIII se sucedieron marcadas por pisos acondicionados con camadas de paja, pequeños fogones, pozos con desperdicios, etc. Los elementos recuperados y las identificaciones taxonómicas refuerzan la presencia de elementos de zonas bajas y altas. Por ejemplo, una de las primeras camadas de paja está conformada por *Cenchrus myosuroides* Kunth, la cual prospera entre los 0 y los 2200 msnm, indicando la procedencia de los ocupantes que trajeron la misma para el acondicionamiento del lugar. Esto es coherente con el hecho de que la única semilla de *Lagenaria* reportada para el sitio procede de esta camada. En la misma se recuperaron mayormente restos de endocarpos y bolos de masticación de algarroba, microlascas de sílice y obsidiana y muy pocos restos de *cactáceas* y maíz. Otra camada posterior está compuesta por Cortaderia speciosa (Nees & Meyen) Stapf (0 – 4000 msnm) además de un fragmento de inflorescencia estaminada de maíz. Si bien la distribución de la cortadera es amplia, actualmente la misma se constituye en Huachichocana como un marcador clave del inicio del piso prepuneño. En esta camada se recuperaron también restos de un ejemplar juvenil de *Aegla humahuaca* Schmitt, un cangrejo que habita actualmente en Huachichocana en cuerpos de agua pre puneños a puneños. Lo más abundante fueron los endocarpos de algarroba, seguido de bolos de masticación de algarroba, granos de maíz (algunos tostados), un cotiledón de *Phaseolus vulgaris* var *vulgaris* y microlascas de sílice.

La camada de paja analizada en laboratorio fue la UE 46, la mejor conservada de todas las excavadas. La misma estaba compuesta por *Jarava leptostachya* (Griseb.) F. Rojas (1200 – 4600 msnm) y *Cortaderia speciosa* (0 – 4000 msnm). Se realizaron varios hallazgos de tiestos

tiznados y marlos, algunos junto a cordeles de fibra animal (Figura 5b) y microlascas de sílice. Los carporestos más abundantes son, como en los casos anteriores, los endocarpos de algarroba. Se recuperaron además semillas de *cactáceas*, de *Capsicum*, posibles cáscaras de tubérculos, granos de maíz, maní y muchos frutos de *Asteraceae* (algunos afines a Tagetes) como parte de la camada de paja. También restos de caparazón de *Chaetophractus* y de *Aegla humahuaca* adulto y fragmentos de huesos de *Lagidium* y *Camelidae*. La camada de paja de la UE 46 poseía además guano "en bolita" cuya composición (*Tabla 1, Figura 3 y 4*) refleja mayormente alimentación con plantas silvestres (*Eleocharis*) y malezas facultativas (ajara roja) pre puneñas a puneñas, seguida de malezas ruderales de pisos por debajo del pre puneño (*Eragrostis*) (*Figura 6c*).

En el caso de la muestra de la camada analizada en laboratorio (*Figura 6d*), la misma posee gran cantidad de semillas de *solanaceae* silvestres y/o *malezoides* seguidas por cactáceas, estas últimas ausentes en los tres guanos y correspondientes a pisos pre puneños a puneños (*Tabla 1, Figura 3*). En el caso de *Trichocereus atacamensis* (Phil.) W.T. Marshall & T.M. Bock, el mismo prospera en ambientes disturbados (Petrucci, 2016) siendo reconocida localmente su asociación con sitios arqueológicos y los antiguos (Salatino, 2019). La camada posee los tres tipos de ajara registradas solo en el guano verde de la UE70. Durante el Tardío en el NOA las ajaras se vuelven ubicuas (*Tabla 2*) y de importancia ritual, vinculadas al culto a los antiguos, práctica que sobrevive hasta el día de hoy en algunos lugares del NOA y norte de Chile (Amuedo, 2021; Fernández Sancha, 2022; Fuertes *et al*., 2023; Petrucci, 2016; Ratto *et al*., 2014; Villagrán y Castro, 2004)[9]. En cuanto a las *malváceas*[10], se registraron dos especies ausentes en los tres guanos. Anoda cristata (0-4000 msnm), una maleza medicinal muy común en el centro y norte de la Argentina, frecuente en suelos fértiles y arenosos y en cultivos estivales (maizales, alfalfares, tabacales, entre otros) al igual que en terrenos baldíos con modificación antrópica (Giberti, 1981; Krapovickas *et al*., 2008; Martínez Crovetto y Rojo, 1957; Marzocca, 1994; Petetín 1982). La otra especie, *Tarasa o´donelli* (2600-3800 msnm) está presente hoy en Huachichocana en sembradíos de papa en la prepuna - puna, y se usa como alimento para la hacienda. Es una planta nitrófila, que prefiere las proximidades de las habitaciones y de los corrales (Giberti, 1981). El género Tarasa se registra hoy como parte de la dieta de camélidos silvestres y domesticados (Samec, 2011). La camada posee, por lo tanto, mayormente malezas arvenses y facultativas pre puneñas en tanto el guano que estaba en la misma posee un perfil de plantas silvestres y malezas facultativas pre puneñas a puneñas.

9 Para la cuenca del lago Titicaca durante el periodo Intermedio Tardío (1100-1450 d.C.), Langlie (2020) reporta una baja en la presencia de "quinoa negra" por un mayor desmalezamiento o un cambio en los patrones de pastoreo, vinculado a restricciones territoriales por enfrentamientos.

10 En investigaciones paleoambientales del NOA el polen de Malvaceae es marcador de disturbio por pastoreo y el de Amaranthaceae/Chenopodiaceae de disturbio por pastoreo, cultivos y malezas, siendo usual su presencia en sitios abandonados (Lupo et al., 2018).

Al comparar las muestras analizadas en laboratorio, sorprende constatar que la camada de paja posee más taxones en común con el guano verde —incluidas malezas no registradas en otras unidades—. Este es un primer cruce, el perfil del *yuyerío* de la camada de paja se acerca más a una capa de guano de una ocupación previa, es decir, en una capa "cultural" como sería la camada de paja preponderan las *malezas* pre puneñas al igual que en el guano verde —una capa "natural" —. Sin embargo, los taxones predominantes son distintos: *portulacaceae* y *amaranthus* naranjas para el guano y *solanaceae*, *cactaceae* y *malvaceae* para la camada de paja. Entre los taxones que son menos preponderantes se comparte el complejo de las ajaras y ataco, y acá hay un segundo cruce ya que estos taxones se suelen asociar al consumo humano en las narrativas arqueológicas del NOA y no a las llamas. Lo cultural y lo natural, lo humano y animal, lo alimenticio y lo forrajero, se va desdibujando gracias a la ubicación "pendular" de las *malezas* en uno u otro campo, escapando y entrando al *domus*, o revelando en realidad un *domus* alterado, disturbado y múltiple, sin categorías puras, cerradas o discretas.

Como mencionamos, en el caso de los guanos de la UE70 se trataría posiblemente de caravaneros vinculados a la circulación del cobre y el cebil. Si es así, la presencia de malezas facultativas, arvenses y ruderales hace pensar dónde pastaban las llamas, ya que tendría que ser cerca de viviendas, chacras, corrales o ruinas. Si los caravaneros no eran del lugar y pasaban por allí, su camino tendría paradas en los campos —de lo cual es más reflejo el guano amarillo— pero también en las proximidades de las casas —de lo cual es más reflejo el guano verde—, habiendo protocolos de recibimiento, intercambio, pernocte y convivencia como ocurría con burreros, arrieros y troperos hasta hace poco en la zona en general y en Huachichocana en particular (Nielsen, 1997, 2024; Cruz de Tolaba *et al*., 2015; García, 2021). Los yuyos nos hablan de modos de convivir y negociar, se trata de lo que Aparicio (2019) llama "la insistencia de las plantas en la política", siendo las malezas y yuyos las principales emisarias de esos acuerdos de espacios compartidos, de comensalidades y lugares de tránsito.

Si atendemos a los principales antecedentes del caravaneo surandino (Nielsen 1997, 2024; Núñez Atencio y Nielsen 2011), éste se presenta como un ejercicio de constante negociación: la movilidad implica estar forjando o actualizando alianzas, sea con humanos o no humanos. En la narrativa histórica clásica, el caravaneo generó sendas, caminos, redes viales, trazados asépticos de piedra y tierra, sin un yuyito compañero. Hoy día el andar de las personas, los animales o el agua generan caminos donde prosperan plantas de hábito *malezoide*, un fenómeno tan usual en las rutas que este último término resultó ser un clasificador botánico: *ruderal*. Es probable, por lo tanto, que el traslado de animales, su pernocte, alimentación, cuidados veterinarios, entre otros aspectos, fuera generando una ecología propia, y que ese enredo (sensu, Latour, 1991) entre personas y llamas en movimiento sumara también a "las plantas seguidoras de caravanas" parafraseando un viejo axioma de la revolución neolítica. Una movilidad interespecie que generó —y fue

sustentada por— una ecología propia marcada también por la negociación y las alianzas[11].

Las redes de caminos, rutas y sendas caravaneras se encuentran jalonadas por asentamientos con distinto grado de intensidad de ocupación, al igual que de aislamiento o de reunión social (*jaranas/paskanas*, estancias, sitios de agregación, puntos de carga, sitios rituales especializados, etc). A pesar de los puntos de contacto y discrepancia entre los registros etnográficos y arqueológicos, CH III —durante los momentos narrados por los contextos aquí presentados— clasificaría como un espacio de ocupación momentánea en la ruta, de lo cual darían cuenta no solo su articulación directa con esta última, los signos de ocupación efímera y redundante (capas de guano, camadas de paja, fogones pequeños) y el arte rupestre próximo, sino también el hallazgo de un fragmento de sulfato de cobre aislado entre capas de guano, lo que podría ser una ofrenda a la cueva. Los registros etnográficos de arquitectura del pastoreo y del caravaneo en Chile, Bolivia y Argentina (García, 2021; Nielsen, 1997; Núñez Atencio y Nielsen, 2011) no suelen mostrar el grado de intimidad interespecie que suponemos para CHIII, salvo por motivos climáticos. En el caso de las *paskanas* que son cuevas, los animales están en sectores aparte, dentro o no de corrales, pero nunca dentro de las cuevas compartiendo los mismos lugares que las personas. Es propio de las llamas "dormir en su guano", siendo la acumulación de este último un índice de cómo estos animales "hacen suyo el hogar" (García 2021; Nielsen 2024), algo que parece que ocurrió con la cueva III.

A pesar de ser un tema central, en la bibliografía poco se habla de la alimentación de las llamas durante las caravanas y, cuando se menciona este aspecto, se suele referir a vegas, bofedales o pastizales como espacios naturales, a pesar de que han sido históricamente manejados y criados mediante riego, abono y cercado (García, 2021; Grillo Fernández *et al*., 1994; Villagrán y Castro, 1997). El trabajo etnoarqueológico de Nielsen (1997) da cuenta de que, al llegar a una *jarana* para pasar la noche, se destinan varias horas a que las llamas pasten y recuperen fuerzas tras el viaje. Estos espacios con construcciones y ocupaciones ocasionales y repetitivas[12], son propicios para la presencia de *malezas*, más aún aquellas que llegan, justamente, por el guano de los camélidos. A este respecto dice Nielsen (1997, p.160):

> no se jara muy cerca de núcleos poblados o casas a lo largo de la ruta, donde personas o movimientos desconocidos podrían asustarlos [a las llamas]. La segunda consideración es la presencia de forrajes para que se alimenten las llamas. Con este criterio, se jara a veces en campos en barbecho o ya cosechados para aprovechar los desechos presentes en los rastrojos, lo que también puede generar conflictos. Las tres veces que acampamos en chacras,

11 Cuando yo era niño de 10 años el pasto crecía uuuhh, un pasto que se llamaba malva, yo me perdía en la malva. Los llamos en una sola parte van a hacer la caca, entonces ahí esa tierra quedaba como abonado, entonces caía la lluvia y ahí salía el pasto" (Raúl Mamani, Arica 2016)" (García 2021:131).

12 "afirman los arrieros que antiguamente viajaban tantas tropas, que a media tarde las jaranas estaban llenas" (Nielsen 1997: 160).

> sus dueños acudieron a la jara para advertir a los arrieros que mantuvieran a las llamas en sectores específicos del campo; en un caso avisaron que, si volvíamos a parar allí a la vuelta, cobrarían un derecho de pastaje.

Asimismo, en los lugares donde se lleva a cabo efectivamente el intercambio y transacción de productos, punto terminal de la caravana:

> si se trata de un asentamiento conglomerado, se jara cerca pero afuera del poblado, con acceso a pasturas donde echar las llamas mientras se ocupan de las transacciones, lejos de los cultivos para evitar conflictos con los agricultores. Si es un caserío disperso, se busca un lugar desocupado entre las viviendas o algún campo en barbecho. (p. 163)

Esto coincide con lo observado mediante los yuyos y malezas de la camada de paja y las capas de guano que nos hablan de espacios de contacto, encuentro y negociación. Si a eso le sumamos lo que sabemos de otros sitios (*Tablas 2* y *3*), estas plantas también nos hablan del tiempo, de los ancestros, un vector sociopolítico y cosmológico fundamental en este periodo. Vemos que *lo sagrado y lo profano* pueden convivir en una —al menos en apariencia— misma especie: una planta puede ser medicinal y forrajera; alimento de entidades poderosas como los antiguos y de las personas o las llamas. Este *no encasillamiento*, antes que un problema se revela como una potencia de conexión y de necesidad de que se entramen todas estas entidades para sostener la vida.

Consideraciones finales: *la carne* de la historia

Descentrar la carne de la historia y poner a los *yuyos* y *malezas* a parlamentar ha permitido una narrativa mucho más interconectada. Este *delirio* permitió narrar la cohabitación entre especies que son compañeras y también buenas para otras especies. Las malezas insisten en estar presentes donde conviven humanos, animales, construcciones, cultivos y caminos, incluso formando parte de superficies de habitabilidad e intimidad interespecie, como las capas de guano y la camada de paja. Esos espacios hablan de encuentro, convivencia, negociaciones, fricciones y multiplicidad, conectando con la noción andina de *ayllu* que implica una socialidad ampliada y multiespecie. Esta es una sinantropía de los bordes: entre capa cultural y capa natural, entre alimenticio y forraje, entre medicinal y veterinario, entre espacio criado por humanos y espacio natural, entre sagrado y profano, entre silvestre y cultivado, entre enclave y camino, entre útil e inútil. El carácter potente y *punk* de estas *malezas* es que no sólo señalan la inestabilidad de los límites que rebasan, sino también del proyecto de creación de fronteras. Por eso suelen ser objeto más de erradicación que de conservación, disputando los esfuerzos de una política de la purificación y de deseos eugenésicos (Rutherford, 2018).

La convivencia del borde, del desvío mutuo y múltiple, haciendo surco por otros lados, pero juntos, genera una *ética delirante* que no nos hace optar por la chacra o el

campo abandonado —la olla de maíz o la olla de maleza—, ni tampoco por un ideal de vida de cultivo y progreso frente a los márgenes del fracaso de las ruinas y el *yuyal*. Como dicen Luiz Rufino y Luiz Antonio Simas (2019) la: "astucia y la gran capacidad de vencer la demanda instalada por el proyecto moderno occidental como proyecto totalitario, un proyecto asentado en una obsesión cartesiana y positivista, que no sabe relacionarse de manera alguna con algún tipo de imprevisibilidad" y esa imprevisibilidad de ecosistemas emergentes como comunidades biopolíticas multiespecie tiene que ver con nuestra incompletitud en tanto necesitamos criar y ser criados por otros existentes para vivir (Grillo Fernández *et al*., 1994; Rutherford 2018).

Prósperas en ambientes en ruinas, pioneras en entornos disturbados, las *malezas* arqueológicas nos hablan del pasado, pero también del futuro. Algunas forman parte de los catálogos/ prontuarios de Syngenta y Monsanto —que usé para las identificaciones de los carporrestos— en tanto otras —como los *Amaranthus*— son reivindicadas por su resistencia a los agrotóxicos producidos por estas poderosas compañías transnacionales. Como dice Lawrence (2019): "ser una maleza es una paradoja: ser fuerte y débil al mismo tiempo, resistente y vulnerable. Estar constantemente fuera de lugar, pero poder vivir en cualquier sitio. Y no sólo vivir, sino prosperar sin cuidado ni cultivo". Que las mismas sean omitidas de las reconstrucciones del pasado donde la arqueología presenta rutas impolutas, campos de cultivo donde todo está prolijamente domesticado y lo silvestre y *malezoide* queda por fuera de sus lindes, como corresponde al orden moderno del paisaje, es una manera de alienación de las vidas multiespecies que residieron allí como formas de cohabitación más enredadas y menos definidas (Young, 2024). Por ello apelamos a su carácter abyecto en tanto tiene que ver con "lo que perturba la identidad, el sistema, el orden. Lo que no respeta las fronteras, las posiciones, las reglas" (Rutherford, 2018, p. 215). Como epistemología, las *malezas* convocan a pensar desde las encrucijadas como un estado de disponibilidad de quien investiga, permitiendo disputar el campo de las existencias (Rufino y Simas, 2019).

Vimos cómo durante el Periodo Tardío en las tierras altas jujeñas, las malezas son criaturas co-viajeras (Rutherford, 2018); hoy las mismas son pensadas como las especies compañeras del Antropoceno (Irons, 2017; Tsing, 2015), haciéndonos repensar qué vidas son valiosas y abrazar parentescos cosmopolitas de colaboración con aquellas especies a través de las cuales la diversidad puede seguir surgiendo en las ruinas. Quizás eso viene ocurriendo desde hace mucho más tiempo del que creemos; tal vez sea tiempo de dejar de practicar una política de producción de la inexistencia y dar voz a aquello que insiste con su minúscula, pero potente, presencia.

Agradecimientos

A la Comunidad Aborigen de Huachichocana por los permisos para trabajar en sus tierras y por la generosa amistad de las familias en cada encuentro que hemos tenido. Esta investigación se ha financiado a través del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de Argentina (CONICET).

Referencias bibliográficas

- Amuedo, Claudia (2021). *El simple verdor de la vida: relaciones entre humanos, plantas y otras entidades en el universo prehispánico de diaguitas e inkas en el Valle Calchaquí Norte*. Tesis doctoral. FFyH-UNC.
- Aparicio Miguel (2019) Itinerários vegetais Na trilha das contradomesticações banawá (Arawá, Purus). [Manuscrito inédito].
- Arreguez, Guillermo; Martínez, Jorge y Ponessa, Graciela (2013). Amaranthus hybridus L. ssp. hybridus in an archaeological site from the initial mid-Holocene in the Southern
- Argentinian *Puna. Quaternary International* 307, 81-85. https://doi.org/10.1016/j.quaint.2013.02.035
- Arreguez, Guillermo; Oliszewski, Nurit y Martínez Jorge (2021). Chenopodium quinoa Willd. en la Quebrada de Los Corrales (Tucumán, Argentina): una tradición de tres mil años (ca. 3.800-630 ap). *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología*, 275-298. https://boletin.scha.cl/index.php/boletin/article/view/668/642
- Babot, Pilar; Oliszewski, Nurit & Grau, Alfredo (2007). Análisis de caracteres macroscópicos y microscópicos de Phaseolus vulgaris (Fabaceae, faboideae) silvestres y cultivados del noroeste argentino: una aplicación en arqueobotánica. *Darwiniana* 45(2), 149-162. https://www.redalyc.org/pdf/669/66945201.pdf
- Bardet, Marie (2021). *Perder la cara*. Ed Cactus.
- Beresford-Jones, David (2014). *Los Bosques desaparecidos de la antigua Nasca: estudio de un caso de colapso ecológico y cultural*. Antares Cultura y Desarrollo.
- Bernand, Carmen (2019). Don Juan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua," sacerdote" del Cerro. *Runa* 40(1), 5-19. Bruno, María y Casanovas, Claudia (2015). No sólo maíz: el uso diverso de recursos botánicos en la región de Cinti (Bolivia) durante la época prehispánica. En Pablo Cruz, Richard Joffre y Thierry Winkel (Eds), *Racionalidades campesinas en los Andes del Sur* (pp. 61-102) UNJU.
- Calo, Marlín (2010). Plantas útiles y prácticas cotidianas entre los aldeanos al sur de los Valles Calchaquíes (600 a.C. – 900 d.C.) [Tesis de doctorado no publicada]. FCNyM-UNLP.
- Cano, Sergio (2024). Manejo de recursos vegetales en sociedades tardías del norte del valle de Santa María: Un caso de estudio en el sitio El Pichao (S Tuc Tav 5), Tucumán, Argentina. *Revista del Museo de Antropología* 17(2), 303-322. http://doi.org/10.31048/1852.4826.v17.n2.44179
- Capparelli, Aylén y Raffino Rodolfo (1997). Arqueobotánica de El Shincal I: tallos finos frutos

y semillas. *Tawantinsuyu* 3, 40-57.

- Capparelli, Aylén; Pochettino, María Lelia; Andreoni, Diego, e Iturriza, Rubén (2006). Difference between written and archaeological record: the case of plant micro remains recovered at a Norhwestern Argentinean pipe. En Ertug Füsun (ed.), *Proceedings of the IV International Congress of Ethnobotany* (pp. 397-406). Yeditepe University
- Carrizo, Jorge; Oliszewski, Nurit y Martínez, Jorge (2003). Macrorrestos vegetałes del sitio arqueológico Cueva de Los Corrales (El Infiernillo, Tafi del Valle, Tucumán, Argentina). *Rev. Mus. Arg. Cs. Nat* 5(2), 253-260 https://revista.macn.gob.ar/index.php/RevMus/article/view/147
- Casas Fernández, Alejandro; Guevara, Juan Torres, y Parra Rondinel, Fabiola (Eds.) (2017). *Domesticación en el Continente Americano. Investigación para el manejo sustentable de recursos genéticos en el Nuevo Mundo*. Universidad Nacional Autónoma de México - Universidad Nacional Agraria la Molina.
- Cruz de Tolaba, Asunción; Tolaba, Benito; Mamani, Celia; Tolaba, Gabriela; Barrionuevo, David; Cruz, Felipa; Tolaba, Felisa; Mamani, Dora; Martínez de Cruz, Gudelia [*et al*.] (2015).
- *De pircas, cardones, rastrojos, chivos y cuevas. Historia de la Comunidad aborigen de Huachichocana*. Grafikar.
- Earle, Timothy (1994). Wealth finance in the Inka empire: Evidence from the Calchaqui Valley, Argentina. *American antiquity* 59(3), 443-460. https://doi.org/10.2307/282457
- Fernández Distel, Alicia (1981). El Período de Agricultura Incipiente en Sudamérica (los Primeros Impulsos Agriculturales en las Culturas Formativas) Representado en la Arqueología del Curso Superior de la Quebrada de Purmamarca, Jujuy. [Tesis de doctorado no publicada]. FFyL, UBA.
- Fernández Sancha, Sofía (2022). Prácticas alimentarias prehispánicas en el valle del Cajón, Catamarca. Articulaciones entre plantas, objetos, espacios y personas en el poblado de Loma l´Antigo durante el período Tardío. [Tesis de doctorado no publicada]. FCNyM-UNLP.
- Fuertes, Juana; Wynveldt, Federico y López, María Laura (2023). Una aproximación a las prácticas alimenticias de las poblaciones tardías del valle de Hualfín (departamento de Belén, Catamarca). *Relaciones de la Soc Arg de Ant* 48, 29-30. https://doi.org/10.24215/18521479e057
- Fuller, Dorian; Denham, Tim; McClatchie, Meriel, & Wu, Xiaodi (2025). Commensal domestication pathways amongst plants: exploring segetal and ruderal crop origins. *Phil.Trans. R. Soc. B* 380, 20240190. https://doi.org/10.1098/rstb.2024.0190
- García, Magdalena (2021). *Otra costa hay en la puna: configuraciones del espacio indígena y movilidad pastoril en los Andes centro-sur*. QILLQA Ediciones.
- García, Magdalena y Uribe, Mauricio (2012). Contextos de uso de las plantas vinculadas al Complejo Pica Tarapacá, Andes Centro-Sur: Arqueobotánica y agricultura en el período Intermedio Tardío (ca. 1250-1450 DC). *Estudios atacameños* 44, 107-122. https://www.scielo.cl/pdf/eatacam/n44/art06.pdf
- Gianoli, Ernesto; Ramos, Isaías; Alfaro-Tapia, Armando; Valdéz, Yolvi; Echegaray, Erik y Yabar, Erick (2006). Benefits of a maize–bean–weeds mixed cropping system in Urubamba Valley, Peruvian Andes. *International Journal of Pest Management* 52(4), 283-289. https://doi.org/10.1080/09670870600796722

- Giberti, Gustavo (1981) Las malvas y las salvias de la medicina popular del noroeste argentino. *Parodiana* 1(1), 31-96.
- Giovannetti, Marco (2009). Articulación entre el sistema agrícola, redes de irrigación y áreas de molienda como medida del grado de ocupación Inka en El Shincal y Los Colorados (Prov. De Catamarca) [Tesis de doctorado no publicada]. FCNyM-UNLP.
- Grillo Fernández, Eduardo, Quiso Choque, Víctor; Vásquez, Grimaldo Rengifo y Valladolid Rivera, Julio (Eds.) (1994). *Crianza andina de la chacra*. PRATEC.
- Harlan, Jack y de Wet John (1965). Some thoughts about weeds. *Economic botany* 19 (1), 16-24 https://doi.org/10.1007/BF02971181
- Hastorf, Christine y Melanie, Wright (1998). Interpreting wild seeds from archaeological sites: a dung charring experiment from the Andes. *Journal of Ethnobiology* 18, 211–227.
- Holbraad, Martin (2015). ¿Puede hablar la cosa? *Piergiorgio Di Giminiani y otros (coords.), Tecnología en los márgenes: antropología, mundos materiales y técnicas en América Latina*. Bonilla Artigas.
- Jones, John, y Bonavia, Duccio (1992). Análisis de coprolitos de llama (*Lama glama*) del precerámico tardío de la costa norcentral del Perú. *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 21(3), 835-852. https://www.persee.fr/doc/bifea_0303-7495_1992_num_21_3_1090
- Krapovickas, Antonio; Tolaba, Julio y Novara, Lazaro (2008). Malvaceae. Aportes Botánicos de Salta-Serie Flora 8(12), 1-136. http://eprints.natura.unsa.edu.ar/403/
- Langlie, Brieanna (2020). Late Intermediate period plant use at a Colla hillfort, Puno, Peru (AD 1300–1450). *Latin American Antiquity, 31*(4), 702-719. https://doi.org/10.1017/laq.2020.28
- Latour, Bruno (1991). Nunca Fuimos modernos. Siglo XXI.Le Guin Ursula. (1986). The carrier bag theory of fiction. En Cherryll Glotfelty y Harold Fromm (Eds), *The ecocriticism reader: Landmarks in literary ecology* (pp. 149-154) The University of Georgia Press.
- Lema, Verónica (2009). Domesticación vegetal y grados de dependencia ser humano- planta en el desarrollo cultural prehispánico del noroeste argentino. [Tesis de doctorado no publicada]. FCNyM-UNLP.
- Lema, Verónica (2020). Alteridades semejantes: plantas y contradomesticación en comunidades andinas. *Cuadernos materialistas* 5, 16-32 https://www.ides.org.ar/sites/default/files/docs/2021/mayo-sp-texto.pdf
- Lema, Verónica; Andreoni, Diego; Capparelli, Aylén; Ortiz, Gabriela; Spano, Romina, Quesada, Marcos & Zorzi, Flavia (2015). Protocolos y avances en el estudio de residuos de pipas arqueológicas de Argentina: Aportes para el entendimiento de metodologías actuales y prácticas pasadas. *Estudios atacameños*, 51, 77-97. http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432015000200006
- Longo, Agustina (2021). Consumo y manejo de plantas durante el primer y segundo milenio dC en tres sitios arqueológicos del valle de Santa María (Catamarca-Tucumán, Argentina). *Darwiniana*, 9(1), 95-114. https://doi.org/10.14522/darwiniana.2021.91.939
- López, María Laura (2011). El consumo de pseudocereales entre los grupos prehispánicos: estudio de macro y micro restos de quinoa de contextos arqueológicos del último milenio en dos regiones circumpuneñas. [Tesis de doctorado no publicada]. FFyH-UNC.

- Lupo, Liliana; Torres, Gonzalo; Fierro, Pamela; Oxman, Brenda; Sánchez, Ana;Pereira, Elizabeth y Schittek, Karsten (2018). El disturbio antrópico en los registros polínicos de montaña durante el Cuaternario tardío en el noroeste argentino. En A.R. Prieto (Ed.), *Metodologías y estrategias del análisis palinológico del Cuaternario tardío. Publicación Electrónica de la Asociación Paleontológica Argentina* 18 (2), 39–53. https://doi.org/10.5710/PEAPA.29.05.2018.257
- Martínez Crovetto, Raúl y Rojo,Nicolás (1957). Plantas invasoras del cultivo de tabaco en el noroeste argentino. *Revista Invest. Agric*. 11 (2), 99-143
- Marzocca, Ángel (1994). *Guía descriptiva de malezas del Cono Sur*. Ed INTA.
- Molar, Rocío (2014). Procesar, consumir y construir: alimentación y reproducción de la cotidianeidad en sociedades aldeanas tempranas del primer milenio DC, en el Valle de Tafí. [Tesis de licenciatura no publicada]. FFyH-UNC.
- Nielsen, Axel (1997). Tráfico de caravanas en el sur de Bolivia: observaciones etnográficas e implicancias arqueológicas. *Relaciones-Sociedad Argentina de Antropología*, *22*, 139-178. https://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/25566
- Nielsen, Axel (2024). Lugares propios en territorios comunes: la constitución del hogar entre los pastores del centro-sur andino. *Allpanchis*, *51*(93), 315-342. https://doi.org/10.36901/allpanchis.v51i93.1582
- Núñez Atencio, Lautaro y Nielsen, Axel (eds.) (2011). *En ruta. Arqueología, historia y etnografía del tráfico sur andino*. Editorial Brujas.
- Oliszewski, Nurit (2004) Utilización de recursos vegetales en Campo del Pucará (Andalgalá,Catamarca) durante el período formativo (200- 500 DC). Análisis de macrorrestos. Tesis doctoral, FCNeIML, UNT.
- Pancorbo-Olivera, Marggiori; Rondinel, Fabiola; Guevara, Juan y Casas, Fernández, Alejandro (2020). Los otros alimentos: plantas comestibles silvestres y arvenses en dos comunidades campesinas de los andes centrales del Perú. *Etnobiología*, 18(1), 8-36. https://revistaetnobiologia.mx/index.php/etno/article/view/353/337
- Petetín, Carlos (1982). *Reconocimiento de semillas de malezas*. INTA.
- Peterson, Paul y Sánchez Vega, Isidoro (2007) Eragrostis (Poaceae: Chloridoideae: Eragrostideae: Eragrostidinae) of Peru. *Annals of the Missouri Botanical Garden*, 94(4), 745-790. https://doi.org/10.3417/0026-6493(2007)94[745:epceeo]2.0.co;2
- Petrucci, Natalia (2016). Complejidad social y diversidad biocultural en el valle de Yocavil: mil quinientos años de interacciones entre comunidades humanas y poblaciones vegetales. [Tesis de doctorado no publicada]. FCNyM-UNLP.
- Pignarre, Philippe y Stengers, Isabelle (2005). *La sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoûtement*. La Découverte
- Pochettino, María Lelia (1985) Disemínulos utilizados por los aborígenes del noroeste de la República Argentina. [Tesis de doctorado no publicada]. FCNyM-UNLP.
- Planella, María Teresa; López, María Laura y Bruno, María (2015). Domestication and prehistoric distribution. Chapter 1.3. En *State of the Art Report of Quinoa in the World in 2013*. (pp. 29-41) FAO & CIRAD.
- Rapoport, Eduardo; Marzocca, Angel y Drausal, Bárbara (2009). *Malezas comestibles del Cono sur*. Ediciones INTA.

- Ratto Norma; Lema Verónica y López María Laura (2014) Entierros y ofrendas: prácticas mortuorias, agrícolas y culinarias en los siglos XIII y XIV en Tinogasta (Catamarca, Argentina). *Darwiniana* 2 (1),125-143 https://doi.org/10.14522/darwiniana.2014.21.573
- Rutherford, Stephanie (2018). The Anthropocene's animal? Coywolves as feral co-travelers. *Environment and Planning E: Nature and Space*, 1(1-2), 206-223. https://doi.org/10.1177/251484861876325
- Salatino, Patricia (2019). Los" antiguos de antes", hoy y antes. Exploración etnohistórica de la memoria quebradeña (Jujuy, Argentina). *Que Haceres* 4, 19-32.
- Samec, Celeste (2011). Perspectiva isotópica sobre la alimentación de camélidos domésticos y silvestres de la Puna Jujeña: Construyendo un marco de referencia para estudios arqueológicos. [Tesis de licenciatura no publicada]. FFyL-UBA
- Torres, María Eugenia, Urquiza, Silvana y Aschero, Carlos (2018). Microhistological analysis of ancient camelid dung from the southern Argentinean Puna: past vegetation composition and diet. *Journal of Archaeological Science* 20, 347-354. https://doi.org/10.1016/j.jasrep.2018.05.009
- Tsing, Anna (2015) *Feral Biologies.* University College London.
- Urbina, Lilian (2021) Los saberes y prácticas medicinales de la comunidad originaria de Valiazo (Humahuaca, Jujuy) una propuesta etnobotánica. [Tesis de licenciatura no publicada]. FHyCS-UNJU.
- Uribe, Mauricio; Angelo, Dante; Capriles, José; Castro, Victoria; De Porras, María Eugenia, García, Magdalenay Vidal, Alejandra (2020). El Formativo en Tarapacá (3000-1000 aP): Arqueología, naturaleza y cultura en la Pampa del Tamarugal, Desierto de Atacama, norte de Chile. *Latin American Antiquity*, 31(1), 81-102. https://doi.org/10.1017/laq.2019.92
- Viegi, Lucía y Ghedira, Kamel (2014). Preliminary study of plants used in ethnoveterinary medicine in Tunisia and in Italy. *African Journal of Traditional, Complementary and Alternative Medicines, 11*(3), 189-199. https://doi.org/10.4314/ajtcam.v11i3.27
- Vilca, Mario (2022). *Espacios, intensidades y saberes en el Sur de los Andes*. San Salvador de EDIUNJU.
- Villagrán, Carolina y Castro, Victoria (1997). Etnobotánica y manejo ganadero de las vegas, bofedales y quebradas en el Loa superior, Andes de Antofagasta, Segunda Región, Chile. *Chungara*,29 (2), 275-304. https://www.chungara.cl/Vols/1997/Vol29-2/Etnobotanica_y_manejo_ganadero_de_las_vegas.pdf
- Villagrán, Carolina; Castro, Victoria;Sánchez, Gilberto; Romo, Marcela; Latorre, Claudio y Hinojosa, Felipe (1998). La tradición surandina del desierto: Etnobotánica del área del Salar de Atacama (Provincia de El Loa, Región de Antofagasta, Chile). *Estudios atacameños*,16, 7-105.
- Villagrán, Carolina y Castro, Victoria (2004). *Ciencia indígena de los Andes del norte de Chile*. Editorial Universitaria.
- Young, Alex (2024). An Archaeology of Ruderal Futurism. Plant Perspectives 2 (1), 16-36. https://doi.org/10.3197/whppp.63845494909731

Sitios web y archivos consultados

- Billi Noelia; Lucero, Guadalupe; Fleisner, Paula y Ortiz, Natalia. [
  Centro de Estudios en Filosofía de la Cultura] (2020).*VIIJFC del CEFC - Escritura-Refugios. Multiespecies*. https://www.youtube.com/watch?v=CZHZLnRoSEQ&list=PLddQEcJdvfuZe1R4VJcMocyyuPcTnc-_3
- IBODA (15 de marzo de 2021) *Flora del Cono sur*. Instituto de Botánica Darwinion http://www.darwin.edu.ar/proyectos/floraargentina/fa.htm
- Irons, Ellie (2017) Weedy Resistance: Multispecies Tactics for Contesting "The Age of Man". *Inhabiting the Anthropocene*. https://inhabitingtheanthropocene.com/2017/05/03/weedy-resistance-multispecies-tactics-for-contesting-the-age-of-man/
- Lawrence, Anna (2019). To be a Weed. *The Ethnobotanical Assembly* 4. https://www.tea-assembly.com/issues/4/to-be-a-weed
- Rufino Luiz y Simas Luiz A. (2019) Por una «epistemología macumbera» y una reivindicación de los saberes subalternizados. *Diversa, Red de estudios de la diversidad religiosa en Argentina* https://surl.li/xmmaml

---

Verónica S. Lema

https://orcid.org/0000-0002-6273-286X
vslema@gmail.com



Es licenciada en Antropología y doctora en Ciencias Naturales por la Facultad de Ciencias Naturales y Museo - Universidad Nacional de La Plata (FCNyM, UNLP). Actualmente es investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con lugar de trabajo en el Instituto de Antropología de Córdoba-Museo de Antropología (IDACOR). Se desempeña como docente en la carrera Licenciatura en Antropología, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba (FFyH, UNC), en las cátedras Arqueología y Naturaleza y Estudios de Cultura Material. Su principal línea de investigación a lo largo del tiempo ha sido la relación entre comunidades humanas y comunidades vegetales desde el pasado prehispánico hasta la actualidad. Su área de investigación ha sido principalmente el Noroeste argentino (NOA) enmarcado en los Andes Centro-Sur. Se ha dedicado mayormente a comprender prácticas de manejo, domesticación y crianza, al igual que formas de alteridad y relacionalidad vegetal. Actualmente coordina el Grupo de Investigaciones en Plantas Psicoactivas y Enteógenos Sudamericanos

CC BY NC SA

ANIMALES Y PLANTAS COMO ENTIDADES DE DECISIÓN EN LA MEMORIA ORAL MAPUCHE. REFLEXIONES DESDE LA BIOPOÉTICA Y LAS REGULACIONES DEL AZ MAPU

VIVIANA YANINA AYILEF

Centro de Estudios de Lenguas y Literaturas Patagónicas Andinas (CELLPA),
Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco (UNPSJB)
Puelmapu, Argentina

Aceptado para publicación el 16 de mayo de 2026

Resumen

Las diversas y cuidadas formas de llevar adelante la existencia de los seres no humanos forman parte de las preocupaciones centrales en ciertas discusiones de la actualidad. En este trabajo nos interesa transitar una serie de reflexiones a partir de diversos elementos de la denominada "naturaleza" que conducen a la ratificación de ideas ya presentadas por autores como Viveiros de Castro o Marisol de la Cadena: que los Pueblos Indígenas sostienen desde antiguo una organización cultural, ética, social y espiritual basada en la horizontalidad de trato y afectividad política con las otras especies. Más que la originalidad de una hipótesis, por lo tanto, nos interesa explorar esos argumentos desde la perspectiva biopoética y el *mapuche rakizuam* (el pensamiento mapuche). Creemos que un abordaje como este contribuye a subrayar el aporte resolutivo de estos pueblos a los problemas del presente. Nos detendremos en relatos de la memoria oral mapuche: *epew*, *piam* y *nütxam*, géneros cuyos testimonios sostienen una serie de valores fundamentales para el buen vivir y que pueden ser sintetizados bajo el concepto *Az Mapu* y expresados en representaciones presentes en la literatura mapuche contemporánea. Estos textos proponen un conocimiento (*kimün*) sobre plantas (*pu anümka*) y animales (*pu kulliñ*) en los que se observa no solo su capacidad de agencia, sino diversas intervenciones políticas en relación con la persona (che) y su particular incidencia en la producción y regulación del

saber. Los *epew* han sido recopilados y/o escritos por Tomás Cañicul Quilaleo (Puelmapu) y Graciela Huinao (Gulumapu). Los *nütxam* y piam fueron recuperados documentalmente por la antropología, la historia y la memoria oral. Los poemas pertenecen a María Teresa Panchillo (Gulumapu) y Ailin Ñancucheo (Puelmapu).

Palabras clave: biopoética, *az mapu* (ordenamiento histórico tradicional), *anümka* (planta), *kulliñ* (animal).

ANIMALS AND PLANTS AS DECISION-MAKING ENTITIES IN MAPUCHE ORAL MEMORY. REFLECTIONS FROM BIOPOETICS AND THE REGULATIONS OF AZ MAPU

Abstract

The diverse and attentive ways in which the existence of non-human beings is carried out are central concerns in certain contemporary debates. In this paper we seek to develop a series of reflections based on various elements of what is known as "nature" which lead to the reaffirmation of ideas already proposed by authors such as Eduardo Viveiros de Castro and Marisol de la Cadena: namely, that Indigenous peoples have long sustained a cultural, ethical, social, and spiritual organization grounded in horizontal relations and in political affectivity toward other species. Rather than proposing an original hypothesis, our interest lies in exploring these arguments from a biopoetic perspective and from *mapuche rakizuam* (Mapuche thought). We believe that such an approach helps to underscore the decisive contributions these peoples offer to the problems of the present. We focus on narratives from Mapuche oral memory: *epew*, *piam*, and *nütxam*, genres whose testimonies uphold a set of fundamental values for *buen vivir* (good living) and which may be synthesized under the concept of *Az Mapu* and are expressed in representations found in contemporary Mapuche literature. These texts propose a form of knowledge (*kimün*) about plants (*pu anümka*) and animals (*pu kulliñ*) in which not only their capacity for agency is evident, but also diverse political interventions in relation to the human person (*che*) and its particular role in the production and regulation of knowledge. The *epew* have been collected and/or written by Tomás Cañicul Quilaleo (Puelmapu) and Graciela Huinao (Gulumapu). The *nütxam* and *piam* were documented through anthropology, history, and oral memory. The poems belong to María Teresa Panchillo (Gulumapu) and Ailin Ñancucheo (Puelmapu).

Keywords: biopoetics, *az mapu* (traditional historical ordering), *anümka* (plant), *kulliñ* (animal)

ANIMAIS E PLANTAS COMO ENTIDADES DE DECISÃO NA MEMÓRIA ORAL MAPUCHE. REFLEXÕES A PARTIR DA BIOPOÉTICA E DAS REGULAÇÕES DO AZ MAPU

Resumo

As diversas e cuidadosas formas de conduzir a existência dos seres não humanos constituem preocupações centrais em certos debates contemporâneos. Neste trabalho, interessa-nos desenvolver uma série de reflexões a partir de diferentes elementos da chamada "natureza", que conduzem à reafirmação de ideias já apresentadas por autores como Eduardo Viveiros de Castro ou Marisol de la Cadena: que os povos indígenas sustentam, desde tempos antigos, uma organização cultural, ética, social e espiritual baseada na horizontalidade das relações e na afetividade política com as outras espécies. Mais do que a originalidade de uma hipótese, interessa-nos, portanto, explorar esses argumentos a partir da perspectiva da biopoética e do *mapuche rakizuam* (o pensamento mapuche). Acreditamos que uma abordagem como esta contribui para sublinhar o aporte resolutivo desses povos aos problemas do presente. Detemo-nos em relatos da memória oral mapuche: *epew*, *piam* e *nütxam*, gêneros cujos testemunhos sustentam uma série de valores fundamentais para o bem viver e que podemser sintetizados sob o conceito de *Az Mapu* e expressos em representações presentes na literatura mapuche contemporânea. Esses textos propõem um conhecimento (*kimün*) sobre plantas (*pu anümka*) e animais (*pu kulliñ*), no qual se observa não apenas sua capacidade de agência, mas também diversas intervenções políticas em relação à pessoa (che) e sua particular incidência na produção e regulação do saber. Os *epew* foram recolhidos e/ou escritos por Tomás Cañicul Quilaleo (Puelmapu) e Graciela Huinao (Gulumapu). Os *nütxam* e *piam* foram recuperados documentalmente pela antropologia, pela história e pela memória oral. Os poemas pertencem a María Teresa Panchillo (Gulumapu) e Ailin Ñancucheo (Puelmapu).

Palavras-chave: biopoética, *Az Mapu* (ordenação histórica tradicional), *anümka* (planta), *kulliñ* (animal).

Introducción

Las diversas y cuidadas formas de llevar adelante la existencia de los seres no humanos son una de las preocupaciones centrales en algunas discusiones teóricas de la actualidad. Hemos asistido a una revitalización de los estudios teóricos y de los escritos ensayísticos que se detienen en la vida natural. Producciones académicas, grupos de investigación, eventos científicos, líneas editoriales y convocatorias como este *dossier* concentran su intención reflexiva en ese foco. La atención a las cosmopolíticas y el denominado giro ontológico en la antropología propiciaron este acercamiento. A su vez, el multinaturalismo y el perspectivismo amerindio construyeron un ambiente discursivo y un archivo para comprender cómo los pueblos indígenas ya proponían desde antiguo estos modos de pensar, más allá de lo humano, ampliando el alcance de la idea de resistencia y, por ende, la de politicidad. En los estudios latinoamericanos estas aproximaciones han sido habituales porque ya se habían ocupado de las epistemologías indígenas en épocas anteriores. Por nuestra parte, escribimos desde el lugar afectivo de pertenencia identitaria a un pueblo ancestral, el pueblo mapuche, y leemos sus *corpus* literarios y relatos ancestrales desde los presupuestos que se desprenden del mapuzugun —el idioma mapuche— y que desarrollaremos más adelante en el contexto de una aproximación biopoética. La posibilidad de presentar esta escritura situada nos permite desplegar aquello que somos y hacemos desde una intimidad que, creemos, favorece el entendimiento de quienes leen y lo complejiza por las dimensiones de sentido que adquiere. En la urgencia del presente, creemos, será la posibilidad de volver a crear y compartir un sentido de mundo lo que fortalecerá a nuestra especie, pequeña entre tanta vida.

Este trabajo recorre una serie de reflexiones surgidas a partir de la observación del comportamiento de diversos elementos en la denominada *naturaleza* que conducen a la ratificación de ideas presentadas por autores como los antes mencionados. La certeza de que los Pueblos Indígenas sostienen desde antiguo una organización cultural, ética, social y espiritual basada en la horizontalidad de trato y afectividad política con las otras especies no es novedosa. Sin embargo, merece siempre una actualización específica para limpiar el acercamiento de cualquier atavismo folklorista y/o romantizante.

El mundo moderno colonial arrasó y silenció los horizontes de pensamiento no eurocentrados, unificando la perspectiva desde la que se entendió a partir de entonces la jerarquía de la humanidad. Esta forma de vida dominante e instituyente, la humana, se ubicó en la cima de la pirámide imaginaria, lo que tuvo como correlato una consecuencia material: la separación definitoria de lo que se entiende por "vida". *Naturaleza*, por un lado, y cultura, por el otro, quedaron como esferas alejadas para la posteridad. Se apartaron para siempre dimensiones que hasta esa fractura habían permanecido articuladas. Soslayadas las vidas no humanas sus lógicas y sus protocolos de existencia vieron difuminado su vínculo con la verdad. De ese modo, los relatos que siempre acompañaron sus

tareas quedaron reducidos al mito, la creencia, el folklore y la superstición.

Quienes detentaron y esparcieron el pensamiento moderno se desentendieron de las identidades particulares de las fuerzas existentes en cada territorio al que llegaron. También desconocieron los acuerdos previos entre el humano y su entorno. Naturaleza se transformó en un concepto que sirvió para desafectar la percepción de esas vidas en tanto *bios*, para que en adelante cada vez que las empresas extractivas tuvieran que lesionar un espacio abundante de vida esto no fuera comprendido como disposiciones de muerte. La historia del planeta luego de esa treta es por todos y todas conocida. Lo que no era de prever por entonces es hasta dónde nos llevarían esas decisiones necropolíticas (Mbmbe, 2011) en tanto humanidad, ni de qué maneras extraviaríamos la cordura.

Ante el "predominio del modo de vida destructivo y extractivo actual" (Escobar *et al*., 2024, p. 11) las ontologías relacionales nos ofrecen "otro camino, otra narrativa, otro afecto para "pensar de otra forma sobre lo que es real y, por lo tanto, sobre lo que es posible" (p. 28). Esas ontologías vuelven a ser atendidas en este tiempo límite para advertir a los habitantes de un planeta devastado que tienen que detener la violencia. En cada continente se producen tornados, maremotos, vendavales, levantamientos diversos de las fuerzas vivas de la tierra. Esto es así porque, como se plantea desde estas perspectivas, los seres no humanos son agentes de resistencia que "participan en la vida social y son actores en la arena política" (Neurath, 2021, p. 133). Esto nos conduce a pensar que aquello que a veces se presenta como *desastres naturales* puede ser entendido en el marco de una decisión, colectiva, de esas entidades, y que ocurre como una respuesta o advertencia.

Aquello que el mundo moderno/colonial extractivista concibe como *recursos* o *bienes* en las perspectivas indígenas son seres que viven y deciden. Sin embargo, comprender y aceptar que en esos elementos hay seres implica a la vez entenderlos como portadores de una historia. Esto nos lleva a concebir que allí, en esas formas, y desde otra materia existe un linaje que no solo abarca a los seres que existen en el presente, sino también a sus ancestros. Esa cualidad ontológica nos interesa. La política moderna no puede, por sus propios presupuestos, considerar a esas *cosas* como *seres* y mucho menos como entidades de decisión. No puede concebir que al dañar un elemento está profanando un sitio sagrado porque no debe darle entidad a lo que con tanto énfasis subalternizó. Pensar su historia a contrapelo (Benjamin 2012) nos permite efectuar un giro político, epistémico, afectivo y espiritual ya que atiende y entiende las vidas no humanas desde su especificidad.

En el mundo andino la traducción del término *tirakuna* tiene que ver con la materia ontológica no humana: un cerro, una montaña, las piedras, las antiguas huacas de las que también escribieron Inca Garcilaso y Guamán Poma. A ellos se refiere Marisol de la Cadena como *Seres Tierra*, aquellas entidades que, de verse afectadas por el extractivismo, activan su defensa. Lo interesante en esta reacción es que no lo hacen solo contra quien le agrede, sino también contra quien no las defendió. La integralidad de todo lo existente en las epistemologías indígenas tiene normas para el buen actuar y cuando el humano-

hermano no procede —como debe— en defensa de sus pares no-humanos está obrando en complicidad. En la perspectiva mapuche esos seres no humanos podrían ser relacionados con los *gen*[1] (dueño, cuidador) y los *newen* (fuerza), entidades protectoras de los diversos espacios vitales del territorio que habitan y ofrecen su energía donde estén —donde los hayan dejado—: en un mar, en una cascada, en un cerro, en un animal. A veces se duermen: el humano puede despertarlos si se comporta de modo protocolar. Para tener el merecimiento de que el *gen* o el *newen* continúen existiendo —y, de ese modo, colaboren ofreciendo sus dones— debe actuar en reciprocidad. Por eso el humano cuida el bosque, los cuerpos de agua o las montañas no solo desde su acción política, sino —y ante todo— desde su actividad espiritual. Cuando esos espacios se vulneran sobreviene un desequilibrio equiparable al que hoy atravesamos: lagos que se retiran, ríos que se detienen, volcanes que ven interrumpido su equilibrio habitual o que comienzan con erupciones inusuales.

Límite extremo del buen vivir, la mala vida del presente nos tiene desordenados e impotentes como gente. Así, es tiempo de recuperar los saberes antiguos y volver a entender que la acción política no es una facultad concentrada de manera exclusiva en el humano, sino que es preciso restablecer el diálogo con los seres no humanos para recobrar la sintonía, escucha y acuerdo con los territorios y su multiplicidad. Ese es el marco en el que nos interesa introducir el horizonte político y poético que atraviesa la memoria oral y la literatura actual del Pueblo Mapuche.

La aproximación biopoética nos permite observar una "subjetividad epistémica que considera la unidad e interrelación de las dimensiones éticas, políticas y ontológicas de aquello que atiende" (Ayilef, 2024, p. 181). Como plantean Melisa Stocco y Jorge Spíndola, a este estudio le incumben las "contestaciones, resistencias y divergencias políticas, corporales y culturales locales" (2023, p. 70) que "desclasifican y recuperan relatos impugnados por la historiografía oficial" (p. 82). En el marco de esa impugnación nos detenemos en un *corpus* donde lo medular es, precisamente, aquello que la historia, centrada en lo humano, no atiende.

En sus investigaciones de CELLPA (Centro de Estudios de Lenguas y Literaturas Patagónicas y Andinas) la autora y el autor mencionados desarrollan la categoría de biopoética para ponerla a dialogar con literaturas que suponen resistencia a la biopolítica estatal (Foucault, 2006b). En una indagación que considera otras bio-discursividades los trabajos se detienen en literaturas indígenas, literaturas en lenguas subalternizadas, producciones literarias que no encuentran sitio en el canon literario nacional. En uno de sus escritos Melisa Stocco se detiene en los ecopoemas de la antología *"Ruge el Bosque"* y los describe "como un *corpus* insurgente que no solo archiva, sino que también activa, desde una discursividad biopoética, formas de existencia y pensamiento que resisten ser cap-

1 Si bien es más conocida la expresión ngen en este trabajo intentamos homologar según Azümchefe, ya que es el grafemario que están utilizando muchas instancias de fortalecimiento del idioma en Puelmapu llamadas Koneltun. En ese grafemario esta entidad se escribe gen. Seguimos la versión de Tulio Cañumil citada en las referencias.

turadas por el paradigma monolingüe y neocolonial extractivista, causante del colapso ambiental en los territorios abyayalenses" (2026, p. 13). Lo que refiere esa cita puede aplicarse a los distintos corpus que señalamos como textualidades biopoéticas, en las que se produce un "descentramiento de lo humano" como sostiene Stocco y que originan los que ella nombra como *conocimiento poético*. El *corpus* de este trabajo sigue esa misma línea general: ofrece un aprendizaje (un saber) sobre el mundo desde el *mapuche rakizuam* (pensamiento mapuche).

Dado que la biopoética "desregula las formas convencionales de discriminar y organizar lo viviente" (Yelin, 2020, p. 16) hemos seleccionado para trabajar una serie de textos que proponen un conocimiento (*kimün*) sobre plantas (*pu anümka*) y animales (*pu kulliñ*) en los que se observa no solo su capacidad de agencia, sino diversas intervenciones de carácter político en relación con la persona (*che*) y su particular incidencia en la producción y regulación del saber.

Existen diversas formas narrativas desde las que el Pueblo Mapuche comunica los saberes y memorias de antes, las historias tristes (Ramos, 2017). Aquí nos detendremos en el *epew*, el *piam* y el *nütxam*, géneros de difícil traducción —sobre lo que volveremos—, cuyos testimonios sostienen una serie de valores fundamentales para el buen vivir (*küme mogen*) y que pueden ser sintetizados bajo el concepto *Az Mapu* (ordenamiento histórico tradicional). Los *epew* han sido recopilados y/o escritos por Tomás Cañicul Quilaleo (Puelmapu) y Graciela Huinao (Gulumapu). Los *nütxam* fueron recuperados documentalmente por la antropología, la historia y la memoria oral —al igual que el *piam* al que aquí aludimos—. Finalmente, analizamos poesía mapuche contemporánea en textos de María Teresa Panchillo (Gulumapu) y Ailin Ñancucheo (Puelmapu).

En todos estos poemas, los animales y las plantas se presentan como agentes del saber en cuyo comportamiento es posible observar una praxis política alternativa frente a la crisis climática, humana, ética y global que estamos atravesando. La puesta en valor de los saberes resilientes y resistentes que aparecen en las textualidades biopoéticas se presenta como opción ante el saber/poder Occidental.

Az Mapu, ordenamiento histórico tradicional

Para favorecer la comprensión de nuestro itinerario de lectura será relevante mencionar algunos aspectos del pensamiento mapuche (*mapuche rakizuam*). Un término que sintetiza identidad y memoria es *Az Mapu*. Si bien aquí lo tradujimos como "ordenamiento histórico tradicional" es correcto señalar que, como toda traducción —particularmente las atinentes al funcionamiento de las sociedades y sus razones espirituales—, es forzada ya que no existe en el castellano un equivalente a lo que intentamos nombrar. Ante la impotencia de este gesto, y en la certeza de que debemos garantizar el entendimiento de quienes leen, ampliaremos aquí lo que, sabemos, no alcanzan a representar esas tres palabras.

El *Az Mapu* incluye las normas, principios y procedimientos que revisten carácter sagrado y rigen la existencia terrenal. El término *Az Mapu* abarca el sistema regulatorio de la vida mapuche: las reglas para conducir el orden y la justicia en el mundo natural tienen que ver con largos procesos de observación, con establecimiento de acuerdos y con pautas de comportamiento protocolar. Para Juan Ñanculef Huaiquinao "es el código de ética y comportamiento del ser humano inserto en la naturaleza y comprende las relaciones del bien y del mal, como entes complementarios que generan una tercera realidad, la realidad del neutro que las mezcla a ambas" (2016, p. 46).

Estas leyes que prescriben el orden en lo natural tienen un carácter holístico e interdependiente. Al estar integradas y articuladas de modo complementario la alteración de un elemento trae como consecuencia un desequilibrio mayor y comunitario ya que daña otros aspectos del contexto. Por eso "es necesario compartir el sistema de creencias para reconocer la validez y la eficacia de unas normas y considerar los riesgos de las transgresiones" dice José Antona Bustos. Así, "estos preceptos rigen en el plano terrestre y están ordenados e interpretados socialmente a través del *mapuche kimün*, que es un tipo de conocimiento atemporal y sacralizado" (2014, p. 123).

Desde esta perspectiva las entidades superiores que observan el cumplimiento y sostenimiento de las reglas del *Az Mapu* ordenamiento histórico tradicional— son las fuerzas de la denominada naturaleza (*gen* y *newen*, cuidadores y energías respectivamente) y los ancestros (*kuyfikeche yem*) que resguardan la integridad del territorio y sus vidas tangibles e intangibles —el ecosistema entendido como conjunto de vidas: *itrofillmogen*—. Cuando no existe reciprocidad y equilibrio en el comportamiento humano para con ellos esas entidades enviarían enfermedades, catástrofes naturales y conflictos. Nos resulta primordial señalar este aspecto de la cosmología mapuche ya que un orden social alterado afecta el *küme mogen* —el buen vivir— y los ciclos de la vida se ven trastocados. El *Az Mapu* en tanto "articulación y regulación política y espiritual *entre* las personas, la comunidad y las demás entidades que habitan el mundo" (Spíndola, 2021, p 158) supone que esas entidades tengan comportamientos aleccionadores y modélicos que el humano puede observar para tomar asimismo decisiones:

> Reciprocidad y equilibrio como normas del Az Mapu que están presentes en la denominada "naturaleza". Por lo tanto, para tomar una decisión adecuada, es posible observar qué tipo de decisiones toman en su plano las vidas no humanas, y actuar en concordancia. Por eso el mapuche observa. Ese proceso de detención en las reflexiones observacionales tiene una lógica transversal, ha sido nombrada en mapudungun como Ina Rumen, y constituye una metodología. (Ñanculef, 2007, p. 23)

Existe un término en mapuzugun para significar que las decisiones del sujeto tienen un carácter colectivo y no individual y que en ese conjunto de decisores cumplen un rol principal las y los ancestros. La expresión *kishungenelan* puede traducirse como "no me mando solo (sola)", "no nos mandamos solos (solas)", y se extiende a todas las situa-

ciones vinculadas con lo macro político, pero también con decisiones de lo cotidiano. En sintonía con esto pensamos que tampoco "se recuerda solo". La memoria social permite "encontrar recorridos perdidos en las memorias oficiales, hechos no pensados y no descriptos por la historiografía" (Delrio, 2010, p. 74). En adelante nos centramos en esas pequeñas historias y aspectos laterales de los grandes relatos.

Memoria oral: relatos y "cuentos" antiguos/*nütxam ka epew*

El nütxam es una forma de la oratoria mapuche que recupera determinados acontecimientos históricos que no coinciden con lo registrado por los archivos históricos estatales (Delrio, 2010), constituyendo una fuente que problematiza aquello que había quedado por fuera del debate. En él la memoria es un elemento fundamental puesto que permite la reproducción de los recuerdos en instancias futuras:

> De acuerdo a las normas del admapu las palabras de los antiguos, recordadas a través de los ngtram, poseen fidelidad con el sentimiento del abuelo y su experiencia y sentido. Este es el género veritativo del modo mapuche que se ha transmitido en mapudungun y también en castellano. Lo que es contado como ngtram debe ser entendido no sólo como verdad, sino también como legado de otras generaciones. (Delrio, 2010, p. 74)

Las memorias mapuche del *Puelmapu* están marcadas por el genocidio. Los acontecimientos de trauma marcan y organizan en los diversos relatos orales una temporalidad. En general refieren a una memoria larga que, no obstante, se vincula con el pasado reciente. Entendemos como memoria larga a la que se centra en el momento del *awkan* (rebelión, guerra) o "malón blanco" (*wigka malon*). Liliana Ancalao lo refiere de la siguiente manera: "Los más ancianos recuerdan como el tiempo 'cuando se perdió el mundo', un antes y un después de lo que historiadores occidentales llaman 'conquista del desierto y pacificación de la Araucanía', aproximadamente en el año 1880 del calendario gregoriano" (2018, p. 52). La antropóloga Ana Ramos denomina a este conjunto de historias del arte verbal mapuche que vuelve sobre esas experiencias como "historias tristes":

> Aquellos relatos que, transmitidos por sus antepasados, cuentan las experiencias vividas por abuelos y abuelas —en sentido genérico— cuando los ejércitos los corrían y tenían que esconderse y sobrevivir en la cordillera o en "lugares de oscuridad" como cuevas; así como las matanzas, los desplazamientos forzados en los que eran "llevados largas distancias como animales"; los campos de concentración, el robo y la deportación de niños, entre otros eventos (...) también incluyen las experiencias vividas por sus antepasados cuando, finalizando las campañas militares de los estados argentino y chileno, las personas dispersas, perdidas y separadas de sus lugares de apego y de sus relaciones afectivas, deciden "regresar" (2017, pp. 203-204).

Un aporte relevante sobre ese aspecto está en el abordaje crítico que realiza Jorge Spíndola al desclasificar el *nütxam*. El autor entiende que una forma discursivo-narrativa

propia del mapuzugun no ingresaría en la distinción ficción/no ficción (no histórico/histórico). Esa diferenciación clásica supone que el *epew* es un género ficcional y artístico emparentado con el "cuento", en tanto el *nütxam* es histórico y más bien retórico. En los discursos mapuche el *epew* es la forma narrativa que "plantea simbólicamente conflictos culturales o históricos paradigmáticos, pero cuya ejecución siempre tiene una finalidad explícita recreativa" (Golluscio, 2006, p. 109). Al contrario, Spíndola entiende que es necesario "visibilizar otras lógicas culturales y cognitivas que operan dentro de los modos discursivos del *mapudungun*" (2021, p. 201). La desambiguación que propone parte de discutir la idea de *realidad*, ya que esta (de origen aristotélico) ayudó a construir las concepciones genéricas europeas. En cambio, la *realidad mapuche* estaría próxima a lo que podríamos denominar una lógica holística. Para aclarar este aspecto cita a César Fernández:

> Ese concepto de realidad hace que se acepten como verosímiles los relatos donde el tigre conversa con el hombre y lo salva de un peligro o donde se cuenta de la existencia de una ciudad en un volcán o de la aparición de un tipo de huecufü. Para un mapuche eso existe, se trata de una narración histórica, en tanto es auténtica en su concepción del mundo. Los relatos que reúnan estas características serán nütram y constituirán medios a través de los cuales se irán transmitiendo los valores y las costumbres de los antepasados (Fernández, en Spíndola, 2021, p. 206).

El *nütxam* es de orden familiar y comunitario en la medida en que forma parte del método de aprendizaje mapuche y requiere de una escucha activa de los y las participantes. Los *nütxam* están constituidos, principalmente, sobre la base de narraciones de hechos históricos y de la vida cotidiana. Para el *mapuche kimün* (conocimiento mapuche) este procedimiento "posee un objetivo similar a lo que para la psicología representa la superación del trauma a través de la resignificación de los múltiples acontecimientos provocados por la violencia sistemática" (Imigo, 2020, p. 134). En el procedimiento de "sacar la palabra" —expresión coloquial muy frecuente en el habla mapuche— es posible que los interlocutores dimensionen y vinculen sus heridas, generando en ese intercambio instancias reparatorias. Las historias tristes compartidas dejan de percibirse como acontecimientos aislados y singulares para poder ser percibidos como parte de una historia general. Ese carácter de daño colectivo permite que también se (re)genere una instancia colectiva de reponer historicidad. Por otro lado, en *El epew como método de enseñanza*, Elisa Loncon afirma:

> *Epew* es un "relato oral" que narra la relación de los animales, los pájaros y de la naturaleza, en general, con los seres humanos. (...) Además de entretener enseñan la espiritualidad de la naturaleza y cómo debe interactuar la gente para mantener los equilibrios. Explican el sentido del ser humano, su vínculo con la madre Tierra y con todos los seres que la habitan, con el mundo y el cosmos; explican y enseñan sobre el amor, la vida y la muerte, de manera didáctica (Loncon, 2023, p. 20).

Los *epew* que están en clave lúdico-humorística tienen, en general, personajes animales que personifican "virtudes, defectos, sentimientos y actitudes y que entregan una lección para mejorar las conductas individuales y las relaciones sociales en la comunidad" (Huenún, 2008, p. 11). Por eso suelen compartirse de manera oral ante una audiencia variada y tienen una "función socializadora y comunalizadora" (Golluscio, 2006, p. 109). Spíndola, como dijimos, sostiene la necesidad de poner en duda las ambigüedades clasificatorias en torno de estos géneros para intentar ubicarlos en el contexto de sus epistemes. En principio, evitar encerrarlos dentro de lo que entendemos habitualmente por ficción. En sintonía, también creemos que es preciso evitar homologar el *epew* al género fábula o cuento y esa es la razón por la que no podemos traducirlo.

Nosotras siempre estuvimos aquí: el testimonio de las plantas (*pu anümka*)

Todo relato de un pueblo tiene marcas de ancestralidad. A partir de codificaciones retóricas como "Dicen que", "En los tiempos de antes" o "Mis abuelitos contaban" los narradores de historias dan cuenta de una existencia anterior a la fundación de los Estados nacionales. Esta idea ya no constituye una novedad: en el imaginario argentino se acepta que los Pueblos Indigenas habitan este territorio desde antes de la conformación del país. Pero en muchos casos se continúa pensando que la historia "verdadera" comenzó con la Revolución de Mayo. Los movimientos indígenas llevaron adelante en los años noventa del siglo veinte un profundo trabajo de revisión histórica por el que se validó socialmente esa legitimidad ancestral: no solo hubo consenso acerca de la preexistencia, sino en que lo hacían políticamente en comunidad.

Sin embargo, si bien todo relato de origen parte de un orden en lo creado la historia, como cronología, siempre inicia desde la irrupción del humano como "vida medular". Esa concepción dominante conduce a detenernos en un aspecto no considerado por la perspectiva antropocentrada: en los llamados otros no humanos, otros que humanos, seres tierra, o, mucho más reductivamente y desde otros paradigmas, "ecosistema" y "biodiversidad". En la vida mapuche son los *gen mapu* y *pu newen* —como ya hemos dicho, las entidades que representan el cuidado y la energía de los espacios territoriales—.

Nos interesan estas otras formas de habitar y construir comunidades porque creemos que detenerse en esas vidas es un gesto de humildad, pero también de honestidad cosmológica, cosmohistórica y cosmopolítica. Si uno traza una cartografía y una cronología de la vida es muy fácil constatar que no todo comenzó con el humano. Por lo tanto, nos centraremos en esas existencias cuyas voluntades intervinieron fundacionalmente en el mundo y continúan siendo importantes para el *che* (la persona).

Para descentrar el argumento de la cosmología mapuche traemos a colación un estudio en el que se investiga al Pueblo Qom. En los relatos de ese pueblo las intervenciones de otros seres dan cuenta de una historia de asistencia mutua y reciprocidad. Las autoras

describen el "modo en que los no-humanos incidieron en el devenir de la historia chaqueña, al ayudar, aliarse, aconsejar u orientar a los tobas que eran perseguidos" (Medrano y Tola, 2016, p. 112). De ese modo se amplía la idea de "intersubjetivo" ya que esta puede abarcar "a diversos sujetos pensantes y sintientes (dueños de animales, plantas, truenos, rayos, piedras, aves y muertos) que, lejos de ser considerados como objetos inertes y externos al ser humano y al mundo, poseen incidencia sobre ellos" (p. 105). Como vemos, el Pueblo Qom, cuyo nombre remite a nuestro *che* (gente, persona), sostiene a su vez una cosmopolítica en sus soluciones y acciones sociales.

Parte de nuestra tarea será describir la agencia e historizar las decisiones políticas que, según los relatos, otras formas no humanas han tenido que tomar en el pasado para que el futuro pudiera realizarse de acuerdo con un plan. Otro aspecto será hacer el suficiente hincapié para que esta lógica se entienda como forma activa en el presente. El propósito integral que nos conduce es contradecir el imaginario dominante según el cual animales y plantas son seres vivos cuyo marco de acciones y definiciones ocurre sin su intervención. Más concretamente, intentaremos demostrar que en el *tukulpan zugu* (testimonio, memoria mapuche) nunca estuvo en disputa esa singularidad. Plantas y animales, entonces, *pu anümka ka kulliñ*, serán nuestro foco de atención para observar de qué modo construyeron heroicidades y participaron de instancias fundacionales en el devenir de nuestro pueblo. Micropolíticas del actuar, forjaron un orden cumpliendo funciones por su *Az* (modo de ser). Pequeño en cambio, el humano, aparece en los discursos antiguos, los *kuyfike epew* (antiguos *epew*) y los *kuyfike nütxam* (antiguos "relatos") como un aprendiente más en la totalidad de la existencia donde todo ocupa su lugar sin jerarquías. El ser humano se presenta en este corpus como un elemento de la acción, pero no el más importante ni el que se considera el motor.

En lengua mapuche decimos *tuwün* al lugar donde se nace, que tiene determinada característica y no otra, lo que implica decir: tiene un *Az*. De este modo podemos describir el *Az* de un *lafken* (mar, en este caso), por ejemplo, ya que quienes conocen de mares saben que no se comporta igual el oleaje en mar abierto o en el mar cerrado y no es idéntica su temperatura o su claridad. Esa "personalidad" del lugar configura el *Az* (el modo de ser) de los diversos seres que surgen allí. Plantas, personas y animales serán de un modo determinado y cumplirán una determinada función según su *tuwün* (origen, procedencia). Por eso es importante respetar el lugar en el que nace una planta originaria y que el humano no implante en ese mismo espacio algo que no le es connatural.

"¿Dará acá?", "¿Podré hacerla venir por allá?" son expresiones de escucha frecuente en las que quien habla se pregunta acerca de la posibilidad de que pueda "hacer nacer" una planta en otro lugar diferente al *tuwün* originario. Sin formular un juicio negativo al respecto —hemos sabido de muchas plantas que devuelven con belleza el gesto de haber sido trasplantadas— nos permitimos preguntar, al menos, qué transgresión se genera en ese acto de "hacerla venir" ya que no deja de resonar en esta frase la expresión "hacer

vivir y dejar morir" del análisis biopolítico foucaultiano (Foucault, 2006). *Elchen Mapu* —la energía que creó a los seres existentes y los dejó en esta tierra— probablemente puso cada cosa en cierto sitio con alguna razón. En función de todo esto nos preguntamos: ¿hasta dónde es amor y hasta dónde es soberbia el acto de remoción de una planta y su traslado hacia otro lugar en el que esta no nació? Una planta que nace en un territorio elegido por la persona, inseminada artificialmente, ¿conserva aún su función? ¿sus propiedades? ¿su *newen* (la potencia de energía)?

Para poder dilucidar una respuesta a estas interrogantes desarrollaremos, sucintamente, qué significa el concepto lawen (remedio, medicina) cuando este se aplica a las plantas. Se trata de un tipo de planta particular; no todo el *anümka* (la planta) es un *lawen*, sino en los casos que cumple la función de ser remedio medicinal. Hay otros tipos de *lawen* que provienen de otros elementos (tierra, agua, piedras, etcétera), pero la acepción predominante es la que tiene que ver con la herbolaria.

El *lawen* aparece repetidas veces en *nütxam* ("relatos" antiguos) que destacan los vínculos de cuidado y reciprocidad. No se lo levanta a cualquier hora, no debe sacarse en cantidades e, incluso, el *lawen* elige si se "deja ver". Ese procedimiento de extracción y el elemento volitivo respecto de su presentarse ante el humano dan cuenta de que las plantas son entidades con discernimiento y ejercicio de voluntad. Contrariamente a la lógica establecida de que a las plantas hay que "cuidarlas" y "asistirlas" porque el humano las "protege" en la perspectiva mapuche las plantas deciden y no precisan ese tipo de asistencia "paternal". Si bien este *kimün* (conocimiento) sobre las plantas quedó como sabiduría subterránea en el mundo moderno/colonial en la práctica cotidiana y en la memoria ejemplar de nuestra gente se mantiene como conocimiento práctico. Los *gvlam* (consejos, recomendaciones) vigentes sobre ellas dan cuenta de un comportamiento opuesto al extractivismo Occidental. La lonko Rosalía Barra (Lof Puel, Neuquén) comenta:

> Es saludar y pedir permiso. Por eso con los *lawen* hay que hacerlo para sacar el remedio. No podés llegar y arrancarlo, porque tiene mucha fuerza. Se dice que cuando uno llega y lo arranca así nomás es como que pierde el valor que tiene esa *lawen*, o sea no te da el mismo resultado que te debería dar si lo sacás así nomás sin pedirlo y sin agradecerlo también (citado en Mouján, 2024, pp. 87-88).

Por otro lado, la administración de lawen (remedio, medicina) tiene ciertos requerimientos necesarios. Si bien todos podemos conocer las propiedades de algunas plantas, o de muchas, no todas las personas tenemos el conocimiento integral para el preparado de la totalidad de los lawen. Es, en cambio, un saber codificado que traen las personas cuyos roles sociales y espirituales son de sanación. *Lawengelu*, *lawenkeche* (gente que tiene el *küzaw* —el "trabajo"— de *lawen*): aquellos a los que el *lawen* les habla en los sueños. En la poesía de Ailin Ñancucheo —en la que su autora opta por el grafemario Raguileo, distinto al que utilizamos en este artículo— se presentan estos protocolos acordados con el *gen*:

Pedimos permiso a las energías que cuidan las plantas,
que cuidan los esteros, que cuidan los bosques,
que cuidan las montañas.
Esas energías que cuidan los espacios donde crece el baweh
la medicina natural
así nos darán camino para que se haga visible el remedio que necesitamos
y si sabemos escuchar,
en sueños nos entregarán el conocimiento ancestral de cómo prepararlo.

(Ñancucheo, 2023, p. 18)

En este poema del libro "Vl Ejaliwen Mew" (2023) de Ailin "Mawvn" Ñancucheo (Neuquén) aparece remarcado el protocolo que antes comentamos. Aquí se alude al *gen* (dueño) como entidad protectora que define la agencia en la planta. En la vida mapuche la expresión "dar camino" supone que el humano no se manda solo ni llega adonde llega por propia voluntad, sino que *energías superiore*s le guían, orientan y asesoran según su merecimiento (por regla de reciprocidad). La normativa del *Az Mapu* —ordenamiento histórico tradicional— rige el mundo de las plantas en su actividad volitiva y aleccionadora de la praxis política. Si la persona está "encaminada" podrá tener *pewma* (sueños) y recibir así el *kimün* (conocimiento) ancestral de cómo preparar el *lawen* (remedio, medicina).

Las acciones de los animales (*pu kulliñ*)

Graciela Huinao es una escritora mapuche originaria del *Gulumapu* (*Chaurakawin*, actual Osorno, Chile). Su obra poética y narrativa le ha merecido el aprecio de su pueblo, además de un importante reconocimiento institucional. Miembro de la Academia Chilena de la Lengua, el reciente libro "*Külliñ Epeu. Cuentos de animales*" (2024) es una antología de cuatro relatos de la tradición oral mapuche. En su contratapa aparecen las siguientes palabras de la autora: "Aprendemos desde la cuna que la naturaleza posee su propio lenguaje, que los sonidos no son una condición exclusiva del ser humano: son parte del universo". Esta *paideia* mapuche supone que el niño crece en estos conocimientos y que en tanto su formación esté a cargo de la comunidad estos saberes serán considerados. Se convertirán en saberes "menores", saberes "subordinados" (Foucault, 2006) cuando el niño sea institucionalizado y todo el *kuyfike kimün* (el conocimiento antiguo) pase al rango de "creencias". La contratapa continúa: "Que cada pájaro, animal o cosa posee la facultad de crear su propio sistema de expresión; solo debemos saber escuchar las manifestaciones del cielo y la tierra, así lograremos entender el espíritu de las voces del mundo que nos rodea". Empírico, este conocimiento tiene que ver con un aprendizaje de los rastros: anunciaciones, pronósticos meteorológicos, avisos funerarios, recomendaciones jurídicas que amparan los sonidos de los pájaros, las actitudes de una determinada ave, un

canto entonado a un lado o al otro de quien lo escucha, y toda una serie de codificaciones que no es nuestro objetivo enumerar, pero cuya existencia es preciso que destaquemos.

En muchos *epew* ("cuento" antiguo) aparece el puma como una figura recurrente en su rol de acudir al hombre en situación de vulnerabilidad. El hombre, agobiado o arrinconado por el hambre, es asistido por el puma a quien previamente se encarga, asimismo, de auxiliar. Este *epew* se ha recuperado a un lado y al otro de la cordillera y forma, por lo tanto, parte del acervo tradicional. En el caso del *epew* que recupera Huinao sucede un temporal, el hombre queda a salvo en un refugio y el puma se acerca al lugar. Esa presencia temida se revela luego como alguien que pide asistencia ya que tiene una herida. El hombre lo cura y en otro momento del relato el animal regresa con un cordero. En este *epew* el animal cumple, por lo tanto, funciones de guiada o salvataje alimenticio. El puma se comporta conforme a patrones de ayuda para con el humano, quien deberá estar luego a la altura de ese auxilio, lo que supone actuar en reciprocidad. Según Sánchez Carihuentro "el *Az Mapu* expresa las normas de conducta, tanto individuales como colectivas, que debe observar el mapuche para mantener la armonía" (2001, p. 29). Pero el *Az Mapu* extiende su capacidad de normativa a todo lo que rodea al che (la persona), por eso el puma prosigue esa conducta ejemplar, ya que esta normativa señala la manera como se deben hacer las cosas.

En los *epew* que recopila Tomás Cañicul Quilaleo (Junín de los Andes, Neuquén) también encontramos al *txapial*, la puma, en situación de ayuda. En "*Külagechi epew - Pu püchikeche gürü ka txapial*" ("Los niños, la zorra y la puma") escribe sobre ese *epew*: "Lo encontré siendo niño en un libro, consulté a mis tíos/as y a otras *lamgen* y *peñi* conocidos. La mayoría me confirmó que era algo sabido, los animales solían ayudar a la gente y mucho habían aprendido nuestros antiguos de ellos" (Cañicul Quilaleo, 2026: 23). En otro *epew* el animal protagonista es un *nawel*, un tigre, que asiste a un hombre que había extraviado a su gente mientras escapaban del ejército por la montaña en la época del genocidio.

> El hombre lloró y levantó un ruego al cielo pidiendo por el bienestar de su familia y su comunidad.
> El nawel escuchó atento su llanto y su ruego tan sincero que decidió hablarle, le dijo:
> - Te guiaré por este camino para que puedas encontrar a tu gente (Cañicul Quilaleo, 2026: 47).

Como vemos, las huellas de la puma no solamente son guiadas o acciones a favor del humano en una determinada coyuntura, sino que, bien interpretadas, devienen huellas culturales, orientaciones de acción política, *gvlam* (consejo) para que las personas pequeñas, los *pichikeche*, sepan tempranamente cómo hay que proceder y de ese modo aprendan a "ser gente", otra expresión habitual en el habla mapuche.

En otro *epew* ("cuento" antiguo) la historia está centrada en un gran *huemul*, el guardián del volcán al que muy soberbiamente un humano da caza aún contra la reco-

mendación de sus mayores. En el pensamiento mapuche a veces los *gen* (cuidadores) toman forma de animales cuando se presentan a la gente. De ese modo las personas pueden reconocerlos y ver en sus movimientos un aviso o una recomendación. En el caso de este epew la arrogancia del joven cazador condujo a su *lof* (comunidad) al desastre. El anuncio del animal para que el hombre optara por actuar correctamente se topó con la ineptitud de este para descifrar el mensaje.

En un testimonio, recuperado por Pedro Araya Riquelme, Ana Ñanculef dice que "Para que la persona llegue a ser *che*, llegue a ser gente, tiene que tener esta conexión con la naturaleza. Si no la tiene, esa persona anda por la vida sin recibir mensajes" (2022, p. 153). Eso ocurre en este *epew*. Los mensajes son los rastros, pistas, señales que dejan los animales y las plantas en su comunicación ancestral. En la pedagogía mapuche el niño es aleccionado en esos otros modos de lectura del entorno. No es una materia en la escuela, no suele estar considerado como contenido de interculturalidad, pero así sucede en el primer ámbito de socialización que es la infancia y la casa o la vida comunitaria. Imaginemos cuántas cosas nos habrán anunciado nuestros hermanos y hermanas no humanos y que no supimos entender porque fuimos formadas y seguimos habitando un presente colonial.

En el poema "Zvgun" de María Teresa Panchillo los animales "se ríen en su idioma" y hablan su propio *zugun*. El *zugun* (voz, sonido, idioma) no es solamente el habla humana en forma de palabras, sino el lenguaje que con distintas emisiones sonoras usa para comunicarse un ser: ya sea un ruido, un ladrido, o un gruñido en este caso. Guardián, el perro, llora "cuando ve al WEKUFV EN LAS NOCHES/ y cuando siente que viene el *Nvyvn*/ con grado a terremoto. Entonces la gente se levanta y sale, se sienta en el suelo agarrada a la tierra, le habla al temblor" (Mora Curriao y Moraga García, 2010, p. 204). La interconexión del animal con la tierra es anterior a la del humano con esta. El animal, a la intemperie, puede percibir y traducir el *neyen* (el aire en este caso, el "aliento" del temblor) en su singularidad. El aviso del *kulliñ* (animal), de este modo, funciona operativamente leyendo los rastros, protegiendo a su humano de las malas energías y los fenómenos geológicos que podrían poner en riesgo su vida. La reacción de la gente en el marco del *Az Mapu* es, acorde a lo que se espera, el gesto de activar la comunicación por medio de la plegaria: el terremoto es un ser, si ha venido es por algo y el humano tiene que volver a establecer un acuerdo con él, según la transgresión que se haya consumado o la demanda que esté presentando.

La restitución de un horizonte cognitivo

En el relato fundacional cosmogónico del pueblo mapuche (*piam*) hay una lucha entre dos serpientes. Las personas reciben su castigo por un hartazgo del *mapu* (tierra), materiali-

zado por una serpiente-cerro que lo defiende de la ira del *filu* (la otra serpiente). KayKay, a su modo, es un animal fuerza. Los diversos elementos de la naturaleza se intercomunican para sancionar o felicitar al humano por su modo de comportarse. En este caso ambas serpientes recuperan o retiran la confianza en el humano y proceden según lo que este merece por su acción u oración:

> Estas malas acciones despertaron a un newen antiguo y profundo, kaykay filu, el espíritu guardián de las aguas, el genh ko, genh mawun, genh lhafken, cuidador del mar, la lluvia, las vertientes, los ríos y lagos. Este gran espíritu viendo la destrucción que se estaba viviendo en la tierra tomó una decisión cortante como un cuchillo: inundar la tierra para limpiarla de gente, lavaría el desorden para que la vida pueda continuar. Así fue que comenzaron entonces lluvias interminables, crecidas y marejadas. Sin embargo, alguna de nuestra gente que aún no había olvidado la antigua sabiduría, pidió perdón y guía (Cañicul Quilaleo, 2026, p. 1).

Correr el foco de atención genera aperturas. "Mirar al sesgo", planteaba Slavoj Žižek (1992); atender lo "poco atendido", pero no "jamás" mirado. Mientras la historia Occidental ofrece un listado de nombres, masculino y blanco (o blanqueado) para engrandecerse, las espiritualidades orientales siempre contemplaron otras formas para ser. Nos hemos centrado en el Pueblo Mapuche, pero es sabido que las memorias antiguas de los distintos pueblos se sostienen en una filosofía y un panteón de honra multiespecies. Políglotas, los humanos de antes habían aprendido a conversar en todas las lenguas de la tierra. ¿Cómo habrá sido ese tiempo en el que la persona dialogaba con los animales? ¿De qué manera las plantas entregaban su mensaje, claro, sin riesgo de que este se pudiera perder? Las otras vidas no humanas, sin embargo, todavía participan colaborativamente de las comunidades. Los relatos ancestrales que hemos visto y los fragmentos de poemas contemporáneos traen esos testimonios. Así vivimos, pero, aunque sea torpemente, vamos recuperando el *zugun* de todas las cosas, su preciada "habla".

Las certezas ontológicas del mundo moderno habían dado por tierra con estos saberes. Su marco epistemológico solo consideró la paridad entre humanos, y todas las otras formas de jurídica y existencia fueron abarcados —y en ese movimiento debilitados— por los conceptos de mitos, leyendas, creencias y superstición. Idolatrías, a fin de cuentas. Esas formas de subalternizar los saberes continúan vigentes y en ese aspecto las textualidades biopoéticas producen su conmoción. Al responder y discutir el ordenamiento biopolítico del mundo estos textos admiten un poder ser más allá del sentido moderno imperial. Este tipo de sentido, por el correlato económico que tuvo en su propio beneficio, produjo en el imaginario un corrimiento de las epistemologías indígenas a un tiempo anterior —como supervivencias del pasado— y a un escalón más abajo —salvajismo en la pirámide imaginaria que señalamos al comenzar—.

Correr al pasado la historia de estos pueblos es un ejercicio civilizatorio y cultural: pedimos que la naturaleza que somos actúe en nosotros/as y nos ayude como humanos

a recuperar la confianza y el intercambio creativo con las fuerzas de la tierra para poder avanzar. Con los *Tirakuna*/ Seres Tierra, con los *pu newen*/ las muchas energías, los *pu gen*/ los varios guardianes de los territorios; o el nombre con que cada pueblo refiera a esas otras vidas. Intentamos traer a la conciencia del presente la vida completa de nuestro pueblo. Saberes vigentes, saberes operativos de negociación y reciprocidades, y de ningún modo saberes caducados.

Permitirnos dimensionar a esos seres con agencia habilita la formulación de otras preguntas, obturadas previamente por la perspectiva Occidental. De esta manera, todas las lógicas que colocan al humano en la superficie (piramidal) y en el arco (triunfal) de la historia ahora se dislocan y nos permiten indagar: ¿de qué manera interviene en el curso de la historia la comunión de una planta con un determinado territorio?; ¿qué conduce a cierto animal (y no a otro) a generar reciprocidades colaborativas con la gente, más concretamente, a salvarla? Y, por lo tanto, ¿puede una planta o determinado animal ser un factor central de intervención política en la historia de un pueblo? ¿Así como Treng Treng? ¿Así como Kay Kay?.

Conclusiones

Este *dossier* habilita la indagación biopoética en lo específico de su convocatoria porque invita a "entender la vida como potencia creadora que atraviesa todas las formas de existencia" (Yelin, 2020, p. 12). Generar este interés crítico alternativo favorece el (re)surgimiento de paradigmas no humanistas (no "humanocéntricos") y revisar nuestro resto colonial. Las decisiones involucradas en prácticas como estas amplían las posibilidades de la investigación académica, de la producción estética y de la praxis política.

Relocalizar la lente teórica y afectiva permite detectar potencia y resistencia allí donde antes solo se veía un musgo, un curso de agua, los ojos fijos de un puma mientras camina lento, muy lento, hacia el porvenir. Para los estudios literarios, en nuestro caso, este nuevo "permiso" de explorar los textos de los que decidimos ocuparnos supone un ejercicio más de respeto y honestidad intelectual. Esto nos lleva a pensar que cada vez que alguien abordó corpus similares a los que aquí estudiamos, pero desde lógicas antropocentradas, etnocéntricas y/o verticalistas (apelando al mito, la leyenda, la creencia o la superstición), no necesariamente fue adrede. No siempre hay mala intención, sino que a veces el problema es estar desinformado o tener la lente deformada por la episteme colonial: Occidente y su paradigma rebozando todo lo que nombra.

Ha llegado el tiempo de la voz; que el *zugun* (el mensaje) de cada *anümka* (planta) y *külliñ* (animal) se oiga y que ya no sea necesario presentarlo como pensamiento mágico. Es el *Az Mapu* —ordenamiento histórico tradicional— encarnado en relatos ancestrales y poesía actual. *Rüf zugu*, verdadera palabra: ahora podemos analizar desde nuestros presupuestos los textos cuyo horizonte es histórico y tiene carácter de verdad; salir del clóset

epistémico y escribir textos como este sin que devenga la burla después de leer. Puede aparecer, pero no son nuestros modelos de lectoras y lectores ni tampoco nuestros interlocutores e ingterlucotoras.

Por esto nos interesa aclarar una última disyunción. No estamos desarrollando un binomio o una polaridad según la relación trato/maltrato con la Tierra: no es el "malo moderno" contra el "bueno ancestral". En este último polo, si se quiere, no todos aquellos que cuidan "la tierra" lo hacen desde idéntica concepción ya que "quienes trabajan activamente para crear, elaborar y tejer nuevas narrativas recaen a veces en la vieja narrativa" (Escobar *et al.*, 2024, p. 78). Esto significa que, frecuentemente, aquellos que defienden la naturaleza lo hacen desde un rol paternal o de cuidado asistencial en tanto los Pueblos Indígenas la defienden porque allí hay un par. Eso que puede parecer una diferencia de grado —ya que el objetivo es el mismo— traza, al contrario, un abismo: "La diferencia radical emerge como relación entre quienes participan en un evento que es, simultáneamente, el mismo y también diferente. En otras palabras, el evento no es el mismo para todos" (de la Cadena, 2019, p. 38).

En este trabajo intentamos desarrollar algunas aproximaciones desde el *mapuche kimün* (conocimiento mapuche) a las propuestas filosóficas que en el presente reparan en el potencial político de las vidas no humanas. A partir de un desarrollo centrado en modos verbales presentes en la literatura mapuche compartimos una lectura de los rastros, susurros, huellas que en la memoria oral y en los textos biopoéticos dan cuenta del devenir animal, del devenir planta y de su potencia. La potencia es en el presente devenir *che*: volver a ser gente. Tal como sentimos a partir de la convocatoria creemos que estas presencias no humanas constituyen memorias disonantes porque forjan un camino alternativo para el porvenir. Punteamos una genealogía que demuestra que las epistemologías indígenas han atendido siempre a ese aspecto, desatendido el cual hemos llegado a este presente de colapso social y ambiental. *Az-ngelay* es una expresión mapuche que refiere a la situación de desorden general, de descalabro en el *Az mapu* que ocurre, entre otras causas, por haber extraviado la escucha y la sensibilidad para capturar otros modos de existir y de relacionarse con todo lo viviente:

> Az-ngelay: "no hay saber- no hay orden, no hay belleza", dan cuenta del desarreglo de un mundo de relaciones que estaba regulado por ese "saber hacer bien" que demanda el Az Mapu como una suerte de poética del existir y del hacer para ser dentro de un régimen cultural propio que tiene en la Mapu su principal agente modélico. Esa falta de buen Az ("ngelay az") en las relaciones con la Mapu implica tanto su degradación material como la degradación de las personas y de todo lo viviente (Itro Fill Mongen), incluida la trama de conocimientos que rigen ese vínculo; es decir, el Az Mapu (Spíndola, 2021, p. 157).

Es nuestro deseo que las reflexiones aquí compartidas contribuyan a restablecer el Az (la forma, la armonía, el aspecto) en cada territorio al que lleguen: para que el humano vuelva a conversar con otras vidas y recupere el modo creativo con el que generaciones anteriores llevaban adelante el buen vivir.

En su último libro nuestro *lamgen* (hermano) poeta *nampülfake* (viajero) Bernardo Colipan vuelve sobre ese tema que tanto le ha ocupado en su trabajo: la memoria. Eligió el título *Wiño Zuam* (*Volver a contar*) para poder sintetizar esta tarea que comparte, como quien se ufana en hermanar los dos territorios en los que ha quedado dividido el país mapuche, el Gulu y el Puel, y que en este trabajo también intentamos hilvanar. En uno de sus textos dice:

> En el wiño se regresa y se vuelve. En el kintu uno aprende a mirar hacia atrás.
> El wiñokintun se abre en recuerdos de historias, afectos y resistencias que se encuentran tatuadas en la piel de la memoria.
> El wiñokintun es el ejercicio permanente de construir moradas de memoria, en sitios que han sido vaciados de recuerdos.
> Por eso, miro hacia atrás para reconocer los olvidos. Somos seres que recuerdan y que sueñan a otros seres que recuerdan.
> El wiñokintun es el relámpago que revela la memoria en su negativo.
> Es la mirada que vuelve hacia atrás y produce el retorno de la vida. (...)
> El wiñokintun les otorga vida a los recuerdos y evita que los cubra el hongo y la humedad del olvido.
> Cuando miro el color de la tierra que tiene mi piel, recuerdo los poros a través de los cuales, respiraba mi padre (Colipan, 2025, p. 46- 47).

En la memoria corporal del Wallmapu, el territorio ancestral del Pueblo Mapuche, todavía circulan como arterias ríos y nervaduras, alas y patitas, miradas lejanas, buen olfato, antiguas voces del decir. Ninguna degradación puede ser irreversible cuando un pueblo asume que, aunque sea un hilo la voz, todavía comunica su sentido.

Referencias bibliográficas

- Ancalao, Liliana (2018). *Resuello*. Marisma.
- Antona Bustos, José (2014). *Los derechos humanos de los pueblos indígenas. El az mapu y el caso mapuche*. Universidad Católica de Temuco.
- Araya Riquelme, Pedro (2022). Borroneo, canto y vuelo de pájaros Antropologías y saberes poéticos en el Wallmapu (país mapuche). En Estela Imigo Gueregat y Claudia Rodríguez (Eds), *Poéticas Andino-amazónicas y del Wallmapu* (pp. 138-166). Eutopia.
- Ayilef, Viviana (2024). Biopoéticas en el Puel. El tejido mapuche en la poesía actual de cinco mujeres. *Recial*, 15 (25), 178-204. https://doi.org/10.53971/2718.658x.v15.n25.45629
- Benjamin, Walter (2012). *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica y otros textos*. Godot.
- Cañicul Quilaleo, Tomás (2026). *Tutelkan. Recopilación de epew y piam. Relatos ancestrales y contemporáneos, memorias de la ancestralidad para este tiempo.* GEMAS.
- Cañumil, Tulio (2022). *Brevísimo vocabulario mapuche*. Cordillera Rebelde.

- Carreño, Rubí; Rodríguez, Claudia; e Imigo Gueregat-Txipailafquen, Estela (Eds.) (2023). *Hacer cantar la maravilla. Plantas medicinales en poemas de mujeres Chile-Wallmapu XX-XXI. FCE.*
- Colipan Filgueira, Bernardo (2025). *Wiño Zuam. Volver a contar*. Ediciones Las Guachas.
- Delrio, Walter (2010). El genocidio indígena y los silencios historiográficos. En Osvaldo Bayer (Ed.), *Historia de la crueldad argentina. Julio A. Roca y el genocidio de los Pueblos Originarios* (pp. 67-76). El Tugurio.
- de la Cadena, Marisol (2019). Protestando desde lo incomún. En Rocío Silva (Ed.). *Mujeres indígenas frente al cambio climático* (pp. 35-48). Grupo Internacional de trabajo sobre asuntos indígenas.
- Escobar, Arturo; Osterweil, Michael y Sharma, Kriti (2024). *Relacionalidad. Una política emergente de la vida más allá de lo humano*. Tinta Limón.
- Foucault, Michel (2006a). *Genealogía del racismo*. Altamira.
- Foucault, Michel (2006b). *Seguridad, territorio y población*. Fondo de Cultura Económica.
- Golluscio, Lucía (2006). *El pueblo mapuche: poéticas de pertenencia y devenir*. Biblos.
- Huenún Villa, Jaime Luis (2008). *Relatos mapuche*. FUCOA.
- Imigo Gueregat, Estela (2020). Nütram, memoria y sanación: la historia dentro de la narrativa williche contemporánea desde una perspectiva decolonial. *Documentos Lingüísticos y Literarios*, 39, 126-142.
- Loncon, Elisa (2023). *Azmapu. Aportes de la filosofía mapuche para el cuidado del lof y la Madre Tierra*. Planeta.
- Mariluan, Anahí Rayen (2014). *Kisulelaiñ/No estamos solas*. Álbum.
- Mbembe, Achille (2011). *Necropolítica*. Melusina.
- Medrano, Celeste y Tola, Florencia (2016). Cuando humanos y no-humanos componen el Pasado: ontohistoria en el Chaco. *Avá*, 29, 99-129.
- Mora Curriao, Maribel y Moraga, Fernanda (Eds.)) (2010). *Kümedungun/ Kümewirin. Antología poética de mujeres mapuche (siglos XX-XXI).* LOM.
- Mouján, María (2024). *Mari mari iñce Rosalía Barra pigen tañi lof puel: conversaciones con María Mouján*. Con Doble Zeta.
- Ñancucheo, Ailin Mawvn (2023). *Vl Ejaliwen Mew*. Espacio Hudson.
- Ñanculef Huaiquinao, Juan (2016). *Tayiñ mapuche kimün. Epistemología mapuche. Sabiduría y conocimientos*. Universidad de Chile.
- Ñanculef Huaiquinao, Juan (2020). *Astronomía. Cosmovisión y religiosidad mapuche*. AITUE.
- Neurath, Johannes (2021). *Cosmopolítica y cosmohistoria: una anti- síntesis*. SB.
- Ramos, Ana Margarita (2017). Las memorias mapuche del "regreso": de los contextos de violencia y los desplazamientos impuestos a la poética de la reestructuración. En Ricardo Verdum y Edviges Ioris (Eds.), *Autodeterminação, autonomia territorial e acesso à justiça: povos indígenas em movimento na América Latina* (pp. 203-228). Associação Brasileira de Antropologia.
- Sánchez Curihuentro, Juan (2001). El Az Mapu o Sistema Jurídico Mapuche. *CREA*, 2, 28-39.
- Spíndola, Jorge (2021). *El Az Mapu: poética y políticas del Buen Vivir*. INOLAS.

- Spíndola, Jorge y Stocco, Melisa (2023). Katrülaf y Cañicul: contestaciones biopoéticas a la necropolítica (neo)liberal". *Boletín de literatura comparada*, 48 (2), 69-98.
- Stocco, Melisa (2026). Ecopoesía en resistencia: desbordes, heterolingüismo y biopoética en Ruge el Bosque. Dossier: Migraciones de cuerpos, lenguas e identidades. *Caracol*, 31, 239-263.
- Yelin, Julieta (2020). *Biopoéticas para las biopolíticas. El pensamiento literario latinoamericano ante la cuestión animal*. Latin America Research Commons.
- Žižek, Slavoj (1992). *Mirando al sesgo: Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Paidós

---

Viviana Yanina Ayilef

https://orcid.org/0009-0003-8679-0655
vivianayilef@gmail.com



Es magíster en Letras, licenciada y profesora para la Educación Superior y Secundaria. Docente e investigadora. Trabaja en la Universidad Nacional de la Patagonia Sede Trelew en el área de estudios literarios (Introducción a los estudios literarios, Literatura Latinoamericana 1), formación interáreas (Estéticas Contemporáneas) y epistemológica (Metodología de la Investigación Literaria). Integrante del comité directivo del ILLPAT (Instituto de Investigaciones Lingüísticas y Literarias de la Patagonia); miembro de GITy PC (Grupo Interdisciplinario de Teorías y Prácticas Críticas) y del CELLPA (Centro de Estudios de Lenguas y Literaturas Patagónicas y Andinas). Actualmente integra el Proyecto de Investigación: "Biopoéticas de resistencia frente a la biopolítica y el extractivismo neoliberales: poesía, teatro y archivo en Wallmapu y Abya Yala". Sus investigaciones se detienen en las distintas sedimentaciones estructuradas por el pensamiento dominante sobre la identidad mapuche, establecidas a partir de una serie de prácticas y representaciones comunes cuyo conjunto se enmarca en el concepto de racismo. Además, se dedica a la poesía. "Agua de Otoño/Kelleñü" (2011), "Cautivos" (2013), "Meulen (Lo que puede un cuerpo)" (2017), "Mailen" (2020), "Ayün/ Memorias del Agua" (2023), "Choz Rayen" (2024) y "Lawen" (2026) son sus libros de poemas. También publicó "Malvinas en fragmentos" (2011, reedición 2022), una compilación de narrativa histórica y "Los Cositos" (2017), anecdotario infantil.

CC BY NC SA

SOPROS, LATIDOS E SUSSURROS: A PREPARAÇÃO DE CÃES DE CAÇA ENTRE O POVO GALIBI MARWORNO

RAMIRO ESDRAS CARNEIRO BATISTA
Universidade Federal do Amapá (UNIFAP)

CLAUDIANE DE MENEZES GOMES
Universidade Federal do Amapá (UNIFAP)

CLÉBIO FORTE
Universidade Federal do Amapá (UNIFAP)

Aceptado para publicación el 18 de mayo de 2026

Resumo

A história do uso e incorporação de cachorros nas sociedades indígenas do presente é marcada por muitas controvérsias, desde uma presumida origem pré-colombiana, encontrada em documentos de navegadores de época que coincidem com narrativas indígenas, até a hipótese de não existência de cães domesticados em posse de caçadores ameríndios, antes que se estabelecessem redes de escambo que os permitissem adquiri-los dos colonizadores. Desta maneira, o presente artigo consiste na interlocução entre intelectuais indígenas e não indígenas, diante de memórias e narrativas sobre a origem e o desenvolvimento das relações entre humanos e cães no recôndito amazônico em que se reterritorializou o povo Galibi Marworno, da atual fronteira franco-brasileira, situada no município de Oiapoque/Amapá. Para tanto, recorre-se a práticas mnemônicas e pictográficas de pesquisadores ameríndios, que possibilitam o conhecimento, a documentação e a tradução do que pode ser considerada uma versão originária da inauguração da relação entre humanos e cães no Baixo rio Oiapoque. As técnicas, os sopros e os latidos oriundos da memória indígena são sobrepostos a outras camadas de experiência etnográfica, possibilitando um diálogo intercultural e pluriepistêmico que enseja uma versão etnicamente referenciada de parte da história ecológica e ambiental da Amazônia guianense.

Palavras-chave: cães de caça, familiarização de cachorros, memória indígena, povo Galibi Marworno.

SOPLOS, LADRIDOS Y SUSURROS: LA PREPARACIÓN DE PERROS DE CAZA ENTRE EL PUEBLO GALIBI MARWORNO

Resumen

La historia del uso y la incorporación de perros en las sociedades indígenas contemporáneas está marcada por numerosas controversias, que van desde un presunto origen precolombino, registrado en documentos de navegantes de la época que coinciden con narrativas indígenas, hasta la hipótesis de la inexistencia de perros domesticados en posesión de cazadores amerindios antes del establecimiento de redes de intercambio que posibilitaron su adquisición de los colonizadores. En este contexto el presente artículo se configura como un espacio de interlocución entre intelectuales indígenas y no indígenas a partir de memorias y narrativas sobre el origen y el desarrollo de las relaciones entre humanos y perros en la remota región amazónica donde el pueblo Galibi Marworno se reterritorializó en la actual frontera franco-brasileña, en el municipio de Oiapoque, Estado de Amapá. Para ello, se recurre a prácticas mnemónicas y pictográficas desarrolladas por investigadores amerindios que permiten el conocimiento, documentación y traducción de lo que puede considerarse una versión originaria del surgimiento de la relación entre humanos y perros en la región del bajo río Oiapoque. Las técnicas, los soplos y los ladridos provenientes de la memoria indígena se superponen a otras capas de experiencia etnográfica, posibilitando un diálogo intercultural y pluri-epistémico que da lugar a una versión étnicamente referenciada de parte de la historia ecológica y ambiental de la Amazonía guayanesa.

Palabras clave: perros de caza, familiarización de perros, memoria indígena, pueblo Galibi Marworno.

BLOWS, BARKS, AND WHISPERS: THE PREPARATION OF HUNTING DOGS AMONG THE GALIBI MARWORNO PEOPLE

Abstract

The history of the use and incorporation of dogs in contemporary Indigenous societies is marked by numerous controversies, ranging from a presumed pre-Columbian origin, attested in early navigators' accounts that converge with Indigenous narratives, to the hypothesis that domesticated dogs were absent among Amerindian hunters prior to the establishment of exchange networks that enabled their acquisition from colonizers. In this context the present paper is grounded in a dialogue between Indigenous and non-

Indigenous intellectuals, drawing upon memories and narratives concerning the origin and development of human–dog relations in the remote Amazonian region where the Galibi Marworno people reterritorialized, along the present-day Franco-Brazilian border, in the municipality of Oiapoque, in the state of Amapá. To this end, the study engages with mnemonic and pictographic practices developed by Amerindian researchers, which enable the knowledge, documentation, and translation of what may be regarded as an original account of the emergence of human–dog relations in the lower Oiapoque River region. Techniques, blows, and barks derived from Indigenous memory are superimposed onto other layers of ethnographic experience, fostering an intercultural and pluriepistemic dialogue that gives rise to an ethnically grounded version from the ecological and environmental history of the Guianese Amazon.

Keywords: hunting dogs, dog familiarization, Indigenous memory, Galibi Marworno people

Introdução

Mesmo sendo parte constituinte de uma história ecológica relativamente desconhecida da produção científica hodierna, o Caribe amazônico pode ser caracterizado como um centro de difusão de plantas e animais, dada a complexidade de seu passado colonial. Trata-se, ainda, de um território cuja história ecológica e ambiental guarda traços de um processo de antropogenização do patrimônio florestal operacionalizado com profundidade no tempo e no espaço, o que segue sendo reificado pelos cultivares agroflorestais e as distintas atividades de caça e coleta dos povos guianenses no presente (Ramos et al., 2023; Vander Velden, 2018a). São fazeres, saberes e intervenções que contribuíram e seguem colaborando para a segurança alimentar e o bem viver dos povos amazônicos, por meio de difusa rede de trocas e dispersão de sementes e animais melhor adaptados à convivência humana.

Vale mencionar que parte dessa história ecológica se encontra registrada nas entrelinhas da literatura colonial relacionada à invasão do Caribe, desde o longínquo período quinhentista, ocasião em que potências mercantis como a Holanda, a Inglaterra e a França guerrearam contra os ibéricos pelo domínio da costa atlântica guianense (Sarney e Costa, 1999). A história do mercantilismo globalizado que patrocinou a invasão de territórios guianenses situados entre a foz do rio Oiapoque e a ilha de Caiena é amplamente baseada no que hoje classificaríamos como práticas de espionagem e biopirataria, o que caracterizou o modo de operar das companhias mercantis que deslocaram uma quantidade desconhecida de plantas e animais por meio do tráfico marítimo, com o objetivo de consolidar suas possessões coloniais e dinamizar o comércio, inaugurando, desta manei-

ra, uma intrincada rede de relações ecológicas, demográficas e econômicas constituintes do território em tela até o presente (Wolf, 2005).

Para a região alvo de nosso estudo, sabe-se que franceses e holandeses foram os primeiros a travar conflitos armados pelo domínio de uma faixa costeira guianense que se mostraria como um entreposto essencial para viabilizar o pretendido domínio do comércio global. Lugares e entrepostos que se consolidariam como espaços aptos ao tráfico, aclimatação, plantio e melhoramento do patrimônio botânico e faunístico capturado por meio das guerras coloniais ao redor do mundo, sobretudo de plantas e sementes que potencializariam o desenvolvimento de um comércio ultramarino, do qual o café[1] e o tabaco são os exemplos mais paradigmáticos.

Os registros coloniais demonstram que desde as ilhas caribenhas de possessão francesa até a região do Baixo rio Oiapoque, atual fronteira franco-brasileira na Amazônia, o plantio de tabaco e café viabilizado pela mão de obra escravizada de indígenas e africanos mudou para sempre o padrão de ocupação territorial e a demografia de seus povos originários (Barreto, 2016; Visigalli e Sarge, 2001), fazendo desaparecer uma miríade de grupos étnicos e seu respectivo sistema de cacicados regionais[2] dos quais nos dão testemunho o estado da arte da arqueologia auscultada na região (Migeon, 2016; Neves, 2006).

Por razões inerentes ao colonialismo, que perpassa a produção historiográfica, nos falta a versão ameríndia deste palmilhar ecológico e ambiental, composto por diferentes grupos de pessoas, em suas interações com os outros não humanos do território, assunto sobre o qual nos debruçamos neste artigo a partir da consulta à memória indígena. Para tanto, tomaremos a análise das memórias e narrativas do povo Galibi Marworno[3] referentes à suposta familiarização de uma cepa de canídeos silvestres —por eles designados como os saro sararo[4]— que teria sido realizada em um tempo mito-histórico por seus caçadores. Embora o estado da literatura considere como certa a ausência de domesticidade em canídeos nas terras baixas da América do Sul (Segura e Sánchez-Villagra, 2021).

---

1 A crônica historiográfica legada pela era colonial guianense demonstra que a planta (Coffea arábica), guardada a sete chaves pelos luízes franceses, foi posteriormente introduzida no Brasil com desdobramentos econômicos notáveis "a partir da vizinha Guiana Francesa", por intermédio de um pitoresco caso extraconjugal ocorrido entre um oficial luso-brasileiro e a esposa do governador da Guiana colonial (Chanda, 2011, p. 145).

2 Utilizamo-nos livremente do termo "cacicado" por sua intrínseca relação com os estudos de história ambiental na região das guianas. Cumpre lembrar que o conceito tem sido alvo de severas críticas por supostamente enfeixar uma enorme variabilidade de arranjos políticos e sociais originários a partir de um modelo unilinear (Machado, 2006).

3 O povo Galibi Marworno constituiu-se de uma população heterogênea descendente tanto de grupos de origem Caribe quanto Aruaque e atualmente constitui um dos coletivos demograficamente importantes dentre as etnias do Baixo Oiapoque. No curso do século XX sabe-se que foram impactados pela incorporação de distintas ondas de população afro-guianense refugiada, além do contato eventual com frentes extrativistas compostas de pessoas "brancas" advindas da Amazônia brasileira (Batista, 2023; Vidal, 2001).

4 Pela morfologia descrita combinada a ocorrência na fauna local o Saro sararo designa, muito provavelmente, o Speothos venaticus, canídeo silvestre conhecido no Brasil como cachorro do mato ou cachorro vinagre.

Existem diferentes registros que dão suporte à narrativa mnemônica ameríndia no sentido de que viajantes e exploradores de época detectaram a presença de perros mudos na companhia de líderes nativos em diferentes lugares do Caribe (Sthal, 2013; Todorov, 2003).

Essa perspectiva induz a identificar um processo próprio de incorporação de plantas e animais junto às culturas indígenas como um caminho não linear e tampouco definitivo, processo dinamizado pela invasão colonial e a consequente circulação do patrimônio biológico traficado. Assim, a narrativa do saro saroro faz pensar em um experimento de familiarização ou amansamento de canídeos silvestres sendo praticado por pessoas especializadas da sociedade Galibi, que inclusive levam em consideração a agência e o comportamento dos não humanos no processo.

Sobre a prevalência de comportamentos e vontades das espécies não humanas que se somam ao sucesso ou fracasso da familiarização, vale lembrar o sintomático caso dos Dinga australianos (Canis lupus dingo), espécie de canídeo selvagem cujo status taxonômico atual é alvo de debate científico. O Dinga é um não humano exemplar por se tratar de um canídeo silvestre que descende de cães domésticos, com uma história não linear de relação com os humanos, pois já se sabe que percorreram um caminho inverso ao da domesticidade antes experimentada, assumindo, no ambiente australiano, um comportamento social similar ao dos lobos selvagens. Este exemplo nos insta a pensar em uma história ecológica que considera a agência de espécies outras nas pretendidas relações de mutualidade.

Desta maneira, nossa reflexão consiste na interlocução entre intelectuais indígenas e não indígenas que intentam alinhavar narrativas sobre a origem e o desenvolvimento das relações entre humanos e cães no recôndito da Amazônia em que se reterritorializou o povo Galibi Marworno em resposta à inauguração das possessões ultramarinas europeias no escudo guianense. Para tanto, recorremos às práticas mnemônicas e pictográficas ameríndias que possibilitaram a documentação e a tradução do que consideramos uma versão originária da história ecológica da região em tela. Assim, os sopros e os latidos constantes da memória anciã são sobrepostos a outras camadas de experiência etnográfica dos autores, possibilitando um diálogo intercultural que, mesmo atravessado por algum estranhamento epistêmico, pode ensejar uma tradução adequada das alteridades e perspectivas envolvidas em uma historicidade ecoambiental desde a calha baixa do rio Oiapoque.

Vestígios de uma história ambiental etnicamente referenciada

O talvegue do rio Oiapoque, que atualmente delimita a fronteira entre o estado brasileiro do Amapá e o departamento francês da Guiana, é um espaço historicamente conformado por intensa circulação de povos ameríndios que ali se reterritorializaram de forma ininterrupta, em resposta à pressão colonial. Etnograficamente, a região pode ser caracteri-

zada como uma área cultural em que as histórias, as territorialidades e os fazeres etnicamente diferenciados adquirem sentido amplo, quando contrastivamente comparados (Tassinari, 2003). Trata-se de práticas culturais por definição interdependentes, porque circunscritas a uma área cultural guianense comum, onde cada um dos grupos étnicos pratica diferentes formas de distinção entre si, a exemplo da visão particular de cada um acerca de nuances de sua história ambiental, narrada em ritos que buscam evidenciar o protagonismo de cada povo (Batista, 2020).

A amplitude socioambiental da região do baixo Oiapoque também pode ser inferida pela análise de seus variados componentes de contatos interétnicos, em que as evidências arqueológicas ajudam a perceber uma história humana e ambiental de grande profundidade sendo conformada no tempo-espaço guianense. Sob essa perspectiva, o enclave territorial situado na calha do rio Oiapoque é um dos lugares-chave para se investigar a história ambiental da Amazônia, visto que nela foi possível identificar a continuidade de ocupação de sociedades ameríndias do passado que prevalecem na contemporaneidade. A exemplo dos povos de origem Caribe e Aruaque que atualmente habitam as três terras indígenas do município de Oiapoque/Amapá/Brasil (Saldanha e Cabral, 2014).

Esse espaço de ligação aquática entre o platô guianense e a zona circum-caribenha reflete a diversidade socioambiental e cultural que compõe sua história de longo alcance, apontando para a história social de seus povos que prevalecem na atualidade. Por exemplo, o estudo dos estilos cerâmicos que tentam relacionar evidências materiais aos lugares e grupos étnicos, com a prevalência de monumentos megalíticos e fúnebres constantes da região, perpassa a produção de pesquisadores como Emílio Goeldi, Betty Meggers e Denise Schaan, conforme assinala Rostain (2011). Os resquícios arqueológicos demonstram a relação entre grandes aldeias fortificadas, megalitos erigidos por povos em federação, além do mapeamento de monumentos fúnebres que, no caso da ilha continental do Amapá, são classificados como a cultura Aristé que prevaleceu na faixa costeira do atual ente federado brasileiro por aproximadamente mil anos, entre o século VIII e o XVIII da era cristã.

Em que pese o conhecimento prévio de que matrizes-chave para a agricultura moderna, como a mandioca, o amendoim e o milho, são produto de seleção genética empreendida por distintos povos originários que humanizaram áreas de abundância restrita no interior dos biomas amazônicos (François, 2003; Froment, 2003; Guffroy, 2003), as ferramentas conceituais para abordar essa história ecológica de longa duração podem apresentar-se insuficientes e, em alguma medida, colonizantes. Quando confrontadas à memória e à respectiva historicidade dos povos amazônicos no que respeita à sua cadeia de simbioses e relações com não humanos (Batista, 2023).

Para além da incorporação de plantas "selvagens" ao mundo da cultura, outra face importante dessa história ecológica trata do que a literatura etnológica denomina de animais familiarizados (Vander Velden, 2018b), mas muitos povos amazônicos tratam gene-

ricamente como seus xerimbabos (animais físicos e/ou espirituais de estimação). Estes animais —nativos ou introduzidos por meio das guerras de invasão colonial — são amansados ou tornados familiares por meio do trabalho especializado dos pajés, constituem o cerne de nossa análise, que objetiva discutir uma narrativa de captura e incorporação de filhotes de canídeos supostamente selvagens para posterior transformação em seres aptos à cooperação com humanos.

A abordagem esbarra na premissa ocidental da domesticidade, quando considerada em perspectiva unilateral e antropocêntrica, como se os humanos fossem a única espécie que importa e age no curso do processo de aproximação entre as espécies (Cunha, 2019). Este criticado entendimento utilitarista acerca da intervenção nativa nos sistemas de biodiversidade amazônica tem se mostrado insuficiente, sobrepondo um entendimento exógeno sobre uma ancestral rede de relações com o objetivo de compor uma narrativa científica acerca da incorporação do patrimônio biológico da floresta às distintas sociedades indígenas.

Conforme discutiu-se em artigo anterior (Ramos et al., 2023), a conceituação Ocidental que considera a domesticação como um processo evolutivo unilateral de alteração genética deliberadamente praticado sobre organismos, a fim de torná-los dependentes da ação antrópica. Isso pode não se alinhar com a noção indígena de trazer para a rede de relações familiares (ou tornar parente) o ser com quem se deseja celebrar um pacto de mutualidade para a manutenção da vida boa, ou, se quisermos melhor definir, do bem viver (Acosta, 2016).

Nesse sentido, é possível afirmar que uma sobreposição do pensamento ecológico e ambiental ocidentalizado sobre os sistemas de convivência e mutualidade agroflorestal engendrados no interior das Amazônias nada mais é que a expressão do colonialismo epistêmico, que essencializa, ao invés de revelar, as histórias recentes e remotas acerca de um desejado conhecimento do sócio-eco-ambientalismo amazônida. Por outro lado, é sabido que referências acerca do tema, quando produzidas a partir do diálogo com as epistemologias originárias, têm demonstrado que diferentes povos indígenas celebram alianças e familiaridades com os não humanos a partir de acordos xamânicos. Interação que leva em consideração a agência e a multivocalidade dos seres com quem buscam proximidade, o que aponta para a possibilidade da existência de uma modalidade de sociopolítica ameríndia similar a um perspectivismo ecoambiental (Labontê et al., 2021; Ramos et al., 2023).

Das relações entre caribes, aruaques e caninos

Um questionamento importante para pensar as narrativas indígenas relativas ao que o ocidente chama de história ambiental está posto na crítica a um suposto determinismo ecológico guianense, outrora utilizado para explicar a territorialidade das populações

amazônicas do passado. Essa premissa foi ultrapassada por uma arqueologia de base processualista que entende o bioma como importante elemento para explicar o comportamento dos grupos humanos, mas que não os condiciona, visto que a paisagem também é uma produção dos seres que nela habitam. Nesse sentido, pode-se afirmar que a amplitude das redes sociais —humanas e não humanas— a que estariam ligados determinados grupos étnicos tende a ser mais significativa para o seu desenvolvimento, do que uma aludida limitação ambiental (Schaan, 2007).

Para um ambiente guianense impactado por cinco séculos de invasão colonial, essas limitações ou condicionamentos ambientais tornam-se ainda mais enganosos, tendo em vista que o patrimônio biológico local é continuamente acrescido de outras cepas de vida transplantadas pelo tráfego marítimo, aí inclusas possíveis levas de cães domesticados. Nesse sentido, pode-se afirmar que a história ecológica guianense é uma história essencialmente política e, ainda, que políticas são as relações empreendidas entre seus seres. Peter Rivière (2001) afirma que os povos guianenses constituem uma grande sociedade em que a vida social dos animais e dos espíritos da floresta caminham em paralelo com a vida dos seres humanos. Essa ênfase dos povos caribenhos em uma cosmopolítica que caracteriza uma sociabilidade que busca as trocas com o outro[5], em detrimento da predação, trata-se de uma percepção etnográfica que pode lançar luzes sobre a narrativa que tomaremos a análise.

Para efeito comparativo, à narrativa Galibi Marworno (Karib) também discutimos aspectos da familiarização de cães entre um povo vizinho, os Palikur Arukwayene (Aruak), por se tratar de povos que guardam a probabilidade de estarem territorializados desde os primórdios da colonização holandesa na baía do Oiapoque, e cujos registros na literatura colonial são encontrados sobretudo em função da guerra fratricida que protagonizaram entre si, por mais de um século (Batista, 2023).

Na atualidade, sabe-se que o povo Galibi Marworno se constituiu de uma população heterogênea descendente tanto de grupos Caribe quanto Aruaque (Vidal, 2001), mas que foram classificados arbitrariamente pelo serviço indigenista brasileiro no curso do século XX como um povo Caribe. Desse passado colonial também digno de nota é o fato de que os caribe Galibi Marworno e os aruaque Palikur Arukwayene vivenciaram uma guerra fratricida que deixou profundos sulcos em sua memória, determinando, em alguma medida, a territorialidade atual dos povos indígenas da margem brasileira no baixo rio Oiapoque (Batista, 2020). Essa guerra ameríndia que delimitou territórios, etnicidades e práticas culturais também visibiliza discursos pendulares no que diz respeito à história ambiental da região. Nesse sentido, os saberes e os narrares sobre a familiarização da mandioca,

5 Segundo o autor "[s]ociedades anímicas são aquelas tipificadas pela reciprocidade que baseiam suas teorias sociais e cosmológicas no conceito de troca, enquanto aquelas caracterizadas pela predação interagem com o mundo exterior em relação à guerra e à vingança" (Rivière, 2001, p. 15), concluindo assim que a etnologia relativa à Guiana não se ajusta bem à economia da predação.

do açaí, dos canídeos e dos caninos elaborados por ambos os povos podem compor uma história de longa duração que demonstra como sua aclimatação à paisagem supõe um passado de convivência comum entre eles.

Concordando com a noção etnológica de uma reciprocidade que despreza a predação entre os povos guianenses, as narrativas sobre a origem dos cães de caça e de sua inserção na cultura Galibi, que conheceremos a seguir, parecem estar sempre ligadas a um processo de empréstimo e aliança celebradas com os antigos donos do território — seres não humanos genericamente chamados de karuãna— com quem seria preciso celebrar algum tipo de acordo.

Os Galibi Marworno, a aquisição e o preparo do saro saroro

Não sendo proposta deste artigo discutir a origem remota de cães de caça entre os povos originários da Amazônia guianense, convém ressaltar a presença desses animais em diários de navegadores quinhentistas, que outrora registraram seus primeiros contatos com lideranças indígenas do Caribe, anotando que estes se apresentavam aos homens de além-mar ostensivamente acompanhados de seus "cães e mastins perdigueiros" (Todorov, 2003, p. 47). Essa constatação, a partir de uma base documental importante, alimenta a controvérsia acerca da origem de cães domesticados na América do Sul.

Em aparente dualidade, a memória Galibi Marworno parece demonstrar tanto uma tentativa remota de amansamento de espécies canídeas locais, como uma inovação no relacionamento e uso de caninos disponíveis a partir da chegada dos brancos. Diferentemente dos Palikur Arukwayene, que querem insistir na origem remota, os Galibi Marworno admitem a chegada recente dos kaikôxi (Canis familiaris) em algum momento do século XX, por meio do escambo com grupos de garimpeiros, sendo realizado fora dos limites do território indígena, na região que hoje limita os territórios do município de Oiapoque com o vizinho Calçoene/Amapá. Esta chegada relativamente recente do "cachorro dos brancos" entre os Galibi Marworno no alto rio Uaçá, em meados do século XX, foi testemunhada por seu Raimundo Forte, ancião marworno, que compartilhou a memória de que os atuais caninos vieram ao território a partir de um assentamento dos brancos na região do rio Caciporé:

> Antigamente, muitos anos atrás teve a exploração [da] indústria de pau-rosa e aí eles trouxeram os cachorros, os indígenas trabalhava e transportava o pau rosa para as indústria... Terminado o ciclo de pau-rosa veio o garimpo e o indígenas começaram a trabalhar no transporte dos brancos para a área do garimpo, na direção da Vila Velha do Caciporé... então os cachorros vieram dos brancos, mas foram "domesticados" com os sopros indígenas. Esse nosso cachorro surgiu no escambo de trocas de farinha, peixe, pirarucu, tucunaré salgado e as pele de jacaré... mas os animais eram muito fracos, a gente precisou preparar eles... (Narrativa do senhor Raimundo Forte. (Galibi Marworno) - Documentação e tradução de Clébio Forte, 2025 – Grifo nosso)

O relato do senhor Raimundo guarda a hipótese de um abandono relativamente recente das práticas de captura e tentativa de amansamento de canídeos nativos pelos indígenas no Uaçá, bem como a transferência da antiga "preparação" em animais silvestres sendo praticada nos novos caninos oportunamente adquiridos dos não indígenas. Note-se, contrastivamente, que na preparação do pewru (cão de caça) dos Palikur a ênfase é no empréstimo de tecidos e substâncias de predadores competentes com o objetivo de aguçar o poder de predação no canino em treinamento (Labontê et al., 2021). Ao passo que, entre os Marworno, a preparação de um kaikoxi (cachorro da aldeia) apto a enfrentar os perigos da vida extra-comunidade é realizada de forma inversamente proporcional, "doando-se" tecidos e partes do cachorro em preparação como uma oferenda aos antigos donos da floresta, a fim de que estes seres (os Karuãnas) não ataquem, façam adoecer ou matem o cão durante o múnus caçador.

Vale insistir que há uma clara distinção linguística entre os Galibi Marworno do Uaçá, que separa canídeos nativos (saro sararo) de cachorros domésticos (kaikoxi), mas ao mesmo tempo, nota-se uma intenção análoga anotada entre os Palikur do Urucauá, qual seja, o cultivo de animais com habilidades de predação ampliada (Labontê et al., 2021). Essas sofisticadas técnicas de treinamento, empréstimo e troca de tecidos biológicos com outros seres, concomitantemente a celebração de ritos particulares são práticas comuns entre os dois povos.

Abaixo, um vislumbre do atual Território Galibi Marworno no alto rio Uaçá, margem brasileira do Oiapoque, segundo a etnocartografia marworno (*Figura 1*):



Figura 1. Etnomapa retratando a calha alta do Rio Uaçá, onde um primeiro casal de filhotes saro sororo teria sido capturado segundo a narrativa. Arte de Clébio Forte (2025).

Para a presente reflexão, mais que uma origem presumida, interessam-nos os saberes e as técnicas praticadas pelos povos do Baixo Oiapoque na produção de cães de caça que selecionam e reproduzem animais adequados às suas atividades cotidianas de caça e coleta na vida extra-aldeia, o que nos leva às narrativas mnemônicas sobre a origem dos cães e, ainda, às nuances de uma história ecológica. Nesse quadro, encontramos informações que colocam os canídeos nativos e o cachorro doméstico introduzido pelos europeus em uma situação ambigua. Os dados sugerem que, no caso do Baixo Oiapoque, não apenas os primeiros foram familiarizados ou amansados —tendo supostamente constituído a origem dos cachorros nas atuais aldeias Palikur Arukwayene e Galibi Marworno—, como teriam as qualidades de ferocidade e predação reconhecidas nos canídeos nativos sido deliberadamente incorporadas aos cachorros de origem europeia, que ao serem traficados para a região foram alvo de trabalho especializado, a fim de incrementar suas habilidades cinegéticas.

A memória que tomamos em análise também parece reificar um processo de captura e posterior aliança celebrada com os antigos donos do território —seres genericamente chamados de karuãna— com quem foi preciso praticar algum tipo de acordo, a fim de viabilizar a tomada e o uso experimental de canídeos da floresta, o que nos parece apontar para a captura de distintas espécies da fauna e sua experimentação em temporalidades distintas. A esse respeito, uma narrativa compartilhada recentemente por uma anciã Galibi Marworno com Clébio Forte (2025) reproduz essa disposição:

> Meu pai disse que a origem dos cães de caça entre o povo Galibi Marworno surgiu com um primeiro cachorro roubado por um homem que caçava rio acima, nas nascentes do Uaçá. Esse homem era bastante solitário. Era um caçador que habitava em uma ilha do alto Uaçá, conhecida com arapuca. Um dia esse índio saiu para tirar tawari e quando estava voltando para a sua canoa avistou entre as raízes de uma árvore três filhotes de saro sararo. O homem correu e pegou um casal de filhotes porque não viu a mãe deles por perto. Mas quando tocou nos filhotes apareceu a mãe dos filhotes, acompanhada da dona do lugar, a Djabdãbuá (Mãe do mato). Como estava perto da margem do rio o homem conseguiu pular em sua canoa e remando rápido desceu o rio, enquanto a mãe dos filhotes e a mãe do mato o perseguiam pela margem do rio. Por medo da mãe do mato que o perseguia o homem não parou mais em sua ilha e seguiu direto para a aldeia grande, onde mostrou o casal de filhotes para o povo. Foi desse primeiro casal de cachorros do mato que surgiram os cães de caça entre o nosso povo. (Narrativa da senhora Martilena Marworno - Documentação e tradução de Clébio Forte, 2025)

A versão Galibi Marworno a respeito da aquisição de seu primeiro casal de canídeos a serem incorporados (*Figura 2*) aparenta concordar com a versão de seus vizinhos Palikur Arukwayene, de que em distintos momentos e espaços os indígenas lançaram mão de canídeos nativos a fim de experimentar relações de mutualidade e convivência próxima. Dessa narrativa de primeira captura é possível inferir algum nível de convivência e posterior substituição entre a espécie nativa saro sararo e o recém-chegado kaikoxi, por

razões que argumentamos a seguir. Mas se há coincidência em narrativas etnicamente distintas sobre a origem da captura e amansamento pretérito de animais da floresta, também é preciso dizer que a atual preparação de cachorros domésticos guarda muitas diferenças entre si, tanto quanto ao método e calendário[6] presumido, quanto à forma de inserir substâncias exógenas nos animais. Ainda assim, os Galibi Marworno insistem que a preparação de um cão de caça segue sendo um trabalho especializado, complexo e multifacetado, com resultados incertos no que diz respeito à conformação do comportamento do animal.



Figura 2. Ilustração da narrativa de captura do primeiro casal de filhotes saro sororo pelo caçador Galibi. Arte de Clébio Forte (2025).

Com respeito às atuais técnicas de preparação dos cães de caça nas nascentes do rio Uaçá, há muitos detalhes dignos de nota. Por exemplo, é curioso perceber que o mesmo mecanismo terapêutico tradicional de que se utilizam os Marworno para curar os seres

6 Enquanto a preparação dos filhotes entre um clã Palikur é repetida exclusivamente todas as sextas-feiras, entre os Marworno as intervenções sobre os corpos dos caninos são realizadas uma única vez por mês, sempre na lua cheia.

humanos, que é o potáh (sopro medicinal), também é usado de forma adaptada para os cães em treinamento. Esse "assopro", quando realizado por pessoas especializadas, faria com que o cão "fique esperto", inteligente e melhore suas habilidades de comunicação com os humanos. Nesse caso, o potáh refere-se ao ato de assoprar fumaça com a boca sobre o filhote, acompanhado de um canto monótono que repete: "kaikuxi, kaikuxi, kaikuxi, kaikuxi ... Saro saroro, saro saroro, kaikuxi, kaikuxi, ituitairanã, ituitairanã saroro..."[7]. A tradução livre do canto significa uma invocação do preparador em direção aos saberes e instintos de caça do canídeo selvagem (saro saroro), que necessitam ser transferidos "do fundo do mato" (ituitairanã) em direção ao corpo do filhote de kaikoxi (*Canis familiaris*).

Na preparação de caninos praticada pelos Marworno atuais, consta ainda que os filhotes de cachorros domésticos que completam três meses de idade são levados a uma região de mata e lá o seu dono humano lhe arranca parte da cauda, enterrando o tecido no solo. Esse enterramento de tecidos do animal em treinamento é considerado como um pacto que o humano faz pelo cachorro, para que, em sua futura atividade de caça, o cão não se perca no mato ou seja agredido por um dos seres não humanos que habitam os territórios extra-aldeia. O procedimento supostamente faz com que os jovens kaikoxi possam frequentar territórios não antropizados, caçando com relativa segurança nas matas com a mesma desenvoltura percebida entre os canídeos nativos.

Outra técnica documentada junto aos Marworno na atual preparação dos seus cães de caça envolve a captura do muxdjifê[8], uma espécie de vespa considerada perigosa e grande caçadora que ocorre nas matas do Uaçá (*Figura 3*). Esse inseto é desintegrado e sua paçoca é distribuída na comida do filhote que, por meio desse expediente, supostamente adquire o mesmo poder de predação do inseto:

7 Canto documentado e traduzido por Clébio Forte (2025).

8 O inseto é conhecido em português como caba-de-fogo.



Figura 3. A vespa muxdjifê retratada em sua atividade de caça. Arte de Clébio Forte (2025).

Considerações finais

Difícil pensar na densa história ecológica do Baixo Oiapoque sem o necessário aporte dos saberes e historicidade dos povos originários. De forma análoga, não se pode desconsiderar o peso da colonização nas noções e memórias ameríndias referentes à constituição das paisagens e consequentes cadeias de relações sociopolíticas engendradas entre humanos e não humanos, naquela região. Do que pudemos ouvir e compartilhar até o presente é possível vislumbrar que a história ecológica do Oiapoque é uma construção em curso, permeada por relações políticas outras que transcendem o utilitarismo inerente às noções ocidentalizadas de ambiente e relações humanos/animais. Nesse sentido, auscultar as perspectivas indígenas sobre a incorporação de plantas, animais e outras categorias de não humanos ao mundo das pessoas impõe considerar que os humanos não são os únicos que importam, no sucesso ou fracasso das relações de cooperação estabelecidas entre diferentes espécies.

Note-se, contrastivamente, que na preparação do pewru (cão de caça) dos Palikur Arukwayene a ênfase é no empréstimo de tecidos e substâncias de predadores competentes com o objetivo de aguçar o poder de captura no canino familiarizado. Ao passo que entre os Galibi Marworno a preparação de um kaikoxi (cachorro da aldeia) apto a enfrentar

os perigos da vida extra-aldeia é realizada de forma inversa, doando-se tecidos e partes do cachorro em preparação como oferenda aos donos da floresta. Em ambos os casos é possível perceber a ênfase nas técnicas de aceleração das habilidades de comunicação dos cães com os humanos, além da especialização nas dietas e às exclusividades na relação treinador/treinando, devendo levar-se em conta no último caso, uma possível novidade ou inovação técnica na adaptação dos ritos de assopros terapêuticos sobre os cães.

Em suma, os povos do Uaçá parecem considerar que os seus cães originais descendem de canídeos selvagens e (possivelmente) foram substituídos pelos cachorros dos brancos. Nos caninos recém-chegados houve um esforço de adaptação, onde se buscou introduzir certas qualidades dos já conhecidos cães do mato, a partir de experimentos e técnicas próprias de preparação de animais ideais que combinem elevado grau de sociabilidade com habilidades de predação ampliada. Evidentemente, a interlocução com a versão ameríndia da história ecológica da região do Baixo Oiapoque não se resume a controversa origem de cachorros na América, mas por intermédio dela quer demonstrar que a manutenção da boa vida e a celebração dos pactos de mutualidade entre espécies são compostas de experimentações criativas, que levam em conta as vontades e contingências de todos os envolvidos na rede da vida.

Agradecimentos

Os autores agradecem a leitura atenta da Professora Ros'elles Magalhães Felício.

Referências bibliográficas

- Acosta, Alberto (2016). *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Autonomia Literária.
- Barreto, Mauro Vieira (2016). *Soldados, comerciantes, colonos e índios: a disputa europeia pela foz do Amazonas*. Estudos Amazônicos.
- Batista, Ramiro Esdras Carneiro (2023). De colonialismos e memórias sitiadas: história, antropofagia e tecnologia bélica nas guerras guianenses. [Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém]. https://repositorio.ufpa.br/handle/2011/17533
- Batista, Ramiro Esdras Carneiro (2020). *Keka Imawri: narrativas e códigos da guerra do fim do mundo*. Comissão Mineira.
- Cunha, Manuela Carneiro da. (2019). A contribuição da pesquisa sobre povos indígenas. *Campos – Revista de Antropologia*, 20(2), 26-36. https://doi.org/10.5380/cra.v20i2.71858
- Chanda, Nayan (2011). *Sem fronteira*. Record.
- Froment, Alain. (2003). Introduction. Survivre en forêt équatoriale. En Alain Froment e Jean Guffroy (Eds.), *Peuplements anciens et actuels des forêts tropicales* (pp. 21-39). IRD Éditions.

https://doi.org/10.4000/books.irdeditions.1486

- Gaulme, François. (2003). Le manioc et son traitement. De l'Amérique à l'Afrique équatoriale: La diffusion de la farinha. En Alain Froment e Jean Guffroy (Eds.), *Peuplements anciens et actuels des forêts tropicales* (pp. 249-254). IRD Éditions. https://doi.org/10.4000/books.irdeditions.1486
- Guffroy, Jean. (2003). Introduction. En Alain Froment e Jean Guffroy (Eds.), *Peuplements anciens et actuels des forêts tropicales* (pp. 43–44). IRD Éditions. https://doi.org/10.4000/books.irdeditions.1486
- Labontê, Gesinei dos Santos (2018). Pewru-Ahavwukune: a incorporação do Canis familiaris na sociedade Palikur-Arukwayene. [Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação, Licenciatura Intercultural Indígena, Universidade Federal do Amapá, Campus Oiapoque].
- Labontê, Gesinei dos Santos, Sanchez, Gabriel, Batista, Ramiro Esdras Carneiro e Vander Velden, Felipe. (2021). Amansar, familiarizar, animalizar: técnicas para hacer perros cazadores en la Amazonía. *Tabula Rasa*, 40, 25-50. https://doi.org/10.25058/20112742.n40.02
- Machado, Juliana Salles. (2006). Dos artefatos às aldeias: os vestígios arqueológicos no entendimento das formas de organização social da Amazônia. *Revista de Antropologia*, 49(2), 755-786. https://doi.org/10.1590/S0034-77012006000200009
- Migeon, Gérald (2016). Homem e natureza: culturas arqueológicas na Guiana Francesa. Anais do Encontro Internacional de Arqueologia. Binacional do Oiapoque.
- Neves, Eduardo Góes (2006). *Arqueologia na Amazônia*. Jorge Zahar.
- Ramos, Claudiane de Menezes, Batista, Ramiro Esdras Carneiro, Iaparra e Azarias Ioio. (2023). "Mandioca dos índios": narrativas e memórias das relações inauguradas entre humanos e plantas na fronteira Oiapoque (Amapá–Brasil). *Revista de História da UEG*, 12(2), e222313. https://doi.org/10.31668/revistaueg.v12i2.13827
- Rivière, Peter (2001). *O indivíduo e a sociedade na Guiana: um estudo comparativo sobre a organização social ameríndia*. EDUSP.
- Rostain, Stéphen. (2011). Que hay de nuevo al norte: apuntes sobre el ariste. *Revista de Arqueologia*, 24(1), 10-31. https://doi.org/10.24885/sab.v24i1.312
- Saldanha, João Darcy de Moura e Cabral, Mariana Petry. (2014). A longa história indígena na costa norte do Amapá. *Anuário Antropológico*, 39(2), 99–114. https://doi.org/10.4000/aa.1261
- Sarney, José e Costa, Pedro. (1999). *Amapá: a terra onde o Brasil começa*. Senado Federal, Conselho Editorial. https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/1034
- Schaan, Denise Pahl (2007). Uma janela para a história pré-colonial da Amazônia: olhando além – e apesar – das fases e tradições. *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, 2(1), 77-89.
- Segura, Valentina e Sánchez-Villagra, Marcelo. (2021). Human-canid relationship in the Americas: an examination of canid biological attributes and domestication. *Mammalian Biology*, 101(4), 387-406. https://doi.org/10.1007/s42991-021-00129-y
- Sthal, Peter (2013). Early dogs and endemic South American canids of the Spanish Main. *Journal of Anthropological Research*, 69(4), 515-533.
- Tassinari, Antonella (2003). *No bom da festa: o processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá*. EDUSP.
- Todorov, Tzvetan (2003). *A conquista da América: a questão do outro*. Martins Fontes.

- Vander Velden, Felipe (2018a). *Joias da floresta: antropologia do tráfico de animais*. EDUFSCAR.
- Vander Velden, Felipe. (2018b). Os primeiros cachorros: encontros interétnicos e multies-pecíficos no sudoeste da Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 33(97), 1-23. https://doi.org/10.1590/339713/2018
- Vidal, Lux Boelitz (2001). Mito, história e cosmologia: as diferentes versões da guerra dos Palikur contra os Galibi entre os povos indígenas da Bacia do Uaçá, Oiapoque, Amapá. *Revista de Antropologia*, 44, 117-147.
- Visigalli, Egle Barone e Sarge, Kristen. (2011). *La Montagne d'Argent: Un site remarquable de Guyane (Ouanary)*. Ibis Rouge. https://search.worldcat.org/title/795444450
- Wolf, Eric (2005). *A Europa e os povos sem história*. EDUSP.

Ramiro Esdras Carneiro Batista

https://orcid.org/0000-0003-2050-7362
ramiro.esdras.carneiro@gmail.com



Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Professor do quadro permanente da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), atuando com a formação de docentes no curso de Licenciatura Intercultural Indígena e pesquisadores do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Fronteira (PPGEF-UNIFAP). Possui experiência profissional em gestão, docência, ensino, pesquisa e extensão no âmbito da educação pública brasileira. Colabora em pesquisas relacionadas e educação escolar indígena; socioambientalismos e antropogenias no Caribe amazônico; literaturas, memórias e narrativas de caráter intercultural.

Claudiane de Menezes Gomes

https://orcid.org/0000-0002-8837-5565
claudiane@unifap.br



Doutora em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade da Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Mestre em Agroecologia e Desenvolvimento Rural Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Professora na Universidade Federal do Amapá (UNIFAP-Campus Binacional do Oiapoque), no Curso de Licenciatura Intercultural Indígena, atuando principalmente nos seguintes temas: agroecologia, manejo da biodiversidade agrícola, gestão ambiental e territorial, educação ambiental, ecologia histórica, segurança e soberania alimentar.

Clébio Forte
https://orcid.org/0009-0001-5794-6644
clebioforte62@gmail.com



Graduando em Licenciatura Intercultural Indígena pela Universidade Federal do Amapá (CLII-UNIFAP). Pesquisador Galibi Marworno territorializado na ilha do Kumarumã (Terra Indígena Uaçá - Oiapoque/AP), no extremo setentrional da Amazônia brasileira. Colabora em pesquisas relacionadas a saberes tradicionais e educação escolar indígena.

CC BY NC SA

LAS MALOCAS DE ANIMALES Y LA RED DE LA VIDA. PAISAJES MULTIESPECIE, METAPERSONAS Y SOCIEDAD CÓSMICA EN EL NOROESTE AMAZÓNICO

LUIS CAYÓN
Universidad de Brasilia
Brasil

Aceptado para publicación el 16 de mayo de 2026

Resumen

Este artículo analiza, etnográficamente, las interacciones multiespecie y sus relaciones con los humanos y los espíritus dueños de las malocas de los animales, en especial de los tapires, desde los conocimientos de los grupos hablantes de lenguas tukano orientales del noroeste Amazónico. Los indígenas de esta región explican que estas malocas o casas conforman un tipo de ecosistema único que congrega a una diversidad de especies que están bajo la tutela de espíritus dueños que mantienen las condiciones de habitabilidad de esos lugares. Estas casas se conectan por diversos caminos transitados por los tapires, generando una intrincada red que es central en la construcción del paisaje y la vitalidad para todos los seres desde una perspectiva regional. Las interacciones humanas con estos lugares, especies y metapersonas pasan notablemente por el chamanismo y la cacería, entendidas como condiciones de perturbación restrictas, para permitir que las conexiones vitales entre diversos seres puedan desarrollarse sin producir alteraciones o adaptaciones indeseadas en el tejido de la vida que, al fin de cuentas, es percibido como una sociedad cósmica constituida por una congregación multiespecies y de metapersonas.

Palabras clave: noroeste amazónico, tukano oriental, paisajes multiespecie, metapersonas.

ANIMAL MALOCAS AND THE WEB OF LIFE: MULTI-SPECIES LANDSCAPES, METAPERSONS, AND COSMIC SOCIETY IN NORTHWESTERN AMAZON

Abstract

This article ethnographically analyzes multi-species interactions and their relations with humans and the spirits-owners of the animal malocas, particularly tapirs, drawing on the knowledge of speakers of eastern tukano languages in northwestern Amazon. The Indigenous peoples of this region contend that these malocas, or houses, constitute a distinctive ecosystem that aggregates a diversity of species under the mastery of spirits-owners who sustain the habitable conditions of these places. These houses are linked by various pathways traversed by tapirs, yielding an intricate network that is central to the construction of the landscape and to the vitality of all beings from a regional perspective. Human interactions with these places, species, and metapersons predominantly occur through shamanism and hunting —conceptualized as restricted perturbation conditions— to permit the vital connections among diverse beings to develop without provoking undesirable alterations or adaptations to the fabric of life, which is ultimately perceived as a cosmic society composed of a multiespecies and metapersons congregation.

Keywords: northwest Amazon, eastern tukano, multi-species landscapes, metapersons.

AS MALOCAS DOS ANIMAIS E A REDE DA VIDA: PAISAGENS MULTIESPÉCIE, METAPESSOAS E SOCIEDADE CÓSMICA NO NOROESTE AMAZôNICO

Resumo

Este artigo analisa, etnograficamente, as interações multiespécie e as suas relações com os humanos e os espíritos donos das malocas dos animais, especialmente das antas, desde os conhecimentos dos grupos falantes de línguas tukano orientais do noroeste amazônico. Os indígenas dessa região explicam que essas malocas ou casas formam um tipo de ecossistema único que congrega uma diversidade de espécies que estão sob a tutela de espíritos donos que asseguram as condições de habitabilidade desses lugares. Essas casas estão conectadas por diversos caminhos transitados pelas antas, gerando uma rede intrincada que é fundamental para a construção da paisagem e da vitalidade de todos os seres desde uma perspectiva regional. As interações humanas com esses lugares, espécies e metapessoas passam destacadamente pelo xamanismo e a caça, entendidos como condições de perturbação restritas, as quais permitem que as conexões vitais entre diversos

seres possam desenvolver-se sem produzir alterações ou adaptações indesejadas dentro do tecido da vida que, no final das contas, é percebido como uma sociedade cósmica constituída por uma congregação multiespécie e de metapessoas.

Palavras chave: noroeste amazônico, tukano oriental, paisagens multiespécie, metapessoas.

Introducción

Algunos meses atrás vi una serie de documentales de la National Geographic sobre elefantes africanos que, de inmediato, me hicieron pensar en las relaciones multiespecie, corriente teórica relacional que busca destacar la interdependencia entre las diferentes especies que habitan, hacen y transforman cualquier ambiente, distanciándose de los privilegios conceptuales de la "exclusividad" o "excepcionalismo humano", en el que se fundamenta la epistemología occidental, al descentrar lo humano y resaltar que son las interrelaciones de interdependencia mutua entre las especies entre sí y de los humanos con otras especies las que posibilitan sus existencias. En el episodio dedicado a los elefantes de la selva del río Congo, algunas informaciones llamaron profundamente mi atención. Los paquidermos selváticos frecuentan unos lugares llamados bai, que son unos claros en medio del bosque conformados por suelos arenosos, en los que hay charcos, agujeros y pequeños arroyos que les confieren cierto aspecto pantanoso. En estos lugares hay aguas ricas en minerales y sales que son ingeridas por diversos animales. Los elefantes beben estas aguas en grandes cantidades y, por momentos, las trompas de varios individuos se mueven simultáneamente, a un ritmo cadencioso, formando una bella coreografía en la que parece que bailan con sus trompas.

Cada manada de elefantes tiene sus bai favoritas en los territorios que ocupan, las cuales están conectadas por medio de una red de amplios caminos producidos por el constante pisoteo de estos enormes animales. En el documental explicaban que existe una inmensa red de caminos que, de todas las direcciones posibles, confluyen en un único lugar en el centro de la selva, visitado por todas las manadas. Este lugar se llama Dzanga Bai, la "ciudad de los elefantes", como dicen los nativos del lugar. Dzanga Bai queda en la República Centroafricana y es un gran claro pantanoso de unos 500 metros de longitud, visible desde el espacio, al que todo día llegan al menos entre 50 y 150 elefantes de diferentes procedencias. Los científicos han contabilizado miles de elefantes distintos en el lugar y han descrito que cavan huecos con sus patas o con pedazos de troncos para hacer brotar el agua con las sales, así como comen hierbas y plantas que solo crecen allí. Por lo tanto, la actividad de los elefantes, con sus pisoteos de vegetación, abertura de agujeros

y consumo de hierbas es la principal responsable de la construcción, mantenimiento y transformación de este tipo específico de paisaje; en otras palabras, las interacciones (o coordinaciones) de los elefantes con todos los organismos de ese ecosistema garantizan su habitabilidad.

Dzanga Bai también es visitado por otros herbívoros como antílopes y búfalos, así como por aves e, inclusive, gorilas. Toda esta congregación de especies que beben tranquilamente las aguas minerales o lamen arcilla en este lugar dan la impresión al espectador de observar una edénica armonía en la que diferentes especies conviven en paz, sin estar en un continuo estado de alerta, como si no se sintieran amenazados por predadores. Dzanga Bai es un auténtico paisaje multiespecie, como diría Anna Tsing (2019).

Las características de estos lugares, así como el comportamiento de los animales, en especial de los elefantes, también me hicieron recordar algunas cosas que me hablaron los indígenas makuna[1] de la Amazonia colombiana sobre los salados (wekü idire, en lengua makuna, literalmente "bebederos de danta"), espacios de la selva donde una gran diversidad de animales va a beber agua con minerales y sales que necesitan para complementar sus dietas. A semejanza de las bai del río Congo, los makuna y sus vecinos afirman que los salados son los lugares de los tapires o dantas, que existe una red de caminos especiales creados y transitados por estos animales que conectan todos estos sitios y que, para cada determinada región de un río y sus afluentes, hay siempre un salado principal, al que suelen llamar en español "la capital de las dantas", el lugar donde se congregan los tapires a bailar. Aunque el hocico de los tapires parezca una pequeña trompa, estas semejanzas de comportamientos entre elefantes y dantas no tienen nada que ver con la historia evolutiva ya que los tapires son más cercanos a los rinocerontes y los caballos que a los elefantes; son apenas convergencias evolutivas de modos de vida de animales herbívoros de gran porte en ecosistemas similares, y que ayudan a producir tales paisajes como las bai y los salados.

Los salados son menores en tamaño que las bai y posiblemente sean más pantanosos. Las actividades en los salados son agitadas, pues son visitados por una gran cantidad de animales diurnos y nocturnos, especialmente venados, roedores y aves. Es por este motivo que los makuna afirman que los salados son las Malocas[2] o Casas de los animales.

Por supuesto, los salados no son la única modalidad de estas casas de animales, son más específicamente las Malocas de los Tapires. Y como toda maloca, tiene un dueño.

1 Las informaciones etnográficas de este artículo provienen de mis trabajos de campo en 1995, 1997, 2001, 2007-2008, 2015, de trabajos de campo en Bogotá durante 2000-2002, y del extenso relato del fallecido chamán Ignacio Valencia sobre la territorialidad makuna grabado y transcrito por el antropólogo sueco Kaj Århem en 1987-1988, quien gentilmente me lo compartió.

2 En la Amazonía colombiana, las grandes casas comunales indígenas se denominan malocas. Estas casas pueden tener diferentes formatos y se destacan por sus actividades ceremoniales. El término proviene del nheengatú o língoa geral, lengua creada por los Jesuitas que actuaban en la Amazonía brasileña, a partir de una lengua tupí-guaraní, para "facilitar" la comunicación entre indígenas y colonizadores.

Generalmente, ese dueño es un espíritu inmortal y poderoso al que se le atribuye el mantenimiento del lugar y la fertilidad de los animales que allí viven, o sea, es el responsable de que las condiciones de habitabilidad y de las interacciones multiespecie del lugar sean estables pues cada salado debe mantener esas condiciones para albergar a los animales. Desde la visión makuna, son más los espíritus dueños que los tapires los constructores de estos paisajes, y esto les confiere materialidad a estos agentes, a los que Sahlins (2017) ha llamado "Metapersonas"[3], los seres que controlan los poderes de la vida y la muerte. Esa dimensión material hace que sea posible incluir a los espíritus dueños en la formación de paisajes, asambleas y coordinaciones multiespecie sin relegarlos a ocupar solamente un papel cosmológico.

La presencia de estos espíritus me hace pensar que estos tipos de seres deben ser pensados como agentes en las relaciones de las asambleas y paisajes multiespecie de determinados sitios o ecosistemas "especiales" o "singulares", como los salados, que pueden verse tanto desde una escala local como de otra regional, ya que son lugares conectados por caminos, ayudándonos a entender más ampliamente ese ecosistema más grande al que los makuna llaman "maloca mundo", una casa gigantesca que contiene diversas casas menores en las que viven todos los seres, conformando una auténtica sociedad cósmica. En efecto, el pensamiento makuna propone que la habitabilidad del mundo depende de la existencia de ciertos lugares particulares, conectados en un inmenso tejido, y en el que diversas coordinaciones interespecíficas garantizan las condiciones de vida de todos los seres. El conocimiento de esa red de lugares se conserva generación a generación en la memoria oral de los indígenas y hace parte de las interacciones cotidianas de los humanos, por medio de sus chamanes, con los demás seres con que comparten el mundo. Los espíritus dueños son también los agentes centrales de las relaciones de estos lugares con los humanos, las cuales están pautadas principalmente en el chamanismo y la caza.

Viendo las cosas desde este ángulo, especialmente a los espíritus dueños en su materialidad agentiva, se hace obligatoria una relectura de anteriores análisis de los entendimientos de los makuna sobre el territorio y las relaciones entre humanos y no humanos. Anteriormente, analicé estos asuntos a partir de cierta "exclusividad humana", a la moda makuna, a la que denominé Cosmoproducción (Cayón 2013), en la que se privilegió una parte del discurso de los chamanes y sus acciones rituales como indispensables para la generación de la vida de todos los seres. El caso de los elefantes en Dzanga Bai me indujo una reflexión sobre las dantas y los salados que ayuda a revelar los modos como otros sistemas de pensamiento entienden las relaciones multiespecie. Mi objetivo en este texto es contribuir a la reflexión sobre los modos como los indígenas explican el papel de

3 Para los fines de este texto es importante diferenciar este tipo de agencialidad otra-que humana de las demás. El concepto otros-que-humanos abarca entidades cuya agencialidad los posiciona como co-formadores de mundos y no se restringe al plano biológico ni al tener cualidades de animación; por ello, además de plantas, animales, hongos y microbios, pueden incluirse piedras, fuego, nubes, espíritus, etc. (Price & Chao 2023).

agencialidades otras-que-humanas en la construcción y continuidad de la vida a partir de algunos elementos etnográficos entre los makuna.

La maloca mundo

Los makuna se autodenominan ide masã, gente de agua. Son alrededor de mil personas que habitan en los afluentes y la parte baja de los ríos Pirá Paraná y Apaporis, en la Amazonia colombiana. Tienen como vecinos a otros grupos tukano orientales como los itana, tatuyo, barasana, bará, taiwano, karapana, tuyuka, letuama, tanimuka y yauna. Estos pueblos están articulados dentro de un vasto sistema regional abierto y multilingüe que abarca la región etnográfica del Alto Río Negro (o Gran Vaupés), en la zona fronteriza entre Colombia, Brasil y Venezuela, en el que habitan alrededor de 30 pueblos hablantes de lenguas tukano orientales, arawak, naduhup, kaku-nukak y karib, siendo una de las regiones de mayor diversidad étnica y lingüística de toda la Amazonia. Para los Pueblos Tukano orientales, las unidades sociales están compuestas por clanes patrilineales exógamos, que se originan de los ancestros que emergieron de una anaconda-canoa o de las partes del cuerpo de varias anacondas ancestrales que los condujeron hasta el centro del mundo y les atribuyeron un río específico como territorio tradicional (Århem 1981, Cayón 2013, Correa 1996, C.Hugh-Jones 1979,). Tienen un ciclo ritual basado en la utilización de flautas y trompetas sagradas durante la iniciación masculina, conocidas regionalmente como "yuruparí", y realizan rituales de intercambio de comida, denominados "dabucurís" (S. Hugh-Jones 1979, 1995), en los que invitan a sus afines. También tienen un conjunto semejante de narrativas míticas y fundamentos cosmológicos que estructuran y definen el uso del espacio común que comparten.

Este enorme espacio en común es entendido por los indígenas del Apaporis y Pirá Paraná como un macro-territorio cuya forma es la de una casa tradicional que, a su vez, contiene otras casas que son los territorios de cada grupo y las malocas de diversos seres. Los pueblos de esta región explican que el universo fue construido como una maloca por los demiurgos Ayawa para dar al cosmos su forma actual: los cerros son los postes; el cielo es el techo; por debajo de la tierra corre el río del inframundo; el espacio delimitado por los postes centrales de la casa es el centro del mundo donde viven estos pueblos, y los puntos cardinales del oriente y el occidente son las puertas masculina y femenina de la maloca, respectivamente; el espacio entre las puertas está conectado por el Río de Leche[4], eje acuático del mundo, que tiene su desembocadura en el este y sus cabeceras en el oeste, y sobre el cual el sol circula de una puerta a la otra diariamente.

A su vez, cada grupo tiene como territorio tradicional un afluente del Pirá o del Apaporis, ríos considerados como de propiedad colectiva ya que fueron los caminos prin-

4 Este eje acuático del mundo puede entenderse, de acuerdo con el contexto en que se habla, tanto con el río Amazonas como con el río Apaporis.

cipales que recorrieron los demiurgos y ancestros durante la creación del mundo. Para los Makuna, su territorio tradicional queda en el caño Toaka, un afluente del Pirá Paraná. Cada territorio tradicional es cuidado por el trabajo de los *kumua* (chamanes) y los rituales que activan la vitalidad para la gente, pues por medio de sustancias chamánicas como tabaco, coca y pinturas se fertilizan los seres del territorio y se refuerzan los componentes invisibles que constituyen a las personas[5] (Cayón 2013).

Los grupos de la región tienen narrativas de origen que explican los recorridos de demiurgos y ancestros para formar el mundo, en los que van pasando por diversos lugares donde ocurrieron eventos fundamentales para la forma de vida actual de estos pueblos, dejando en ellos a diversos seres y especies. Esos recorridos conectan el Apaporis y el Pirá Paraná con un territorio enorme que va hasta ríos distantes, como el Vaupés, el Negro, el Caquetá/Japurá y el Amazonas. En las narrativas, dichos recorridos comparten lugares y eventos comunes para todos los grupos y en la medida en que van llegando a los territorios particulares se enfatiza en sitios distintivos localizados en los afluentes de propiedad exclusiva de un pueblo. De este modo, los recorridos míticos evocados en los trabajos chamanísticos son en parte iguales y en parte diferentes, demarcando un vasto territorio común y colectivo que engloba a cada territorio particular. Cada pueblo tiene su propio conocimiento y geografía chamánica (Cayón, 2013), por lo cual cada secuencia de nombres citados en las narrativas denota tanto una perspectiva sobre el territorio común como la propiedad exclusiva de un territorio particular por medio de las varias malocas de animales, peces y otros seres que existen en dicho espacio.

Los lugares mencionados en las narrativas se traducen en español como sitios sagrados, pero en lengua makuna son *wame kutori* —sitios con nombre—, lo cual significa que deben ser respetados porque son propiedad de otros seres y están bajo la tutela de espíritus dueños. Esta traducción tan discrepante es resultado de los procesos recientes de reivindicación política de los indígenas y busca crear inteligibilidad en las conversaciones con los blancos y con el estado colombiano. A simple vista, dichos lugares son muy llamativos en el paisaje: son cascadas, rápidos, cerros, playas, pedregales, remansos, lagos, concentraciones de ciertos árboles y palmeras, etc. Lo que es común para todos estos sitios es que tienen un espíritu dueño. En muchos de estos lugares hay petroglifos y pictogramas, que justamente marcan las memorias de constitución del territorio y que constituyen índices de la presencia de determinado espíritu dueño o del tipo de conocimiento que allí se encuentra.

En general, en estos sitios están prohibidas las actividades extractivas, como la pesca, la caza y la recolección, y en algunos de ellos apenas es posible hacerlo eventualmente

5 Los Makuna consideran que además del cuerpo físico existen unas capas invisibles superpuestas que son construidas por un *kumu* durante la ceremonia de atribución de nombre de un recién nacido. En la vida adulta, esas capas están compuestas por diferentes elementos de acuerdo con el sexo y especialidad de las personas y se consideran como vida, defensa y protección, debiendo ser reforzadas en cada ritual (ver Cayón 2013).

por medio de una negociación chamanística que pone en comunicación a los humanos y a los espíritus dueños de esos lugares. En la vista del *kumu*, explican los makuna, en algunos de estos sitios hay objetos que contienen poderes chamánicos, como bancos, ollas de ayahuasca, collares de colmillos de jaguar, etc, mientras que otros son malocas de peces y animales. En estos sitios considerados como malocas es donde animales, peces, árboles y frutas silvestres son humanos, usan pinturas corporales y adornos rituales, tienen sus armas y comidas distintivas. Cuando estos seres salen de sus malocas, visten su interioridad humana con otros cuerpos, o sea, pieles, ropas o disfraces, fenómeno extensamente explicado por el animismo (Descola, 1996, 2005) y el perspectivismo (Viveiros de Castro, 1996). En otras palabras, los makuna consideran que los otros seres son humanos en sus casas, en los sitios sagrados, y por ello no se debe pescar o cazar en ellas. Por este motivo, si se come cualquier animal, pez o fruta de estos sitios es como consumir los ornamentos plumarios, pinturas corporales, armas y substancias de otros seres. Consumir agencialidades otras-que-humanas trae enormes peligros para la salud humana y por esto los *kumua* deben extraer dichas agencialidades y enviarlas a sus casas de origen para que la comida sea segura para la gente.

Esto tiene importantes implicaciones para la vida diaria, pues estos sitios están excluidos de las actividades productivas y apenas se puede cazar y pescar donde los animales y peces no son personas. Para los makuna, en estas malocas viven miembros de especies diferentes pero se consideran como una misma gente por pertenecer al mismo lugar. De este modo, el pensamiento makuna usa el espacio para crear semejanzas entre especies diferentes y diferencias dentro de una misma especie, lo cual cuestiona la identificación entre cuerpo, especie y punto de vista en que se fundamentan el animismo y el perspectivismo. Esas teorías que destacan la cualidad de sujetos y las capacidades de agencia para ocupar puntos de vista de seres otros-que-humanos, pero parecen establecer una correspondencia entre una etología y una morfología, cuya fusión activa puntos de vista y define especies. En otras palabras, en la idea de especie de estas teorías un comportamiento distintivo coincide con un tipo de cuerpo único. Por su parte, el chamanismo makuna elabora a los seres, en un sentido, de modo similar a lo que explican estas teorías, pero, en otros, de formas diferentes. Esto se hace evidente en el procedimiento de diagnóstico de enfermedades que va de la menos grave a la más perjudicial, mostrando las varias posibilidades de entendimiento sobre los seres otros-que-humanos.

Los conocimientos chamánicos delimitan unos campos semánticos de acción asociados a ciertos códigos en las recitaciones chamánicas, las cuales implican el entendimiento de los seres de formas diversas: comienzan con lo menos grave que son las enfermedades por el tiempo en la que todos los seres se impregnan de las cualidades y peligros que trae cada estación. A esta le sigue en gravedad el pago de comida en el que se recurre a las conexiones entre una especie particular con otras especies relacionadas. Después viene la enfermedad de los lugares donde los peces causan dolor, donde los seres son en-

tendidos como integrantes de las malocas de animales y peces, y que están bajo los cuidados de innumerables espíritus dueños. Luego siguen las enfermedades del mundo, donde los seres se conectan con su origen en los cuerpos, fluidos corporales y artefactos de los demiurgos, entendiéndose como parte constitutiva de éstos. Y, por último, está la hechicería, donde un humano extrae cualquier elemento que compone los lugares o los seres y, por malevolencia, lo envía a una persona. En el campo del pago de comida —bare waha—, la enfermedad es producida por el consumo de agencialidades otras-que-humanas, donde los seres son entendidos de modo semejante a como enuncian el animismo y el perspectivismo, asociando un tipo de cuerpo y comportamiento singular. Pero, en los lugares donde los peces causan dolor —wai hüna—, lo importante es el espacio donde habitan los seres, o sea, sus malocas, las cuales son agregaciones multiespecie: allí, una determinada especie animal comparte componentes con los demás tipos de animales que viven en la misma casa a pesar de ser de especies distintas. Los moradores de una misma maloca de los animales son un único tipo gente, por lo cual se acciona el código social que, analógicamente, rige las relaciones entre grupos humanos. Entonces, cuando un *kumu* pasa del campo bare waha en el que opera el código de las especies al wai hüna, donde operan las relaciones sociales, los lugares asemejan especies diferentes y diferencian dentro de una misma especie: dependiendo de los lugares, al referirse a una especie X de un sitio A, algunos componentes de la misma especie van a ser diferentes en otros lugares B, C, etc., al tiempo que al referirse específicamente a una maloca de animales A, las especies X, Y, Z van a compartir componentes por habitar en un mismo lugar. Así, estos lugares caracterizados por ser colectivos multi-especie engloban y reordenan a las especies, géneros y familias del campo anterior. Por ello, los diferentes códigos o campos semánticos con los que opera el chamanismo makuna ofrecen una variedad de formas de entender a los no humanos, por lo cual hay que pensar más allá del animismo y del perspectivismo (ver Cayón, 2022a).

Esta mirada de los makuna demuestra que los sitios sagrados son paisajes multiespecie y, además, los jerarquiza, teniendo la idea de que los lugares principales son las fuentes de la vida de diversas especies. Estos lugares se pueden denominar nodos vitales (Cayón, 2022b), pues son aquellos espacios fundamentales de habitabilidad para todos los seres. Antes de adentrarme más detalladamente en algunos aspectos, vale la pena explicar que la existencia de buena parte de estos nodos vitales ha sido producto de una milenaria interacción entre humanos y otros-que-humanos, un proceso dinámico y constante de creación y transformación del paisaje que le ha dado a la selva, en gran medida, sus características actuales.

Los nodos vitales

Es muy común pensar que las selvas son ecosistemas estáticos, altamente vulnerables a las perturbaciones humanas, y por ello, en el contexto de crisis ambiental, su conservación aparece como una de las pocas esperanzas de supervivencia. Esto en sí no parece una idea equivocada hasta que se observa que algunos conservacionistas radicales, o inversionistas del mercado de créditos de carbono, sugieren que para mantener la selva en pie se impidan prácticas agrícolas, de caza y pesca de los Pueblos Indígenas que en ella habitan, desconociendo por completo que estas prácticas contribuyen significativamente a la formación y renovación de los paisajes selváticos, así como a su biodiversidad.

En la actualidad, principalmente, con el avance de los conocimientos arqueológicos y de ecología histórica en la Amazonia, hay nuevos consensos que sirven como puntos de partida para una mejor comprensión del pasado amazónico. Hoy entendemos que la Amazonia es en buena medida un bosque antrópico derivado de milenios de manejo indígena. La mega diversidad de especies de árboles (alrededor de 16 mil) y plantas (más de 40 mil) contrasta con las apenas 227 especies perennes hiperdominantes del bosque (Steege et. al., 2013), entre las cuales el 20% son en algún grado domesticadas y están asociadas a sitios arqueológicos (Levis et. al., 2017), lo cual significa que los humanos contribuyeron significativamente a su abundancia y distribución (Clement, 2019). Entre éstas, hay 6 especies de árboles perennes que producen el doble de proteína que el actual rebaño bovino que pasta en la Amazonia (Shepard et. al, 2020); estos árboles son dos variedades de palmera de asaí (Euterpe precatoria y Euterpe oleracea), la palma de seje o patabá (Oenocarpus bataua), la palma de moriche o canangucho (Mauritia flexuosa), el árbol de cacao (Theobroma cacao) y el castaño o árbol de nuez del Brasil (Bertholletia excelsa). De acuerdo con estudios botánicos (Clement,1999, Levis et. al., 2017), el manejo indígena de plantas evidencia que más que un proceso de domesticación en la Amazonia existe un continuum entre especies incipientemente domesticadas, semi-domesticadas y domesticadas. De hecho, de las 89 especies nativas hiperdominantes que han sido identificadas, 41 pertenecen a la primera categoría, 28 a la segunda y 20 a la última. O sea, apenas un quinto de las plantas usadas para la producción de comida de los indígenas corresponde a las plantas totalmente domesticadas (Shepard et. al., 2020), lo cual sugiere una gran diversidad de sistemas productivos y de manejo agroforestal, seguramente asociados a lo largo de los siglos a preferencias alimenticias distintas de diferentes grupos humanos.

Los arqueólogos Eduardo G. Neves y Michael Heckenberger (2019) explican que aquella diversidad de sistemas de producción de alimentos está asociada a un modo mixto agroforestal fundamentado en un ciclo largo en el que se cultivan y/o manejan árboles perennes y tubérculos domesticados y no domesticados, y un ciclo corto de cultivo de cereales y legumbres domesticadas. Esta visión es mucho más adecuada a la realidad amazónica: en el presente, el paisaje circundante de una casa indígena se compone en

sus alrededores por árboles frutales y huertos, un poco más adelante hay chagras y rastrojos, y más allá está el bosque donde hay plantas semi-domesticadas o incipientemente domesticadas y árboles perennes que son manejados y cuidados hace muchas generaciones; además de la variedad estacional y abundante de productos hay también fuentes de materias primas para diversos usos.

El crecimiento de estos árboles perennes y de palmeras requiere en algún grado de la intervención humana, por eso la palabra más exacta para describir el proceso es manejo, no domesticación. El castaño o árbol de la nuez del Brasil, por ejemplo, solo puede ser dispersado por humanos y agutíes. Los estudios genéticos muestran que este árbol proviene de la parte baja del Amazonas y sólo es posible entender su dispersión por la cuenca amazónica por la movilidad humana, ya que los agutíes no tienen la capacidad de atravesar ríos enormes. Además, este árbol necesita mucha luz solar para crecer, lo cual significa que requiere de cierta atención y cuidado en una fase inicial de su crecimiento para que logre un lugar adecuado en el bosque. Estos árboles pueden vivir unos 500 años y suelen encontrarse cerca unos de los otros; así, un castañal es un nodo de vitalidad cuidado, manejado y actualizado por los humanos que, en los momentos de fructificación, se convierte en fuente de abundancia de alimento para humanos y animales. Lo mismo sucede con varios otros árboles y palmeras. De este modo, el manejo indígena ha seleccionado y cuidado durante siglos una diversidad vegetal de la cual se extrae estacionalmente excedentes que, además de alimentar les permite organizar grandes rituales y fiestas. Lo que aquí estamos llamando manejo es, en realidad, una serie de coordinaciones interespecíficas entre humanos, una diversidad de plantas y microorganismos presentes en los diferentes tipos de suelos donde crecen dichas plantas. Dada la variedad de prácticas y de especies involucradas serán necesarios muchísimos estudios ecológicos y antropológicos para que comencemos a entender esta complejidad de interacciones.

En síntesis, nada sugiere que la Amazonia sea un bosque natural y, al contrario, es un bosque derivado de las interacciones multiespecie de las que participan los humanos. Esta diversidad no se manifiesta solo en el plano biológico pues está estrechamente conectada con las relaciones sociales, las cuales trabajan en la producción de diferencias a través del parentesco, las lenguas, la especialización de ciertos conocimientos, las preferencias alimenticias y la manufactura de objetos, entre otras. La producción de diferencias es clara con relación a las plantas y a la construcción del paisaje desde tiempos pretéritos. De acuerdo con Clement (2019), los Pueblos Indígenas amazónicos tratan a las plantas como individuos[6] durante su propagación y manejo, lo cual produce, como respuesta en la población futura de plantas, cambios fenotípicos mucho más rápidos que los que son vistos en la agricultura. La mayoría de especies perennes que tienen poblaciones domesticadas en la selva amazónica son de domesticación incipiente, pues los grupos humanos tienen acceso a una mayor cantidad de éstas que a las plenamente domesti-

6 Para las implicaciones ontológicas de este aspecto ver Fausto y Neves (2019).

cadas. Una misma especie y/o especies relacionadas tienen diferentes distribuciones y abundancias naturales en el paisaje y una variabilidad genética heterogénea, dado que los humanos influyen en su selección y diversificación por sus preferencias singulares sobre cada una de ellas. Por esto, la presencia de árboles y palmas domesticadas y semidomesticadas es más común a lo largo de las cuencas de los ríos principales donde hubo asentamientos humanos (Levis et. al, 2012) y en lugares de cabeceras donde se sabe que hubo malocas antiguas (Franco-Moraes et. al., 2019).

En realidad, este es un proceso constante en gran parte derivado de las prácticas agrícolas. Cuando se abandonan los cultivos, después de tres años de uso, comienza el proceso de sucesión del bosque. Así, se realiza una selección de plantas útiles para otros animales dentro del proceso de sucesión, ya que los indígenas siembran árboles frutales que en el momento del abandono no están lo suficientemente maduros para ser aprovechados. En la medida en que estos rastrojos van siendo poblados por plantas de bosque secundario, y teniendo en cuenta que los frutales sembrados son los que llevan un mayor tiempo de maduración en el lugar, comienzan a ser frecuentados por aves, micos y roedores que se alimentan de los frutos. De esta manera, los Pueblos Indígenas convierten sus viejos cultivos en espacios de caza y recolección, mejorando la oferta alimenticia del bosque circundante y por ende las opciones reproductivas de sus presas. Con esta práctica, los humanos, literalmente, además de promover la proliferación de determinadas especies de plantas, intercambian con los animales alimento. Un efecto derivado de todo esto es la transformación y manipulación deliberada de su entorno. En el caso de estos antiguos cultivos que se transforman gradualmente en bosque, los dueños no son espíritus sino la pareja que originalmente sembró el cultivo; cuando mueren, los derechos de uso pasan a sus descendientes, quienes deben continuar manejando y usufructuando de estos sitios.

Los makuna, por ejemplo, nunca sugieren que sus prácticas agrícolas transforman el paisaje, tan solo dicen que le están dejando comida a sus nietos, y también dicen mantener la fertilidad del mundo por medios chamánicos, como si sus técnicas y prácticas de manejo no fueran lo principal. De esta manera, el diseño del paisaje, la larga duración de ciertos ambientes y los lugares de concentración de estas especies son resultado de interacciones intencionales, o mejor, de un sinnúmero de coordinaciones interespecíficas que están destinadas a la permanencia del sitio, a la generación de alimentos para las generaciones futuras y a la memoria indígena de ocupación y uso ancestral del territorio.

Por este motivo debemos entender estos lugares como nodos vitales ya que son ambientes que permiten la habitabilidad de diversas especies. La destrucción de cualquier nodo vital es una pérdida histórica y de memoria, así como implica la reducción del potencial de alimentos del bosque para muchas especies. Por ser protagonistas centrales de estas coordinaciones, solo los Pueblos Indígenas tienen los conocimientos para crear deliberadamente estos nodos vitales y ningún especialista en agronomía o ingeniería fo-

restal, por más competente y sabio que sea, tiene la capacidad de reproducirlos. Debemos adicionar que esa diversidad está dirigida a la producción de la vida, de la cual resulta una compleja red de nodos vitales interconectados, entendida como un territorio o el "mundo", como prefieren decir los makuna.

No obstante, no todos los nodos vitales son producto de las prácticas de manejo indígena pues algunos, para el ejemplo de los makuna y otros grupos tukano orientales, son resultado de las acciones de los espíritus dueños, como es el caso de todas las malocas de animales y de peces. En éstas, las interacciones humanas deben seguir ciertas reglas específicas para no afectar las condiciones de habitabilidad de estos lugares. Aquí, la caza, la pesca y el chamanismo operan como perturbaciones controladas, como formas de coordinación entre los humanos y las Metapersonas.

Las malocas de los animales

Como ya dijimos, las malocas de los animales tienen espíritus dueños. Estas metapersonas tienen el poder de cobrar vidas humanas si se toma algo de sus casas sin una negociación previa con el *kumu*. Son entendidos como jefes o dueños de una maloca (wi uhu) y padres de los animales y peces que allí habitan. Son el prototipo de espíritus dueños que describe la literatura etnológica amazónica y son simétricos entre sí, ya que, en la escala más local, las especies no están jerarquizadas. Estas malocas de los animales de caza se llaman waibukura wiri, pero son englobadas, en una escala territorial y regional, por espíritus dueños más poderosos que son responsables por las waibukura bukua wiri, las malocas ancestrales de los animales, también conocidas como kawiri, las malocas donde los animales bailan. Estas casas son lugares de origen de los animales y allí se reúnen asambleas multiespecies para hacer fiestas, dicen los makuna. De este modo, los espíritus dueños de estas malocas ancestrales de los animales engloban tanto al resto de las malocas de animales de cierta porción del territorio, como a sus espíritus dueños, manifestando relaciones asimétricas y jerárquicas entre sí. Un ejemplo muy claro es Itara, el salado que queda en la boca del caño Komeña, afluente del Pirá Paraná y territorio propio de los itana, cuñados de los makuna. El espíritu dueño de este lugar es Danta de algodón (*Yuta wekü*), inmortal tapir albino, quien es el jefe de una serie de al menos diez salados y malocas de animales del río Komeña y del Pirá Paraná, y es entendido como el jefe de la capital de las dantas. Algo semejante ocurre con el salado Kara en las cabeceras del río Umuña, cuyo dueño es Danta de metal (*Kome wekü*), por tener los ojos brillantes, quien administra otros tantos salados y malocas de animales de su territorio de influencia.

Veamos como el ya fallecido *kumu* Ignacio Valencia describió los salados:

> A simple vista, el salado parece un pantano donde se ven muchas moscas, excrementos de las dantas y huellas donde comieron pepas de moriche o canangucho. Pero en la vista de ellas es una gran maloca. Sus caminos en el monte son pavimentados. Dentro de la maloca

está todo bien limpio; allí está el mortero y la canoa de chicha, y las puertas están bien pintadas, como donde los blancos (...) Adentro de sus malocas, las dantas son personas. Ellas oyen todo lo que hablamos. En cambio, nosotros no oímos nada. Para las dantas, la noche es de día y el día es de noche; es como soñar, y por eso es que duermen de día. Así viven las dantas. Cuando salen al monte se visten en piel de danta. En esta vista parecen animales, pero en su propia vista son gente, personas (...) Las dantas beben chicha y bailan todo el tiempo. Cuando están en fiesta, a uno le parece que están bebiendo agua del salado, pero en realidad están tomando chicha y bailando con sus plumas y sus instrumentos de baile. Si durante el baile uno va y les pega un tiro, en realidad uno está matando a una muchacha o a un joven vestido con plumas. Eso es malísimo, porque cuando uno come la carne, se consumen los adornos e instrumentos de baile de la danta o el yajé [ayahuasca] que han tomado (...) No solo las dantas beben chicha en los salados. Todos los cuadrúpedos, aves y micos tienen que ir a las kawiri después del verano, cuando comienza el invierno. Allí van todo tipo de animales del cielo y de la tierra: los cerdos de monte, dantas, jaguares, venados, oso hormiguero, pájaros, micos, peces, anacondas, hormigas y ranas. Todos hacen grandes reuniones para bailar y tomar chicha. (Entrevista realizada por Kaj Århem a Ignacio Valencia, Comunidad de Santa Isabel, caño Komeña, 1987).

Esta chicha, o bebida fermentada, es el agua con minerales del salado y no es preparada por los tapires sino que se produce "automáticamente" de acuerdo con cada fruta prototípica de las estaciones como la guama, el chontaduro, el umarí y otras frutas silvestres.

De este modo, la forma en la que un *kumu* describe un paisaje multiespecie es como una maloca en donde diferentes especies se reúnen para beber y bailar. Entender esto significa también que algunas especies que se congregan pertenecen a otras malocas de animales invitadas a la fiesta para tomar una bebida fermentada; es plausible que el consumo de esta agua con sales produzca un efecto semejante a la embriaguez en los animales, y los haga realizar ciertos movimientos asimilables a una danza. También es importante entender que el espíritu dueño es análogo al jefe y/o al chamán de una maloca humana. Su función es organizar las fiestas y alimentar a todas las especies que se congregan en sus lugares. Por este motivo, son vistos como productores de vitalidad. Hacer y perpetuar el lugar es producto de los rituales animales orientados por los espíritus dueños; aquí, los comportamientos y movimientos animales se transforman en memoria social para los humanos.

Las fiestas en las malocas de los animales se piensan igual que las fiestas de intercambio entre diferentes unidades sociales, conocidas regionalmente como dabucurís. En estas fiestas, la pareja dueña de la maloca manda recolectar grandes cantidades de plantas de sus cultivos para transformarlas en alimentos y bebidas ofrecidas a los miembros de otras malocas y comunidades invitadas. En las fiestas, las comidas y bebidas, acompañadas por carne de peces o animales de caza, previa negociación entre el *kumu* de la maloca anfitriona y algún espíritu dueño, son intercambiadas por frutas silvestres, y cantos y bailes de los visitantes.

En estas ocasiones los jefes anfitriones y visitantes, al igual que sus esposas, organizan el trabajo de los miembros de sus respectivas malocas. Los días de fiesta, se hacen diálogos ceremoniales, entre los cuales se destacan los diálogos entre los jefes de cada grupo, quienes se sientan juntos en el poste principal de la maloca y conversan animadamente durante la ceremonia. Mientras el jefe anfitrión atiende a los jefes visitantes y manda a hacer los ofrecimientos de comidas y bebidas, el *kumu* está realizando soplos sobre sustancias como rapé de tabaco, coca, ají, pintura y cera de abejas incandescente que son ofrecidos a todos los participantes. Estas sustancias son comidas chamánicas que refuerzan los componentes de los cuerpos de las personas y su consumo se denomina comer la curación (keti bare)[7].

Cuando sopla sobre las sustancias, el *kumu* hace un recorrido mental en el que pasa por todos los sitios sagrados, incluyendo las malocas de los animales y los peces, ofreciendo coca y tabaco a los espíritus dueños de dichos lugares para que estos ofrezcan a cambio vitalidad a los humanos y permitan la sucesión adecuada de las estaciones. El *kumu* aparece frente a los espíritus dueños como el anfitrión de la maloca donde se hace la fiesta. Por decirlo de una forma simple, el dueño de la casa (*wi ühü*) se encarga de las relaciones sociopolíticas y el *kumu* de las cosmopolíticas. Estas fiestas ponen en relación al menos a dos colectivos humanos, anfitriones y visitantes, con varios colectivos no humanos. Así no sean visibles, las diversas malocas de animales y peces están presentes en las fiestas y reciben vitalidad por medio de las sustancias sopladas por el chamán. De este modo, las ceremonias humanas son resultado de coordinaciones multiespecie articuladas por los espíritus dueños y los chamanes, quienes son los agentes que relacionan diferentes colectivos.

Las malocas ancestrales de los animales son movilizadas por los *kumua* solo cuando se va a hacer un trabajo comunitario o una fiesta, ya que estas actividades requieren de un excedente de comida. Esto ocurre muy pocas veces en el año. El excedente de comida proviene de las malocas de animales y peces, donde siempre se sabe que hay abundancia. Para las fiestas, el *kumu* se comunica por medio de su pensamiento con el espíritu dueño y le ofrece coca y tabaco a cambio de alimentos. En el caso de que el pedido de intercambio prospere, el espíritu dueño y los habitantes de su casa ofrecen comida para la fiesta y se comprometen en ir a bailar invisiblemente a la maloca humana el día del ritual. Este

7 El consumo de estas sustancias se hace en mínimas porciones, pues es como si lo importante fuera solo entrar en contacto físico con ellas. Así, del cuenco con rapé de tabaco, se toma un poco de polvo con la punta de dos dedos y se aspira por las dos fosas nasales; del cuenco con coca, cada persona mete un dedo, unta la punta y la chupa. Para la pintura negra (we) se meten las dos manos en la olla que tiene las hojas de la planta y su jugo, para refregarlas obligatoriamente en manos y pies hasta las muñecas y tobillos, y si se desea sobre la piel de cualquier otra parte del cuerpo. La cera de abejas incandescente (werea) se cura dentro del cuenco con coca, luego se saca, se raspa una de sus puntas con un cuchillo, las lascas de cera se ponen sobre brasas avivadas por un abanico de plumas y se ahuma toda la maloca, haciendo con que todos los presentes respiren y sientan su estimulante olor; por último, al final del baile, se toma un pedacito de ají ahumado de otro cuenco, se muerde y mastica.

intercambio se considera literalmente como "préstamo o intercambio de vitalidad" (*üsi wasoare*). De este modo, en este contexto, el espíritu dueño y el kumu aparecen como personas magnificadas (Fausto, 2008), o sea, que encarnan a sus respectivos colectivos, e intercambian alimentos y relacionan a dos malocas, una multiespecie y otra humana, con el mismo fin: dar y recibir vitalidad.

Este préstamo de vitalidad es una coordinación multiespecie en el chamanismo. Los chamanes ofrecen coca y tabaco para que el dueño de la maloca de los animales reproduzca y regenere a los miembros de su casa, mientras que el dueño ofrece comida para los humanos. Esta coordinación se realiza materialmente por medio de las presas de cacería. Los makuna explican que el *kumu* entra en contacto con el dueño del salado y le propone el intercambio. Si el espíritu acepta la coca y el tabaco, entrega a algunos tapires de su maloca pero antes los des-subjetiva, diciéndole al chamán que le va a entregar casabe —tortas de yuca brava— o masa de piña, entre otras cosas. Acuerdan, entonces, un horario para recoger la comida, ya que es por medio de esta que se concretiza la agentividad material de los espíritus dueños. El chamán envía a uno o más cazadores hasta el salado. Los cazadores deben guardar abstinencia sexual y hacer dieta durante algunos días para que su olor no sea percibido por los animales. Se quedan aguardando a la salida del salado pues está prohibido cazar adentro ya que, si se mata dentro del salado, la sangre derramada daña el lugar y los animales se alejan y no regresan. No cazar dentro del salado es lo que garantiza la habitabilidad del lugar. Y este es un conocimiento que los cazadores humanos y los jaguares comparten, pues los felinos también quedan al acecho de presas fuera del salado.

Esta modalidad de cacería es totalmente diferente a la que se practica cotidianamente, cuando los cazadores buscan a sus presas en sitios que no son nodos vitales. De todas maneras, matar a un animal en el lugar adecuado implica un procedimiento chamánico para que el animal se pueda comer sin riesgos a la salud, o sea, sin someterse a los riesgos que vendrían al consumir las armas, pinturas y adornos de los diversos animales y peces. Este procedimiento se llama bare keare —soplo o purificación de la comida—. Este procedimiento consiste en reunir mentalmente las armas, ornamentos y pinturas de cada especie, como envolviéndolos en un paquete, y enviarlas a una maloca ancestral de los animales o de los peces para que los espíritus dueños hagan renacer a la gente de su casa. La manera de juntar todos estos elementos, o sea, de des-subjetivar la presa, se da por la recitación mental de una secuencia ordenada que no es otra cosa que la enunciación de todas las coordinaciones intersespecíficas que la presa tiene. Así, se mencionan todos los tipos de plantas, frutas, insectos, lombrices y demás alimentos de la presa, los tipos de tierra con los que tienen contacto, otras especies con las que tengan relaciones simbióticas, etc.

De esta forma, podemos entender algo fundamental: tanto el chamanismo como la pesca y caza son, por un lado, formas de coordinación interespecífica como, de otro, mo-

dos de perturbaciones controladas dirigidas a garantizar la habitabilidad de las malocas de los animales, y esto es, al mismo tiempo, asegurar la propia habitabilidad de los humanos. Por este motivo es que, si los cazadores violan estas formas de relación, los espíritus dueños les envían enfermedades y muertes como venganza, pues de lo que se trata es de relacionarse en los términos adecuados para darse vida mutuamente. La habitabilidad entre todas las especies está entrelazada.

Consideraciones finales

Ahora bien, para traer unas reflexiones finales del caso expuesto, vale la pena preguntarse por qué a pesar de que los makuna y sus vecinos tienen en mente un paisaje holístico multiespecífico, pensado como una única sociedad cósmica concretizada en la idea de la maloca mundo (compuesta por una enorme red de lugares conectados por los cursos de los ríos o por caminos en la selva), diferencian entre espacios o nodos vitales donde pueden tener interacciones multiespecies activas y otros donde solo pueden interactuar de modo controlado (con grandes restricciones y con un impacto mínimo) por ser lugares de diversos agentes otros-que-humanos (en especial Metapersonas), entendidos como los constructores de esos ecosistemas. Es en estos espacios donde, de hecho, se concentra la vitalidad de manera mucho más relevante para la red más amplia, pues son las bases de la vida en el mundo.

La respuesta no parece simple porque estos indígenas privilegian el discurso chamánico sobre el asunto y encubren sus prácticas materiales que son las que evidencian los efectos y resultados materiales de las interacciones interespecíficas que producen y transforman dinámicamente el paisaje. Diferentes etnólogos de la región han sugerido que las malocas de animales y peces son como santuarios ecológicos, espacios de reproducción de las diferentes especies y por ello existen las restricciones (Reichel-Dolmatoff, 1976); otros sugieren que esto se debe a algo como una mala conciencia por el hecho de alimentarse de otras personas en una ontología animista (S. Hugh-Jones, 1996). Otros afirman que el conocimiento ecológico es convertido en creencia, por lo cual estos sistemas de pensamiento serían ecosofías o eco-cosmologías (Århem 1993, 1996). Creo que, en el sentido de la argumentación que traen estos colegas, en lo fundamental están correctos. En realidad, estamos frente a fenómenos muy complejos del pensamiento indígena en los que se pueden superponer varias capas de significación. De acuerdo con el recorte teórico, cada una de estas teorías etnológicas hace una conexión parcial que destaca alguna característica importante del fenómeno. Por esto es que vale la pena hacer el ejercicio de revisitar los materiales etnográficos a partir de diferentes miradas teóricas.

Cuando aplicamos los estudios multiespecie a los makuna, lo que se nos revela es tanto la diferenciación entre tipos de nodos vitales como la dimensión material de las metapersonas, sacándolas del nivel abstracto de la cosmología para traerlas como agen-

tes sociales productores de la memoria y de la historia ecológica y social de los paisajes multiespecie que constituyen los lugares en que habitan. Como se expuso anteriormente, es por medio de las presas —cazadas e intercambiadas chamánicamente— que las relaciones entre humanos y los demás seres se hacen concretas. Los espíritus dueños de estos lugares operan el paso de una escala local a una territorial que activa la idea del paisaje holístico. Me explico, el pensamiento makuna claramente comprende la especificidad de cada forma de vida, o sea, clasifica con mucha precisión cada tipo de ser y conoce todas sus interacciones y coordinaciones interespecíficas. Esto es un conocimiento que todo el mundo comparte y al que se aplican determinadas prácticas y técnicas de manejo o caza de acuerdo con cada caso, pero esto también se elabora en el chamanismo como una serie de secuencias enunciadas en un lenguaje particular llamado ketioka, el cual constituye varios campos semánticos – o códigos si se prefiere seguir la tipología lévi-straussiana –, donde uno de ellos se centra en las relaciones interespecíficas que tiene cada especie y que son enunciadas en el chamanismo de comida. Pero como también ya vimos, cuando se evocan las malocas de animales y peces emerge un espacio multiespecie en el que se pasa del campo semántico de la especie al del código social, trayendo al primer plano a las metapersonas que habitan las malocas ancestrales de peces y animales, lo cual implica la interconexión de todos los otros nodos vitales que le están asociados.

Este paso de un campo semántico a otro es también el paso de una escala a otra, lo que genera en el pensamiento indígena el surgimiento, ya no de relaciones que cada especie tiene con otras, sino de las relaciones existentes entre los humanos y los nodos vitales, donde las metapersonas son los jefes, lo cual se manifiesta en la perturbación controlada en estos lugares producida por la caza restringida y las negociaciones chamánicas, en un tipo de relación singular denominada intercambio de vitalidad. Es esta relación la que garantiza la habitabilidad para todos los seres que viven en la maloca mundo y forman parte de la misma sociedad cósmica. En otras palabras, la escala del campo semántico de la especie evoca los modos de habitabilidad particular de cada especie por medio de sus relaciones interespecíficas, mientras que en el campo semántico social se conectan malocas humanas y de animales y peces, mostrando una diversidad de habitabilidades que hacen surgir la interrelación de todas éstas y que se concretizan en el espacio al que llaman maloca mundo. Esto no sería posible sin la agentividad de las metapersonas responsables de dichos nodos vitales.

No obstante, la presencia de escalas sería problemática para los estudios multiespecie, desde la visión de Anna Tsing (2019), porque las escalas evocan la reducción de la diversidad y de las relaciones. Ciertamente, la complejidad ecológica no es escalable pues en términos de interacciones interespecíficas no habría diferencias entre los nodos vitales. Parece, entonces, que los makuna hacen diferencias entre crear o hacer el mundo (no escalabilidad) y conceptuar el mundo (escalabilidad). La escalabilidad, dice Tsing es un recurso de design en el que los proyectos pequeños pueden volverse grandes sin cambiar

la naturaleza del proyecto, que es justamente lo que los makuna hacen cuando usan a la maloca para explicar cómo es y está organizado el mundo en términos amplios, y cómo son y están organizados humanos y otros-que-humanos. Si la escala depende de tener un proyecto, los makuna lo tienen al pensar que las malocas de animales y peces deben permanecer de la forma que son, sin alteraciones ni perturbaciones, conectadas en una gran red para ser concentraciones fundamentales de vitalidad. Es bastante plausible que, en última instancia, no perciban si hubo o no transformaciones en estos sitios porque no los pueden visitar. Claramente, esta no es una escalabilidad que reduce la diversidad, sino que se esfuerza en mantenerla, algo muy diferente y opuesto a la escalabilidad producida por el capitalismo con sus monocultivos y crianza extensiva de animales. De este modo, los makuna elaboran y preservan las huellas de las acciones multiespecie y de los espíritus dueños, tejiendo un mundo a favor de la vida y contra las ruinas, codificando todos los conocimientos sobre las agencialidades otras-que-humanas y de los espíritus dueños en el lenguaje especializado de los chamanes y en narrativas que transmiten generación a generación las memorias de la vida en el espacio de la maloca mundo.

Agradecimientos

Este texto es una versión modificada de la Conferencia Inaugural del "Coloquio Interacciones Multiespecie: Tejiendo vínculos en un mundo compartido", organizado por el Posgrado en Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Itztapalapa (México) entre 14 y 15 de noviembre de 2024. Agradezco a la Dra. Anaid Ortíz Becerril por la invitación a brindar esta conferencia, así como por sus comentarios y contribuciones. También agradezco especialmente a Denise Agustinho por el intercambio de ideas que generó este escrito, y a las observaciones de los/as evaluadores anónimos.

Referencias bibliográficas

- Århem, Kaj (1981). *Makuna social organization. A study in descent, alliance and the formation of corporate groups in the Northwestern Amazon*. Academiae Upsaliensis.
- Århem, Kaj. (1993). Ecosofía Makuna. En François Correa (Ed.), *La selva humanizada* (pp. 109-126). ICAN-CEREC.
- Århem, Kaj (1996). The Cosmic Food-Web: Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon. En Philippe Descola y Gisli Pálsson (Eds.), *Nature and Society* (pp.185-204). Routledge.
- Cayón, Luis (2013). *Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Cayón, Luis (2022a). Seres plurales, transmutaciones y especies: creatividad y curación en el pensamiento chamánico makuna. En Daniel Ruiz-Serna y Carlos del Cairo (Eds.), *Humanos, más que humanos y no humanos. Intersecciones críticas en torno a la antropología y las ontologías*

(pp150-179). Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

- Cayón, Luis (2022b). La selva entre la vida y la muerte: cosmoproducción y biopoder en la Amazonia. En Julián Tole Martínez (Ed.), *Voces de la Amazonia: entre la conservación ancestral y la explotación económica de los recursos naturales* (pp. 103-154). Universidad Externado de Colombia.
- Clement, Charles (2019). Da domesticação da floresta ao subdesenvolvimento da Amazônia, *Grupo de Estudos Estratégicos Amazônicos*. *Caderno de Debates*, 14, 11-52. https://repositorio.inpa.gov.br/handle/1/35977
- Clement, Charles (1999). 1492 and the loss of Amazonian crop genetic resources. The relation between domestication and human population decline. *Economic Botany*, 53(2), 188. https://doi.org/10.1007/BF02866498
- Clement, Charles R.; Denevan, William M.; Heckenberger, Michael J.; Braga Junqueira, André; Neves, Eduardo G.; Teixeira, Wenceslau G.; Woods, William I. (2015). The domestication of Amazonia before European conquest. *Proc. R. Soc. B,* 1, 282 (1812), 1-9. https://doi.org/10.1098/rspb.2015.0813
- Correa, François (1996). *Por el camino de la Anaconda Remedio: Dinámica de la organización social entre los Taiwano del Vaupés*. Editorial Universidad Nacional, Colciencias.
- Descola, Philippe. (1996). Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice. En Philippe Descola y Gisli Pálsson (Eds.), *Nature and Society* (pp. 82-102). Routledge.
- Descola, Philippe (2005). *Par-delà nature et culture*. Gallimard.
- Fausto, Carlos (2008). Donos demais: maestria e propriedade na Amazônia. *Mana*,14, (2), 329-366. https://doi.org/10.1590/S0104-93132008000200003
- Fausto, Carlos y Neves, Eduardo Góes (2018). Was there never a neolithic in the Neotropics? Plant familiarization and biodiversity in the Amazon. *Antiquity*, 92 (366), 1604-1618. https://doi.org/10.15184/AQY.2018.157
- Franco-Moraes, Juliano; Baniwa, Armindo F.M.B.; Costa, Flávia R.C; Lima, Helena P.; Clement, Charles R.; Shepard, Glenn H. (2019). Historical landscape domestication in ancestral forests with nutrient-poor soils in northwestern Amazonia. *Forest Ecology and Management,* 446, 317-330. https://doi.org/10.1016/j.foreco.2019.04.020
- Hugh-Jones, Cristine. (1979). *From the Milk River: Spatial and temporal process in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, Stephen (1979). *The palm and the Pleiades: Initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, Stephen (1995). Inside-out and Back-to-front:The Androgynus House in Northwest Amazonia. En Janet Carsten y Stephen Hugh-Jones (Eds.), *About the House* (pp.226-269). Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, Stephen. (1996). Bonnes raisons ou mauvise conscience? De lámbivalence de certains Amazoniens envers la consummation de viande. *Terrain*, 26, 123-148. https://doi.org/10.4000/terrain.3161
- Levis, Carolina; Figueira de Souza, Priscila; Schietti, Juliana; Emilio, Thaise; Purri da Veiga Pinto, José Luiz; Clmente, Charles R.; Costa, Flavia R.C. (2012). Historical Human Footprint on Modern Tree Species Composition in the Purus-Madeira Interfluve, Central Amazonia.

PLoS One, 7, e48559. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0048559

- Levis, Carolina; Costa, Flávia R. C.; Bongers, Frans; Peña-Claros, Marielos; Clement, Charles R.; Junqueira, André B.; Neves, Eduardo G.; Tamanaha, Eduardo K.; Figueiredo, Fernando O. G.; Salomão, Rafael P.; Castilho, Carolina V.; Magnusson, William E.; Phillips, Oliver L.; Guevara, Juan Ernesto; Sabatier, Daniel; Molino, Jean-François; Cárdenas López, Dairon; Monteagudo Mendoza, Abel; Pitman, Nigel C. A.; Duque, Alvaro; Núñez Vargas, Percy; Zartman, Charles Eugene; Vasquez, Rodolfo; Andrade, Ana; Camargo, José Luís; Feldpausch, Ted R.; Laurance, Susan G. W.; Laurance, William F.; Killeen, Timothy J.; Mendonça Nascimento, Henrique Eduardo; Montero, Juan Carlos; Mostacedo, Bonifacio; Amaral, Iêda Leão; Guimarães Vieira, Ima Célia; Brienen, Roel; Castellanos, Hernán; Terborgh, John; Veiga Carim, Marcelo de Jesus; Silva Guimarães, José Renan da; Souza Coelho, Luiz de; Almeida Matos, Francisca Dionízia de; Wittmann, Florian; Mogollón, Hugo F.; Damasco, Gabriel; Dávila, Nállarett; García-Villacorta, Roosevelt; Honorio Coronado, Euridice N.; Emilio, Thaise; Andrade Lima Filho, Diogenes de; Schietti, Juliana; Souza, Priscila; Targhetta, Natalia; Comiskey, James A.; Marimon, Beatriz S.; Marimon Jr., Ben-Hur; Neill, David; Alonso, Alfonso; Arroyo, Luzmila; Antunes Carvalho, Fernanda; Coelho Souza, Fernanda; Dallmeier, Francisco; Pansonato, Marcelo P.; Duivenvoorden, Joost F.; Fine, Paul V. A.; Stevenson, Pablo R.; Araujo-Murakami, Alejandro; Aymard C., Gerardo A.; Baraloto, Christopher; do Amaral, Dário D.; Engel, Julien; Henkel, Terry W.; Maas, Paul; Petronelli, Pascal; Cardenas Revilla, Jhon D.; Stropp, Juliana; Daly, Douglas; Gribel, Rogério; Ríos Paredes, Marcos; Silveira, Marcos; Thomas-Caesar, Raquel; Baker, Tim R.; da Silva, Natalino F.; Ferreira, Leandro V.; Peres, Carlos A.; Silman, Miles R.; Cerón, Carlos; Valverde, Fernando C.; Di Fiore, Anthony; Jimenez, Eliana M.; Peñuela Mora, Maria Cristina; Toledo, Marisol; Barbosa, Edmar M.; Matos Bonates, Luiz Carlos de; Arboleda, Nataly C.; Sousa Farias, Edson de; Fuentes, Alfredo; Guillaumet, Jean-Louis; Jørgensen, Peter Møller; Malhi, Yadvinder; Andrade Miranda, Izildinha P. de; Phillips, Juan Fernando; Prieto, Adriana; Rudas, Agustín; Ruschel, Ademir R.; Silva, Nelson; von Hildebrand, Patricio; Vos, Vincent A.; Zent, Eglée L.; Zent, Stanford; Cintra, Bruno B. L.; Nascimento, Marcelo T.; Oliveira, Alexandre A.; Ramirez-Angulo, Hirma; Ramos, Juan F.; Rivas, Gonzalo; Schöngart, Jochen; Sierra, Rodrigo; Tirado, Milton; van der Heijden, Geertje; Vilanova Torre, Emilio; Wang, Ophelia; Young, Kenneth R.; Baider, Claudia; Cano, Angela; Farfan-Rios, William; Ferreira, Cid; Hoffman, Bruce; Mendoza, Carlos; Mesones, Italo; Torres-Lezama, Armando; Umaña Medina, María Natalia; van Andel, Tinde R.; Villarroel, Daniel; Zagt, Roderick; Alexiades, Miguel N.; Balslev, Henrik; Garcia-Cabrera, Karla; Gonzales, Therany; Hernandez, Lionel; Huamantupa-Chuquimaco, Isau; Manzatto, André G.; Milliken, William; Cuenca, Walter P.; Pansini, Silvia; Pauletto, Daniela; Arevalo, Fernando R.; Costa Reis, Nara F.; Sampaio, Ana F.; Urrego Giraldo, Ligia E.; Valderrama Sandoval, Elvis H.; Valenzuela Gamarra, Luis; Vela, César I. A.; ter Steege, Hans. (2017). Persistent effects of pre-Columbian plant domestication on Amazonian forest composition. *Science*, 355, 925-931. https://doi.org/10.1126/science.aal0157
- Neves, Eduardo Góes y Heckenberger, Michael (2019). The Call of the Wild: Rethinking Food production in Ancient Amazonia. *Annual Review of Anthropology*, 48, 371-388. https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102218-011057
- Price, Catherine y Chao, Sophie (2023). Multispecies, More-Than-Human, NonHuman, Other-Than-Human: Reimagining idioms of animacy in an age of planetary unmaking. *Exchanges: The Interdisciplinary Research Journal*, 10(2), 177-193. https://doi.org/10.31273/eirj.

v10i2.1166

- Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1976) [1997]. *Chamanes de la selva pluvial*. Themis Books.
- Sahlins, Marshall (2017). The original political society. En David Graeber y Marshall Sahlins (Eds), *On Kings* (pp. 23-64). Hau Books.
- Shepard, Glenn; Clement, Charles R. Pinto Lima, Helena; Mendes dos Santos, Gilton; Moraes, Cleide de Paula; Neves, Eduardo Góes. (2020). Ancient and Traditional Agriculture in South America: Tropical Lowlands. En Hank Shugart (Ed.) *Oxford Research Encyclopedia*, Environmental Science (Online). https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199389414.013.597
- Steege, Hans ter; Pitman, Nigel C. A.; Sabatier, Daniel; Baraloto, Christopher; Salomão, Rafael P.; Guevara, Juan Ernesto; Phillips, Oliver L.; Castilho, Carolina V.; Magnusson, William E.; Molino, Jean-François; Monteagudo, Abel; Núñez Vargas, Percy; Montero, Juan Carlos; Feldpausch, Ted R.; Honorio Coronado, Eurídice N.; Killeen, Tim J.; Mostacedo, Bonifacio; Vasquez, Rodolfo; Assis, Rafael L.; Terborgh, John; Wittmann, Florian; Andrade, Ana; Laurance, William F.; Laurance, Susan G. W.; Marimon, Beatriz S.; Marimon, Ben-Hur; Guimarães Vieira, Ima Célia; Amaral, Iêda Leão; Brienen, Roel; Castellanos, Hernán; Cárdenas López, Dairon; Duivenvoorden, Joost F.; Mogollón, Hugo F.; Almeida Matos, Francisca Dionízia de; Dávila, Nállarett; García-Villacorta, Roosevelt; Stevenson Diaz, Pablo Roberto; Costa, Flávia; Emilio, Thaise; Levis, Carolina; Schietti, Juliana; Souza, Priscila; Alonso, Alfonso; Dallmeier, Francisco; Duque Montoya, Alvaro Javier; Fernandez Piedade, Maria Teresa; Araujo-Murakami, Alejandro; Arroyo, Luzmila; Gribel, Rogerio; Fine, Paul V. A.; Peres, Carlos A.; Toledo, Marisol; Aymard C., Gerardo A.; Baker, Tim R.; Cerón, Carlos; Engel, Julien; Henkel, Terry W.; Maas, Paul; Petronelli, Pascal; Stropp, Juliana; Zartman, Charles Eugene; Daly, Doug; Neill, David; Silveira, Marcos; Ríos Paredes, Marcos; Chave, Jerome; Andrade Lima Filho, Diógenes de; Jørgensen, Peter Møller; Fuentes, Alfredo; Schöngart, Jochen; Cornejo Valverde, Fernando; Di Fiore, Anthony; Jimenez, Eliana M.; Peñuela Mora, Maria Cristina; Phillips, Juan Fernando; Rivas, Gonzalo; van Andel, Tinde R.; von Hildebrand, Patricio; Hoffman, Bruce; Zent, Eglée L.; Malhi, Yadvinder; Prieto, Adriana; Rudas, Agustín; Ruschell, Ademir R.; Silva, Natalino; Vos, Vincent; Zent, Stanford; Oliveira, Alexandre A.; Cano Schutz, Angela; Gonzales, Therany; Trindade Nascimento, Marcelo; Ramirez-Angulo, Hirma; Sierra, Rodrigo; Tirado, Milton; Umaña Medina, María Natalia; van der Heijden, Geertje; Vela, César I. A.; Vilanova Torre, Emilio; Vriesendorp, Corine; Wang, Ophelia; Young, Kenneth R.; Baider, Claudia; Balslev, Henrik; Ferreira, Cid; Mesones, Italo; Torres-Lezama, Armando; Urrego Giraldo, Ligia Estela; Zagt, Roderick; Alexiades, Miguel N.; Hernandez, Lionel; Huamantupa-Chuquimaco, Isau; Milliken, William; Palacios Cuenca, Walter; Pauletto, Daniela; Valderrama Sandoval, Elvis; Valenzuela Gamarra, Luis; Dexter, Kyle G.; Feeley, Ken; Lopez-Gonzalez, Gabriela; Silman, Miles R. (2013). Hyperdominance in the Amazonian tree flora. *Science*, 342 (6156), 1243092. https://doi.org/10.1126/science.1243092
- Tsing, Anna (2019). *Viver nas ruínas. Paisagens multiespécies no Antropoceno*. Mil Folhas.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2), 115-144. https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005

Luis Cayón
https://orcid.org/0000-0001-6282-8282
luiscayon@hotmail.com



Es antropólogo por la Universidad de Los Andes, magíster y doctor en Antropología Social por la Universidad de Brasilia, donde actúa como profesor del Departamento de Antropología y del Programa de Posgrado en Antropología Social desde 2014. Actualmente es Investigador/Becario de Productividad en Investigación (PQ-B) en el Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Etnólogo especialista en los Pueblos Indígenas del Noroeste Amazónico, en particular de la familia lingüística tukano oriental, con experiencia de campo con los makuna desde 1995. Ha trabajado principalmente los temas de cosmología y chamanismo, manejo ecológico, relaciones naturaleza-cultura, nociones de persona, espacio y tiempo, parentesco, relaciones sociales, paisajes y sistemas de conocimiento. En la actualidad, sus intereses de investigación son comparativos, en especial sobre los temas de la historia indígena en la larga duración y en la formación de sistemas regionales en Sudamérica a partir de diálogos de la etnología con la arqueología, la lingüística histórica, la ecología histórica y la historia colonial. Ha publicado varios artículos en libros y revistas científicas y es autor de los libros: “En las aguas de yuruparí. Cosmología y chamanismo Makuna” (Ediciones Uniandes, Bogotá, 2002); “Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo” (Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH Bogotá, 2013) y es coautor de “Etnografía Makuna. Tradiciones, relatos y saberes de la Gente de Agua” (Gotteborg University/Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH Bogotá, 2004).

CC BY NC SA



SECCIÓN

ARTICULOS LIBRES

ENTRE PÉRDIDA Y LEGADO: LOS PAISAJES DEL DESCENSO DEL LAGO DE PÁTZCUARO

Jahzeel Aguilera Lara
Escuela Nacional de Ciencias de la Tierra,
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México

Aceptado para publicación 21 de mayo de 2026

Resumen

Este trabajo explora la dimensión cultural del cambio ambiental a partir del descenso del nivel del lago de Pátzcuaro ocurrido en la década de 1920, entendido como una escena histórica que dialoga con la crisis climática contemporánea. El análisis se articula en torno a una interrogante central: ¿qué herencias —materiales, simbólicas o afectivas— emergen cuando el agua retrocede y qué nos dice la recurrencia de este fenómeno sobre los legados del cambio ambiental? Abrevando en los conceptos de *paisaje antroposcénico* e *historia anticipatoria* propongo una lectura del lago como un "archivo estratificado" donde el retroceso de las aguas reactiva memorias, conflictos territoriales y narrativas de crisis que resuenan con el presente. A través de documentos de archivo, mapas y testimonios de la época examino cómo la emergencia física de nuevas tierras movilizó tanto a comunidades indígenas como al Estado posrevolucionario, revelando tensiones irresueltas sobre la propiedad y el sentido del lugar. Al vincular este episodio histórico con el descenso registrado en 2024 sugiero que la repetición de esta "escena de deterioro" nos obliga a renegociar los valores que atribuimos a la pérdida, mostrando que los paisajes de crisis son también espacios donde persisten y se actualizan otras formas de habitar el territorio.

Palabras clave: cambio ambiental histórico, Antropoceno, paisaje, memoria.

BETWEEN LOSS AND LEGACY: THE LANDSCAPES OF LAKE PÁTZCUARO'S RECESSION

Abstract

This work explores the cultural dimension of environmental change through the recession of Lake Pátzcuaro during the 1920s, understood as a historical scene that dialogues with the contemporary climate crisis. The analysis is articulated around a central question: what legacies—material, symbolic, or affective—emerge when the water recedes, and what does the recurrence of this phenomenon tell us about the legacies of environmental change? Drawing on the concepts of anthroposcenic landscape and anticipatory history I propose a reading of the lake as a "stratified archive" where the retreating waters reactivate memories, territorial conflicts, and narratives of crisis that resonate with the present. Through archival documents, maps, and period testimonies I examine how the physical emergence of new lands mobilized both Indigenous communities and the post-revolutionary State, revealing unresolved tensions regarding property and the sense of place. By linking this historical episode with the recession recorded in 2024 I suggest that the repetition of this "scene of deterioration" forces us to renegotiate the values we attribute to loss, showing that landscapes of crisis are also spaces where other forms of inhabiting the territory persist and are updated

Keywords: historical environmental change, Anthropocene, landscape, memory.

ENTRE PERDA E LEGADO: AS PAISAGENS DO DESCENSO DO LAGO DE PÁTZCUARO

Resumo

Este trabalho explora a dimensão cultural da mudança ambiental a partir do descenso do nível do lago de Pátzcuaro ocorrido na década de 1920, entendido como uma cena histórica que dialoga com a crise climática contemporânea. A análise articula-se em torno de uma questão central: que heranças —materiais, simbólicas ou afetivas— emergem quando a água recua e o que a recorrência deste fenômeno nos diz sobre os legados da mudança ambiental? Baseando-me nos conceitos de paisagem antroposcênica e história antecipatória proponho uma leitura do lago como um "arquivo estratificado" onde o recuo das águas reativa memórias, conflitos territoriais e narrativas de crise que ressoam com o presente. Através de documentos de arquivo, mapas e testemunhos da época examino como a emergência física de novas terras mobilizou tanto comunidades indígenas quanto o Estado pós-revolucionário, revelando tensões não resolvidas sobre a propriedade e o sentido de lugar. Ao vincular este episódio histórico com o descenso registrado em 2024

sugiro que a repetição desta “cena de deterioração” nos obriga a renegociar os valores que atribuímos à perda, mostrando que as paisagens de crise são também espaços onde persistem e se atualizam outras formas de habitar o território

Palavras-chave: mudança ambiental histórica, Antropoceno, paisagem, memória.

Introducción

En el verano de 2024, el lago de Pátzcuaro retrocedió varios metros a causa de una sequía prolongada que dejó algunas islas casi unidas a tierra firme. Ese año fue uno de los más calurosos registrados en México: tres cuartas partes del país enfrentaron algún grado de sequía y muchas presas cerraron la temporada con niveles por debajo del cincuenta por ciento (NASA Earth Observatory, 2024). Otros lagos como Cuitzeo, en Michoacán, y Chapala, en Jalisco, también experimentaron reducciones drásticas en su volumen (Martínez Elorriaga, 2024).

En el lago de Pátzcuaro, la escasa profundidad alcanzada afectó temporalmente la navegación, el modo de vida de las poblaciones lacustres y la vida económica de la región. Las imágenes del lecho agrietado circularon ampliamente en los medios, acompañadas de narrativas sobre su posible desaparición (Alís, 2024). Una nota televisiva reportaba la reubicación del embarcadero principal unos treinta metros de su ubicación original y cómo, debido a la poca profundidad, las embarcaciones que se dirigían a la icónica isla de Janitzio quedaban a menudo atascadas en el barro. El emblemático paisaje del lago de Pátzcuaro aparecía en todos lados convertido en un signo de crisis (TV Azteca, 2024).

Sin embargo, esta no era la primera vez que las poblaciones lacustres veían al lago retroceder. Esta imagen de deterioro tenía un aire inquietante de retorno. Cien años antes, durante la década de 1920, la región había presenciado una escena semejante: las barcas inmóviles, las redes vacías, los muelles convertidos en pasarelas sobre el polvo. Se trata de una escena que ha resurgido varias veces a lo largo del tiempo, marcando la recurrencia de un mismo proceso ambiental bajo distintas condiciones históricas. ¿Qué nos dice la repetición de esta escena —su retorno— sobre los legados del cambio ambiental? ¿Cómo pueden estos escenarios de transformación ecológica ya ocurridos ayudarnos a pensar los valores que atribuimos a los paisajes en transformación? ¿Qué herencias —materiales, simbólicas o afectivas— emergen cuando el agua retrocede?

Este trabajo examina el descenso del nivel del lago de Pátzcuaro durante la década de 1920 como una escena histórica del cambio ambiental[1] . Cabe señalar que, si bien

1 Esta investigación se fundamenta en fuentes archivísticas del Archivo Histórico del Agua (AHA), el cual resguarda

este estudio no tiene por objeto la reconstrucción de los niveles del lago, el episodio de descenso aquí discutido no ha sido previamente estudiado. El interés de este trabajo, sin embargo, se enfoca en la dimensión cultural del cambio ambiental, atendiendo a cómo la memoria moldeó la comprensión de este proceso y las respuestas que suscitó. Al indagar en la memoria de estos descensos, propongo que estos paisajes de cambio ambiental nos obligan a renegociar qué valoramos y qué decidimos olvidar en tiempos de incertidumbre ecológica. El foco está en la significación cultural del cambio y en la manera en que los paisajes históricos —junto con los relatos que las acompañan— dialogan con un presente marcado por la crisis y la pérdida.

Abrevando de los conceptos de paisaje antroposcénico (Matless, 2017) e historia anticipatoria (DeSilvey, 2012; DeSilvey y Harrison, 2020), propongo una lectura que entrelaza los procesos materiales de transformación ecológica con las formas culturales de recordar, valorar y proyectar el paisaje en el tiempo. A través de este caso, sostengo que el análisis de paisajes históricos de transformación ecológica permite reconocer formas no lineales de temporalidad ambiental y modos alternativos de relación con el territorio que persisten —y reaparecen— en momentos de crisis.

El contenido se organiza en tres apartados principales. El primero contextualiza el episodio reciente de 2024 dentro de una historia más amplia de fluctuaciones en el nivel del lago. El segundo se centra en la década de 1920, cuando el descenso del lago produjo nuevas representaciones, disputas y formas de gestión del territorio. El tercero propone una lectura del paisaje como archivo estratificado, donde los procesos de transformación ecológica dialogan con formas culturales de memoria. El cuarto retoma el presente para pensar, a partir de ese diálogo temporal, cómo los paisajes que emergen o se reactivan a raíz del cambio ambiental pueden ser leídos como patrimonio.

Contexto histórico ambiental: los cambios en el nivel del lago a lo largo del tiempo

Para entender ambos episodios de descenso es importante colocarlos dentro de un contexto más amplio. El lago de Pátzcuaro, ubicado en la región central del estado de Michoacán, es un cuerpo de agua de origen volcánico que forma parte del territorio histórico y contemporáneo de los P'urhépecha, uno de los cuatro pueblos originarios que habitan este estado de la república. Se trata además de un sistema lacustre cerrado y altamente sensible a las variaciones climáticas, cuya existencia depende de un delicado balance hídrico regional entre precipitación y evaporación. Históricamente, la altitud de su superficie ha oscilado generalmente entre los 2.035 y 2.041 metros sobre el nivel del mar (m.s.n.m.), ubicándose en la actualidad en el límite inferior de este rango (2.035

documentos desde el periodo colonial hasta la actualidad relacionados con la administración del agua, incluyendo aquellos referentes a cuerpos de agua. Los documentos sobre la disminución del nivel del lago de Pátzcuaro en la década de 1920 fueron elaborados o conservados por la Secretaría de Agricultura y Fomento.

m.s.n.m.). Estas fluctuaciones, que han variado tanto en el largo como en el corto plazo, ofrecen un trasfondo importante para interpretar los episodios de 1920 y 2024, revelando la orilla del lago como una zona de transición móvil.

En los registros coloniales ya aparecen referencias a periodos de disminución significativa del nivel del agua, asociados con sequías como las de los años 1560-1600 o el año 1785, que expusieron tierras antes sumergidas y alteraron las formas de circulación y uso del espacio ribereño (Endfield y O'Hara, 1997; O'hara, 1993). Durante el siglo XIX, el nivel del lago continuó fluctuando: un terremoto ocurrido en 1858 provocó un ascenso súbito del agua y aisló una porción del terreno cercano a Jarácuaro; algunas décadas más tarde, sin embargo, el lago volvería a descender (Garduño-Monroy *et al*., 2011). Para inicios del siglo XX su superficie era mayor que la actual, pero ya mostraba señales de inestabilidad (O'hara, 1993). El descenso de 1920 se inscribe, por tanto, en una secuencia de retrocesos y recuperaciones que son parte de la historia ambiental del lago, aunque en ese momento adquirió un significado particular al coincidir con la reorganización agraria posrevolucionaria. En la actualidad, sin embargo, su descenso se percibe como un indicador local de los efectos del cambio climático global en la región (Bernal-Brooks, 2002; Metcalfe y Davies, 2007).

Esta variabilidad hidrológica también tiene consecuencias importantes en la morfología del paisaje, llegando a determinar la existencia misma de islas. Lugares como Apupuato, por ejemplo, poseen una presencia intermitente; solo existen como isla cuando el lago supera los 2.041,5 m.s.n.m. Un caso similar ocurre con Copujo (Cuyameo), donde la insularidad depende de una ventana estrecha entre los 2.039 y 2041,4 m.s.n.m.; fuera de ese rango, el lugar se funde con el continente o desaparece bajo el agua

Históricamente, la exposición de nuevas tierras causada por el descenso del lago también ha generado disputas territoriales entre comunidades indígenas y hacendados. Desde la época colonial, los pueblos ribereños sufrieron el despojo de tierras, especialmente en los periodos en que el agua descendía y las orillas retrocedían (Endfield y O'Hara, 1997). El episodio de descenso de 1920 se inscribe así, en una larga historia de disputas por la tierra y los recursos, donde cada retroceso del agua reaviva conflictos sobre propiedad y acceso.

Más allá de su dinámica ambiental, el lago ocupa un lugar destacado en el imaginario nacional como emblema de lo mexicano, una posición consolidada a lo largo del siglo XX mediante políticas culturales que promovieron su paisaje como ícono de identidad. Al igual que el Valle de México —centro del llamado imperio mexica y antaño caracterizado por un vasto sistema lacustre—, el lago de Pátzcuaro fue el corazón del Estado p'urhépecha o tarasco, que compitió en importancia con el primero.

Precisamente porque el lago ha funcionado como icono nacional, su deterioro actual adquiere una resonancia pública particular, al activar sentimientos de pérdida, preocupación ambiental y debates sobre responsabilidad y gestión. En conjunto, la recurrencia de estos eventos nos habla del lago de Pátzcuaro como un paisaje cambiante y,

por otro lado, de la existencia de una larga memoria social asociada con estos periodos de descenso. Memoria que, como exploraremos más adelante, retorna a la superficie cuando el agua se retira, activando pasados no resueltos.

La historia social del descenso, década de 1920

Entre 1919 y 1926, el lago de Pátzcuaro experimentó un descenso en sus niveles de agua que, aunque de corta duración, tuvo efectos socioambientales significativos. Los testimonios y levantamientos topográficos de la época registran cómo el agua se retiró varios metros, dejando al descubierto nuevas franjas de tierra y, al mismo tiempo, las capas sedimentadas de viejos conflictos sobre la propiedad (AHA, Fondo Aguas Nacionales, Caja 1796, Folder 25316, f. 159). Al igual que había ocurrido en otros periodos de sequía, la exposición de tierras reavivó las viejas disputas territoriales entre comunidades y hacendados sobre la propiedad y el acceso a los recursos emergentes. La diferencia es que, en esta ocasión, el retorno de la sequía se encontró con un paisaje político marcado por el surgimiento del Estado posrevolucionario.

Sarah O'Hara (1993) estima que, a comienzos del siglo XX, el lago de Pátzcuaro se encontraba aproximadamente a 2.040 m.s.n.m y cubría una superficie superior a los 110 kilómetros cuadrados (Km2). Los informes técnicos elaborados durante la década de 1920 determinaron que el lago había descendido, en promedio, alrededor de 2.5 metros respecto a la línea de las "altas aguas con la máxima absoluta registrada" (AHA, Fondo Aguas Nacionales, Caja 1796, Folder 25316, f. 159). Considerado en conjunto, este descenso situaría el nivel del agua hacia los 2.037–2.038 m.s.n.m., una variación suficiente para transformar de manera visible la morfología del lago, exponer amplias extensiones de terreno y alterar de forma significativa las condiciones de navegación, pesca y acceso a la ribera.

En el caso de las comunidades los reclamos sobre las tierras emergidas se articularon fundamentalmente en torno a la supervivencia y la restitución de tierras, haciendo visible una memoria territorial que aprovechaba el descenso para exigir justicia. Los reclamos se expresaban mediante argumentos diversos, que abarcaban desde la posesión inmemorial hasta la restitución y la dotación agraria. Por ejemplo, la Comunidad Indígena de Jarácuaro solicitó desde agosto de 1919 el aprovechamiento de los terrenos que estaban "por descubrirse" para sembrar maíz, trigo y frijol, argumentando derechos ancestrales a las tierras del lago (AHA, Fondo Aprovechamientos Superficiales, Caja 4419, Folder 58243). En tanto, la Comunidad de Tzintzuntzan pidió la adjudicación de las zonas baldías situadas entre la propiedad federal y la particular en nombre de "todo el pueblo pobre", mientras que la Liga de Comunidades y Sindicatos Agraristas de Morelia exigía títulos gratuitos para los pueblos ribereños (AHA, Fondo Aprovechamientos Superficiales, Caja 4419, Folder 58244).

Algunos pueblos como Jarácuaro y Erongaricuaro también presentaron documentos históricos para probar sus derechos ancestrales sobre las tierras de la ribera del lago, estableciendo un puente directo entre sus necesidades contemporáneas y su derecho ances-

tral sobre el territorio. En el caso de Jarácuaro, la comunidad presentó la copia de un título de dominio, en el que se profundiza más adelante[2] . Mientras que el pueblo de Erongarícuaro presentó una serie de documentos que identificaban como "antiguos y auténticos" y que mostraban los viejos límites del fundo legal[3] del pueblo. Estos últimos fueron descritos como "deficientes y confusos" pues no permitían identificar con claridad los puntos geográficos mencionados (AHA, Fondo Aguas Nacionales, Caja 1796, Folder 25316, f. 159).

No obstante, las solicitudes de las comunidades, la mayoría de estas tierras fueron apropiadas por propietarios privados, quienes vieron en el descenso una oportunidad de expansión de su patrimonio. Los dueños de haciendas colindantes al lago, extendieron los límites de sus propiedades, asumiendo que las tierras desecadas eran una extensión natural de las mismas. Tal fue el caso, en la ribera occidental, de las haciendas de Carichero y Napízaro que entraron en conflicto con la Comunidad de Erongarícuaro; y en la ribera sureste —situada cerca de la ciudad de Pátzcuaro—, de la Hacienda de Ibarra. Esta apropiación privada actualizó en el espacio físico una herencia de despojo, bloqueando el acceso de los pueblos a su territorio.

Al quedar las nuevas propiedades interpuestas entre los pueblos y el lago, muchas comunidades también perdieron el acceso al cuerpo de agua, su principal fuente de subsistencia. Los embarcaderos quedaron alejados de la orilla, interrumpiendo la navegación, la pesca y el comercio, y con ellos buena parte de la vida económica y social que dependía del lago. Tal fue el caso de la Comunidad de Cucuchucho, quienes en 1922 denunciaron el cercamiento de los terrenos emergidos por parte de propietarios privados, obstaculizando el paso a los embarcaderos del pueblo y al lago. Ante esta situación, la comunidad solicitó la cesión gratuita de una franja de terreno descubierta para habilitar un nuevo embarcadero público, apelando a la estricta justicia y al carácter de interés colectivo que revestía su petición (AHA, Fondo Aguas Nacionales, Caja 1795, folder 25300, f.1).

El inicio del episodio de descenso coincidió con el final de la fase armada de la Revolución Mexicana y la instrumentación del nuevo orden legal emanado del Artículo 27 de la Constitución de 1917. Este mandato, que elevó a rango constitucional los principios de la Ley Agraria del 6 de enero de 1915, estableció el dominio directo de la Nación mexicana

2 En términos generales, el documento presentado por la comunidad se inscribe en la tradición de los llamados títulos primordiales. Los títulos primordiales son documentos originarios de la época colonial sobre la tenencia indígena de la tierra, destinados a dar cuenta de los derechos ancestrales de propiedad, enfatizando la fundación de los pueblos y los límites de sus tierras. Generalmente fueron elaborados por escribanos locales, combinando información de documentos más antiguos y de la tradición oral (Florescano, 2002; Oudijk y Romero Frizzi, 2003; Roskamp y Monzón, 2020). Durante el siglo XX, aquellas comunidades que conservaron sus títulos primordiales los presentaron ante los tribunales agrarios para reclamar derechos sobre la tierra, tal como lo hizo Jarácuaro.

3 Durante la época colonial, las Leyes de Indias otorgaron a cada comunidad el derecho de poseer un fundo legal con parcelas que solo los miembros de la comunidad indígena podían cultivar. Estas eran tierras comunales, sobre las cuales las personas únicamente tenían derechos de usufructo y que, en teoría, no podían comprarse ni venderse. Sin embargo, según el historiador James Greenberg (1989), el fundo legal también obligaba a las comunidades a delimitar un territorio, dejando el resto de la tierra libre para la ocupación española.

sobre los recursos naturales y facultó a los pueblos para recuperar sus terrenos mediante la figura de la restitución y la dotación ejidal (Aguilera Lara, 2022; Wakild, 2011). En la región de Pátzcuaro, el descenso del lago se inscribió en este contexto de movilización agrarista[4] . Sin embargo, la emergencia física de nuevas tierras planteó un dilema jurídico: determinar si el suelo descubierto debía ser restituido a las comunidades como parte de su patrimonio ancestral despojado, o si constituía un bien federal de nueva creación sujeto a dotación o arrendamiento.

El descenso de las aguas del lago de Pátzcuaro y la gestión de las nuevas tierras emergidas se convirtieron en un asunto federal como consecuencia de la implementación del Artículo 27 Constitucional, el cual, entre otras disposiciones, definía la propiedad de los cuerpos de agua. En este contexto, el 15 de abril de 1921, el Gobernador de Michoacán pidió al gobierno que los lagos de Pátzcuaro, Cuitzeo, Zirahuén y Tacatzcuaro fueran reconocidos como estatales para regular la pesca, navegación y uso agrícola de las zonas de playa emergidas. La respuesta de la Dirección de Aguas fue que Pátzcuaro y Cuitzeo ya habían sido declarados propiedad federal en 1919 y 1920, respectivamente, por lo que todo suelo descubierto pasaba automáticamente a dominio federal. Como resultado, la Secretaría de Agricultura y Fomento se consolidó como la única autoridad con facultad para arrendar o adjudicar tierras, desplazando así a las estructuras de poder local.

Para poder ejercer su autoridad y administrar los terrenos descubiertos, el gobierno federal debía establecer hasta donde llegaba el lago, definiendo así los límites de su propiedad. La fijación de esta frontera constituía la condición previa indispensable para cualquier gestión administrativa; de ahí que la respuesta de la Secretaría a las solicitudes comunitarias fuera postergar cualquier resolución hasta que se deslindara la Zona Federal y se identificaran los terrenos vacantes. Sin embargo, esta voluntad ordenadora chocó con la falta de recursos económicos y la insuficiencia de personal técnico, convirtiendo el deslinde en un proceso lento y fragmentario. Así, aunque muchas comunidades solicitaron acceso a las tierras emergidas, solo la petición de Erongarícuaro prosperó, dando lugar en 1923 al levantamiento topográfico de la orilla del lago en ese tramo.

En una primera instancia, las autoridades propusieron definir el vaso del lago a partir de la línea de las altas aguas con la máxima absoluta registrada, es decir, tomando como referencia los niveles más altos que el agua había alcanzado en el pasado. Para determinar el límite de las aguas altas se tomaron diferencias de nivel en puntos identificables por los vecinos, como las marcas del agua en los muros de una propiedad, señales en las calles del pueblo y piedras que habían estado sumergidas. Sin embargo, este criterio fue descartado por la Secretaría de Agricultura y Fomento al considerarlo representativo

4 El agrarismo fue un movimiento social y político que surgió durante la Revolución Mexicana y que exigía la redistribución de la tierra. En Michoacán, el primer sindicato agrarista se fundó en noviembre de 1921 por representantes de las comunidades de la región de Zacapu, al noroeste del lago de Pátzcuaro, considerada el corazón del agrarismo en el estado.

de episodios excepcionales. En su lugar, se ordenó establecer la curva límite del vaso a partir del promedio entre los niveles máximos y mínimos observados, 2.272 metros por debajo de la marca de la máxima histórica. La Zona Federal propiamente dicha se estableció como una faja de 10 metros de ancho, medidos tierra adentro a partir de la curva límite (*Figura 1*).

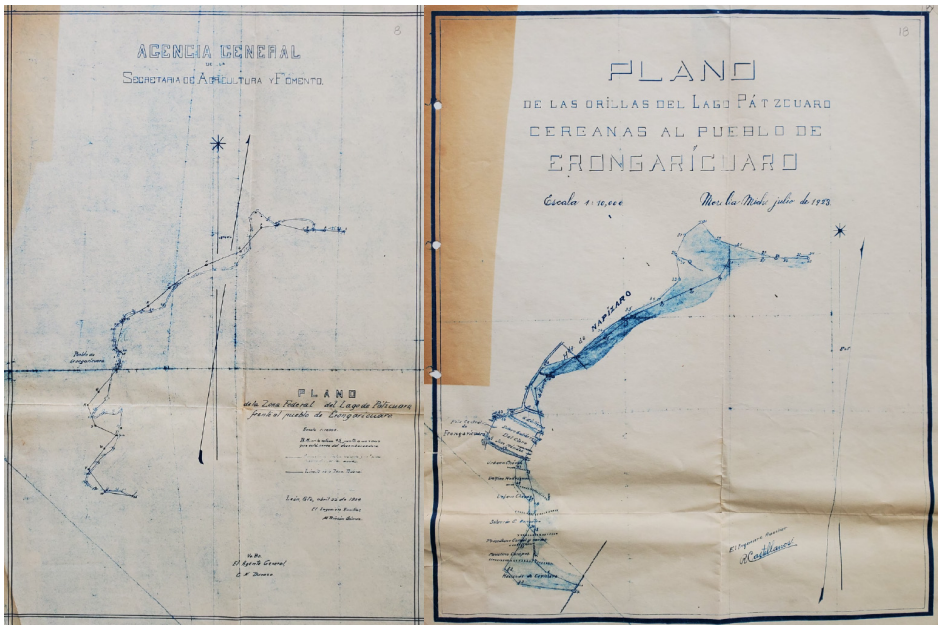


Figura 1. Planos del deslinde de la Zona Federal en Erongarícuaro, 1923 (línea de "máxima absoluta") y 1924 (promedio de niveles máximo y mínimo). Fuente: AHA, Fondo Aguas Nacionales, Caja 1796, Folder 25316.

Los ingenieros también intentaron estimar el ritmo del descenso a partir del tronco de un ahuehuete que, de acuerdo con los/as pobladores/as, había comenzado a emerger en la orilla a principios de 1920. Con base en su tamaño y características, se dedujo que el árbol había crecido en un terreno que había permanecido seco durante un periodo prolongado en el pasado, al menos una década, lo que sugería que el descenso del lago era parte de una dinámica recurrente. Tres años y medio después del hallazgo, durante la inspección de la orilla, el tronco ya sobresalía 0.55 metros. A partir de esta medida, se calculó una baja media anual de 157 milímetros. Comparando ese ritmo con el desnivel total promedio, el ingeniero estimó que se necesitaban entre 28 y 30 años para que el lago volviera a alcanzar su nivel más alto desde su punto más bajo. Estas estimaciones, construidas a partir de rastros materiales y memorias locales, no solo buscaban describir el descenso, sino hacerlo legible y administrable para la toma de decisiones estatales.

Una vez trazados, precariamente, los límites, la política del gobierno para gestionar

las tierras recuperadas no fue la restitución reclamada por los pueblos, sino la implementación de un sistema fiscal de arrendamiento. Se determinó que los terrenos desecados, al ser bienes de dominio público inalienables, solo podían ser explotados mediante contratos de renta temporal. En 1926, hacia lo que parece haber sido el final del periodo de descenso, las autoridades agrarias decidieron continuar ese proceso y trazar los límites del lago, al constatar que buena parte de la ribera estaba siendo ocupada o cultivada dentro de una zona considerada federal[5] .

Memorias sedimentadas

El episodio antes descrito, aunque distante en el tiempo, reverbera con un presente marcado por el cambio ambiental acelerado, lo que algunos han dado en llamar Antropoceno: una época definida por la huella profunda de la actividad humana sobre los sistemas terrestres (Crutzen y Stoermer, 2000; Steffen *et al*., 2007; Waters *et al*., 2016). Capas de plástico, cemento, radionúclidos, huesos de animales industriales o restos de combustibles fósiles constituyen lo que los geólogos identifican como firmas estratigráficas del Antropoceno: marcas materiales que podrían ser leídas en el futuro como evidencia de la transformación planetaria causada por los humanos (Zalasiewiscz, 2017), o como también se ha apuntado, por ciertos regímenes civilizatorios, como el capitalismo fósil-colonial (Malm, 2016; Moore, 2017). Una forma de herencia que ninguna generación futura eligió, pero con la que tendrá que vivir.

De manera crucial, los procesos que caracterizan el Antropoceno también han quedado inscritos en los fondos lacustres. El registro lacustre del lago de Pátzcuaro da cuenta de cambios climáticos pasados y una prolongada historia de transformaciones humanas en el paisaje. Indicadores como polen de maíz, carbón, diatomeas y elementos asociados al material edáfico han sido interpretados como señales de perturbación y erosión, revelando episodios sucesivos de cambio ambiental inducido por la acción humana, a lo largo de aproximadamente 3500 años (Bradbury, 2000; Metcalfe *et al*., 2007; O'Hara, 1993). Estos registros evocan paisajes cambiantes bajo la influencia humana y han planteado interrogantes sobre el origen de las transformaciones a gran escala del paisaje en la región (Endfield, 1999; Fisher *et al*., 2005; Metcalfe *et al*., 2007).

A la par de esas huellas materiales grabadas en el registro geológico, el Antropoceno deja también firmas en el archivo cultural del cambio ambiental. Imágenes de glaciares en retroceso, costas erosionadas o lagos en retirada se han convertido en emblemas

5 Hacia principios de 1926, se constató que no se había fijado ningún plazo (plazo) para continuar la comisión en el resto del perímetro del lago de Pátzcuaro. En febrero de 1926, se sugirió que no se disponía de personal suficiente para ejecutar estos trabajos, proponiendo esperar a que terminaran los deslindes de lagunas en Jalisco y Colima. En mayo y junio de 1926, se consideró conveniente nombrar una comisión integrada por los ingenieros Pablo Córdova y Alfredo Huerta para estudiar y trazar la curva límite del Vaso. Esta comisión tenía el encargo de demarcar la curva límite del vaso conforme al Decreto Presidencial de octubre de 1922 (AHA, Fondo Aguas Nacionales, Caja 1796, Folder 25316, f. 159).

visuales de este tiempo. Es lo que el geógrafo David Matless ha denominado lo antroposcénico, un concepto que alude a las formas en que el paisaje se vuelve emblemático del cambio ambiental. La propuesta aprovecha las capacidades conceptuales del paisaje para transitar entre "distintos registros y modos de valor" (Matless, 2017, p. 72), movilizando una comprensión desde la geografía cultural del paisaje como algo simultáneamente material, simbólico y afectivo.

Estos paisajes del Antropoceno también pueden entenderse como parte de los *patrimonios del y en el Antropoceno* (Sterling y Harrison, 2020; Velázquez Marroni, 2025). Esto en la medida en que estamos heredando paisajes marcados por procesos de degradación, pérdida y violencia ambiental. Pero también porque afectan y reconfiguran paisajes, objetos, prácticas y memorias bajo algún régimen de patrimonialización, los cuales adquieren una nueva resonancia cuando sus marcos de interpretación contemporáneos se ven sacudidos, como ocurre en el contexto de la crisis ambiental. Tal es el caso del lago de Pátzcuaro, pero también de otros paisajes emblemáticos que hoy en día enfrentan procesos de deterioro ambiental o sufren los efectos del cambio climático global, como los descritos por Cintia Velázquez Marroni (2025).

Estas escenas de cambio ambiental a las que Matless (2017, 2018) refiere, sin embargo, no son exclusivas de nuestra época, como tampoco lo son las sensibilidades ambientales que hoy las acompañan. A lo largo de la historia, distintas sociedades han sido partícipes de procesos de cambio ambiental y han tenido que dar sentido a sus causas y consecuencias. Mirar hacia escenas ambientales anteriores puede ayudarnos a comprender cómo las imaginaciones culturales del cambio han precedido desde hace mucho tiempo nuestra crisis actual. Sequías, inundaciones, desecamientos o deforestaciones fueron interpretados en su tiempo como signos de progreso, advertencias de decadencia o pruebas de la capacidad humana para ordenar y dominar la naturaleza. Tales interpretaciones no solo marcaron las respuestas políticas y técnicas de cada época, sino que también configuraron modos de ver que hoy reaparecen en el lenguaje de la crisis ambiental contemporánea.

Lo antroposcénico —como marco para leer los paisajes del cambio ambiental— se encuentra profundamente ligado a lo que se ha denominado *historia anticipatoria*, entendida como una forma de anticipación desde la experiencia pasada (DeSilvey, 2012; DeSilvey y Harrison, 2020). Una propuesta originalmente planteada por el historiador Reinhart Koselleck (2018[2000]), se centra en una historiografía atenta a los horizontes de expectativa y la multiplicidad temporal. Su argumento es que el pasado y el futuro no son conceptos estáticos, sino que están interconectados en un proceso dinámico de construcción de significado. Así, nuestras percepciones del futuro se moldean a partir de las esperanzas, temores y visiones heredadas de generaciones anteriores, así como de los eventos históricos que han configurado nuestro presente. De ahí que, para DeSilvey (2012), el proyecto de la historia anticipatoria se sitúe en la intersección del futuro imaginado y el

pasado imaginado.

La reaparición de estas escenas de cambio ambiental en distintos momentos históricos abre la posibilidad de conectar distintas temporalidades de la experiencia humana del cambio ambiental. Desde esta perspectiva, ciertos paisajes —como aquellos marcados por el retroceso del agua o la erosión costera— permiten una conversación entre pasado y futuro, o entre el paisaje presente y el pasado, al dejar al descubierto capas sedimentadas que remiten a otras temporalidades (DeSilvey, 2025; Matless, 2018). En otras palabras, las historias pasadas del cambio ambiental anticipan las narrativas con las que hoy interpretamos la crisis climática. Su estudio permite reconocer continuidades, advertencias y modos alternativos de relación con la transformación ecológica.

En este sentido, el descenso del lago de Pátzcuaro no solo remite a una transformación hidrológica, sino a un momento de revelación, donde aquello que había permanecido sumergido vuelve a hacerse visible y exige ser interpretado. Los paisajes de descenso o retroceso actúan como archivos materiales de la memoria climática, cuya reaparición reactiva la memoria de otros descensos y crisis previas, permitiendo leer el presente a la luz de esas repeticiones. En la década de 1920, dicho proceso reveló memorias sumergidas, paisajes ausentes, múltiples territorialidades y formas no lineales de pensar el pasado. Es desde esta perspectiva que los episodios de Erongarícuaro y Jarácuaro permiten explorar cómo el descenso del agua hace emerger presencias espectrales, archivos alternativos y formas de anticipación.

Erongarícuaro: rastros, espectros y anticipación

La delimitación de la Zona Federal en la orilla cercana a Erongarícuaro fue un proceso singular que se enfrentó a múltiples dificultades, entre ellas, la ausencia de registros confiables sobre los niveles históricos del lago. La metodología oficial establecía que la Zona Federal abarcaba una franja de 10 metros a partir de la *curva límite de las más altas aguas*. Sin embargo, los informes de los ingenieros comisionados documentan la imposibilidad de aplicar este criterio con rigor debido a la ausencia de datos. No existían registros fiables ni series históricas que permitieran establecer cuál había sido esa *máxima crecida* en el pasado. En consecuencia, el acto técnico de medir se transformó en un ejercicio de recuperación de memoria.

Ante esta situación, los/as ingenieros/as tuvieron que recurrir al testimonio oral de los/las habitantes ribereños/as y la lectura atenta de los rastros materiales expuestos por el descenso del agua, en una especie de arqueología involuntaria del paisaje. Cercas sumergidas, muros cubiertos de salitre, restos de antiguos embarcaderos, las marcas de erosión en las rocas y árboles antes sumergidos que ahora volvían a hacerse visibles, funcionaron como indicios de un pasado lacustre reciente, pero también como señales de formas de habitar y usar el lago que ya no estaban presentes (AHA, Fondo Aprovechamientos Superficiales, Caja 265, Folder 6380; FondoAguas Nacionales, Caja 1796, folder

25316, f. 159).

Estos restos materiales del pasado no ofrecían una imagen única del lago, pero condensaban memorias del mismo, evocando experiencias cotidianas ligadas a los lugares que el agua había dejado atrás. Esta capacidad del paisaje para retener las huellas del pasado encarna la cualidad espectral de la ausencia dentro de la presencia, huellas materiales de vidas y relaciones pasadas que siguen afectando el presente (Tsing *et al.,* 2017). Esta lectura dialoga con la noción clásica del paisaje como palimpsesto, compuesto por escrituras superpuestas, estratos sedimentados de tiempo y huellas que nunca se borran del todo. En este sentido, el paisaje funciona como depósito de memoria, registrando las historias de nuestras interacciones pasadas con el entorno y acumulando capas de significado.

Lo anterior también da cuenta de la capacidad afectiva del paisaje o, con mayor precisión, de la fuerza generadora del cambio ambiental. Los procesos de cambio ambiental, apunta Matless (2017), "no solo marcan pérdida, sino que también pueden señalar recuperación, un pasado antiguo expuesto para la resonancia presente" (p. 368). En el caso de los cuerpos de agua, su memoria suele hacerse visible a través de procesos de pérdida y degradación. Cuando el nivel desciende, lo que estaba hundido reaparece de forma inquietante, a veces bajo registros que rozan lo macabro. Como sugiere Smith (2021), estas emergencias no restituyen el pasado de manera plena, sino que lo hacen bajo la forma de presencias perturbadoras.

En Erongarícuaro, una de las primeras señales del descenso del lago fue la reaparición parcial de un ahuehuete en la orilla. El 6 de enero de 1920, al intentar recuperar el cuerpo de una persona ahogada, los vecinos que observaban la superficie del agua desde un muelle cercano vieron lo que creyeron era el sombrero del náufrago. Al acercarse, descubrieron que no se trataba de un cadáver, sino del tronco de un árbol que comenzaba a emerger tras años de permanecer sumergido. El hallazgo no reveló un cuerpo, pero sí produjo un efecto inquietante: la constatación material de que el lago estaba retrocediendo y que aquello que había quedado fuera de la vista comenzaba a volver.

El descenso del lago no solo activó rastros locales, también reactivó memorias de otros descensos y crisis previas, permitiendo leer el presente a la luz de esas repeticiones. El recuerdo de la reciente desecación de la Ciénega de Zacapu, al norte del lago de Pátzcuaro, fue uno de ellos. Entre 1895 y 1907, alrededor de 12.000 hectáreas de lagunas y pantanos fueron desecadas en la Ciénega de Zacapu por una empresa de capital privado, marginando a las comunidades indígenas ribereñas, cuya situación ya era precaria (Guzmán Ávila, 1985; Reyes García, 1991). Las haciendas ocuparon rápidamente las tierras ganadas al agua, en detrimento de poblaciones que hasta entonces habían vivido de la pesca y del uso común de los humedales, y condujo a la concentración de la propiedad de la tierra en esta zona.

Este antecedente alimentó asociaciones inmediatas con lo que comenzaba a ocurrir en el lago de Pátzcuaro. Estas memorias, más que simples recuerdos individuales de ex-

periencias personales, eran memorias sociales —o, como las denomina Griffiths (2014), *memorias protésicas y morales*— transmitidas y repetidas por generaciones posteriores. No se trataba de una experiencia vivida directamente por quienes observaban el descenso en la década de 1920, sino de una presencia que circulaba como advertencia sobre los efectos sociales del cambio ambiental; un recordatorio inquietante de un pasado que podía repetirse. Esa memoria también influyó en la manera en que algunas comunidades interpretaron el descenso en el lago de Pátzcuaro, atribuyéndolo directamente a las obras de desecación emprendidas en Zacapu[6] .

En este contexto, la presencia espectral de la Ciénega de Zacapu en el lago de Pátzcuaro funcionó como un poderoso vector político y social, porque al evocarse ese lago ausente se convocaba al mismo tiempo la memoria y las demandas del agrarismo. En otras palabras, Zacapu era más que un lago desecado, era un símbolo cargado de luchas agrarias que se proyectaban sobre el lago de Pátzcuaro. En ese sentido podemos decir que el recuerdo de este lago ausente, pero también las demandas del agrarismo y las promesas de la revolución formaban parte de las presencias espectrales que recorrían el paisaje lacustre.

La cerca de una hacienda vecina, la hacienda de Carichero, que se extendía trescientos metros dentro del lago y tenía un desnivel de dos metros, fue otro de los vestigios que se utilizó para calcular el límite mínimo del lago. A la vez que hablaba del cercamiento de los terrenos del lago por las haciendas locales en el pasado. En conjunto, la persistencia de estos restos del pasado dio lugar a lecturas divergentes. Para los habitantes del pueblo, confirmaban memorias de uso y conflicto; para el agrimensor, constituían puntos de referencia para intentar establecer la línea de límite. La posterior construcción de "mojoneras" de mampostería para marcar los linderos representó el intento del Estado por fijar en piedra y cemento una frontera que la naturaleza y la memoria social sabían móvil.

En medio de todo ello, la oposición de los terratenientes al levantamiento de la orilla representó un obstáculo importante para la delimitación de la zona federal, pues retiraban las marcas colocadas y borraban los rastros materiales de la misma. Además, insistían en que era el lago el que invadía su propiedad y no a la inversa. Sin embargo, este no fue el único impedimento. Los agrimensores también señalaron que, dado que los mojones se colocaban en tierras cultivadas, corrían el riesgo de ser dañados o retirados accidentalmente. Además, observaron que la naturaleza móvil del lago podía hacer que eventualmente transgrediera los límites establecidos y cubriera estas marcas bajo sus aguas (AHA, Fondo Aguas Nacionales, Caja 1796, Carpeta 25316, 159). De esta manera, todos los informes técnicos resultantes reconocen la dificultad de establecer un límite claro; pues, ¿cuál es la orilla de un lago que ha tenido tantas orillas?

En este sentido, la dificultad aparentemente técnica de fijar la orilla revela algo más profundo: el paisaje como una forma de herencia inestable. Un espacio de fricción donde

6 Véase la carta del comité agrarista local al Srio. de Agricultura del 21 de marzo de 1923 (AHA, Fondo Aguas Nacionales, Caja 4418, Folder 58225, f. 6).

se hacen visibles las tensiones entre la mirada técnica del Estado y la experiencia cotidiana de quienes habitan un paisaje que no permanece. Aquello que se hereda —el territorio, las marcas del agua, las memorias del lago— no se presenta, en este caso, como un bien patrimonial fijo, sino como un archivo cambiante, compuesto por capas superpuestas y retornos parciales.

Jarácuaro: archivo, pertenencia y persistencia

El caso de la Comunidad Indígena de la Isla de Jarácuaro tomó un rumbo distinto al de Erongarícuaro. En el contexto del descenso del nivel del lago, Jarácuaro presentó una solicitud ante la Secretaría de Agricultura y Fomento para aprovechar los terrenos que estaban emergiendo en las inmediaciones de la isla. El problema central que motivó la solicitud fue la insuficiencia de tierras cultivables en la isla para satisfacer las necesidades alimentarias de su población. Las tierras solicitadas correspondían a las islas de La Pastora (3 ha), Tarerio (2 ha) y Zururucua (2.5 ha), las cuales, anticipaban, quedarían al descubierto a medida que descendiera el nivel del lago de Pátzcuaro.

La solicitud de autorización para ocupar las nuevas tierras emergentes —destinadas al cultivo de maíz, trigo y frijol— respondía así a una necesidad urgente, pero también a una lectura atenta del paisaje en transformación, que anunciaba un futuro que ellos ya habían visto. De esta manera, a diferencia de otras peticiones, la solicitud de Jarácuaro no reclamaba tierras existentes, sino terrenos emergentes o "por descubrirse". Para contrarrestar la precariedad de una solicitud sobre tierras aún inexistentes, la comunidad ancló su petición en la legitimidad inmemorial, presentando pruebas documentales de su dominio ancestral.

Aunque la solicitud fue finalmente rechazada por las autoridades por "extemporánea", el expediente permitió visibilizar otras formas de relacionarse con el territorio y el pasado, así como una concepción distinta de la herencia en un paisaje marcado por la transformación. Más allá del resultado administrativo, lo significativo de su solicitud radica en los documentos que acompañaron la petición. Junto con el escrito formal, la comunidad presentó una copia de un título de dominio fechado en 1522 —transcrito en



1914— y un croquis del lago elaborado por sus propios habitantes (*Figura 2*).

Figura 2. Croquis presentado por la *Comunidad de Jarácuaro* (c. 1919). Nótese las anotaciones en la imagen. Fuente: AHA, Fondo Aprovechamientos Superficiales, Caja 4419, Folder 58243.

El título de propiedad de la *Comunidad de Jarácuaro* relata la historia del linaje gobernante p'urhépecha y la demarcación de sus tierras a partir de la memoria del Rey y Señor natural Tzivangua. El texto reconstruye su ascenso al poder y su recorrido por distintos puntos del paisaje lacustre antes de establecerse en Jarácuaro. Así como la delimitación del territorio a través de una serie de acciones rituales y gestos espaciales, como el disparo de flechas hacia lugares específicos[7] . Con ello, el documento establece un vínculo histórico ininterrumpido entre la comunidad contemporánea y sus antepasados, situando al pueblo de Jarácuaro como heredero legítimo. Al hacerlo, reafirma su existencia como un cuerpo político con una historia y un derecho soberano sobre su entorno, anterior a la

7 El título presentado por la comunidad de Jarácuaro comparte algunos elementos narrativos con el Título de Tócuaro, estudiado por Roskamp y Monzón (2020), como la centralidad de Tzivangua y la descripción de recorridos y gestos rituales asociados a la delimitación del territorio

propia existencia del Estado y su marco legal.
En este contexto, cabe la pena destacar que, al igual que en otras narraciones indígenas, los eventos narrados en el título primordial presentan diferencias importantes respecto a la cronología autorizada de los acontecimientos, personajes y lugares del pasado purhépecha. Sin embargo, estas diferencias no son únicamente cuestión de omisiones y confusiones, sino también de ajustes deliberados para adaptar los contenidos a las nuevas realidades y necesidades de sus usuarios.

El croquis que acompañaba al título traslada esta narración al plano espacial. Lejos de limitarse a señalar la ubicación de la isla y sus alrededores, el mapa estaba densamente anotado con referencias a las hazañas y acciones de los ancestros, las mismas que aparecían narradas en el título primordial. A través de estas inscripciones, el croquis mostraba el lago como un espacio narrado: cada anotación vinculaba un lugar específico del lago con un acontecimiento del pasado, inscribiendo la memoria colectiva directamente en el paisaje. De esta manera, dichos documentos no sólo funcionaron como pruebas de lo que la comunidad entendía como su derecho ancestral sobre esas tierras, sino como expresiones de una memoria colectiva anclada en hitos paisajísticos. En este sentido, tanto el croquis como el título daban cuenta de una mirada distinta sobre el pasado: la de un *pasado presente*, inscrito en el paisaje.

En el croquis, además, Jarácuaro aparece representado en el centro del lago, como el eje desde el cual el paisaje adquiere sentido, evocando los mapas coloniales de tradición indígena que Alejandra Russo (2005) ha denominado *mapas circulares*, porque para leerlos desde afuera es necesario girarlos constantemente o girar uno mismo alrededor de ellos[8] . Islas, cuerpos de agua y extensiones lacustres se disponen en relación con la isla habitada, configurando una mirada inmersa en el paisaje, propia de quienes lo recorren, lo usan y lo recuerdan desde dentro. Esta organización espacial contrasta con las representaciones técnicas producidas por el Estado, que observan el lago desde una posición distante: desde afuera y desde arriba.

El resurgimiento de estos documentos —entendidos como expresiones de prácticas espaciales e históricas indígenas— en el contexto del descenso del lago, evidencia la persistencia de otras formas de comprender el mundo que, al reaparecer, cuestionan los regímenes dominantes de representación y ponen en evidencia lo que Clifford (2013) describe como la persistencia indígena frente a narrativas de progreso que anticipaban su desaparición. En el caso del lago de Pátzcuaro vemos que, lejos de desvanecerse, las culturas indígenas persistieron y emergieron en momentos críticos para defender el usufructo de la tierra, subrayando que es el ejercicio de la memoria lo que rescata posibles

8 Los mapas indígenas-coloniales descritos por Russo (2005) formaban parte de los títulos primordiales, cuya función era verificar la existencia de sus territorios para su posterior defensa. Estos mapas se caracterizaban por combinar tradiciones culturales indígenas y europeas. El croquis de Jarácuaro muestra un dinamismo similar al señalado por Russo, en tanto la disposición de sus elementos es circular, como si hubiera un observador en el centro.

otras historias de entre los escombros. Así pues, lejos de haber quedado atrás, el pasado reemerge y se proyecta hacia el futuro, como da cuenta la nota final que acompaña la copia del título de Jarácuaro.

> Los naturales de Jarácuaro desendientes y vasallos de nuestro Rey y Sr. natural que fué y nos dejó esta memoria tierna de sus amorosos conatos, y guardamos este precioso depósito que ba pasando a nuestros menores y cuanto el tiempo lo va consumiendo lo hacemos copiar y reformar de modo que se entienda y encargamos a nuestro subcesores lo hagan así y lo garden con el acatamiento debido a la respetable memoria de nuestro amantísimo Rey, sin permitir que ningún papel de los originales ni la copia se pierdan. (AHA, Fondo Aprovechamientos Superficiales, Caja 4419, Folder 58243, f. 6-7)

Desde esta perspectiva, el caso de Jarácuaro permite volver sobre la pregunta que atraviesa esta sección: ¿cómo heredar un paisaje que no permanece? La nota antes citada describe el título primordial como un "precioso depósito" que debe ser copiado y reformado conforme el tiempo lo consume, anticipando su propio desgaste material y la necesidad de prácticas continuas de cuidado y actualización para asegurar su transmisión. Esta concepción revela una forma de entender la herencia no como preservación intacta del pasado, sino como una práctica viva, sujeta al desgaste, a la reinterpretación y al cuidado constante.

En conjunto, el episodio histórico aquí examinado ofrece claves para pensar un presente marcado por el cambio ambiental global y por la persistencia de desigualdades históricas. Los reclamos indígenas de restitución de tierras, pertenencia y soberanía que se articularon con fuerza durante el descenso de la década de 1920, reaparecen, bajo distintas formas, en contextos contemporáneos de crisis ambiental. Como entonces, los procesos de transformación ecológica tienden a intensificar disputas por el territorio, a reactivar amenazas de despojo y a poner en evidencia los límites de los marcos estatales para reconocer otras formas de relación con la tierra.

Entre pérdida y legado

En la década de 1920, el descenso en el nivel del lago dejó al descubierto algo más que tierras. El retroceso del agua hizo visibles cercas, muros, antiguos embarcaderos, marcas de erosión y árboles antes sumergidos, activando memorias locales sobre usos pasados del lago. Al mismo tiempo, este evento reactivó memorias territoriales indígenas y permitió que documentos y mapas del pasado reaparecieran como herramientas para reclamar pertenencia y continuidad. Cuando en 2024 las aguas del lago de Pátzcuaro volvieron a descender, las orillas revelaron nuevamente algo más que su lecho agrietado. Como en el pasado, los objetos que emergieron encarnaron simultáneamente la pérdida heredada y el legado expuesto.

En medio de narrativas antroposcénicas de catástrofe, ruina y duelo ambiental,

emergieron restos materiales diversos: llantas, botellas, plásticos. Junto a ellos, aparecieron fragmentos más antiguos. En los trabajos de dragado y desazolve realizados en las proximidades de la isla de Janitzio —a inicios de mayo de 2024— se localizó una *tepari* de gran tamaño (14.80 m de longitud) hundida con su carga de leña, que llevaba desde Erongarícuaro hacia la isla. En la zona adyacente al hallazgo se recuperó asimismo una colección de huesos humanos trabajados —predominantemente fémures ranurados—, además de numerosos fragmentos cerámicos y objetos líticos que se piensa fueron arrojados al lago como ofrendas en la época prehispánica (Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2024).

A diferencia de los primeros, estos restos materiales fueron leídos de inmediato como patrimonio arqueológico. Su interpretación se inscribió sin dificultad en un régimen de patrimonialización convencional, activando protocolos de resguardo y discursos de valor histórico. Leídos desde el marco estatal del patrimonio, encajaron en categorías ya establecidas que prescriben con claridad qué hacer con ellos —inventariarlos, trasladarlos a un museo, integrarlos a narrativas históricas reconocibles—. Los otros, en cambio, fueron rápidamente clasificados como residuos de un presente incómodo, sin valor aparente, cuya eliminación parecía no requerir mayor reflexión, evidenciando una tensión entre patrimonio y desecho, rescate y exclusión, que Pétursdóttir y Olsen (2016) han descrito como central a las prácticas patrimoniales modernas.

En el caso del lago de Pátzcuaro, esta lectura diferencial abre una pregunta fundamental: ¿por qué ciertos restos son rápidamente validados como patrimonio, mientras que otros quedan relegados al estatuto de desecho, a pesar de que todos ellos son testimonios materiales de la historia humana en el lago? Lo anterior apunta a una jerarquía de valor profundamente arraigada en las prácticas patrimoniales, que tienden a privilegiar aquellos restos que encajan en narrativas positivas del pasado —orígenes, antigüedad, monumentalidad— mientras excluyen aquellos que remiten a degradación, consumo, desecho o daño (Harrison, 2013). Sin embargo, si se los observa desde una sensibilidad antroposcénica, ambos conjuntos de restos pueden entenderse como parte de una misma herencia material del cambio ambiental: signos de un presente en transformación.

A diferencia de otros patrimonios que suelen celebrarse como herencias culturales positivas, la mayoría de estos legados se inscriben en la categoría de patrimonio difícil o negativo (Storm, 2020; Velázquez Marroni, 2025). Herencias vinculadas con experiencias de pérdida, daño, violencia u opresión, que desafían las narrativas celebratorias del pasado y cuya memoria resulta incómoda y difícil de reconciliar con una identidad contemporánea positiva (Logan y Reeves, 2009). Esta propuesta se podría vincular con lo que Reinhart Koselleck (2000[2018]) llamaba *memoria negativa*: una forma de recordar que no busca reconciliar el pasado ni integrarlo en una narrativa de sentido, sino mantener abierta la conciencia de la pérdida, el daño y la violencia que lo atraviesan. En el contexto del Antropoceno, estas memorias difíciles se expresan en las huellas materiales y culturales del cambio ambiental,

las cuales nos confrontan con los costos acumulados de la transformación planetaria.

Mirados desde el diálogo temporal, ambos episodios, permiten repensar los valores atribuidos a los paisajes en transformación. ¿Qué pasa con los paisajes y objetos ya patrimonializados en esta época de cambio ambiental? ¿Cómo cambia su sentido y estatus? ¿De qué modo afecta la manera en la que entendemos lo qué es importante, valioso o digno de conservar? La *tepari*, los huesos y los restos cerámicos que emergieron con el descenso del nivel en 2024 son objetos que portan una carga temporal densa. Remiten a prácticas de navegación, naufragios, usos rituales del lago y paisajes ausentes. Sin embargo, en tanto objetos que emergen a partir del cambio ambiental contemporáneo —desencadenado por sequías, alteraciones ecológicas y transformaciones climáticas—, constituyen también patrimonios del Antropoceno que no encajan plenamente en los marcos patrimoniales tradicionales. No estaban destinados a ser hallados en este momento, sino que reaparecieron como consecuencia del colapso ambiental.

Lo significativo es que, aun cuando los restos arqueológicos emergieron en un contexto de crisis ambiental, su interpretación permaneció anclada exclusivamente en valores positivos del pasado. De este modo, el colapso que los hace visibles no se incorpora a su significado: lo que se preserva es una memoria depurada, desligada del daño que acompaña su emergencia. Esta operación revela el carácter selectivo de las prácticas patrimoniales, que no solo distinguen entre restos valiosos y desechables, sino que deciden qué dimensiones del pasado son recordables y cuáles deben permanecer fuera del campo de la memoria.

Desde esta perspectiva, resulta pertinente preguntarse qué habría pasado si los otros restos —las llantas, los plásticos, las botellas— no hubieran sido descartados de inmediato como residuos sin valor, sino asumidos también como parte de la herencia del pasado. No para ser celebrados ni monumentalizados, sino para abrir una reflexión crítica sobre los modos de vida que los produjeron y las formas en que persisten. Los paisajes del Antropoceno, plantean la pregunta ¿cómo valorar el pasado en su complejidad, sin atender únicamente a sus significados positivos o negativos? ¿Cómo hacer que hablen desde su condición ambigua? Como apunta Rodney Harrison (2015, 2018, 2021), el patrimonio en y del Antropoceno exige un *giro ontológico*: una apertura a otras formas de hacer mundo y conservar, no solo acumulando restos, sino escuchando lo que esos restos nos dicen sobre la relación entre pasado, presente y futuro.

Referencias bibliográficas

- Aguilera Lara, Jahzeel (2022). Conservation policies, scientific research and the production of Lake Pátzcuaro's naturecultures in Postrevolutionary México (1920–1940). *Journal of Historical Geography*, 77, 1-12. https://doi.org/10.1016/j.jhg.2022.04.001
- Bernal-Brooks, Fernando W.; Gomez-Tagle Rojas, Alberto y Alcocer, Javier (2002). Lake Patzcuaro (Mexico): a controversy about the ecosystem water regime approached by

field references, climatic variables, and GIS. *Hydrobiologia*, 467(1), 187-197. https://doi.org/10.1023/A:1014919032228

- Bradbury, J. Platt. (2000). Limnologic history of Lago de Patzcuaro, Michoacan, Mexico for the past 48,000 years: impacts of climate and man. *Palaeogeography, Palaeoclimatology, Palaeoecology*, 163(1-2), 69–95. https://doi.org/10.1016/S0031-0182(00)00146-2
- Clifford, James. (2013). *Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*. Harvard University Press.
- Crutzen, Paul J. y Stoermer, Eugene F. (2000) The Anthropocene. *Global Change Newsletter*, 41, 17–18. https://doi.org/10.1007/978-3-030-82202-6_2
- Guzmán Ávila, José Napoleón (1985). La desecación de la ciénaga de Zacapu: orígenes y consecuencias. *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, (6), 26-37.
- DeSilvey, Caitilin (2012). Making sense of transience: an anticipatory history. *Cultural Geographies*, 19(1), 31-54. https://doi.org/10.1177/1474474010397599
- DeSilvey, Caitilin y Harrison, Rodney (2020). Anticipating loss: rethinking endangerment in heritage futures. *International Journal of Heritage Studies*, 26(1), 1-7. https://doi.org/10.1080/13527258.2019.1644530
- DeSilvey, Caitilin (2025). Heritage lost and found: cruel optimism and climate futures. En Bjørnar Olsen, Stein Farstadvoll y Geneviève Godin (Eds.), *Unruly heritage: archaeologies of the Anthropocene* (pp 75-90). Bloomsbury Academic.
- Endfield, Georgina H. y O'Hara, Sarah L. (1997). Conflicts over water in 'the little drought age' in central Mexico. *Environment and History*, 3(3), 255-272. https://doi.org/10.3197/096734097779555863
- Endfield, Georgina H. y O'Hara, Sarah L. (1999). Degradation, drought, and dissent: an environmental history of colonial Michoacán, west Central Mexico. *Annals of the Association of American Geographers*, 89(3), 402-419. https://doi.org/10.1111/0004-5608.00155
- Fisher, Cristopher T. (2005). Demographic and landscape change in the Lake Pátzcuaro basin, Mexico: abandoning the garden. *American Anthropologist*, 107(1), 87-95. https://doi.org/10.1525/aa.2005.107.1.087
- Florescano, Enrique (2002). El canon memorioso forjado por los títulos primordiales. *Colonial Latin American Review*, 11(2), 183-230. https://doi.org/10.1080/10609160022000023350
- Garduño-Monroy, Víctor H.; Soria-Caballero, Diana C.; Israde-Alcántara, Isabel; Hernández Madrigal, Victor M.; Rodríguez-Ramírez, Alejandro; Ostroumov, Mikhail y Mora-Chaparro, Juan Carlos (2011). Evidence of tsunami events in the Paleolimnological record of Lake Pátzcuaro, Michoacán, Mexico. *Geofísica internacional*, 50(2), 147-161.
- Greenberg, James B. (1989). *Blood ties: Life and violence in rural Mexico*. University of Arizona Press.
- Griffiths, Hywel M. (2014). Water under the bridge? Nature, memory and hydropolitics. *Cultural Geographies*, 21(3), 449-474. https://doi.org/10.1177/1474474013510109
- Harrison, Rodney (2013). *Heritage: Critical Approaches*. Routledge.
- Harrison, Rodney (2015). Beyond "natural" and "cultural" heritage: Toward an ontological politics of heritage in the age of Anthropocene. *Heritage & society*, 8(1), 24-42. https://doi.org/10.1179/2159032X15Z.00000000036

- Harrison, Rodney (2018). On heritage ontologies: Rethinking the material worlds of heritage. *Anthropological Quarterly,* 91(4), 1365-1383. https://doi.org/10.1353/anq.2018.0068
- Harrison, Rodney (2021). *Legacies: Rethinking the futures of heritage and waste in the Anthropocene*. Routledge.
- Koselleck, Reinhart (2018). *Sediments of time: On possible histories*. Stanford University Press.
- Logan, William S. y Reeves, Keir (Eds). (2009). *Places of Pain and Shame: Dealing with "Difficult Heritage"*. Routledge.
- Malm, Andreas (2016). *Fossil Capital: The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*. Verso.
- Matless, David (2017). The anthroposcenic. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 42(3), 363-376. https://doi.org/10.1111/tran.12173
- Matless, David (2018). Next the sea: Eccles and the Anthroposcenic. *Journal of Historical Geography*, 62, 71-84. https://doi.org/10.1016/j.jhg.2018.05.013
- Metcalfe, Sarah y Davies, Sarah (2007). Deciphering recent climate change in central Mexican lake records. *Climatic Change*, 83(1), 169-186. https://doi.org/10.1007/s10584-006-9152-0
- Metcalfe, Sarah. E.; Davies, Sarah J.; Braisby, John D.; Leng, Melamie J.; Newton, Anthony J.; Terrett, Nicola L. y O'Hara, Sarah L. (2007). Long and short-term change in the Pátzcuaro Basin, central Mexico. *Palaeogeography, Palaeoclimatology, Palaeoecology*, 247(3-4), 272-295. https://doi.org/10.1016/j.palaeo.2006.10.018
- Moore, Jason W. (2017). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. PM Press.
- O'Hara, Sarah L. (1993). Historical evidence of fluctuations in the level of Lake Pátzcuaro, Michoacán, Mexico over the last 600 years. *Geographical Journal*, 51-62. https://doi.org/10.2307/3451489
- Olsen, Bjørnar y Pétursdóttir, Þóra (2016). Unruly Heritage: Tracing Legacies in the Anthropocene. *Arkæologisk Forum*, 35, 38–45.
- Oudijk, Michel. R. y Romero Frizzi, María de los Ángeles (2003). Los títulos primordiales: un género de tradición mesoamericana. Del mundo prehispánico al siglo XXI. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 24(95), 19–48.
- Reyes García, Cayetano (1991). Tierras en la cuenca de Zacapu: del siglo XVI a la reforma agraria. En Cayetano Reyes y Olivier Gougeon, *Paisajes rurales en el norte de Michoacán* (pp 11-51). Centro de estudios mexicanos y centroamericanos. https://doi.org/10.4000/books.cemca.2444
- Roskamp, Hans, y Monzón, Cristina (2020). El título primordial tarasco de Tócuaro, Michoacán. *Tlalocan*, 25, 287–342. https://doi.org/10.19130/iifl.tlalocan.2020.504
- Russo, Alessandra (2005). *Tierras, espacios y paisajes de la cartografía novohispana, siglos XVI y XVII*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.
- Smith, James L. (2021). Anxieties of Access: Remembering as a Lake. *Environmental Humanities*, 13(1), 245-263. https://doi.org/10.1215/22011919-8867296
- Steffen, Will; Crutzen, Paul J. y McNeill, John R. (2007). The Anthropocene: are humans now overwhelming the great forces of nature. *Ambio-Journal of Human Environment Research and Management*, 36(8), 614-621. https://doi.org/10.18574/nyu/9781479844746.003.0006

- Sterling, Colin y Harrison, Rodney (2020). *Deterritorializing the Future: Heritage in, of and after the Anthropocene*. Open Humanities Press.
- Storm, Anna (2020). When we have left the nuclear territories. En Rodney Harrison y Colin Sterling (Eds.), *Deterritorializing the future. Heritage in, of and after the Anthropocene* (pp 318-343). Open Humanities Press.
- Tsing, Anna Lowenhaupt; Bubandt, Nils; Gan, Elaine y Swanson, Heather Anne (Eds.). (2017). *Arts of living on a damaged planet: Ghosts and monsters of the Anthropocene*. U of Minnesota Press.
- Velázquez Marroni, Cintia. (2025). De Glaciares, Ajolotes y Refinerías: Repensar el Patrimonio Cultural en y del Antropoceno. *Historia Ambiental Latinoamericana y Caribeña (HALAC)*, 15(1), 330-368. https://doi.org/10.32991/2237-2717.2025v15i1.p330-368
- Wakild, Emily (2011) *Revolutionary parks: conservation, social justice, and Mexico's national parks, 1910-1940*. University of Arizona Press.
- Waters, Colin N.; Zalasiewicz, Jan; Summerhayes, Colin; Barnosky, Anthony D.; Poirier, Clément; Gałuszka, Agnieszka y Wolfe, Alexander P. (2016). The Anthropocene is functionally and stratigraphically distinct from the Holocene. *Science*, 351(6269), aad2622. https://doi.org/10.1126/science.aad2622
- Zalasiewicz, Jan (2017). The extraordinary strata of the Anthropocene. En Serpil Oppermann y Serenella Iovino (Eds.) *Environmental humanities: Voices from the Anthropocene* (pp 115-131). Open Humanities Press.

Sitios, páginas web y archivos consultados

- Alís, Krupskaia (17 de abril de 2024). *La sequía en el lago de Pátzcuaro en México deja imágenes desoladoras*. CNN en Español. https://cnnespanol.cnn.com/2024/04/17/sequia-lago-de-patzcuaro-mexico-trax
- Archivo Histórico del Agua (AHA). Fondo Aguas Nacionales, Ciudad de México, México.
- Archivo Histórico del Agua (AHA). Fondo Aprovechamientos Superficiales, Ciudad de México, México.
- Instituto Nacional de Antropología e Historia. (2024, 17 de junio). *Descubren vestigios arqueológicos a las orillas de la isla de Janitzio, en Michoacán* (Boletín No. 346). https://www.inah.gob.mx/images/boletines/2024/346/Boletin%20346.pdf
- Martínez Elorriaga, Ernesto (11 de enero de 2024). *Sin agua, 70% del lago de Cuitzeo, segundo en extensión del país*. La Jornada. https://www.jornada.com.mx/noticia/2024/01/11/estados/sin-agua-70-del-lago-de-cuitzeo-segundo-en-extension-del-pais-6589
- NASA Earth Observatory (4 de mayo de 2021). La sequía deja sediento a México. NASA. https://ciencia.nasa.gov/cambio-climatico/la-sequia-deja-sediento-a-mexico/
- TV Azteca (20 de febrero de 2024). *A falta de agua, el Lago de Pátzcuaro está en peligro de desaparición*. TV Azteca Noticias. https://www.tvazteca.com/aztecanoticias/a-falta-agua-el-lago-patzcuaro-esta-en-peligro-desaparicion

Jahzeel Aguilera Lara
https://orcid.org/0000-0003-4244-100X
jaguilera@encit.unam.mx



Es profesora asociada "C" de tiempo completo en la Escuela Nacional de Ciencias de la Tierra de la UNAM. Es doctora en Geografía Humana por la Universidad de Nottingham, Reino Unido; maestra en Geografía, con especialización en Manejo Integrado del Paisaje, y licenciada en Ciencias Ambientales por la UNAM, México. Su trabajo académico se sitúa en la intersección de la geografía cultural y la historia ambiental. Sus intereses incluyen las relaciones entre Estado, naturaleza y nación; la historia de la conservación en México; la relación entre memoria y cambio ambiental. Forma parte del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores de México, en el nivel candidata, y sirve en la mesa directiva de la Sociedad Mexicana de Historia Ambiental. Actualmente lidera el proyecto PAPIIT IA300126 *"Naturaleza, paisaje y nación en el México posrevolucionario"* (2026–2028).

CC BY NC SA

DESPUÉS DEL FUEGO: MEMORIAS, TERRITORIO Y MUNDOS EN RESTAURACIÓN EN LA PATAGONIA ARGENTINA

Mariel Verónica Bleger

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad Nacional de Río Negro (UNRN), Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos del Cambio (IIDyPCa), Argentina

Ayelén Fiori

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco (UNPSJB), Instituto Multidisciplinario para la Investigación y el Desarrollo Productivo y Social de la Cuenca Golfo San Jorge (IIDEPyS), Argentina

Aceptado para publicación 26 de mayo de 2026

Resumen

Este artículo analiza los recientes incendios forestales en la Patagonia argentina desde una perspectiva antropológica, centrada en los trabajos de memoria. Lejos de abordar el fuego como un evento puramente catastrófico o excepcional lo comprendemos como un hecho desarticulador que reconfigura las relaciones sociales, territoriales y más que humanas. A partir del análisis de entrevistas, medios locales y registros etnográficos examinamos cómo las memorias afectadas emergen como prácticas situadas que producen territorio y habilitan procesos restaurativos. El trabajo atiende a los procesos cotidianos y persistentes que el fuego desordena y reactiva, alterando las tramas sensibles que sostienen la vida. El análisis revela que las narrativas en torno a los incendios forestales disputan sentidos de legitimidad, cuidado y justicia, sosteniendo que la memoria es fundamental para rehacer mundos más vivibles en paisajes devastados.

Palabras clave: incendios forestales, memoria, territorio, relacionalidades.

AFTER THE FIRE: MEMORY, TERRITORY, AND WORLDS IN RESTORATION IN ARGENTINE PATAGONIA

Abstract

This article analyzes recent forest fires in Argentine Patagonia from an anthropological perspective focused on memory. Far from approaching fire as a purely catastrophic or exceptional event we understand it as a disruptive phenomenon that reconfigures social, territorial, and more-than-human relations. From interviews, local media, and ethnographic records we examine how affected memories emerge as situated practices that produce territory and enable restorative processes. This work attends to the daily and persistent processes that fire unsettles and reactivates, altering the sensitive webs that sustain life.The analysis reveals that the narratives surrounding forest fires contest meanings of legitimacy, care, and justice, arguing that memory is fundamental to remaking more livable worlds in devastated landscapes.

Keywords: forest fires, memory, territory, relationalities.

DEPOIS DO FOGO: MEMÓRIA, TERRITÓRIO E MUNDOS EM RESTAURAÇÃO NA PATAGÔNIA ARGENTINA

Resumo

Este artigo analisa os recentes incêndios florestais na Patagônia argentina a partir de uma perspectiva antropológica centrada nos trabalhos de memória. Longe de abordar o fogo como um evento puramente catastrófico ou excepcional o compreendemos como um fato desarticulador que reconfigura as relações sociais, territoriais e mais que humanas. A partir da análise de entrevistas, mídia local e registros etnográficos examinamos como as memórias afetadas emergem como práticas situadas que produzem território e habilitam processos restaurativos. O trabalho atenta para os processos cotidianos e persistentes que o fogo desorganiza e reativa, alterando as tramas sensíveis que sustentam a vida. A análise revela que as narrativas em torno dos incêndios florestais disputam sentidos de legitimidade, cuidado e justiça, sustentando que a memória é fundamental para refazer mundos mais vivíveis em paisagens devastadas.

Palavras-chave: incêndios florestais, memória, território, relacionalidades.

Introducción

La Patagonia argentina atraviesa uno de los momentos socioambientales más críticos de las últimas décadas. En los veranos recientes, incendios de gran magnitud afectaron de manera reiterada zonas de las provincias de Chubut, Río Negro y Neuquén, con epicentros en áreas de interfase (urbano-forestal) en localidades como El Bolsón, Lago Puelo y Epuyén. Miles de hectáreas de bosque nativo —incluyendo sectores del Parque Nacional Los Alerces— fueron arrasadas, junto con viviendas, infraestructuras comunitarias y economías familiares vinculadas a la producción rural y al turismo1. Si bien es sabido que la combinación de sequías prolongadas, altas temperaturas y vientos intensos ha configurado un escenario de creciente vulnerabilidad ecológica; en los últimos años, diversos actores sociales y organizaciones territoriales denunciaron de manera sostenida la insuficiencia de políticas públicas de prevención, ordenamiento territorial y manejo integral del fuego, así como la precarización de los sistemas de alerta temprana y de las condiciones laborales de brigadistas. En las últimas décadas, el mercado de la tierra ha empujado las tramas habitacionales hacia los márgenes del bosque, configurando una densa zona de interfase donde las memorias cotidianas, las crianzas y las arquitecturas familiares conviven de manera directa con la inminencia del material combustible de la vegetación.

La magnitud del fuego reciente ha desbordado cualquier registro histórico, imprimiendo en las comunidades una escala del desastre hasta entonces impensada. En marzo de 2021, el incendio recordado localmente como el "9M" devoró, en apenas ocho horas, cerca de 13.000 hectáreas en la Comarca Andina del Paralelo 42°, unificando focos que arrasaron los parajes y localidades de Las Golondrinas, Lago Puelo, El Hoyo y El Maitén. Aquella tarde, el fuego transformó el paisaje en cenizas, destruyendo por completo más de 500 viviendas y cobrándose tres vidas. Lejos de ser un evento aislado, esta catástrofe inauguró un ciclo continuo de veranos respirando humo: entre 2021 y 2022, el Complejo Lago Martín en Bariloche vio arder más de 6.000 hectáreas de áreas protegidas; mientras que las temporadas de 2024, 2025 y este inicio de 2026 volvieron a ensañarse con el Parque Nacional Los Alerces y el arroyo Centinela, consumiendo más de 7.000 hectáreas de alerzales y bosques milenarios declarados Patrimonio Mundial por la UNESCO. A este escenario se suman los incendios de Epuyén en 2025 y 2026, que afectaron viviendas, zonas intangibles y grandes extensiones de plantaciones de pino y bosque nativo, profundizando la vulnerabilidad social y ecológica de la región. En conjunto, estos incendios evidencian no sólo la intensificación de condiciones climáticas extremas, sino también la acumulación de factores estructurales —como el avance de especies exóticas, la fragmentación territorial, la falta de planeamiento urbano y rural y la precariedad en la planificación de manejo del fuego— que amplifican sus efectos. De esta manera, el fuego pasó de ser un fenómeno excepcional a consolidarse como una condición persistente de los veranos patagónicos.

Aquellas métricas adquieren su verdadero espesor cuando se traducen en la interrupción drástica de las formas de reproducción de la vida en el lugar. Más allá de las hectáreas carbonizadas, las pérdidas materiales implican la calcinación de la infraestructura que sostiene la cotidianidad: tendidos eléctricos caídos, mangueras y sistemas comunitarios de captación de agua destruidos, y la pérdida total de los medios de subsistencia de la agricultura familiar. El fuego arrasó con gallineros, colmenares, viveros de plantas nativas y producciones históricas de fruta fina que sustentaban la economía de cientos de hogares. Para un territorio donde el verano condensa tanto la expectativa del trabajo turístico como el ciclo de la cosecha, la devastación material de las parcelas y las viviendas arrojó a comunidades enteras a un escenario de despojo y desamparo habitacional prolongado, reconfigurando —de manera dramática y violenta— el mapa de las relaciones afectivas, laborales y humanas con el entorno.

En este contexto resulta ineludible considerar que buena parte de las áreas afectadas se superponen con territorios reivindicados y habitados históricamente por Comunidades Indígenas del Pueblo Mapuche, donde el bosque no constituye únicamente un recurso natural sino un espacio de vida, memoria y relacionalidad (Crespo et. al., 2026; Di Giminiani y Fonck, 2015). La expansión de intereses inmobiliarios, el avance de emprendimientos turísticos de alta gama y la especulación sobre tierras de alto valor paisajístico han sido señalados por referentes locales como factores estructurales que complejizan la trama del conflicto, en ocasiones en articulación —explícita o implícita— con sectores de la clase política provincial y municipal. En este marco, el fuego no puede leerse únicamente como fenómeno climático o desastre natural, sino como un acontecimiento que condensa disputas por el territorio, modelos de desarrollo e ideas de propiedad (Lobba Araujo y Tozzini 2021; Lobba Araujo, 2023; Tozzini, 2020; Valtriani, 2009; Yanniello, 2023). Mientras las cifras oficiales contabilizan hectáreas arrasadas y pérdidas materiales, las experiencias de organización comunitaria, cuidado colectivo y defensa territorial —impulsadas por brigadas voluntarias, comunidades mapuche y redes vecinales— tienden a quedar relegadas en la circulación mediática, invisibilizando las dimensiones políticas y ontológicas que también se consumen entre las llamas (Bleger, 2026). Es en este marco desde donde surge el presente artículo. Ambas autoras vivimos en la región y trabajamos con comunidades mapuche y mapuche-tehuelche. Escribimos después del fuego, pero no desde las ruinas, sino desde aquello que, aun quemado, insiste en seguir vinculándose. Nos proponemos aquí atender a los procesos cotidianos, más lentos y persistentes, que el fuego altera, irrumpe, y también activa.

En ese escenario la memoria no aparece como archivo ni como relato épico de los eventos. No se deja capturar fácilmente por la cronología del desastre ni por la lógica de lo extraordinario. La etnografía de la memoria adquiere una relevancia específica como práctica capaz de desacelerar los tiempos de producción de conocimiento frente a la inmediatez mediática y la lógica de la emergencia permanente (Stengers, 2005). Como

ha señalado Clifford Geertz (1983), la descripción densa implica restituir espesor a los acontecimientos, inscribiéndolos en tramas históricas y simbólicas que exceden el dato coyuntural. Asimismo, en un contexto signado por la aceleración social, tal como advierte Hartmut Rosa (2016), la práctica etnográfica puede pensarse como una forma de resonancia: una disposición a sostener la presencia, a demorarse en la escucha y dejarse afectar por aquello que se investiga. En territorios atravesados por el fuego, donde el discurso público tiende a reducir la catástrofe a métricas de superficie afectadas o hipótesis causales, la etnografía permite analizar cómo la experiencia de pérdida se inscribe en cuerpos, vínculos y paisajes, así como los modos en los que se reconfiguran las formas de habitar y de proyectar futuro. En este sentido, desacelerarno supone negar la urgencia, sino generar condiciones analíticas que permitan comprender sus efectos en la vida cotidiana y en las relaciones humanas y más que humanas que sostienen el territorio.

Nos permitimos escribir ahora que el fuego está controlado. Hemos vivido veranos respirando humo y viendo arder los bosques donde crecimos o crecen nuestrxs hijxs. Desde esta perspectiva, escribir sobre memorias después del fuego no implica tomar distancia ni adoptar una mirada externa sobre el territorio. La escritura que proponemos se inscribe en una práctica situada, atravesada por vínculos previos, afectos y formas de convivencia prolongada con los espacios y las comunidades que habitan los territorios incendiados. Se trata de acompañar procesos que continúan desplegándose más allá del momento crítico.

Desde dónde miramos y pensamos

Este texto se nutre de trabajos previos sostenidos durante años con comunidades mapuche tehuelche (Bleger, 2023; Fiori y Bleger, 2020; Fiori, 2023), así como de escenas, conversaciones y acompañamientos que tuvieron lugar durante y después de los incendios recientes. Asimismo, se apoya en fragmentos de registros de campo elaborados en esas instancias y en el análisis de relatos y crónicas publicados en medios locales, entendidos como espacios relevantes de circulación y disputa de sentidos sobre el fuego.

En estos recorridos la escucha atenta (Quirós, 2021) a brigadistas, vecinos y vecinas, junto con las experiencias de niños y niñas en territorios atravesados por el fuego, constituye una forma de producción de conocimiento que no separa la investigación del cuidado y el compromiso. Este diseño metodológico privilegia la reconstrucción de perspectivas situadas, atendiendo a las prácticas, narrativas y silencios mediante las cuales los sujetos elaboran sus experiencias.

En este trabajo se incorporan análisis de relatos de memoria entendidos, no como un testimonio transparente del pasado, sino como construcciones sociales dinámicas que articulan temporalidades, afectos y posicionamientos. Estas aproximaciones no buscan ofrecer un registro exhaustivo ni cronológico, sino que dan lugar a fragmentos situados

que permiten pensar cómo la memoria se trama en prácticas cotidianas, gestos mínimos y relaciones más que humanas (de la Cadena, 2020; Povinelli, 1995).

En este trabajo sostenemos que los grandes incendios ocurridos en los últimos años en la Patagonia argentina deben ser entendidos como procesos complejos y dinámicos. Los aportes de la antropología permiten desplazar la mirada hacia tramas sociales, históricas y relacionales en las que estos eventos se inscriben. Desde la antropología de los desastres, el trabajo de Anthony Oliver-Smith (1996) resulta especialmente iluminador para pensar el fuego más allá de su dimensión físico-ambiental. Para este autor, los llamados *desastres naturales* deben comprenderse como procesos sociales que revelan vulnerabilidades históricamente producidas, antes que como eventos aislados o meramente climáticos. La etnografía ocupa allí un lugar central, porque permite advertir cómo esas vulnerabilidades se inscriben en trayectorias de desigualdad, despojo territorial y disputas por el reconocimiento. Hacer etnografía con los fragmentos de narraciones posteriores al fuego posibilita comprender cómo se resignifican las pérdidas, cómo se activan memorias largas y, cómo se reconstruyen alianzas humanas y no humanas en un escenario donde la restauración es también una forma de agencia colectiva frente a estructuras que producen riesgos.

Esta lectura de los incendios como procesos sociales encuentra un diálogo con la literatura etnográfica reciente sobre la Patagonia chilena (Pavez, 2022; Torres-Salinas *et al*., 2016). Desde la ecología política y la etnografía ambiental, estos trabajos muestran cómo el fuego opera como un síntoma de violencias coloniales persistentes, asociadas al avance del extractivismo monocultivador que reemplazó el bosque nativo por plantaciones de pinos y eucaliptos. Mientras que en Chile los mega-incendios han sido analizados como formas en las que la violencia de las grandes corporaciones forestales se inscribe en la respiración interespecie y en los cuerpos a través del humo (Castillo *et al*., 2025), de este lado de la cordillera —en las provincias de Chubut, Río Negro y Neuquén— la especificidad del conflicto se vincula más estrechamente con los procesos de especulación inmobiliaria y la turistificación de élite sobre áreas boscosas nativas de alto valor paisajístico.

En este marco el artículo concebido como un entramado de capas, se divide en tres partes. En la primera, abordamos la memoria como forma de reactualización de acontecimientos anclados en el pasado, mostrando cómo los recorridos sostenidos durante años junto a comunidades mapuche tehuelche nos permiten comprender la emergencia de nuevas alianzas y continuidades en contextos de crisis. En la segunda parte, indagamos la memoria como práctica hacedora de territorio, entendida como una acción situada que inscribe sentidos, delimita pertenencias y reconfigura espacialidades a partir de vínculos históricos y más que humanos. Finalmente, proponemos pensar la memoria como forma de restauración, en tanto contribuye a recomponer lazos, relacionalidades y tramas de convivencia que el fuego intentó arrasar, pero no logró destruir. A lo largo del artículo trabajamos con viñetas etnográficas, pequeños relatos descriptivos centrados en una si-

tuación evento o interacción, que funcionan como ventanas directas a la vida cotidiana. Estas viñetas, presentadas como recortes etnográficos junto con su análisis, permiten aproximarnos a la densidad de las experiencias situadas.

Memorias con tiempo propio: actualizaciones y trayectorias

Viñeta 1: Reencuentros entre cenizas

El primer encuentro con las personas que trabajamos se suele dar después de días de no poder comunicarnos. Las comunicaciones telefónicas son imposibles cuando el humo y las cenizas tapan el aire. En los territorios se despliegan operativos que implican una centena de personas utilizando radios de frecuencia corta y el uso mínimo de las baterías. No se sabe muchas veces cuándo va a ser la próxima vez que se pueda cargar la energía de algún dispositivo y durante días nos vamos comunicando lo mínimo e indispensable: "se quemó tal casa"; "tal familia quedó encerrada arriba y no sabemos nada"; "hay que esperar que el fuego no sople fuerte esta noche"; "ojalá que llueva". Hemos aprendido que los primeros reencuentros tienen que ver, la mayoría de las veces, con las urgencias y los dolores de los días donde el fuego atrapaba las conversaciones. En estos reencuentros, muchas veces hay necesidades básicas que ayudar a resolver. Se nos lleva a recorrer los paisajes devastados, los caminos incendiados que no nos permiten, por ejemplo, ir a ver si los animales, o los árboles donde solíamos reunirnos siguen de pie. Son pocas las veces que podemos pensar con calma estrategias de reparación, porque los tiempos que el fuego va pulsando hace que las personas construyan estrategias y reflexiones a velocidades deslumbrantes. De pronto la casa de un poblador se ve transformada en centro de acopio de provisiones y agua; mientras que el centro comunitario deviene en lugar para que duerman las personas que no quieren dejar sus territorios por la noche.

Estamos hablando de familias que llevan generaciones habitando estos bosques y restaurando la historia de su Pueblo, así como de la territorialidad que los rodea. Cuando nos toca recorrer los territorios con referentes de las comunidades, quienes muchas veces ofician de brigadistas sin uniforme —por sus saberes construidos y heredados a lo largo de los años en esas montañas—debemos hacer un doble movimiento intelectual. Por un lado, llevamos adelante lo que consideramos un registro más cuantitativo de lo que se nos va describiendo: cenizas, árboles muertos, ovejas y caballos calcinados, piedras negras, escombros acumulados, falta de agua y abrigos. Esto es lo que podríamos llamar *el rastro explícito de lo que el fuego deja*. Pero el segundo movimiento, y es lo que nos ha motivado a escribir este artículo, nos va señalando otro tipo de pérdida, que solo se nos vuelve tangible con los trabajos de memoria que las personas con las que trabajamos llevan adelante cuando nos narran sobre territorialidades y relacionalidades que persisten incluso en la devastación. En este sentido, pensar la memoria en territorios atravesados por el fuego

exige, tal como sugerimos al inicio, desplazarla de su comprensión como archivo acumulativo o como simple evocación retrospectiva. Los trabajos de memorias se emplazan en vivencias pasadas, los conocimientos sobre la devastación y la supervivencia es algo que el Pueblo Mapuche y Mapuche Tehuelche tiene en los relatos que han ido heredando de sus antepasados. Y esto aparece con fuerza en las reflexiones actuales. Así lo expresa un brigadista: "Al quemarse un pehuén se quema algo ancestral nuestro. Antes no teníamos plata, pero teníamos comida gracias a los piñones. Con el bosque se quema nuestra memoria" (Entrevista a brigadista en Guerrero Deway, 2025).

La violencia fundacional de la llamada *campaña al desierto* (Escolar *et al*., 2015, Delrio et al., 2018) no solo operó a través del despojo militar de las tierras del *Pueblo Mapuche*, sino también mediante un intento de desarticulación de sus modos autónomos de reproducción de la vida. Ante la imposición histórica de las lógicas del capital y la monetarización, el bosque de pehuenes persistió como un refugio material y ontológico. Como recupera el fragmento citado, el piñón representó históricamente la garantía de la subsistencia soberana en tiempos de escasez económica como lo sostiene el brigadista de la entrevista citada en el párrafo anterior De este modo, los incendios forestales contemporáneos destruyen un ecosistema, y reactualizan el trauma de aquella desposesión colonial. Al quemarse un *pehuén* (araucaria), se calcina un soporte vivo de la historia y el sustento ancestral (Blaser, 2019; de la Cadena *et al*., 2018;) que comprende la relación con lo que el bosque da: "con el bosque se quema nuestra memoria".

En el marco de las dispersiones e itinerarios forzados que sucedieron a la violencia de la *campaña al desierto*, las familias mapuche-tehuelche debieron trazar nuevas geografías de supervivencia y reconstrucción comunitaria (Fiori, 2021; Ramos, 2017). En este devenir, la práctica ancestral de *pedir permiso* a las familias que ya se encontraban habitando un paraje o a los mismos *ngen* —fuerzas protectoras del lugar—, operó como una institución política reguladora y un protocolo de respeto mutuo (Ramos y Stella, 2025). Lejos de reducirse a una mera formalidad, el permiso constituye un acuerdo de palabra cuyo valor ontológico y vinculante excede cualquier lógica de propiedad privada o contrato estatal. Al reactualizar estas pautas de relacionalidad, el acto de solicitar e inaugurar un espacio compartido post-despojo fundamentó las bases de los procesos contemporáneos de comunalización. Así, el territorio vuelve a constituirse a través de alianzas intergeneracionales y afectivas que deciden quiénes, cómo y bajo qué acuerdos éticos pueden habitarlo y; en el caso de lo que cuenta Gustavo en el siguiente extracto, unirse para cuidarlo y duelarlo.

> Ni nos hablábamos, estábamos peleados desde los tiempos de los abuelos ... pero yo lo vi a él meterse sin dudarlo ni un momento a salvar a mis animales. Vi a su señora llorar mis árboles...nuestra gente sabe volver a encontrarse después de tanto dolor. (Comunicación personal, 02/02/2026)

La memoria, tal como venimos diciendo, no conserva intacto un pasado al que se accede linealmente, sino que lo vuelve a poner en relación con el presente cada vez que es convocada. Es en ese gesto de actualización donde se producen nuevas articulaciones entre experiencias heredadas y urgencias contemporáneas. Desde esta clave de lectura, la memoria puede pensarse como un campo de fuerzas en el que pasado y presente se interceptan en ciertos momentos críticos. Las experiencias del pasado no permanecen disponibles de manera neutra, sino que se activan en determinados momentos de amenaza, disputa o transformación. En estos instantes de peligro (Benjamin, 2008), ciertos recuerdos emergen y orientan prácticas colectivas.

Esta activación de la memoria no ocurre en el vacío. La producción de memoria está atravesada por relaciones de poder que habilitan algunas narrativas y silencian otras (Connerton, 2008; Dwyer, 2009). Las versiones oficiales tienden a cristalizar determinados relatos mientras desoyen otros (Trouillot, 1995). En contexto de conflicto territorial esta dimensión resulta evidente: lo que se reconoce como *Historia* suelen excluir memorias no oficiales. Trabajar con memorias implica atender tanto a lo que se dice como a lo que ha sido sistemáticamente silenciado o desplazado del centro narrativo.

Viñeta 2: Cuidar en medio del fuego

Al sur de Esquel, a orillas del río Carrenleufú, hace años se emplaza la *Lof Pillan Mawiza*. Las familias que allí viven han sido muchas veces acusadas por los gobiernos provinciales y nacionales de usurpadores y culpables de los incendios. Al ingresar al territorio es fácil descubrir que jamás podrían ser causantes de algo que lastimase el territorio al cual defienden y cuidan desde hace varias generaciones. De hecho, en los últimos incendios ocurridos en la zona, varias de las mujeres que allí viven se sumaron a las brigadas de prevención y sofocamiento del fuego. Durante días, era normal verlas con marcas negras en la comisura de las bocas o por debajo de las uñas. Se pasaron días durmiendo en puestos de control, o generando campañas solidarias para las familias más damnificadas. Una de las mujeres que vive en esta comunidad es Moira Millán, quien expresaba en una de las conferencias de prensa lo siguiente:

> El Pueblo Mapuche nunca prendería fuego los bosques. Mientras acusan al Pueblo Mapuche permiten a las grandes transnacionales que maten los acuíferos. ¿Quién se beneficia con los incendios? Es obvio que el pueblo mapuche no. El pueblo mapuche siempre ha respetado el equilibrio y busca restaurar la armonía que el *winkalaje* todos los días viola. Los únicos antecedentes que tiene el pueblo mapuche son los de cuidar la tierra, el agua, y la montaña. Es honorable con su palabra, el pueblo mapuche no le tiene miedo a nada. La montaña, el lago, es más importante que nuestra vida. ¿Por qué nuestra vida va a ser más importante que la vida de la mapu? Acá estamos. No nos va a detener. El pueblo mapuche tiene la responsabilidad de cuidar el territorio. (Agencia Presentes, 30/01/2024)

Los dichos de Moira Millán condensan una ontología relacional que desborda el marco moderno que separa naturaleza y sociedad. Cuando afirma que "la montaña, el lago, es más importante que nuestra vida" y que la responsabilidad del Pueblo Mapuche es "cuidar el territorio", no se trata de una metáfora ambientalista sino de la explicitación de un vínculo político-espiritual con la *mapu* (tierra), en el que humanos y no humanos co-constituyen comunidad. La defensa del bosque y del agua aparece así inscripta en una memoria larga de resguardo territorial que se transmite como mandato ético. Sin embargo, tal como se dijo más arriba, esa memoria es sistemáticamente deslegitimada por narrativas estatales y mediáticas que, en contextos de conflicto territorial e incendios, tienden a criminalizar al Pueblo Mapuche y a producirlo como amenaza (GEMAS, 2025). En esa operación, se invisibiliza tanto los vínculos de cuidado como las responsabilidades empresariales o extractivas que afectan acuíferos y bosques. La pregunta *¿quién se beneficia con los incendios?* invierte la sospecha y revela la disputa por el sentido: mientras la memoria mapuche insiste en la defensa del equilibrio, el discurso hegemónico habilita su silenciamiento y su inscripción en el registro penal. Analizar estos dichos permite entonces advertir cómo la lucha por la memoria es también una lucha por el reconocimiento de mundos relacionales donde la vida humana no se piensa escindida de la vida de la tierra.

Poder desarmar estas operaciones de silenciamiento implica comprender que la memoria del resguardo no se asienta en la abstracción sino en un territorio donde las comunidades mapuche-tehuelche leen la reactualización de una amenaza histórica que vuelve a disputarles la posibilidad de la permanencia. Sin embargo, en ese mismo paisaje de la pérdida, el pasado emerge también como gesto político de cuidado: las mujeres limpiando las herramientas, el dolor compartido por las vidas no-humanas arrasadas y la tozuda insistencia de volver a pisar las cenizas para verificar los brotes, configuran un saber sobre el cuidado desde las epistemologías propias del Pueblo Mapuche.

Atender estas escenas exige una práctica etnográfica que se detenga en lo cotidiano para comprender *¿cómo las experiencias de violencia o despojo se van inscribiendo en las vidas de las personas con las que trabajamos?* y *¿cómo desde ese entramado se van generando también actos de resistencia entre humanos y no humanos?* Esa dimensión relacional transformó la investigación en un espacio de elaboración compartida. En suma, abordar la memoria como reactualización implica reconocer su temporalidad propia: no responde al ritmo vertiginoso de la emergencia mediática, sino a un tiempo más lento, tejido en la repetición de encuentros, en la insistencia de ciertos relatos y en la persistencia de prácticas que resisten la desaparición. Es en ese tiempo —ni completamente pasado, ni enteramente presente— donde se gestan nuevas alianzas y donde la experiencia del fuego se integra a historias más largas de lucha y cuidado territorial.

Territorios de memoria, memorias desde el territorio

Si en el apartado anterior pensamos la memoria como una actualización situada, en este apartado nos proponemos abordarla como una práctica hacedora de territorio. Esta perspectiva permite comprender la memoria no sólo como narrativa o evocación, sino como una acción concreta mediante la cual se inscriben sentidos, se delimitan pertenencias y se reconfiguran espacialidades. Recordar, desde este marco, es también producir territorio, tal como se evidencia en los relatos que siguen, donde la experiencia del fuego destruye, pero también reorganiza activamente los vínculos con el lugar.

Desde la geografía crítica, el espacio —al igual que el paisaje— no pueden entenderse como un mero soporte natural, sino como una producción social atravesada por relaciones de poder, desigualdad, memorias selectivas, conflictos invisibilizados y disputas en torno a cómo se habita, percibe y nombra el territorio (Cosgrove, 1998; Massey, 2005). En contextos de incendios forestales estas dinámicas adquieren una intensidad particular: la devastación no sólo implica pérdida de superficies boscosas o infraestructura, sino una alteración profunda de los modos de habitar. Esta idea se vuelve tangible en las narraciones de los brigadistas comunitarios, donde el territorio aparece como algo inestable, tensionado y en permanente reconfiguración.

Las características de los incendios en las zonas altas de la cordillera evidencian esta complejidad estructural. Los focos suelen iniciarse en sectores de difícil acceso —frecuentemente vinculados a tormentas eléctricas secas, o negligencias— y su contención demanda semanas de un trabajo físico agobiante. Como nos explicaron, el combate del fuego implica jornadas consecutivas para abrir cortafuego con herramientas de mano, motosierras y mochilas de agua a la espalda, ascendiendo a pie por terrenos donde la densa vegetación seca, actúa como combustible continuo. Cuando el viento del oeste se intensifica y las temperaturas superan los 30°C, el fuego se vuelve errático y los focos se replican por salpicadura, quebrando cualquier línea de control y prolongando la emergencia de manera indefinida. Sin embargo, es en esta experiencia vivida donde estas condiciones adquieren mayor densidad. La temporalidad extendida del desastre —que suspende la cotidianidad y vuelca los cuerpos a la línea de fuego—, se expresada en el relato de una joven brigadista comunitaria de Cholila:

> Lo que pasó no tiene nombre... te juro que no tiene nombre. Tanto tiempo sostenido... Llevamos 14 días ya, sin parar, hay viento otra vez, hay calor otra vez, es como que no podés relajar nunca más (...) No sabes lo que ha quemado, es impresionante, no puedo describir lo que se siente y lo que se ve, quemó todas las veranadas. Es un desastre. (comunicación personal, 04/06/2026)

Estas narraciones no sólo describen la magnitud del daño, sino una alteración profunda de la experiencia territorial. La devastación aparece narrada como una ruptura ontológica. La memoria reconstruye el territorio perdido al nombrar aquello que ya no

está: "Se murió el lugar que conocíamos". (H. M., comunicación personal, 22/01/2026)

El territorio, en estos relatos, no es concebido como una mera superficie física sino como entramado de relaciones vivas. Su muerte da cuenta de una ruptura de ese entramado. De allí que la pérdida también se exprese en términos afectivos y relacionales. En esta línea, la expresión "Vi quemarse por dentro el coihue abuelo" (M. S., comunicación personal, 02/02/2026) permite profundizar esta dimensión relacional. La figura del *coihue abuelo* encarna lo que autores como Keith Basso (1996) conceptualizan como *sentido de lugar*: una relación afectiva, histórica y familiar con el entorno. Aquí los árboles no son recursos naturales, sino que son presencias ancestrales con las que se sostienen vínculos de respeto y cuidado por generaciones. En este contexto, frente a la destrucción del fuego, la memoria interviene activamente en la recomposición de las relaciones con el entorno. No se trata meramente de recordar el territorio antes del desastre, sino de volver a producirlo mediante relatos, prácticas y afectos. Siguiendo a Santos Granero (2004) puede pensarse que ciertos elementos del entorno funcionan como *topogramas*, es decir, marcas materiales que tienen la capacidad de evocar recuerdos e interpretaciones del pasado desde el presente. Árboles, aguadas, senderos, ruinas, no solo evidencian la devastación; sino que también evocan historias y relacionalidades.

Los lugares de memoria no siempre están a la vista o resultan evidentes. Un *coihue* centenario, una aguada, un relato heredado o un sueño, pueden no activar conexiones explícitas por generaciones. Sin embargo, los sentidos del pasado permanecen resguardados y transmitidos hasta que pueden ser interpretados en un tiempo y espacio determinado. Al sostener que la producción de sentido no es una prerrogativa exclusiva de los seres humanos, Eduardo Kohn (2013) invita a comprender que el bosque mismo piensa. Esta idea encuentra resonancia en estas experiencias: el territorio no sólo es recordado, sino que también recuerda. Esta premisa adquiere una concreción vital: el territorio se constituye como una red relacional de humanos y más que humanos, donde montañas, aguadas y árboles poseen agencia y fuerza espiritual (*ngen*). Así, el paisaje opera como un sujeto activo que sostiene una memoria viva. El *coihue* centenario o la aguada resguardan la historia en sus propios términos ontológicos, entablando una conversación interespecie con las comunidades que, a través de la escucha, los sueños (*pewma*) y conversaciones, descifra estos signos para reactualizar el resguardo territorial frente al despojo. En este sentido, Ana Ramos (2017) ha subrayado sobre el carácter restaurativo de las memorias de los grupos subalternizados, entendiendo la restauración como un proceso mediante el cual las memorias se actualizan y recrean conexiones –y desconexiones– entre fragmentos, para reinsertar en ellos sentidos históricos significativos para el presente (Benjamin, 2008; Wolin, 1994).

Finalmente, como sugiere Gaston Gordillo (2015), cuando la catástrofe se distancia en el tiempo, sólo los lugares permanecen. Esta persistencia que señala el autor permite comprender que los territorios arrasados por el fuego no quedan reducidos a escom-

bros mudos o a un vacío histórico; por el contrario, las huellas de la devastación operan como texturas donde el pasado continúa ejerciendo una presencia activa y espectral. Son los actos deliberados de la memoria los que permiten reconectar eventos y espacialidades, inscribiendo en el paisaje sentidos que parecían diluirse. Desde esta perspectiva, la memoria emerge desde el territorio, lo reconfigura y lo produce continuamente. En contextos atravesados por el fuego, atender al trabajo de memoria de las comunidades y colectivos resulta crucial para comprender cómo rehacen sus vínculos con paisajes transformados, inscribiendo historias más largas en geografías marcadas por la devastación.

Memorias en restauración

Cuando el fuego interrumpió cursos de vida, arrasó casas, animales, montes y memorias situadas, también activó un trabajo posterior que no puede comprenderse únicamente en términos de reconstrucción material de ese territorio. Allí donde se experimenta una ruptura, emerge la necesidad de restauración: no como simple retorno a un estado anterior, sino como reorientación del curso de la historia. Nuevamente los trabajos de memoria entre humanos, no humanos y territorialidades se vuelven fundamentales para pensar estrategias colectivas de cómo y por dónde seguir. Esta dimensión aparece permanentemente en los relatos:

> Hay gente que esto ya lo vivió otras veces, ya vieron morirse el territorio y sus proyectos... la frase "algo es más viejo que la injusticia" aplica perfecto a muchas de las familias que hace años vienen sufriendo el fuego y el racismo. (Comunicación personal, 05/02/2026)

En contextos de post violencia, la restauración implica un trabajo de memoria que impugna el orden que pretende fijar el acontecimiento crítico como catástrofe cerrada o como episodio deshistorizado. Por ejemplo, los incendios de los últimos años desataron desalojos y represiones a comunidades mapuche que durante generaciones cuidaron en esos territorios (Crespo *et al*., 2026; GEMAS, 2025). Restaurar, en este sentido, es disputar las narrativas de olvido y silenciamiento y, simultáneamente, regenerar vínculos, producir alianzas y abrir nuevas relacionalidades, cuando nuestro interlocutor dice que "ya vieron morirse el territorio", nos está dando cuenta de la cantidad de veces que debieron volver a buscar las maneras de ayudarlo a renacer también.

En el *corpus* analizado, la memoria aparece como una fuerza activa que reorganiza los existentes —humanos y no humanos— en filosofías territoriales que no separan bosque, agua, espíritus y personas: "El silencio del día después del fuego es de las cosas que más me ha aturdido en la vida... nunca me pasó algo igual. Me di cuenta toda la vida que se murió cuando dejé de escucharla". (Comunicación personal, 02/02/2026)

Los relatos convocan saberes de antes, prácticas de cuidado heredadas, modos de escuchar el territorio. Así, la restauración recompone lazos sociales entre familias o co-

munidades y reactiva las alianzas con cerros, vertientes, animales y fuerzas espirituales que habían quedado momentáneamente silenciadas por la devastación. Habitar vuelve a aprenderse como habilidad política: escuchar, respetar, cuidar y sostener lealtades que excede lo humano, tal como explica nuestra interlocutora, frente al silencio, se hace visible lo que no se sabía que ordenaba los modos de habitar y vivir el territorio.

Este poder restaurativo de la memoria puede pensarse, siguiendo a Walter Benjamin (2008) como la activación de un *pacto secreto* entre generaciones. En términos de regeneración de vínculos (relacionalidades), estos implican una reorganización de los existentes —y de sus mutuas relaciones—en filosofías mapuche de territorio, espiritualidad y política. Al restaurar un curso de la historia, la memoria produce desplazamientos hacia nuevas posibilidades de vivir. Este nivel restaurativo de la memoria es al que Ramos (2020) llama *memoria enactiva*, inspirada en la noción de ontologización política de Blaser (2013), para dar cuenta de los efectos performativos y transformadores que, sobre la realidad, tiene el hecho de recordar juntos.

Las alianzas que emergen entre vecinxs, comunidades, brigadistas, fuerzas del territorio y brotes que vuelven a crecer comienzan a buscar nuevas formas de narrarse y estar en el mundo y, en ese mismo gesto, lo reinventan. En términos de Judith Butler (2020), estas alianzas pueden pensarse como formas de cohabitación política que no parten de identidades cerradas sino de vulnerabilidades compartidas y de la exposición diferencial a la precariedad. La restauración termina por convertir la herida de los acontecimientos en punto de inflexión para refundar un pasado común y regenerar mundos compartidos donde humanos y no humanos vuelven a reconocerse en mutua co-pertenencia (Briones, 2020).

Palabras Finales

Al inicio de este artículo nos preguntábamos cómo se narran las tragedias, cómo se cuentan los eventos desarticulantes —como los incendios forestales— y qué efectos producen determinadas formas de narrarlos. Nos encontramos con que el fuego irrumpió como un acontecimiento devastador, pero también como un lugar de enunciación (Ribeiro, 2017): *¿quiénes hablan cuando todo es incendio?; ¿Qué voces son consideradas autorizadas?; ¿Qué registros quedan siempre por fuera de la historia oficial?*

En este marco, trabajar con memorias en contextos de urgencia y devastación adquiere una relevancia particular. Cuando la emergencia impone ritmos acelerados de intervención, gestión y cobertura mediática, existe el riesgo de que las experiencias situadas y las pérdidas no cuantificables queden subsumidas bajo narrativas homogéneas del desastre. Atender a las memorias en estos escenarios es una práctica que permite disputar los sentidos de los acontecimientos.

Las memorias afectadas que aquí fuimos recuperando proponen una respuesta polifónica. En ellas hablan las personas pertenecientes o no a *comunidades mapuche y mapuche*

tehuelche, las plantas, los ríos, los *ngen* —fuerzas del entorno—. Después del fuego también hablan los silencios y las pérdidas que eso implica en el territorio. Pero estas memorias no siempre irrumpen como discursos audibles: muchas veces se narran como murmullo, como un susurro persistente que el ruido de lo urgente y lo mediático tiende a opacar. Escuchar la memoria exige desacelerar el pensamiento (Briones, 2020) y atender a registros sensibles que suelen quedar fuera de las grandes narrativas dominantes. En este sentido la urgencia demanda la capacidad de sostener espacios de escucha.

A lo largo del artículo analizamos las distintas funciones cumplidas por los trabajos de la memoria: como actualización situada, como hacedora de territorio y como fuerza restauradora. Trabajar con estas memorias implicó asumir, como plantea Mariela Rodríguez (2019), que la etnografía es inseparable de la acción y la reflexión, y que ambas pueden orientar transformaciones sociales concretas. Las narraciones sobre el fuego describen un daño al mismo tiempo que reordenan el campo de lo sensible y lo político, reabren preguntas sobre cómo convivimos y bajo qué condiciones. En esa rearticulación, emergen fricciones ideológicas, ontológicas y epistemológicas que complejizan los desacuerdos y exponen los bordes desde los cuales se disputan sentidos de justicia, legitimidad y cuidado (Briones, 2014). Las demandas que se activan en contextos de devastación ambiental muestran que los conflictos no se agotan en disputas ambientales o económicas". En muchos casos, se trata de controversias ontológicas donde se defienden formas propias de *enactuar-mundo*, en las que humanos y no humanos participan de relacionalidades constitutivas de pertenencias y subjetividades (Blaser, 2013; de la Cadena, 2020).

La activación pública de estas entidades existentes como parte del lenguaje de contienda desborda los marcos modernos de la política y exige desacelerar la razón para habilitar otros modos de pensar lo común (Stengers, 2005). Así concebidas, las convivencias articulan principios sustantivos y procedimentales: el cuidado de intereses compartidos y la apertura a desacuerdos que no se reducen a diferencias ideológicas, sino que comprometen modos diversos de entender y habitar el mundo (Briones, 2020).

En este sentido, las reflexiones aquí desarrolladas profundizan una línea de análisis que subraya la importancia de abordar etnográficamente los incendios como fenómenos que articulan dimensiones ecológicas, políticas y experienciales, destacando el papel de las narrativas locales para comprender los procesos de pérdida, reconstrucción y reorganización social. La etnografía ocupa un lugar central porque permite advertir cómo estos acontecimientos se imprimen en trayectorias más amplias de desigualdad, despojo y racismo, al tiempo que hace visible, cómo las narrativas de memoria operan como prácticas activas en la reelaboración de la catástrofe.

Al recuperar esas memorias en clave polifónica y relacional, la antropología puede contribuir a documentar lo ocurrido y, a su vez, a ensayar intervenciones en las formas en que los desastres son significados y gestionados. En este sentido, trabajar con memorias puede contribuir a imaginar y acompañar formas más justas de ser juntos (Massey, 2005).

Los incendios narrados en murmullo desde múltiples voces y existentes, se convierten así en ocasión para repensar nuestras convivencias presentes y proyectar políticas capaces de alojar la complejidad de los mundos que ya están en común.

Referencias bibliográficas

- Basso, Keith (1996). *Wisdom sits in places: Landscape and language among the Western Apache*. University of New Mexico Press.
- Benjamin, Walter (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Itaca/Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Blaser, Mario (2013). Ontological conflicts and the stories of peoples in spite of Europe: Toward a conversation on political ontology. *Current Anthropology*, 54(5), 547–568. https://doi.org/10.1086/672270
- Blaser, Mario (2019). Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. En Séminaire 2018-2019 Perspectives comparatives sur les derechos des peuples autochtones, IIAC-LAIOS. París, abril, 3-11.
- Bleger, Mariel (2023). Atravesar el viento blanco: recuperar territorio en clave femenina (Historias de desujeción de mujeres mapuche). [Tesis de Doctorado no publicada]. Universidad de Buenos Aires.
- Briones, Claudia (2014). Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos. *Cuadernos de Antropología Social*, 40, 15–32. https://doi.org/10.34096/cas.i40.1278
- Briones, Claudia (2020). *Conflictividades interculturales: Demandas indígenas como crisis fructíferas*. Bielefeld University Press. https://doi.org/10.14361/9783839448922
- Butler, Judith (2020). *The force of nonviolence: An ethico-political bind*. Verso.
- Castillo, Edilia J., Leal, Carolina O., y Muñoz, César (2025). La interfaz urbano-forestal como tierra de nadie en la construcción del riesgo de incendio forestal en ciudades costeras chilenas. *Urbano*, 28(52), 52-63. https://doi.org/10.22320/07183607.2025.28.52.04
- Connerton, Paul (2008). Seven types of forgetting. *Memory Studies*, 1(1), 59–71. https://doi.org/10.1177/1750698007083888
- Cosgrove, Denis (1998). *Social formation and symbolic landscape*. University of Wisconsin Press.
- de la Cadena, Marisol (2020). Uncommoning nature: Stories from the Anthropo-not-seen. En Marisol de la Cadena & Mario Blaser (Eds.), *A world of many worlds* (pp. 35–62). Duke University Press.
- de la Cadena, Marisol.; Risør, Helen y Feldman, Joseph (2018). Aperturas onto-epistémicas: conversaciones con Marisol de la Cadena. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 32, 159-177.https://doi.org/10.7440/antipoda32.2018.08
- Delrio, Walter; Escolar, Diego; Lenton, Diana y Malvestitti, Marisa (2018). *En el país de nomeacuerdo. Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950*. Editorial UNRN. http://www.doi.org/10.4000/books.eunrn.1254
- Di Giminiani, Piergiorgio y Fonck, Martin (2015). El paisaje como proceso de vida: experien-

cias de domesticación del bosque en el sur de Chile. *Revista de Geografía Norte Grande*, (61), 7-24.http://dx.doi.org/10.4067/S0718-34022015000200002

- Dwyer, Leslie (2009). A Politics of Silences: Violence, Memory, and Treacherous Speech in Post-1965 Bali. En Alexander Hinto y Kevin O'Neill (Eds.) *Genocide: Truth, Memory, and Representation* (pp. 113-146). Duke University Press.
- Escolar, Diego; Vezub, Julio y Salomón Tarquini, Claudia (2015). La campaña del Desierto (1870-1890): notas para una crítica historiográfica. En Federico Lorenz, *Guerras de la Historia Argentina* (pp 223-247), Paidós.
- Fiori, Ayelen (2021). Memoria y territorio: transformaciones socioterritoriales en Boquete Nahuelpan luego del desalojo de 1937. [Tesis de Maestría en Estudios Socioterritoriales no publicada]. Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco.
- Fiori, Ayelen (2023). "Las luchas que heredamos": Una etnografía sobre la reconstrucción de memorias en Boquete Nahuelpan (Chubut). [Tesis de Doctorado no publicada]. Universidad de Buenos Aires.
- Fiori, Ayelen y Bleger, Mariel (2020). Memorias que inauguran discusiones políticas: resistances mapuche en la provincia de Chubut. *Quid 16*, 14, 42-60. https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/172478/CONICET_Digital_Nro.958f6f8b-7085-42a4-8b36-65113e4dd040_B.pdf?sequence=2&isAllowed=y
- Geertz, Clifford (1983). *Local knowledge: Further essays in interpretive anthropology*. Basic Books.
- Gordillo, Gastón (2015). *Rubble: The afterlife of destruction*. Duke University Press.
- Kohn, Eduardo (2002). Natural engagements and ecological aesthetics among the Ávila Runa of Amazonian Ecuador. *Cultural Anthropology*, 17(4), 468–495.
- Lobba Araujo, Juan M. (2023). Responsabilidades frente al riesgo de incendios de interfase y su prevención en la Comarca Andina del Paralelo 42, Patagonia Argentina. *Geográfica Digital*, 20(39), 87-104.https://doi.org/10.48162/rev.40.028
- Lobba Araujo, Juan M., y Tozzini, María A. (2021). El fuego como lenguaje de contienda: un análisis situado entre los marcos normativos y los prejuicios culturales. En José Luis Lanata y Claudia Briones (eds,) *Demandas y Políticas Interculturales en la Patagonia Norte: Experiencias situadas de investigación* (pp. 145-172). Editorial UNRN. https://doi.org/10.34096/cas.i56.11452
- Massey, Doreen (2005). *For Space*. SAGE Publications.
- Oliver-Smith, Anthony (1996). Anthropological research on hazards and disasters. *Annual Review of Anthropology*, 25, 303–328. https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.25.1.303
- Pavez, Jorge (2022). *El bosque de las sombras: monocultivo, incendios y soberanía mapuche en el Wallmapu*. Ocho Libros Editores.
- Povinelli, Elizabeth (1995). Do Rocks Listen? The Cultural Politics of Apprehending Australian Aboriginal Labor. *American Anthropologist*, 97(3), 505-518. https://doi.org/10.1525/aa.1995.97.3.02a00090
- Quirós, Julieta (2021). *¿Para qué sirve unx antropólogx? La intervención antropológica y sus relaciones con la investigación*. Universidad Nacional de Córdoba.
- Ramos, Ana (2017). Un mundo en restauración: relaciones entre ontología y política entre los mapuche. *Avá Revista de Antropología*, 29, 131-154.

- Ramos, Ana (2020). La memoria enactiva, las alianzas y la intolerancia política. En Ricardo Verdum y Ana Ramos (eds.), *Memórias, Violências e Investigação Colaborativa: Contribuições teóricas, metodológicas e ético-políticas ao fazer etnográfico*. E-papers
- Ribeiro, Djamila (2017). *O que é Lugar de Fala?* Editora Letramento.
- Rodríguez, Mariela (2019). "Etnografía Adjetivada ¿Antídoto contra la subalternización?". En Leticia Katzer y Horacio Chiavazza (Eds.), *Perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina* (pp. 274-332). Instituto de Arqueología y Etnología, Universidad Nacional de Cuyo.
- Rosa, Hartmut (2016). *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Suhrkamp.
- Santos-Granero, Fernando (2004). Escribiendo la historia en el paisaje: espacio, mitología y ritual entre la gente yanesha. En Alexandre Surrallés y Pedro García (eds.), *Tierra adentro: Territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 187-217). IWGIA.
- Stengers, Isabelle (2005). Whitehead's Account of the Sixth Day. *Configurations*, 13(1), 35-55. https://doi.org/10.1353/con.2007.0012
- Torres-Salinas, Robinson; García, Gerardo A.; Henríquez, Noelia C.; Zambrano-Bigiarini, Mauricio: Costa, Tatiana y Bolin, Bob (2016). Desarrollo forestal, escasez hídrica, y la protesta social mapuche por la justicia ambiental en Chile. *Ambiente & Sociedade*, 19, 121-144 https://doi.org/10.1590/1809-4422ASOC150134R1V1912016
- Tozzini, Maria Alma (2020). De paseo por mi experiencia investigativa: De las problemáticas etno-territoriales a los bosques y plantaciones como tecnologías de gobierno. En Laura Mombello y Ana Spivak L'Hoste (eds.), *Naturaleza y conocimientos en tensión: Aportes al debate ambiental desde las ciencias sociales* (pp. 145-166). Teseo.
- Trouillot, Michel-Rolph (1995). *Silenciando el pasado: El poder y la producción de la historia*. Comares.
- Valtriani, Ana (2008). Modelos de desarrollo forestal, sus conflictos y perspectivas en el sector de micro PyMES forestales. Estudio de caso en la región noroeste y centro de la provincia de Chubut [Tesis doctoral. Universidad de Buenos Aires].
- Yanniello, Florencia (2023). *Arden los bosques andino patagónicos: incendios, cambio climático y acceso a la tierra*. Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA) / Editorial El Colectivo.
- Wolin, Richard (1994). *Walter Benjamin: An aesthetic of redemption*. University of California Press.

Sitios, páginas web y archivos consultados

- Agencia Presentes (30 de enero de 2024). Moira Millán: "El pueblo mapuche nunca prendería fuego los bosques". *Agencia Presentes*. https://agenciapresentes.org/2024/01/30/moira-millan-el-pueblo-mapuche-nunca-prenderia-fuego-los-bosques/
- Bleger, Mariel (27 de enero de 2026). Cuando el fuego se vuelve la vida: escenas de Cholila y Epuyen. *Destape Web*. https://www.eldestapeweb.com/opinion/incendios/cuando-el-fuego-se-vuelve-la-vida-escenas-de-cholila-y-epuyen-202612718616
- Crespo, Carolina; Ramos, Ana; Barés, Aymará; Fiori, Ayelén (21 de enero de 2026). Donde el fuego arde, la historia insiste. Algunas claves de lectura sobre el incendio en Patriada como ejercicio de control y despojo. *GEMAS*. https://gemasmemoria.com/2026/01/21/donde-el-fuego-arde-la-historia-insiste/

• Guerrero Deway, Cecilia Rayen (15 de febrero de 2025). Argentina. Los brigadistas, el escudo humano contra el fuego que arrasa el bosque y la memoria de un pueblo. *Resumen Latinoamericano*.https://www.resumenlatinoamericano.org/2025/02/15/argentina-los-brigadistas-el-escudo-humano-contra-el-fuego-que-arrasa-el-bosque-y-la-memoria-de-un-pueblo/

Mariel Verónica Bleger

https://orcid.org/0000-0001-6417-1544
marubleg@gmail.com



Es profesora de nivel primario y doctora en Antropología Social por la Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Diplomada en Géneros y Movimientos Sociales por la UBA. Se desempeña como becaria postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con lugar de trabajo en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad Nacional de Río Negro). Es docente de la carrera de grado de la Licenciatura en Educación Física de la Universidad Nacional del Comahue. Forma parte del Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS). Sus líneas de trabajo giran en torno a conflictos territoriales y problemáticas en torno al género, la niñez y los trabajos de memoria emprendidos por el pueblo mapuche y mapuche tehuelche en la comarca andina (Patagonia Argentina).

Ayelén Fiori

https://orcid.org/0000-0001-7397-8358
ayefiori@gmail.com



Es doctora en Antropología Social por la Universidad de Buenos Aires (UBA), magister en Estudios Socioterritoriales por la Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco (UNPSJB) y profesora de enseñanza media y superior en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Se desempeña como becaria postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con lugar de trabajo en el Instituto Multidisciplinario para la Investigación y el Desarrollo Productivo y Social de la Cuenca Golfo San Jorge (IIDEPyS), Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco (UNPSJB). Es docente de las carreras Licenciatura en Ciencias de la Educación de la UNPSJB y Licenciatura en Enfermería de la Universidad de Chubut. Forma parte del Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS). Sus líneas de trabajo giran en torno a las relaciones políticas, históricas y afectivas en contextos de despojo y memoria colectiva, particularmente con comunidades mapuche tehuelche del noroeste de la provincia de Chubut (Patagonia Argentina).

CC BY NC SA



SECCIÓN

LENGUAJES INSTITUYENTES



ANIMALES, PLANTAS Y COSAS EN EL RESGUARDO DE GUACHUCAL (COLOMBIA)

YORELY VIVIANA QUIGUANTAR CUATÍN
Resguardo de Guachucal, Colombia

Sinopsis

En el resguardo de Guachucal la vida se muestra como un entrevero de influencias y cuidados mutuos entre todos los seres. El cuidado de los aires depende de sustancias como el chapil, que se fortalece con diversas plantas para sanar males que transitan por el mundo, como el *mal aire* que puede pasar por contacto de una vaca enferma a una persona. Esta coexistencia demanda una reciprocidad constante: el árbol de tilo sólo prospera si siente el ruido y la música de la gente, mientras que animales como el borrego Paco requieren la compañía de las vacas para no desfallecer. Los perros, a su vez, se sanan y aprenden mediante el abrigo compartido. En este entorno, la vida buena depende del contacto estrecho y el contagio vital entre humanos, vegetación y animales.

El remedio del cuscangue

Cuando llegamos a vivir a Cascajal tocó acomodar el establo, estaba lleno de ratas y ratones. Poco a poco las fuimos sacándolos, después íbamos *rodiando* la tierra que recibieron mis papás gracias a las recuperaciones de tierras. El establo no tenía baño, entonces tocaba ir a los potreros.

Una noche, yendo al baño, a mi papá le *mió* el *chutún.*

Nunca hemos visto al *chutún*, no sabemos qué forma o aspecto tiene. Mi papá sospecha que toma la forma de un animal, puede ser un mosco o un abejón, porque siempre deja un picón en el cuerpo similar al de una abeja o abejón. Cuando lo *mió* el *chutún* mi papá empezó con comezón en la cola; no se aguantaba. Mi mamá siempre ha tenido una botella de vidrio o de plástico cerca del fogón. Esa botella tiene *chapil*, hierbas de mal aire, plantas del monte frío y de la tierra abrigada, oreja de espingo, palo cruz, *el chonduro*, ajo, ruda, *pepa diusma*, el *coquindo* y las hojas de los tres *cueches*. Mi papá tuvo que aplicarse este remedio en la cola para que le aliviara.

Después de tres días ya no tenía nada. Mi papá decía —me besó el *Chutún*—.

* **El *chapil* es un aguardiente o trago artesanal que sale de las zonas abrigadas de Nariño, creo que al ser una extracción de la caña de azúcar puede que finalmente guarde algo dulce en lo amargo del su sabor y así permite concentrar el aroma de las plantas. Por eso cuando uno sopla el *mal aire* con los remedios de la botella no se siente un único sabor, sino que están todos los sabores o la sustancia de las plantas que después se impregnan en la piel para que el picón del *chutún* deje de doler, de picar y de crecer.**





En Cascajal como en otras tierras de Guachucal anda el *mal aire* o el *mal viento*. Un día estábamos sacando la leche en un lote cerca de la casa; justo ahí hay un hueco donde pasa un poco de agua que nace de la loma. Junto al hueco se puso la cerca para que no se pasaran las vacas y no se comieran la hierba de los otros predios. En ese lugar se puso también la canoa de concentrado para ordeñar las vacas. De pronto una de ellas salió brincando y cayó en el hueco. Tardó en salir, mi papá y mi mamá no le ayudaron.

—Déjela, déjela, ya ha de salir—, le dijo mi papá a mi mamá. Después de varios intentos logró salir. Llegó el turno de ordeñar a esa vaca y mi mamá conversa que la ubre estaba quemando, tenía fiebre, pero no le puso atención, siguió con el trabajo y en un par de minutos empezó con picazón en las manos, una picazón insoportable.

—Una cosa es conversar y otra sentir—, dice mi mamá.

Al terminar de ordeñar regresaron a la casa y ahí empezó hacerle ronchas en todo el cuerpo. Se aplicó el remedio de mal aire, pero no tuvo mucha mejoría. Alivió la picazón y la comezón por unos minutos y luego otra vez empezó el dolor. Así que le tocó irse a Cumbal, donde un yerbatero. Ahí el señor le dijo que le había dado el mal aire de la vaca. Ese mal le pasó a mi mamá por eso se empeguaró todo el cuerpo: la piel se le hizo tiesa y el cuerpo se llenó de ronchas rojas. El yerbatero dijo que le había dado el mal aire del bravo, pero también pudo ser el cueche, que siempre se encuentra en las ciénagas, donde nace o corre el agua, y justo la vaca se cayó en el hueco donde corre el agua. Con dos visitas que hizo a Cumbal, santo remedio.

*** La sopló con *remedio* de *mal aire*, sahumerio de plantas amargas y también se curó con la manteca de marrano.**

El *mal aire* también sabe estar en la cerca de mudar las vacas. Otro día mi papá estaba desenrollando la cuerda para amarrarla en la estaca, cuando sintió un pinchazo en la mano. Pensó que era un alambre delgado que se salió del rollo de la cuerda, revisó y la cuerda no tenía ningún alambre suelto. Luego pensó que era un mosco rojo, similar a una libélula, que mide menos de unos 3 centímetros. Este insecto tiene un aguijón y suele picar si siente peligro. Mi papá creyó que fue eso, aunque no lo vio. Pasadas unas dos horas tenía comezón, luego se le hinchó la mano tanto que no podía moverla. La hinchazón duró unos cuatro días, tuvo que curarse con *remedio de mal aire*, con el mismo frasco que tiene el chapil y los remedios.

Cada tanto se va criando el remedio para que no se termine, porque siempre hay necesidad de él. Toca criarlo echándole las mismas plantas, pero principalmente punta de chapil, de la brava. Se usa punta de *chapil*, porque es la madre, dice mi papá. Es el primer trago destilado de la caña de azúcar. En consecuencia es más fuerte y pica al tomarlo y además es caliente porque sale del *guaico*.

Así se cría el *remedio del mal aire*, se deja en un rincón cerca del fogón, a veces se deja debajo de la cama. Ese mismo remedio se aplicó mi papá en la mano, después mi mamá puso a calentar tuto de guanto en el fogón. El *tuto de guanto* es la flor tierna del *guanto*, la que aún no tiene color, es verde con algunas tonalidades rojas. La flor tierna guarda un aceite espeso en su interior que al calentarla en el carbón del fogón se hace más ligera de manejar y aplicar donde está el picón. Mi mamá puso por tres días *el tuto de guanto* y el *remedio de cuscangue* en la mano, así se va el dolor.

El remedio del cuscangue es la confluencia del *chapil* destilado y las plantas curativas en una botella de vidrio. El mal aire, el mal viento, el *cueche* o el susto, pueden ser tratados con el remedio: el *cuscangue* en Nariño es *el mal aire* y en los Andes centrales es un tipo de búho. Por extensión, a la botella con *chapil* y plantas les decimos *el cuscangue*.

El *mal aire* puede encontrarse en las zanjas, las ciénagas, los nacimientos de agua o los bosques: es como si en esos lugares la juntura del agua y las plantas hicieran las veces de lo que hacen ellas mismas en la botella de vidrio, como si el *chapil* fuera un tipo de agua y algunas aguas, tan picosas como el *chapil*, como si el aire, bueno y malo, hiciera presa de la gente, los animales y los lugares, y se pudiera atrapar el buen aire en una botella de vidrio. Y como si atrapado en la botella de vidrio, el *buen aire* fuera el *remedio del cuscague*.





El agrado y la suerte

Fuimos a la casa de doña Delia, que vive en Ipialpud alto. Nos tocó buscar la casa porque mi hermano no recordaba dónde quedaba, no teníamos a quién preguntar porque no había más casas y nadie pasaba. Después de estar medio perdidos en Ipialpud la encontramos. Hay un portón rojo que tiene una tabla y en ella el nombre *Finca la Huecada*. Doña Delia dice que el sector se llama así y en consecuencia la casa también. Después de pasar el portón rojo hay una curva llena de plantas y árboles, mi mamá apuraba a ver cuál podía desgajar para llevar unos gajos a la casa. Salieron los perros anunciando nuestra llegada, pero doña Delia no salía y no salía. Después de unos 10 minutos vimos que estaba cogiendo la *hierba para los cuyes*,

—¡Oiga sé!— le dijimos. Ella soltó el costal rojo y nos hizo entrar:

—Sigan para acasito— dijo, y entramos a la cocina. Yo me senté a lado del fogón, luego mi mamá y enseguida mi hermano. A él le tocó cerca de una coneja que estaba abrigándose porque iba a dar cría.

Doña Delia apuró a buscar unos platos de loza, los acomodó en el mesón y fue a *tantiar* las papas de la sopa.

—Ya está— dijo. Eran entre las 10 a 10:30 de la mañana.

—Eche, eche, mija— me decía. Con el agrado a la mitad —añadió mi mamá.

—Tonces con la leña a la mitad—, asintió doña Delia.

* ***El agrado* puede variar en muchos contextos, pero generalmente son cosas que damos para pedir un favor. En este caso la leña es un agrado porque *ayuda a crecer el calor del fogón* y para que los alimentos se cocinen.**



Después de *agradar el fogón* y de alistar los platos doña Delia nos sirvió la sopa con hartas papas y habas. Apuramos a comer junto con la coneja que estaba comiendo *chicoria*. La *chicoria* es una planta que crece en los potreros, sirve de alimento para las vacas, los conejos o los *cuyes*, pero también la consume la gente. La *raíz de chicoria*, por ejemplo, ayuda a los enfermos de gastritis, tan solo hay que saberla preparar. Muchos la confunden porque dicen que es el diente de león, pero no hay que confundirse: *la chicoria* son las hojas que tienen un sabor amargo, en cambio *el diente de león* es la flor que de niños sabíamos soplar.

Después de comer la sopa y el seco salimos a ver los cuyes que estaba vendiendo. Entre mayoras conversaban sobre los secretos de los *cuyes* y por qué la coneja estaba en la cocina. Contaba doña Delia que ella perdió la suerte de tener conejos porque una señora llegó a la casa murmurando que los conejos que ella tenía no eran grandes y no iban a criarse. Desde ese tiempo doña Delia no cría conejos, solo la que está en la cocina porque creyó que era conejo y de repente resultó envasada.

—Quizás con esta coneja vuelva la suerte— decía doña Delia.

—Sí, hay gente que llega con mala intención—, respondió mi mamá. —Así sabe ser—.

Cuando las mayoras hablan de los secretos también hablan de la suerte que ellas tienen, esta suerte puede ser la de tener animales, los *cuyes*, las gallinas, los conejos o las vacas, pero no solamente es poder tener los animales a nuestro cuidado, sino también la forma en que se crían y dan más crías. Por ejemplo, si una gallina abarcó de cuatro a seis pollos es buena suerte, pero si no, es mejor hacerla caldo. Así sabe hacer mi mamá, en una ocasión una gallina le dio dos pollos, de los cuales la gallina solo crió uno.

—Buenamente— dijo, porque perdió siete huevos de los verdes. Pasó unos meses y la hizo caldo.

El tilo

Desde que tengo memoria mi mamá y mi papá se han preocupado por sembrar árboles en *Cascajal*, pero quien ha tenido más interés en sembrar es mi mamá. Apura a ver en las casas de sus amistades algunas plantas, árboles, flores, rosas, pensamientos para desgajarlos y llevar los gajitos a la casa. Una vez fuimos a Muellamués, conoció a una señora que dijo que tenía muchas flores y, en efecto, la casa estaba llenita de flores. Mi mamá se veía contenta de ver tanta flor y tantas plantas sembradas. Quería llevarse un gajo de varias flores, pero no alcanzaba las manos. La señora le dio unas pocas y mi mamá aprovechó para llevarse unos cuyes que la señora tenía de venta.

*** Doña Ofelia de Cumbal contaba que las mujeres tenemos ese afán de andar viendo las plantas que crían en las zanjas, en los bosques, en los callejones o en los caminos de las veredas. Queremos saber de ellas, porque ellas curan los males que nos llegan al cuerpo. A diferencia de los hombres. —A ellos no les interesa—, decía ella; —por eso no nos llevan, porque nosotras nos antojamos de toda mata y andamos desgajando—. Mi mamá por donde camina anda viendo las plantas, se arrima a las zanjas y arranca unos gajos. —De ese es que quiero llevar a la casa, de qué será. Subite, subite y me das desgajando. Las ramitas, las que son gajos, verás—. Así me decía el otro día que fuimos al Altozano.**

Los gajos son ramas o tallos de las cuales hay pequeños brotes, ramas pequeñas que crecen sobre el gajo, son más verdes que el tallo. Algunas de las plantas para poder sembrarlas en otros lugares son necesarios los gajos, ya que al tener brotes pequeños del árbol, arbusto o flor, esta va a crecer más rápido. No todas las ramas son gajos, por eso hay que saber reconocerlos. Los muchos gajos que ha llevado mi mamá reposan en una poceta de

agua, hasta que sea siete de luna. El día de luna, desayuna y se va a sembrar, a veces junto con mi papá o con mi hermano y a veces se va sola, toma la pala y los gajos. Los gajos se siembran de a dos o tres, dependiendo del tamaño. Se combina uno grande con un pequeño, así cogen fuerza y garantiza que les crezca raíz.

Cuando *nos antojarnos de un árbol* es porque nos gusta como crece, como es, sus colores, su forma, queremos que dé abrigo en la casa. Es otra forma de ayudar a los árboles o cualquier otra planta a crecer en otros lugares y especialmente para que nos de abrigo en la casa. Como el tilo (*Figura 1*).



Figura 1. El tilo cubriendo el gallinero.

El tilo tiene hojas amarillas y flores muy pequeñas de color blanco. Fue de los primeros árboles que sembró mi mamá. Están cerca del gallinero y cerca de la casa, actualmente miden unos dos metros. Cada tanto desgajaba ramas de tilo para sembrarlos cerca a un callejón, pero allá nunca crecieron. Ha intentado varias veces, pero se secan. Entonces aprendimos que el árbol solo crece cerca de la casa, donde escuche a la gente, donde sea común el paso, donde sienta que pasan los animales de la casa, que les pueda dar sombra a las gallinas o a los perros.

Una vez decía mi papá,

—es que al Tilo le gusta el ruido, la música, que sienta que haya gente. Así crece y cría rápido—. Por eso los otros tilos se secaron, porque estaban en callejones solitarios donde no hay árboles, no transita la gente ni los animales, solo corre el viento frío.

*** Dice mi mamá que sembró el tilo para que dé abrigo. Hay un tilo que mi mamá sembró hace un montón de tiempo, pero no creció. Al ver que ningún árbol creció en ese lugar, sembró acacia, ese árbol no tarda en crecer. De pronto empezó a salir el tilo, no mide más de unos quince centímetros, es bastante pequeño y está junto a la acacia. Tal vez el tilo sintió la compañía de la acacia y decidió crecer.**

El Paco

A mi sobrino le regalaron un borrego. Mi papá le puso una soga para que no se fuera y lo amarramos a un costado de la casa, ahí es abrigado y tiene buena hierba para comer, pero estaba solito, entonces empezamos a buscarle un compañero. Hay pocas mujeres que crían borregos, son contadas. Rogamos a doña Delia que nos ayudara a conseguir un borrego, pero dijo que nos esperemos unos meses porque la borrega aún no daba cría. En una ocasión nos encontramos con su hijo, él nos dijo que debíamos esperar más tiempo porque la mamá había muerto y ahora tocaba criarlo con biberón. Aún estamos en espera y el Paco también.

Para que el Paco no se sintiera mal ya que estaba bale y bale, mi papá decidió amarrarlo junto a las vacas, desde las cinco de la mañana hasta las cinco de la tarde. A las cinco de la tarde toca llevarlo vuelta a la casa, porque puede llegar el lobo. Así que a las cinco otra vez llega a la casa, apenas llega, empieza a balar. —No ve que le quitan la compañía—, dice mi papá. Recién dieron cría dos vacas, la Roberta y la Pancha, las hijas las amarramos cerca donde duerme el Paco. Como ve que ya tiene compañía ya no bala y no raspa la tierra. —Si él sabe—, dice mi papá.



Figura 2. El Paco junto a las terneras.

Creo que el compañero o compañera va tardar mucho en llegar, no hemos logrado conseguir un borrego y las terneras ya no pudieron seguir acompañando al Paco, porque van creciendo y tocó soltarlas con las demás terneras de cría. Ahora el Paco llega a las cinco a la casa y sigue balando y alza su cabeza para ver dónde están las vacas (*Figura 2*), luego raspa la tierra, gira sobre la estaca y repite lo mismo varias veces hasta que se cansa y se acuesta. Tiene que esperar al siguiente día para volver con las vacas. Ahora ya tiene muchas amigas, juega con las vacas y también con el Roy; sus juegos son bastante particulares, como el Paco tiene bastante lana el Roy le jala la lana y el Paco solo puede embestirlo, pero no le hace daño; solamente busca la manera de jugar.

* **También hace lo mismo con las vacas, pero ellas solo sacuden su cabeza, lo ven y mejor se van a comer hierba.**



Esperanza o Fortuna

Cuando mi mamá tenía unos 25 años más o menos ya vivía en Cascajal, una tierra de recuperación. Junto con mi papá eran los sirvientes, cuidaban el ganado de la comunidad, tocaba *ir* a *rodiar* dos veces, en la mañana y en la tarde. En uno de tantos rodeos del ganado se encontró un bozal hecho de una bota de caucho. Se usa para ponerle a los terneros, de modo que no se tomen la leche. Cuando lo encontró dijo que lo iba a guardar para su primera vaca. En ese tiempo era difícil tener una vaca porque eran caras y además no había donde tenerlas: solo criaban *cuyes* y una marrana de cría. Pasados los meses vendió la marrana y los *cuyes*, con eso pudo reunir unos pesos. Con ese dinero se compró una ternera, que con el tiempo se crió y tuvo varios partos.

Las terneras las criamos, los terneros preferiblemente se venden. Esa primera vaca tuvo muchas crías y así mismo las hijas de las hijas, hasta que un día la Muñeca se enfermó. Se había intoxicado del hígado según el veterinario, no había nada que hacer, iba a morir. Así que era mejor sacrificarla y vender la carne. Mi mamá lloraba, no quería. Decía que era su primera vaca, que le había dado muchas cosas. Pero no había más opción, no quería verla sufrir. Se vendió y desde hace unos cinco a seis años más o menos mi mamá quedó sin su vaca.

Un día llegó una ternera blanca con manchas negras, era bien cerrera. Se había entrado a uno de los lotes de mi mamá. La sacamos, pero se quedó en el lote del vecino, luego se había entrado en un lote donde están las terneras de cría. Nuevamente mi mamá y mi papá la intentaron sacar para que se fuera donde su dueño, pero fue imposible. Se cansaron de andar corriendo detrás de la ternera, aunque los perros ayudaban, la ternera daba patadas. Así que la dejaron. —Ya ha de venir el dueño a preguntar—, dijeron. Pero nadie llegó, mis papás andaban preocupados porque de pronto los culpaban de robo. —Dejémosla, ya han de venir a ver—, dijo mi papá. Hasta el sol de hoy nadie ha llegado a preguntar, ya es grande, ya casi cumple unos dos años. Tocó cuidarla, como nadie preguntó.

Tiene el mismo color de la Muñeca: blanca con manchas negras. Quizás fuera que la tierra le devolvió a mi mamá la ternera que con tanto esmero y cuidado tuvo por varios años. Ahora la llamamos Esperanza o también Fortuna, aprendió a vivir junto con las otras terneras. No sabemos mucho como nos toque vivir con la Fortuna porque todavía es tierna, lo que sí tenemos claro es que va seguir siendo cerrera, porque corre, lanza patadas, no deja que nos acerquemos, ni tampoco demuestra cariño hacia nosotros, solamente entre las terneras.





El sueño de la *mala hora*

Dos veces he visto la *mala hora*. La primera vez fue en un diciembre. Mi hermano solía salir mucho en tiempos de fiesta. Justo ese día llegó entre las dos y tres de la madrugada. Yo no podía dormir, por la pensión de su llegada. Estar con pensión es sentir una sensación de miedo o preocupación por los hijos, por los hermanos, por los papás ante cualquier eventualidad que pueda pasar en el camino: un accidente, las fiestas, un golpe, la mala junta incluso también el trago puede causar pensión.

Precisamente tenía pensión porque mi hermano estaba en una fiesta y el trayecto en la noche se vuelve bastante peligroso, podrían robarlo o caerse en el camino. Afortunadamente llegó con bien. Apenas sentí que llegó a la casa me acomodé bonito y ahora sí voy a dormir dije. Ya agarrando sueño sentí que abrieron el portón de entrada a la casa. Pensé que de pronto mi mamá o mi papá salieron al baño, mi hermano no era porque sentí que se acostó. Me asusté, pero no presté mucha atención. Seguí criando sueño, pero fue imposible porque del lado derecho de la cama hay una ventana bastante grande que separa el cuarto de mi hermano con el mío.

Ahí se sentó un señor grandote, de patas largas, brazos largos y con un sombrero largo y ancho. Se sentó en la ventana y se reía demasiado y con malicia. Mientras se reía, una de sus piernas la puso en mi brazo, no me dejaba dormir. Empecé a tener miedo, no podía moverme, ni siquiera despertarme. Al pie de la cama estaba el armario, sobre el armario estaba la biblia. Intenté moverme para coger la biblia y tampoco pude, así que me puse a rezar lo que

más podía, un padre nuestro, el ave María, un salmo que ya no recuerdo. La *mala hora* más se reía. Después de rezar y rezar, se fue, salió por el mismo portón.

Al amanecer abrigándonos en el fogón le conversé a mi mamá y a mi papá lo que había pasado y ellos dijeron que mi hermano había llegado junto con la *mala hora*. Él no la sintió, pero me atacó a mi, porque según mis papás yo tengo la sangre más liviana, entonces todo el mal aire me ataca.

Un día una mayora contándole sobre mi sueño, también afirmó que era la *mala hora*, porque a esas horas anda, desde las doce hasta las tres de la madrugada. Además contaba que ella también la había visto, de la misma forma en que yo la vi.

Aunque a veces toma otras formas, una vez apareció en el Corso, era un señor de traje y tiraba una bicicleta. Se le apareció a una mayora a las tres de la mañana, yendo a sacar la leche a las vacas. Quesque le había dicho la *mal hora* a la señora —qués que andas a esta horas, anda a la casa—. Ella se había asustado y se había apurado a ir a la casa. Luego tuvo que volver a la leche pero con el día más claro.

*** Un día también mi hermano llegó a las dos de la mañana, también sentí su llegada y me acomodé a dormir, pero no podía. Esta vez no apareció con las piernas largas, sino un señor vestido de negro y cabeciblanco, tenía muchas canas. Llegó corriendo, sentí que me sacudió y se fue. Al amanecer, le conté otra vez a mi mamá.**
—Qué sería—, dijo mi mamá;
—el Jefer, le dije—, llega mucho tarde.

Los perros



Figura 3. El Bruno y el Nanus.

Tenemos tres perros: el Magnus, el Bruno y el Roy. El Magnus o Nanus es el más viejo, debe tener unos 15 años, es hijo de la Luna. Es una mezcla de san bernardo con un pastor alemán. El Nanus es de color blanco con algo de gris. Siempre fue juguetón, andariego y ayudaba en la casa. Ahora ya no juega mucho, ya no se va de la casa, pero aún ayuda. Duerme debajo del ponedero de huevos, que también está debajo del tilo. No le gustan los truenos y los rayos, es el único que puede entrar a la cocina y quedarse, él no molesta y siempre está tranquilo. El Bruno es menor, también es blanco, pero tiene manchas negras, tiene patas cortas, y desde pequeño le habían cortado el rabo (*Figura 3*). Unas amistades de Chimangual se lo regalaron a mi papá. Fue el remplazo de un perro negro que tenía mi papá, lo crió obediente, ayudaba a cuidar las vacas y siempre andaba atrás de él, pero la gente es envidiosa y un día le dieron veneno y murió.

Entonces llegó el Bruno, estaba asustado y no sabía donde esconderse, quería morder. Después de una semana se enseñó en la casa. La gente como los animales pueden enseñarse en un lugar o con la gente, siempre y cuando haya buen abrigo o si les dan de comer, el cuerpo se enseña a las buenas atenciones de la gente o de los animales. Si nos enseñamos en un lugar nos quedamos ahí y nos criamos bonito, pero si no es mejor irse. Como un perro que teníamos, varias veces tuvimos que ir a traerlo a Colimba, de donde era. Nunca se enseñó, así que dejamos que mejor se fuera.

El Nanus le hacía juego al Bruno y lo llevaba a los potreros a jugar. Se hicieron amigos. Nunca se pelearon o buscaron pelea, pero el Bruno es el más *aletoso*. Sale al camino a perseguir las motos y a sus dueños, pero el Nanus lo muerde, lo jala para que no muerda a la gente. A veces le hace caso, pero hay días que no. Toca gritar dos a cuatros veces...

—¡Bruno, Bruno! hasta que deje de perseguir.

En una ocasión iban pasando tres perros por un callejón, cerca de la casa. Un bayo y dos negros, de igual tamaño que el Nanus. El Bruno solo se encrespó y siguió ladrando, yo creía que solo latía para amenazar a los otros perros, pero no. El Bruno cogió a uno y le dio tremenda paliza, los otros perros se fueron corriendo y el perro no tuvo opción de defenderse; hasta que el Bruno lo soltó y el perro se fue corriendo. El Bruno raspaba el suelo con sus patas, festejando su logro y su fuerza. Pero no siempre ha ganado las peleas, a veces llega todo golpeado. Seguro él arma la trifulca, porque es bien peleonero. Quién sabe con cuáles perros tiene bronca. En su última pelea llegó patojo y sangraba del cuello. No dejó curarse, solo él comía hierba de perro y se lamía sus patas para luego pasarlas por las heridas. En un mes estaba curado. Cuando llega la vecina, llega con sus perros. El Bruno como siempre a buscarles pelea, pero ellos ya saben, mejor no se acercan para evitar peleas, ya saben quién pierde.

*** Recientemente llegó el Roy (*Figura 4*). Mi mamá y mi papá lo encontraron cerca de la quebrada que está en la casa, les dio mucha pena verlo, sólo tenía unos dos meses de nacido. Estaba todo tembleque, no podía ni pararse.**







Figura 4. El Roy.

—Ese perro se va a morir, buenamente

No va aguantar, dijo mi mamá, creyendo que recogerlo había sido mala idea, porque estaba dando mucho trabajo y preocupación de verlo así. No tenía ánimo ni valor para nada.

Mi papá le compró desparasitante, peor se puso. Vivía solo durmiendo, ni comía bonito. El Nanus le daba abrigo. Decía mi mamá que lo iban a botar al río porque no iba a recuperarse, pero después de unos días volvió, empezó a comer, se puso de pie, le volvió el ánimo, le empezó a criar más pelo y ya jugaba. Con el tiempo se fue criando, el Nanus lo abrazaba, pero el Bruno solo lo olía y se iba. No le agradaba.

Ahora mi mamá solo reniega porque dice que no le gusta, es muy metido, anda atrás de ella y quiere estar solo comiendo. Hace poco cumplió un año, es más grande que el Nanus. En las peleas que arma el Bruno, el Roy termina ganando.

—Ese ya no se deja, dice mi papá.

Porque antes el Bruno majaba al Roy. Ahora es al revés, el Bruno inicia la pelea, pero el Roy la detiene, no deja que lo muerda. El Roy prefiere jugar, perseguir las vacas, jugar con el Paco y de repente ayuda arriarlo, o sea ayuda a mi mamá a llevarlo a la casa, porque el Paco no quiere caminar, entonces el Roy le muerde la lana y así camina hasta llegar a la casa. Aunque mi mamá reniega casi todos los días con el perro, nos toca hacer y darle de comer, porque los perros hacen falta y avisan cualquier cosa, ya sea el lobo, el *chucur*, las ratas o los ladrones que también andan *rodiando* en la vereda.

ACERCA DE LA AUTORA

Yorely Viviana Quiguantar Cuatín

yorelyquiguantar@gmail.com



Comunera del resguardo de Guachucal, Pueblo de los Pastos. Antropóloga de la Universidad de Caldas, Manizales. Magíster en Antropología de FLACSO –Ecuador. Sus líneas de investigación son antropología indígena, sociocultural, histórica, de género, trabajo comunitario y énfasis en el campo etnográfico. Ha trabajado en la recuperación de la memoria en el Pueblo de los Pastos del Departamento de Nariño, junto con mujeres pastos, dando como resultado la publicación del libro *Mujeres Pastos en la lucha por la recuperación de tierras: Resguardos de Guachucal y Cumbal*, en colaboración con Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH, 2020). Asimismo, ha aportado a la comunidad con el libro *Perteneceres*, el capítulo de libro titulado "Las Mayoras neblina que caminan en el tiempo". También es autora del capítulo "Cargas luminosas: santos peregrinos y castillos en las fiestas de la Virgen de las Lajas", del libro *La mestiza nos llama, estudios antropológicos en el santuario de las Lajas.* Recientemente ha publicado el capítulo "Los castillos santos, fiesteros y crianzas en los pastos - resguardo de Guachucal, Nariño" en el libro *Vidas campesinas en la Panamazonia,* de la Universidad de Nariño, publicado en 2025.

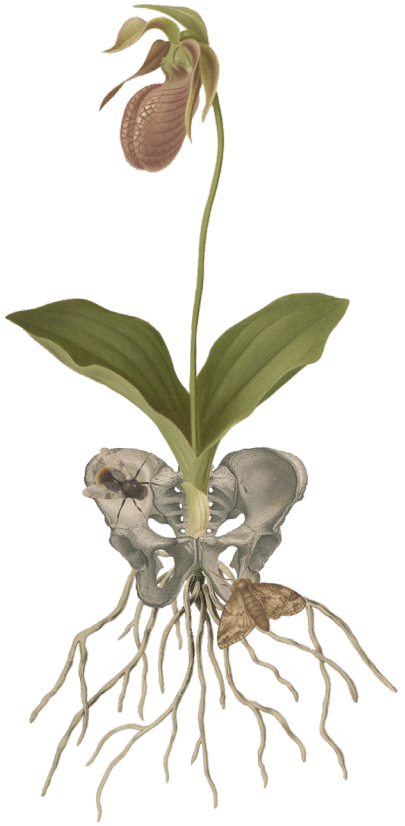
CC BY NC SA

LAS FLORES DE LA MATRIZ: ENSEÑANZAS DE LA MAMITA ESPERANZA EN EL VALLE DE SIBUNDOY

ANA SOFÍA OBANDO
Universidad de Caldas
Colombia

Sinopsis

Este texto presenta las enseñanzas de la mamita Esperanza acerca de la profunda relación existente entre el cuerpo humano y *la chagra*. El modo de ser de la vida es *la minga*, pues la salud surge de un trabajo colectivo entre plantas, sabedores y pacientes. La albahaca se abre al entorno mediante la polinización generalista, demostrando una forma de vida compartida y relacional. De manera equivalente, la matriz funciona como el *motor de la mujer*, un espacio de encuentro que vincula generaciones. El texto describe la menstruación y la floración como procesos cíclicos de exposición donde la vida circula en lugar de acumularse. Con flores secas en emplastos, la planta guía los ciclos de apertura y cierre uterinos. Así, cuerpo y chagra son extensiones mutuas; la existencia solo es posible como vínculo constante.





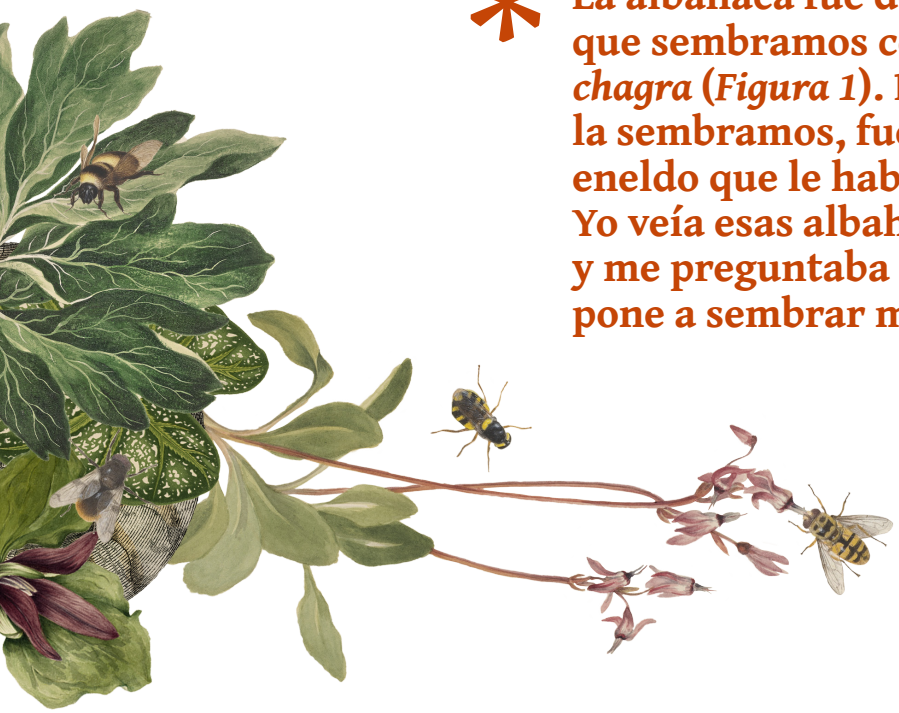
Conocí a la mamita hace ya varios años, cuando llegué a su casa preguntándole por los usos de la ruda. Recuerdo que no me respondió como yo esperaba: en lugar de darme una lista de aplicaciones y usos, me enseñó cómo funciona el trabajo con las plantas. "Una sola planta no cura", me explicó. Desde entonces, la mamita siempre ha insistido en que la cura no está en una planta aislada, sino en la relación que se teje entre la planta, el cuerpo particular del paciente y la compañía de otras plantas. Ningún cuerpo es igual a otro y por eso tampoco lo son las combinaciones. Cuenta que la mamita Josefa, su mamá, siempre que había algún trabajo grande llamaba a *minga*, pues los trabajos grandes se hacen en compañía. "Aliviar el cuerpo es un trabajo grande", dice; por eso, tanto las plantas como la mamita trabajan en *minga*. La cura no está en una propiedad individual de cada planta; "el misterio está en la combinación", en la compañía, en cómo las plantas se sostienen unas a otras, se suben o se bajan el poder y hacen *minga* para hacer efecto.

Es por eso que en este escrito no voy a centrarme en los usos de la albahaca, porque las combinaciones de plantas son infinitas, como lo son también las curas, las enfermedades y las gentes. Lo que sí me interesa es contar, desde *la chagra*, cómo la albahaca y sus compañeras sostienen la vida en *minga*. Y al pensarla como un lugar de vinculación, seguir lo que esta planta deja ver acerca del cuerpo. Me interesa su uso, parafraseando a Coccia (2017), en gestos de apertura, encuentro y relación con el mundo y otras especies. Llevadas por las curaciones, los emplastos y los ombligos, mostraremos que la albahaca y la matriz comparten una misma forma de sostener la vida. Finalmente, proponemos que la chagra es una extensión del cuerpo y el cuerpo es una extensión de *la chagra*.

Las vidas de la albahaca



Figura 1. Albahaca enredada con eneldo en *la chagra*. Valle de Sibundoy, Putumayo. Fotografía: Ana Sofía Obando León, 2026.



La albahaca fue de las primeras plantas que sembramos con la mamita en su *chagra* (*Figura 1*). Recuerdo que la vez que la sembramos, fue junto a una planta de eneldo que le habían llevado de otra *chagra*. Yo veía esas albahacas medio muertas, secas y me preguntaba ¿para qué será que me pone a sembrar matas muertas?

Cuando le pregunté, la mamita se rió y me dijo que ellas eran así: "la albahaca se seca, pero esa vuelve y reverdece".

Y fue así, comenzó a reverdecer y al mes más o menos le crecieron unos palitos en las puntas, que luego se llenarían de arriba a abajo con florecitas moradas. Me acuerdo que cuando ya estaban fuertes para comenzar a cogerlas para remedio yo me sentía contenta. Es mágico poder ver crecer algo que se siembra. Hay algo de eso que es inherente al ser humano, esa alegría que da de ver que las *plantas pelechan*, crecen y se crían bonito. Es algo que nunca había sentido. Aun así, cada que salíamos a recoger remedio me daba miedo porque casi siempre estaba llena de abejas y abejorros. Eso fue quizás lo que más me llamó la atención sobre esta planta, la preferencia de los polinizadores sobre ella hacían diferente su presencia en *la chagra*. Pero también que tenía varias vidas, no sólo porque reverdece y crece junto al eneldo, como si tomara algo de cada especie y lo volviera parte de sí misma, incluso dándose, como veremos. Su uso especial en los emplastos de la matriz me ayudó a completar el círculo de pensamiento sobre esta planta.

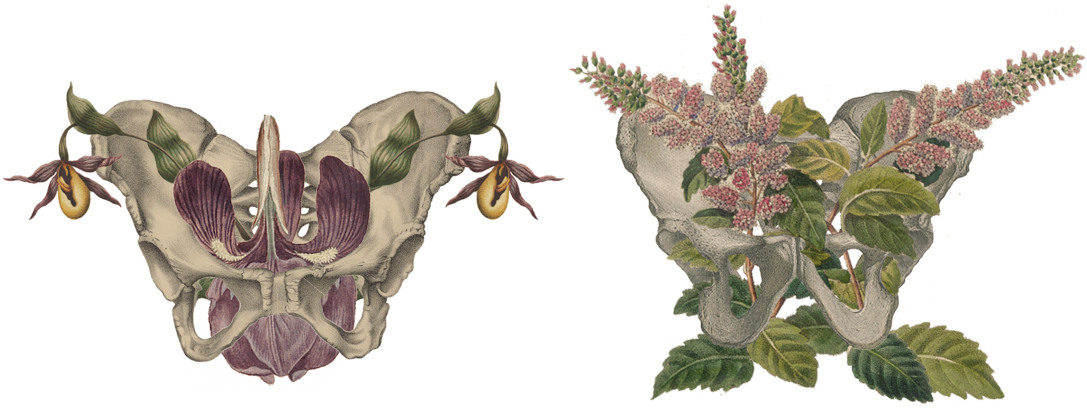
Lugares de apertura, vínculo y minga

Entonces la albahaca es una planta especialmente abierta al vínculo. Ella recibe y se deja atravesar por múltiples relaciones. En biología se conocen como plantas de polinización generalista a las que pueden ser polinizadas por varias especies. Esto no significa que le falte especificidad, sino que su forma de estar en el mundo es abierta. No depende de un único vínculo para sostenerse. Entra en relación con distintos polinizadores, con distintos cuerpos, en distintos momentos.

Para esto ella convoca, atrae con su olor y flores a sus compañeros de *minga*, quienes le apoyan en la gran tarea que es reproducirse. Así podemos entender la polinización como ese momento en que la vida germina y pasa de un cuerpo a otro mediante el polen. En este gesto la vida se mueve, se transporta, se comparte. *La mamita* dice que la vida no ocurre en aislamiento, sino que necesita del viento, de los insectos, de los animales, de todo aquello que entra en contacto con la flor. La polinización es, en sí misma, una forma de *minga*, un trabajo en el que participan muchos para que la vida continúe. La albahaca, en particular, favorece la reproducción de otras plantas, hace más fértil el entorno al convocar a los polinizadores y así intensifica la circulación de la vida. No se trata solo de lo que la planta es, sino de lo que hace posible. Su existencia abre la puerta para que otras existencias se den. Al ser tan visitada me hizo pensarla como un espacio de vínculo, como un lugar donde algo entra y algo sale, donde lo propio y lo ajeno se confunden. La vida no se produce en aislamiento, sino en ese entre, en ese contacto, en *minga*. Pensar esto con Coccia (2017) es clave, él nos dice que las flores no son simplemente órganos reproductivos, sino lugares de apertura. La flor se abre al mundo, se deja tocar, se deja atravesar. La polinización, no es solo un mecanismo, sino un gesto: el gesto de permitir que la vida circule, de hacer del propio cuerpo un lugar de encuentro. Lo mismo ocurre con la matriz.

Cuenta la mamita que semanas antes de que muriera la *bata Clementina*, su cuñada, había ido a ver a su sobrina Yudi. La llamaron porque estaba teniendo dolores de útero, en esa ocasión la mamita pudo sentir la matriz de Yudi vibrar por el desprendimiento. A la mamita también le pasó. Contó que dos meses antes de que su mamá, la mamita Josefa, se muriera a ella le

dieron dolores de parto todos los días durante un mes. Luego, un día antes de que su mamá se enfermara se le quitaron y al mes murió. Esto fue así porque la matriz es un lugar de vínculo, de encuentro. La mamita cuenta que las matrices enfermas se mueven como bebés y que las hijas podemos sentir cuando nuestra mamá se va a morir y viceversa. Esto porque estamos conectadas, prendidas por la matriz. Por eso cuando la mamá está por morir, uno se puede enfermar de la matriz, pues se está desprendiendo. Pero como veremos más adelante, hay momentos en los que la matriz se dispone a ser más vinculante y, al igual que las flores de la albahaca, es entonces cuando existe una apertura.



El *cuerpo chagra*: la menstruación y la floración

La presencia de la albahaca es casi que infaltable en los remedios destinados a la matriz. Una de las tareas que teníamos con Jhoandri, la hija de la mamita, era la de cosechar y arreglar remedios. Se hacía porque hay varios días en los que no se puede pisar la *chagra*, como en luna tierna –día después de la luna llena– o como cuando se está menstruando y como esos días también llegan pacientes, debíamos estar preparadas.

Estos momentos en los que no se puede pisar la *chagra* son parecidos a momentos en los que el cuerpo también está en una condición particular. La mamita explica que cuando una mujer está menstruando, el cuerpo entra en un estado de disposición y sensibilidad especial.

Al igual que las flores de la albahaca se abren para disponerse a la entrada, el útero se abre para liberar. La antropóloga Leidy Paola Castro Wilches (comunicación personal, 2025) explica que

"la vagina es un órgano que normalmente se encuentra cerrado, [aunque] en la fase menstrual el cuello del útero puede bajar y permanecer levemente abierto para permitir la salida del flujo. En ese mismo momento, el calor del cuerpo se concentra en el útero, lo que hace que el resto del cuerpo se enfríe un poco, favoreciendo la circulación necesaria para que el útero se contraiga y expulse la sangre".

*** Para la mamita, el cuidado no aparece solo en momentos de convalecencia, sino que hacen parte de la vida diaria. Así como uno sale casi todos los días a trabajar la *chagra*, a limpiarla, a mirarla y a sostenerla, el cuerpo también se cuida en la cotidianidad: en lo que se come, en las actividades que se hacen y en las decisiones que se toman. El cuidado no sólo se activa cuando hay enfermedad; es una práctica constante, una forma de estar atentas. Sin embargo, hay momentos particulares en los que el cuerpo se dispone de otra manera y con ello, los cuidados también cambian. Es en esos momentos cuando se afina la atención y se ajusta el hacer, no porque antes no hubiera cuidado, sino porque el cuerpo pide otra forma de acompañamiento.**

Por eso en la menstruación hay tantos cuidados: no tocar agua fría, no caminar descalza, no dejarse mojar el ombligo, no comer alimentos fríos como la papaya, la piña o el limón, no tomar bebidas frías, pues en este estado de apertura estos fríos se pueden alojar directamente en el útero. También recomienda no montar bicicleta ni hacer esfuerzos fuertes porque la matriz se puede desacomodar. En ese mismo sentido, tampoco se debe tomar *yagé* ni brindar remedio a un taita, porque se trata de energías que pueden entrar en conflicto.

La apertura no es sólo física, es también relacional: en ese estado el cuerpo está más vinculado con el entorno, más expuesto, y por eso lo que se hace, lo que se siente e incluso lo que se piensa puede tener más fuerza. La mamita dice que en esos días no se debe gritar, ni tener malos pensamientos, porque uno puede volverse como bruja, no en un mal sentido, sino que lo que desea puede llegar a cumplirse. Lo que sí se puede hacer es tejer y abrigarse al lado de la tulpa, guardar reposo; en general, eso es lo indicado. Son actividades que no desordenan el cuerpo, que lo acompañan en ese estado sin forzarlo.



Por eso cuando hablamos de que no se puede pisar la *chagra* cuando se está menstruando, se hace entendiendo la naturaleza de los tiempos. Hay tiempos para trabajar y tiempos para dejar estar. En la *chagra*, por ejemplo, en luna tierna no se debe tocar, trabajar ni pisar; se respeta ese momento en el que la tierra está en otra disposición. De la misma forma, en el cuerpo hay momentos en los que la disposición es distinta y el cuerpo requiere de cuidados especiales porque esa apertura implica una relación más directa con lo que rodea, una mayor sensibilidad a todo lo que entra y sale. En esos tiempos no se interviene, lo mejor es acompañar y dejar que el proceso siga su curso.

Cuerpo y *chagra* son procesos cíclicos, se disponen según el momento que atraviesan y por eso no se cuidan de cualquier manera, sino al ritmo que cada uno pide. Aprender esto es aprender a leer los tiempos, a no forzar, a entender que el cuidado también está en saber respetar los momentos de quietud.

De este modo, la *chagra* llegó a ser mi segunda maestra y mi primera paciente. Entendí que trabajando la chagra uno se trabaja, y curándola uno se cura. La *chagra* es un espacio de contemplación y de entendimiento del mundo: al trabajarla y estar atentos, se pueden ver, fuera de ella, los mismos procesos de la vida que pasan en ella, como si fuera un pequeño modelo de todo. Ella se convierte en una guía de vida: ella muestra cómo es la vida en pequeña escala o en escala agrandada. Todo es *chagra*. Esto sólo se logra ver en estado de contemplación, es así que se va entendiendo la vida.

A diferencia del monocultivo, la *chagra* se siembra en diferencia, dejando que cada planta encuentre su lugar y peleche a su manera. El aparente desorden de la *chagra* no es descuido, sino su forma. Ese enredamiento hace visible la naturaleza entrópica de la vida, ese movimiento constante en el que todo crece, se riega, se mezcla y se transforma sin seguir un orden estático y predestinado. Es en esa mezcla, en ese crecer sin imponer un orden único, donde se deja ver cómo la vida misma se organiza. Y es en su demandante necesidad de alivio que se comprende el cuerpo; se limpia cada tanto, al ritmo que la luna, el clima y la disposición dictan, esto mismo ocurre en las gentes, en los cuerpos y la vida. Esta forma de conocer la chagra, que es el trabajo cotidiano de cuidado de la misma, me hizo entenderla como una extensión del cuerpo y al tiempo, como una guía de comprensión de la vida. Aprendí que cuerpo y *chagra* son lo mismo en esencia; lo que cambia es la forma exterior.

Las flores de la matriz



Figura 2. La mamita poniendo un emplasto en el ombligo y fijándolo. Valle de Sibundoy, Putumayo. Fotografía: Ana Sofía Obando León, 2023.

Hay plantas que se necesitan secas para ciertos remedios, el paso del tiempo las transforma. Este es el caso de las flores de albahaca. Una tarea es entonces podar las plantas de remedio que ya están muy crecidas. Se sale de preferencia los días de luna llena a cosechar, a recoger remedio. Ya en la casa, el trabajo es arreglar: "separe los tallos, las hojas y las flores. Así como usted tiene manos, codos y brazos y los usa para distintas cosas, las plantas también tienen sus partes y cada parte su función", dice la mamita. Las flores de la albahaca se dejan secar en un platón grande y luego de que se sequen se pasan a bolsas plásticas que guardamos en la vitrina; no se pueden dejar acabar, pues estas flores se usan de forma imprescindible en emplastos para la matriz. Estas flores, acompañadas usualmente de huevos de campo, cuajada fresca, sesos de vaca y más plantas según la paciente, arman una masita que se les pone sobre el ombligo a las enfermas.

Estos emplastos tienen la función de alimentar, limpiar y fortalecer el útero (*Figura 2*).

"El útero es el motor de la mujer", dice la mamita, allí no solo reside su propia fuerza vital, sino también la capacidad de dar vida. Por eso insiste tanto en su cuidado, incluso en los casos en que ha sido extraído: "igual hay que seguir cuidando ese espacio, porque queda la raíz". Cuando una planta se poda no deja de vivir; algo similar ocurre con la matriz. Así como las plantas tienen partes comparables con los brazos y los pies, las partes del cuerpo humano tienen raíces, ramas y flores.

Así, la albahaca no sólo participa en la fertilidad de la *chagra*, sino también en la del cuerpo femenino, como si en ambos casos operara una misma fuerza de apertura y continuidad de la vida. La matriz, como la flor, no es un lugar cerrado. Es un espacio que se abre y se cierra, que se dispone en ciertos momentos y se recoge en otros, es un lugar atravesado por ciclos. La floración y la menstruación empiezan a verse entonces como movimientos vitales que dialogan. La menstruación, como la caída de la flor, no es ausencia ni falla, sino parte de ese mismo movimiento que hace posible la vida, al tiempo que la constituye.

Aquí aparece una diferencia importante. La flor de la albahaca se abre en el momento en que está dispuesta a ser polinizada, es decir, cuando se encuentra en un punto de máxima exposición para recibir y entrar en relación con otros. La matriz, en cambio, se abre durante la menstruación, cuando no hubo fecundación y lo que hace el cuerpo es soltar. No son el mismo momento del ciclo, y sin embargo, ambos hacen visible algo en común: que la vida no ocurre en estados fijos, sino en movimientos de apertura, cierre, relación y transformación.

La flor se abre para recibir; la matriz, al menstruar, se abre para dejar ir. Pero en ambos casos hay exposición, hay tránsito, hay paso de algo por el cuerpo. Se trata de entender que tanto la albahaca como el cuerpo están atravesados por la posibilidad de cargar, pero también por la necesidad de soltar. En ese ir y venir se hace evidente que la vida no se sostiene acumulando, sino circulando: florecer, marchitarse y volver a abrirse. Por eso, más que procesos separados, la floración y la menstruación muestran un mismo modo de ser en el mundo, en el que la fertilidad no es permanente, sino movimiento y transformación constante.

No es casual, entonces, que los emplastos para la matriz se hagan con flores secas de albahaca, flores que ya pasaron por su ciclo. No con la flor en su momento de exposición, sino con las que ya han atravesado ese proceso de secamiento. De alguna manera, lo que se pone sobre el cuerpo no es solo una parte de la planta, sino un ciclo ya recorrido, un proceso que especialmente pasa este órgano que se va a sanar. Entendemos por qué la mamita insiste en que cada parte tiene su función y así como la matriz: las flores comparten funciones vitales y ciclos. Así, la flor que ya se abrió, que ya se dejó atravesar y que ya cerró, acompaña a la matriz, la guía en sus propios procesos de apertura, cierre y transformación.

La *chagra* no es solo el lugar donde crecen las plantas, sino el espacio donde estos movimientos vitales, las formas de trabajar en compañía, los cuidados, los ciclos y los tiempos se hacen visibles. En ese sentido, la *chagra* y el cuerpo no son dos cosas distintas, son extensiones de una misma forma de vida.

Chagra y cuerpo son ciclos, relaciones, procesos de apertura y cierre. Son procesos que requieren atención, escucha, disposición y se sostienen en la minga, en esa necesidad de hacer todo en compañía. Así, la albahaca no es solo una planta dentro de la *chagra*, ni la matriz solo un órgano dentro del cuerpo.

Son lugares donde se hace visible una misma forma de estar y relacionarse en una vida que no existe por sí sola, sino en relación constante con otros. Una vida que se abre, se expone, se deja atravesar y que en ese dejarse atravesar encuentra la posibilidad de continuar.

Referencias bilbiográficas

- Coccia, Emanuele (2017). *La vida de las plantas: Una metafísica de la mixtura.* Miño y Dávila Editores.

ACERCA DE LA AUTORA

Ana Sofía Obando

ana.2051820052@ucaldas.edu.co



Nació en el Valle de Sibundoy y es estudiante de antropología de la Universidad de Caldas. Su trabajo de grado se teje en ese mismo territorio de la mano de la mamita Esperanza Jacanamejoy, su amiga y maestra en campo, con quien ha ido entendiendo la vida desde el hacer en compañía. En ese proceso, la *chagra* ha sido también maestra y lugar de comprensión, donde se hacen visibles los ritmos y movimientos que sostienen la vida. A partir de allí, le interesan el pensamiento andino, las formas de crianza y de trabajo, así como la enfermedad y el alivio dentro de los ciclos de vida y muerte en chagras y gentes.

CC BY NC SA





LOS JUEGOS DEL MONTE

YOJHAN DANIEL ACOSTA ROSERO
Universidad de Caldas
Colombia

Sinopsis

Este texto explora la relación profunda entre infancia y naturaleza en La Llanada, Nariño, Colombia. Se define el monte como una fuerza viva que crece independientemente de la intervención humana. Bajo la premisa de que jugar es conocer, el relato describe cómo la escasez de juguetes se suplía mediante la reinvención lúdica del entorno: flores de *mangicapa* simulaban huevos fritos, mientras choclos tiernos se transformaban en muñecas con cabellos de seda. La obra introduce el *acausato*, decaimiento físico por la ausencia del hogar, sugiriendo que el vínculo con el monte es un antídoto vital. Al final se resalta la persistencia de la naturaleza en los cultivos; el monte siempre retorna, integrándose a la identidad y memoria colectiva.

Cuando uno se ha criado en el campo, uno conoce el monte. Yo me crié en La Llanada, un municipio del suroccidente del departamento de Nariño. El monte es todos los lugares favorables a la naturaleza, a los animales, a las flores, a los espíritus. Puede haber muchos tipos de monte, el monte es lo que crece solo, lo que se viene arriba si no hay mano humana interviniendo. En las zonas aledañas al casco urbano de La Llanada, el monte se encuentra yendo por los caminos que conducen a sitios llamados la Cruz, el Purgatorio y los Cedros; estos son sitios de cuenca de agua. No hay agua sin monte, ni monte sin agua. El monte también es la zona montañosa del pueblo que conecta con el Pacífico colombiano[1]. El monte también está en los guaicos[2]. En La Llanada algunos sitios que antes eran puro monte han sido convertidos en potreros, pero aún así, en estos habita el monte, porque el monte es por la fuerza de la tierra que empuja las raíces. El monte puede ser lo que crece alrededor de las plantas de cultivo, puede ser el matorral espeso que se viene en zonas donde hubo trabajo de la gente, también pueden ser lugares viejos donde adentrarse puede ser el riesgo de que se lo trague el monte.

El monte es algo en constante suceder.



Figura 1. El monte de La Llanada. Fotografía: Camilo Riascos (2026).

1 Acá hago referencia en específico a la zona rural ubicada al occidente del municipio, conformada por los corregimientos de el Vergel y sus veredas: La Montaña, El Prado, Santa Rosa, San Francisco, El Palmar, La Florida, El Saspi, El Campanario, El Remate y la Alegría.

2 El guaico es lo que queda en tierra abrigada, son fincas donde crecen alimentos de tierra caliente.



La *Figura 1*, tomada camino a La Cruz, muestra La Llanada como un pueblo ubicado en medio de montañas que son el lugar en el que se guarda el monte. La montaña llena de monte es, en La Llanada, el paisaje que tienen los ojos. El cerro de La Cruz, conocido así desde que un cura paisa[3] tuvo la iniciativa de construir en minga una cruz gigante para convertirlo en lugar de peregrinación los viernes santos, es un cerro guardián. También conocido como los Indios o San Sebastián, este cerro se ve desde cualquier lado del pueblo donde uno se pare; estando allá, se puede ver todo el casco urbano de La Llanada. Durante algunos años se hacía el recorrido del viernes santo hasta allá, parando en 14 estaciones que se construyeron en el camino. Con la llegada de otros curas esto cambió y el viacrucis se hace ahora desde alguna vereda del pueblo y recorriendo los barrios del municipio. Hoy, sobre todo en la gente más joven, ha quedado la costumbre de subir en días de Semana Santa para La Cruz, aprovechar para meterse a quebradas y sobre todo caminar. Recuerdo haberlo hecho y ver no solo el pueblo sino el horizonte desde ese lugar; lo ubica a uno en una inmensidad hecha de monte.

El monte también es lo que crece en los cultivos y que muchas veces arrancamos como maleza; este monte es importante porque está pintado de flores. Pero en el monte espeso también hay flores, flores que podemos conocer a medida que lo andamos. El monte se anda en La Llanada porque es lugar de trabajo, también porque ha sido el lugar de juego de los niños de varias generaciones. También se anda porque a veces se van a buscar frutas como las moras del monte, los cerotes, los motilones o los arrayanes; se anda porque en él hay plantas de diferentes usos, entre ellos los medicinales y de materiales para el trabajo, como la madera, la leña o la hierba para los animales. Varios montes son recorridos para el trabajo en La Llanada, los mineros lo hacen en la montaña, la gente que siembra lo hace en los guaicos, la gente que tiene ganado lo hace en los potreros al pie de los cerros.

Es necesario convenir que en el monte y las formas de vida que en él habitan está la vida de muchos grupos humanos. Sean la montaña, el bosque, el campo, la selva, *la manigua*, el yermo, montes altos, bajos y cerrados,

3 Alguien proveniente del departamento de Antioquia o el Eje cafetero (Colombia).

en ellos hay vidas con las que nos contaminamos. Cortar, quemar, talar, recolectar, trochar, caminar, observar, desmontar, parcelar, recorrer y escuchar, son acciones que hacemos en el monte, pero hay que preguntarnos ¿qué hace el monte en nosotros? Desde mi experiencia, que estuvo acompañada por mis *compinches* de infancia y desde lo que me ha contado mi madre, me quiero ubicar en el jugar, donde el monte es el escenario de lo que para mí es una forma de conocer y revolverse en el mundo. El monte y lo que en él se encuentra ha sido para muchos de mi generación y de las generaciones anteriores el sitio para la diversión, también el lugar en el que se aprende a trabajar.

*** Ahora quiero jugar desde el recuerdo, en ese monte de la infancia que me hace contemplar la fortuna del campo. Jugar es lo más importante para las infancias y es una suerte poder hacerlo en el monte.**

Jenny: jugar y conocer en el monte

—¿Ma y esas hierbas para hacer el agua de purga
se las llevan o usted las consigue?

—No mijo, esas me las traen, aunque saliendo
a buscar si las encontrara.
(Comunicación personal, 2025)

Mi mamá nació un 5 de agosto en La Llanada, el nombre que le pusieron fue Jenny Doris. La mamá de ella se llama Mariana de Jesús Morales y el papá se llamaba Robustiano Rosero. Cuando nació, La Llanada todavía no era un municipio y según lo que ella me ha contado, poco se parecía a lo que es hoy. Calles sin pavimentar cubiertas de polvo, algunas pocas casas de ladrillo, la mayoría de madera, de tapia y de bahareque. Ella conversa que, en ese tiempo, cuando era niña, les tocaba andar en los guaicos, en la montaña y en los potreros ayudando a trabajar. Por eso ha conocido el monte, porque le tocaba andar buscando leña o ayudando en las siembras. Ella sabe de plantas de remedio y es porque ha andado el monte y porque ha sembrado; cuando le pregunto de dónde aprendió me dice que le ha enseñado doña Rubiela, la esposa de un tío de ella. Mi mamá es una persona muy recursiva, ha hecho de todo y conoce de mucho, algunos de sus recursos, saberes y conocimientos, están en el monte.

Cuando le pregunté sobre las flores del monte, ella me comenzó a hablar de flores que servían para remedio, otras de las que la mata, o sea las hojas y los tallos, sirven

para dar de comer a los cuyes. También recordó cómo jugaba con algunas. Habló de flores que solamente crecen cada cierto tiempo como las que salen en la cosecha de maíz, flores que ni yo ni ella sabemos bien cómo se llaman. A la distancia, quiso contarme un poco más acerca de sus juegos de la infancia con flores y maticas del monte:



Esta era una historia cuando yo era niña ¿No? **Casi no teníamos juguetes, pero siempre nos las ingeniábamos para hacer algunos**. Utilizábamos flores de campanillo que son unas flores un poco alargadas, como campanas. A ellas les metíamos un hilo por el centro, porque tenían un huequito ¿no?, entonces les metíamos un hilo y armábamos un collar y jugábamos a los reinados. También hacíamos bastantes coronas con esas flores de colores y como nos juntábamos entre primas y las primas tenían unas hermanitas pequeñas, ellas eran las reinas y así. Igualmente de las mismas flores armábamos unos ramos pa darles el premio a la que ganaba ¿No?

Recuerdo también que con las flores hacíamos algunos muñecos. Cogíamos algunas flores y las pepas de los mismos árboles que florecían como por ejemplo el jazmín, les hacíamos la cabecita, *algotros-algotras* partes las hacíamos con palitos y así seguíamos haciendo nuestros muñecos, pero así utilizando las flores, fueron algunas de lo que utilizábamos nosotros para nuestros juegos.

También cuando íbamos a cocinar, eh, a jugar a las cocinadas hacíamos la comida de flores. Utilizábamos, hay una flor que se llama *mangicapa*, ella es flor del monte ¿no?, entonces ella es, se parece a un huevo frito, el centro es amarillo, al rededor es blanca, entonces ese era el huevo.

Se hacía el arroz, hay otras flores pequeñitas, blanquitas, esas también los pétalos eran el arroz y hacíamos la comida (*Figura 2*). Según nosotros cocinábamos y les íbamos a dejar el almuerzo a los primos varoncitos que ellos jugaban que se iban a la mina y así era nuestra forma de jugar. De las margaritas blancas era que sacábamos los pétalos para el arroz ¿no?. Otras semillas de algunos árboles, eran, jugábamos que era el plátano, hay unas que son como flores, ellas se parecen a un plátano entonces jugábamos que eran el plátano, esa se llama platanillo, es una hierba también que crece en el monte que se llama platanillo.



Figura 2. Plato de comida jugando a las cocinadas. Fotografía: Jenny Rosero (2025).4

Eso pues, en cuanto a más juguetes pues, sí, eso era las muñecas. Siempre recuerdo que hacíamos otras muñecas, cuando era tiempo de choclo le íbamos a coger a la maicera del abuelo de esos choclos tiernitos y cómo ellos tienen el cabello, o sea el, pelo del choclo era el cabello de las muñecas, entonces les poníamos los brazos de palo y con las flores, con unas flores grandes que hay como campanas, esas les armábamos el vestido *(Figura 3)*, era una infancia muy bonita la que vivimos. Había escasez, pero éramos felices porque hacíamos nuestros propios juguetes. Y si teníamos nuestra propia muñeca, algo de verdad de juguete pues ¡uff imagínese!, porque en ese tiempo no se miraba como ahora. Los zapatos, hay otra flor que se llama, zapatico se llama esa flor, es una flor que crece en las partes, como, como donde es bien húmedo y hace una flor amarilla que es como un zapatico con media. Entonces lo que son pequeñas, cuando nuestros muñecos los hacíamos pequeños si nos servían ¿no? para ponerles, esos eran los zapatos.

4 En el plato las hojas lanceoladas son el pescado, las flores de centro amarillo llamadas pestañas con el huevo frito, las flores blancas pequeñas son el arroz, las hojas moradas la carne, las flores rojas las hojas de tomate, las hojas verdes de punta redonda el plátano.





Figura 3. Muñeca hecha por mi mamá a partir de un choclo tierno y una flor del monte. Fotografía: Jenny Rosero (2025).

También recuerdo que cuando nosotros jugábamos y se nos dañaba un muñeco nosotros lo íbamos a enterrar, hacíamos un entierro, así como todo bien, como enterrar una persona. Lo poníamos en unas ramitas y lo íbamos a enterrar ¿no? y cuando ya lo enterrábamos le colocábamos hartas flores alrededor y ese era otro de los juegos que acostumbrábamos a hacer. *Hacíamos también concursos de flores, el que juntaba flores, las más bonitas, entonces nos íbamos a esos potreros y buscábamos la flor más bonita del monte, eso lo hacíamos pues con todas mis primas. Esa era una manera de juego de nosotros.*

Mi mamá dice que hay gente a la que le interesa la naturaleza y no perder las tradiciones que hay. Que si una hierba es buena, no hay que dejarla perder. Ella se acuerda que doña Nancy, una señora que cuando yo era niño ya estaba viejita, le enseñó a hacer el agua de nervios. Mi mami dice: *"que si no le viera*[5] *interesado la enseñanza, pues no más se olvidaba y ya".* Que conocer y ser cuidador de la tierra es querer los reme-

5 Hubiera.

dios, que si uno los aprendió se los puede enseñar a otros para que no se pierdan. Que eso es tener un amor por las plantas. Me dijo que para ella las flores del monte era amarlas, que a uno le gusten y mirarlas con detención, que las flores del monte siempre le parecieron curiositas, que siempre se las llevaba a la mamá. Que ha conocido las flores del monte y que para lo que más le interesaron fue para jugar.

Jugar fue para mi mamá al igual que para mí y para muchos una forma de conocer el monte. La mayor parte de mi infancia la pasé jugando en un solar grande que está justo atrás de mi casa. En ese tiempo era monte espeso, mientras que no lo sembraban y era cultivo y monte. Hoy en día no es ni cultivo ni monte espeso, los dueños lo dispusieron para vender y construir casas, el monte se está volviendo a hacer.

* **Así también jugué en la casa de mi abuela donde había mucho monte para andar. Otro lugar donde tiré mucho monte fue en El Otro Lado, donde la tía Rosaura cuando iba a quedarme una noche para jugar con mis primos. En estos lugares, con primos y amigos encontrábamos las cosas con las que hacíamos nuestros juguetes.**

Eran cosas nacidas en el monte. Andamos el monte porque en La Llanada no todo es pueblo, no todo son casas, de pequeños lo anduvimos para jugar, ir de paseo y hacer los mandados que nos dejaban nuestros papás, estos últimos consistían en llevar a cabo alguna enseñanza que nos acercaba a nuestro entorno.

Lo que se viene arriba, partitura para jugar en el monte

Cuando tuve ocho años por primera vez, nos fuimos a vivir para donde mi abuela. De eso no tengo mayor recuerdo, más que una charla con ella en la antesala de una cocina vieja y una foto en la que me estoy comiendo una *nucita* que me tenían al regresar de la escuela. A mi abuela yo la recuerdo mucho, sobre todo porque vive en una casa a la que se le puede dar vueltas



corriendo. La casa era en ese entonces la que habían dejado construyendo con mi abuelo Robustiano antes de que muriera. Estaba hecha de un ladrillo antiguo, grande y pesado. Tenía tres habitaciones y una cocina grande que era la principal, acompañada de una cocineta donde había un fogón de leña. En la parte externa de la casa estaban el lavadero y los baños. En la parte de adelante siempre ha habido un llano amplio y jardín, que fue el lugar de nuestros juegos. Yo apenas viví allá un año o menos del que ya anticipé mi mala memoria. Pero hasta muy grande mantenía donde mi abuela para jugar con mis primos, Paula, Gaby y Martín que vivían allá y Nahilé que al igual que yo siempre ha vivido en el pueblo; pero siempre nos unió la casa de mi abuela para juntarnos a jugar.

Esa casa queda en el barrio Gigante, en la salida para ir al municipio de Samaniego. Es un barrio extenso que está delimitado en su parte baja por la avenida, que es una vía de dos carriles con un separador en el que hay sembrados algunos árboles. Al lado izquierdo, si uno está bajando, queda la urbanización Santander y al lado derecho los potreros de don Pacho, que se extienden hasta donde comienzan las casas de los vecinos de mi abuela. Anteriormente no habían tantas casas en la parte de la urbanización, en los últimos años el pueblo ha venido creciendo y lo que antes era monte hoy está habitado por gente que ha ido construyendo sus casas.
La casa en la que pasé la mayor parte del tiempo que viví en La Llanada está en el barrio San Francisco, en la entrada al colegio. Por eso digo que Nahilé y yo vivíamos en el pueblo, porque la casa de mi abuela no está en la zona céntrica.

*** Yo era muy contento y madrugaba para irme a jugar con mis primos. Desde mi casa, después de pedirle permiso a mi mamá para ir donde la mamita, caminaba unos diez minutos. Seguramente a paso acelerado por la alegría de irme a jugar recorría la avenida, teniendo siempre cuidado de caminar por la orillita, porque podía ser peligroso que lo atropellara a uno algún carro o alguna volqueta. La casa de mi abuela está en una parte alta, cruzaba la calle con el cuidado que me recomendaba mi mamá y subía el camino.**

Lo primero que me encontraba era la casa de mi tía Nereida donde vivía mi primo Martín antes de que se fueran para la ciudad:

—Hola, tía
—Hola, mijo. ¿Qué anda haciendo?
—A jugar nomás vine. ¿Está el Martín?
—Arriba, onde la mamita está.

Entonces seguía otro pedacito de camino y en él me encontraba con un cerco de alambre de púas que separaba el camino del monte en el que jugábamos con mis primos. Yo llegaba a la casa de mi abuela y lo primero que tocaba era pedirle la bendición, ella ha sido un poco jodida, pero siempre querendona de los nietos, nos regañaba por el desorden y creo que vernos juntos era señal de que lo iba a haber. Nos inventábamos juegos, tanto dentro como fuera de la casa, la imaginación nunca se nos quedó corta, la casa de mi abuela fue el escenario de juegos en los que éramos los personajes de historias cuyo guion era divertirnos. También teníamos la casa de tabla, que era una bodega que tenía mi tía Nereida y de la cual nos apoderamos poco a poco con juegos, llevando juguetes o cosas que eran basura y nosotros convertimos en implementos para nuestras invenciones.



Jugábamos a ser mineros, a ser estudiantes, a sembrar, a ser vendedores de cosas, jugábamos a las ferias, a construir casas y cambuches, las cocinadas, la mamá y el papá. Explorar también era un juego en el que nos íbamos a encontrar con lo que el monte nos trajera, animales en el camino, plantas y flores de formas curiosas o que imaginábamos que eran comida, tréboles para comer con sabor a limón, alguna mora del monte o del cultivo del vecino Jesús. Se trataba de pasar cercos y ya estábamos en donde los vecinos, que eran lugares que rodeaban la casa de mi abuela y eran la antesala a un monte más grande que conocíamos por paseos de la escuela o del grupo de música del pueblo. La casa de mi abuela estaba entre el pueblo y los potreros que se hacían monte espeso, que se hacían quebradas, que se hacían montaña propia.

Por eso teníamos dónde y a qué jugar, las ideas venían a nosotros del mundo que veíamos como niños y entre tanto uno de nuestros lugares favoritos para jugar era la playa.

Eran unas plantas alargadas que crecían en la playa, creo que les gustaba la humedad y me gustaba imaginar que se parecían a las plantas que crecen en las lagunas (*Figura 4*). La playa era verde y olía a agua, muchas veces había libélulas y otros bichos que habían nacido del agua, recuerdo que tocaba caminar con cuidado porque se terminaba uno metiendo la pata en la *chuquia*[6]. Las plantas alargadas y como tubos delgados coronadas por una punta de color café-vinotinto nos gustaban porque por dentro estaban separadas en varios segmentos por unas telitas suaves que se rompían cuando deslizábamos nuestros dedos desde de abajo hacia arriba, disfrutando del sonido que hacían y que era nuestro principal entretenimiento para ir a la playa. Junto a la playa pasaba una acequia en la que constantemente fluía agua, esa agua venía de lejos, de la parte alta del pueblo y nosotros de niños la veíamos como un gran río en el que podíamos aventurarnos a pescar hojas o palitos que nosotros mismos echamos para no dejar escapar porque estos se convertirían en nuestra comida.

6 La chuquia es lo que se hace cuando en un lugar se acumula agua. Puede darse porque hay un nacimiento, como en el caso de la playa. Una chuquia es un pedazo de tierra blando en el que uno se puede hundir, una mezcla de barro, plantas, musgos y materia orgánica. A veces no se distingue a simple vista porque está cubierta de monte. Cuando en invierno los caminos se llenan de barro y se hacen difíciles de caminar, se dice que están chuquiosos.



Figura 4. La Playa. Elaboración propia, 2026.

Risas y gritos, peleas y reconciliaciones, alguno que trepaba árboles, otro que observaba en silencio, otro al que el monte no le hacía mucho bien, aburridos y contentos, astutos y silenciosos, esos éramos nosotros jugando en la casa de la abuela. En donde mi abuela estaban mis primos y yo no quería dejar de jugar, teniendo unos nueve años le pedí permiso para irme a vivir allá porque quería siempre poder estar jugando con ellos. No sé cuántos días duré hasta *acausatarme* de mi mamá pero quedarme a dormir donde mi abuela o mi tía era el sentido de seguir jugando para siempre. Como un monte que nunca deja de crecer, que echa raíz y vuelve cada vez, cada tanto, cada siempre. Así eran nuestros juegos, sin dejarnos a merced del aburrimiento, buscando cada vez nuevas posibilidades de ver, de conocer y de aprender. Estábamos siendo criados por el monte, sin quizás saberlo y con las *pacungas*[7] hasta en los pelos.

El *acausato* es algo que le da a los niños ante la ausencia de alguien y quizás también de algo. Cuando uno se apega a una persona y ésta no está a uno se le cae la mirada, se le va el apetito, uno se pone más llorón y jodido de lo normal. Yo le pedí a mi abuela que me adoptara, y rápidamente extrañé a mi mamá, aunque

7 Quiere decir que habían pocas casas, distantes una de la otra.

quisiera jugar para siempre. El monte se ha quedado en mí, me crie en el monte, como lo hizo mi mamá, ambos queremos nuestro monte. Creo que siempre llevo en mí algo del monte, para no acausatarme, porque no me veo sin él, sin haberme acostumbrado a ver la congregación de montañas al pie de las cuales se hizo mi pueblo.

Mi mamá me curaba del *acausato* tocándome el corazón y diciendo: vení, vení, no te quedarás y con lo días se notaba el cambio. ¿En qué parte del monte me habré quedado? Para que mis sobrinos Gabriel y Rafa no se *acausaten* cuando yo me voy mi mamá me hace dejarles una camiseta para ponerles en las almohadas y así no dejar que les dé el acausato. ¿Qué será lo que yo cargo del monte? También se trata de una pena que puede darse al no estar en el lugar del que uno es, mi mamá dice que no se quiere ir nunca de La Llanada y en eso, el monte algo tiene que ver.

Me pregunto si la niñez es en efecto la mejor etapa para comenzar la vida. ¿Qué tal si los juegos que hacemos cuando niños los miramos con la visión de supuestos adultos que tenemos cuando los años ya hacen más montón en la cuenta? En este momento puedo sentarme a escribir desde un lugar que no es el monte que yo conozco; en Manizales hay monte pero no es mi monte (*Figura 5*). Se ha hecho en mí una ilusión de poder escribir acerca de los juegos que uno hace en el monte. Pero no me refiero a eso cuando digo ver los juegos con los ojos de adultos. Lo que me pregunto es: ¿qué nos hace diferentes a medida que crecemos? ¿Qué me distancia de, por ejemplo, el Daniel que hasta los quince años encontró en el monte su refugio y para el cuál era su casa y la infinita posibilidad de hacer andar la imaginación? Vuelvo, uno llega al mundo y le toca comenzar a moverse, desde aprender a caminar hasta conocer cosas triviales y recónditas de lo que se trata la vida, la vida que es la vida de todas las vidas que nos rodean. A mí me tocó conocer de la vida a través del monte y de buenas que fue jugando; yo me hice un mundo, un mundo con mis propias flores del monte. La vida me ha hecho viajar y mi monte ha cambiado, pero es lo más propio que tengo, mi libertad con olor a moras del monte con azúcar. Yo me quiero quedar pensando que así conocí la vida. porque mi monte, los montes y los amigos con los que jugué se quedaron en mí como el aroma de los motilones[8] que cogíamos con el Farid.

8 El motilón es una fruta que se da en zonas frías y templadas del departamento de Nariño. Son de color morado y manchan la boca al comerlas. De sabor particular, dulce y muy intenso, tienen en el centro un hueso duro. Nosotros utilizábamos los frutos verdes para quitarnos la mancha que nos dejaban los frutos maduros.



Figura 5. Mi monte. Elaboración propia, (2026).

*** Uno jugaba en el monte y con lo que tenía en el monte, uno se inventaba los juguetes, se inventaba el escape del aburrimiento, aunque no sé si uno se fuera a aburrir de niño. Escribir esto me hace pensar en las cosas que comenzamos a sentir cuando se nos dijo que habíamos de dejar la niñez o cuando el mundo adulto nos hizo grieta. No creo que podría haber nacido y no andar el monte, ese fue el lugar para conocer el mundo de muchos de nosotros en el pueblo.**



Cuando jugaba en el monte, mi casa aún no tenía muros a media altura y tampoco malla que cerrara el perímetro. Tampoco había casas alrededor, en ese tiempo las casas estaban lejo lejo[9]. En estos tiempos ya están por todos lados, cada vez vive más gente en el pueblo, cada vez hay más casas. En el barrio había varios lotes vacíos de casas y llenos de monte. El monte se entraba por las casas, ahora las casas se cierran al monte. El cerco de mi casa, mientras que me acuerdo, eran algunos postes de madera, rodeados de una delgada malla metálica, alrededor, un árbol de mayo que creció de la nada, un viejo árbol de campanillo y unas matas de achira con cuyas pepas siempre jugábamos. Aunque siempre había un esmero por hacerle guerra a los pasos, el cerco de mi casa era más paso que cerco y era un paso al monte. Por los pasos se nos entraba el monte y yo me iba para el monte grande.

El monte grande era uno de los lugares de mis juegos. En La Llanada hay mucho monte, pero ese era mi monte, porque sólo tenía que arrastrarme un poco para irme de mi casa y estar ahí. Encima estaba la calle principal del barrio, la entrada al colegio y la escuela en la que estudié, no es una calle muy transitada durante todo el día, como lo son otras del pueblo. Funciona como camino al colegio y de la gente que vivimos en esa parte del barrio San Francisco. Las horas en las que más se anda son entre las seis treinta y las siete de la mañana, cuando los estudiantes van a sus clases con el frío de las mañanas *llanadienses* y en algunos casos con pocas ganas de estudiar, con el calor del mediodía por esa calle se ven pasar muchachos y muchachas que llevan uniformes verdes, van de regreso a sus casas, algunos se quedan en el camino cometiendo alguna fechoría. Mi casa está a mitad de camino, entre la esquina que coge para la salida a Samaniego y el portón grande que marca la entrada al colegio. Cuando yo era niño no había tantos vecinos como ahora, a la izquierda estaba doña

9 Quiere decir que habían pocas casas, distantes una de la otra.

Zully y por el mismo lado izquierdo más atrás estaba la propiedad de don Alberto y doña Edelina. Los demás vecinos ya no estaban pegados a nosotros, eran vecinos del barrio no más. Mis vecinos de niño, no eran otros niños con quien jugar ni tampoco adultos, mi vecino era el monte, mi casa por la parte de atrás, ya lo decía, tenía salida al monte.

El monte tenía chipos, zarzas, campanillos, quillotoctos como lo que más recuerdo y que eran montes que se hacían altos. Los chipos son matas espinosas que crecen bien aferradas al suelo, de ramas delgadas y resistentes al machete, las espinas de chipo son bravas y hay que tener cuidado con ellas cuando se anda en el monte. Los campanillos son árboles que alcanzan grandes tamaños si se los deja crecer, no siempre prosperan a tener mucha edad, pero lo que siempre recuerdo es que de él caen flores con las que mi mamá cuenta que jugaban, flores de color rosado, pequeñas y en forma de trompeta. De estos árboles también caen los cofres en los que guardan sus semillas, cuando estos caen es porque han madurado, se vuelven de color café y dentro están las semillas, que no parecen serlo, pues son aplanchadas, transparentes en sus extremos y con una forma redonda, color café en el centro.

Al caer los cofrecitos se dividen y tienen formas de barquitos que flotan en el agua si se tiene la delicadeza de hacerlos navegar. Cuando están verdes, estos tienen formas de plátanos, con mis primos los cogíamos de los árboles para jugar a las cocinadas. Los quillotoctos por su parte son arboles de madera quebradiza, cuando florecen dejan caer flores de color amarillo vivo, suelen crecer en grupo, antes de hacerse arboles grandes; con mi primo Fernando alguna vez cortamos algunas varas rectas que
nos sirvieron para hacer un arco de fútbol en el que jugábamos torneos de penaltis.

También había monte bajito, sobre todo pacungas que se pegaban en la ropa y rasguñaban la piel, matas de espinas que debía sortear con agilidad para que no me rasgaran. Estaban mis escondites y los árboles a los que me trepaba. En ese monte también estaba un viejo pasadizo que andaba con la sagacidad de los cuyes para pasarme al colegio y robar viejos ventiladores que vendía a la chatarra. En medio de él, una palma gigante que lucía solitaria, porque se alzaba entre todo el monte y no tenía compañeras cercanas. Bajo ella había varios huecos que hacían los puercos que alguna vez tuvo la tía Rosaura, también los huecos que dejaba la gente buscando guacas. Ese, mi monte de los juegos, es un monte viejo, que han trochado, quemado y hasta pasado la máquina para convertirlo en otra cosa. Es un monte viejo que crece cada vez, que no se acaba, que vuelve y sale, aunque ya ha cambiado mucho, aunque ya no haya niños jugando, ni matas de mora para los golosos: chiquillos, bichos y pájaros.



Perseguir semillas voladoras

Querer volver a jugar los juegos para refundirse en el monte. Ser invisible a las miradas del olvido porque, aunque el monte está en los recuerdos de la infancia no del todo hemos podido ir por los túneles que en él se forman. Túneles en los que crece tierra a partir de las hojas secas que caen a diario para convertirse en un nuevo monte. Los juegos son recuerdos grandes que pueden habitarnos, jugar con los recuerdos en el monte, volver a abrirse paso a un mundo apenas visible ávido de curiosidad. Salir desde casas que tienen el monte dentro de sus poros, casas que son monte en sus rendijas, dejar la habitación para hacerse más cerca de la vida que había en esos sitios que se llaman monte. Los túneles que se hacían como espacios en medio de los montes espesos y altos, lugares a los que se podía entrar por pequeños escondrijos y que quedaban ocultos de quien nos pudiera buscar. Jugar con amigos, con el celo de no revelar los escondites más preciados, ocultar las pertenencias más queridas. Ir más adentro en esos túneles que forma el monte, túneles llenos de recuerdos, recuerdos que no tapa la hojarasca, ni la trocha, ni el fuego, ni la máquina, porque son recuerdos que se quedan y nos llevan al lugar del que somos.

Espinarse e inhalar las pelusas de la hierba brava, recibir delgados roces que te cortan hasta el escalofrío. Abrirse a encontrar un camino utilizando las manos y quizá tumbando el cuerpo en el enredo de formas que salen de la tierra y buscan el sol o un árbol amigo al que aferrarse. Hacer huecos en la tierra para esconder lo que queremos ocultar de los amigos que nos siguen en el juego, arrancar algunas hojas para que sea dinero con el que compramos algún artilugio que tiene su uso gracias a la bienaventuranza de la imaginación de la infancia y la desenvoltura de la naturaleza para ser y parecerse a lo que ella misma crea.

Jugar es conocer

Hacer del monte la posibilidad de hacer una casa, para conversar con amigos y gente que aparecía con el único motivo de jugar. Y es que el monte, así como lugar de otras cosas ha sido lugar de aprendizaje, que acá se hace mediante el juego. Volver al monte y reencontrarse con vidas que se pegaban al pantalón, con bichos que se metían con sus picaduras en las sensaciones de un chiquillo que exploraba. Sentir olores que cambian la disposición de los sentidos, hacerse frágil a los olores húmedos y amargos. Volver ahí para ver qué se dejó, en dónde se estuvo.

* Caminar por los caminos viejos del pueblo que han sido hechos para el trabajo, caminos abiertos por en medio del monte.

Andar y parar a coger unas moras que cuelgan de las ramas altas y que *moradean* entre el verde. Moras que anuncian la presencia de bichos y pájaros, los bichos y los pájaros las detectan y van a comérselas. Ver alguna flor del monte que pinta y atrae a insectos que las visitan, entonces las flores se riegan y a lo lejos manchas de colores captadas por la mejor cámara de todas: los ojos. Flores en los ojos de personas que andan en el monte, bichos voladores que aterrizan en ellas para hacerse al polen, abejas a las que les gustan los colores naranjas y morados, cucarrones de ruidoso volar. Ver los árboles que se alzan sobre el monte bajo, árboles que se meten profundo en la tierra. Aves parten desde la copa de los guayacanes para surcar alto los cielos. En medio del monte hay culebras, venados, gurres y erizos. Escudriñando por en medio de la hojarasca, escorpiones y milpiés, cochinillas y cucarachas.

El monte lo vemos, pero no del todo lo sabemos.

ACERCA DEL AUTOR

Yojhan Daniel Acosta Rosero

yojhan.acosta34233 @ucaldas.edu.co



Nació hace 25 años en La Llanada, un municipio al noroccidente del departamento de Nariño en Colombia. La mayor parte de su vida la pasó en su pueblo, donde creció rodeado de montañas. Es hijo de personas que saben muchos oficios, entre ellos la minería, la cocina, la construcción, la agricultura y la confección de ropa. Es profesional en Artes Culinarias y Gastronomía, su vocación es cocinar para unirse con sus personas queridas. Estudiante de octavo semestre del programa de Antropología, es apasionado por conocer personas y lugares, siempre escuchando lo que le pueden contar. Participó en la construcción conjunta del libro *La Mestiza Nos Llama, Estudios Antropológicos en el Santuario de Las Lajas* (2024), trabajo conjunto con sus compañeros y compañeras del semillero *Asuntos de Campo y Escritura Antropológica* de la Universidad de Caldas. Su vida profesional y personal transcurre entre sus dos pasiones, la cocina y la antropología, cosas que siempre hace con profunda sensibilidad. Su trasegar en antropología es inseparable del profundo amor que siente por su lugar de origen y su gente amada que allá se encuentra. Interesado en estudios de antropología alimentaria.

CC BY NC SA



DESCARTES, NIETZSCHE, KUNDERA. O DE CÓMO LUCAS LE SALVÓ LA VIDA A UN CABALLO

EVA ASTRID ALSMANN LÓPEZ
México

Sinopsis

En este texto la autora relata cómo su perro le salvó la vida al caballo de un vecino, poniendo en diálogo lo sucedido con cuestiones sobre la consciencia y las diferentes personalidades de los animales, visto desde lo empírico y desde lo apuntado por la ciencia. Usando un poco de ironía, y en la compañía de algunos *links* de videos cortos, se nos presenta un camino entre animales, plantas y nuestras posturas convenientes frente a los demás seres con los que compartimos el planeta, recordando que no estamos solos, aunque pretendamos lo contrario para suavizar nuestro pasaje violento por este mundo.



Vengo a platicarles sobre la vez que mi perro Lucas le salvó la vida a un caballo, no sin antes advertirles que me iré por las ramas, entre el instinto, la domesticación, lo colonizado y emociones varias.

En la zona donde vivo, aún se usan bestias de carga. Todavía hay campesinos de la tercera edad que suben al monte a atender su *milpa*, ese sistema de entramados botánicos complejísimo, derivado de la observación de los pueblos indígenas, quienes en su sabiduría entendieron que las raíces de los quelites, el frijol, la calabaza y el maíz se conectan entre sí para intercambiar nutrientes, que los tallos brindan apoyo a las enredaderas, que entre seres se prestan sol o sombra; y que sus frutos combinados nutren de manera suficiente a nuestros cuerpos. Conocimientos que la ciencia ahora reclama como suyos, hablando de aminoácidos, proteínas, biopatrimonio.

Conocimientos sustituidos por agrotóxicos en nombre del *progreso*, que envenenan nuestro suelo y agua, y matan no solamente a las hierbas *malas*, sino también a cuanto arácnido e insecto se cruce por ahí: escarabajos, arañas, hormigas, abejas.

Para llegar a sus *milpas* algunos de mis vecinos suben montados en sus caballos flacos, quienes les ayudan a cargar de regreso la leña para cocinar y calentar el agua para el café y para bañarse. Don Moi dejó al suyo amarrado con varios metros de cuerda, en un terreno bastante empinado, colindante al mío. Esperaba que se llenara la panza de zacate, en lo que iba al centro a sus mandados.

El caballo se paseó por el monte, pastando entre los vestigios del bosque mesófilo de niebla convertido parcialmente en potrero, caminando de manera tal, que se fue enredando con la cuerda, haciendo un ocho entre patas y mecate, hasta que resbaló o tropezó, y quedó colgando panza arriba, cual piñata, con la cuerda amarrándole las patas y jalándole la cabeza.

Solamente un área de su costado tocaba el piso. Cada vez que se esforzaba por respirar, movía el cuello hacia un lado y la cuerda se paseaba en ese ocho por la piel de sus tobillos, cercenándole las carnes. Al intentar aliviar el dolor de los cortes, se ahogaba.

Yo estaba restaurando un libro, enfrascada en lo mío. Lucas se dio cuenta de lo que pasaba y fue a avisarme, ladrando insistentemente para llamar mi atención. Pero una no sabe de esos lenguajes perrunos, de esos cambios casi imperceptibles que usan para diferenciar el aviso de un extraño en la entrada, o de un ser en aprietos. Y por ello, se vio obligado a aventarse varias veces contra la puerta de vidrio, para que yo supiera que era apremiante salir y seguirle.

Me horroricé con la imagen. El equino empapado en sudor mientras luchaba por mantenerse con vida, jadeando de manera horripilante. En lo que fue una eternidad, corrí por las llaves de la reja, bajé rodeando la entrada al terreno vecino, y subí como pude entre el monte, hacia el pobrecito. No pude desatarlo. Su peso tensaba tanto la cuerda, que no había espacio para desanudar nada. Tuve que regresar a casa por un cuchillo de cocina y una vez más recorrer lo andado y desandado. Sentía que no llegaríamos a tiempo. Por fin, a fuerza de echar a perder la hoja de mi herramienta, corté la soga. El caballo quedó tirado de espaldas, ligeramente inclinado hacia el árbol que le impedía su movilidad, agotadísimo.

Corrí una vez más a casa, a marcarle a una amiga veterinaria –quien había hecho una rotación en el hospital de caballos de la UNAM– para describirle lo sucedido y pedirle consejo. Los cortes de la cuerda se habían abierto camino hasta los músculos en unas patas, y hasta el hueso en otra. Y él, en una posición rara e inestable. Mi amiga me insistió en dos cosas: no podía permitir que continuara acostado, ante el riesgo inminente de llagarse con su propio peso. Y no podía intentar nada sin ayuda.

El manejo sin experiencia de un caballo es muy peligroso.

Afortunadamente, al correr a la calle, me encontré al vecino de enfrente, a quien le rogué me ayudara, y los tres subimos el monte. Intentamos jalar al caballo de la soga, gritarle, empujarlo. Nada funcionó.

Lucas entendió qué era lo que pretendíamos, y comenzó a ladrarle al caballo subiendo y bajando en círculos, simulando intentar morderle los cascos, pero sin hacerle daño. El caballo se levantó de un salto, a pesar de estar exhausto y herido. Esas imágenes intermedias, entre su cuerpo tirado y sus tres patas sosteniéndolo segundos después, no las he podido recuperar en mi memoria. La otra pata, con la soga marcada hasta el hueso, estaba recogi-

da. Lucas nos ayudó a convencerlo de que nos siguiera y lo llevamos al terreno mucho más plano del vecino que nos auxilió.

"Todos los dueños están convencidos de que su perro es el mejor del mundo y todos tienen la razón" leí hace poco en Facebook.

En la primera pasada, románticamente concuerdo, aunque "dueño" me da rasquiña. Demasiado jerárquico, posesivo, capitalista. Luego me acuerdo de Eva, mi tocaya, degollada parcialmente porque sus dueños en Teocelo –*la tierra del ocelote*, del que solamente se conserva el nombre– le amarraron un alambre al cuello y dejaron que ella creciera alrededor de éste, hinchándose de la cara hasta no poder comer (no se preocupen, fue rescatada). Definitivamente ella es la mejor perrita del mundo. Pero el humano que le tocó nació sin inteligencia emocional para darse cuenta. O probablemente se creyó el mito de que somos superiores, creados a imagen y semejanza del patrón que decide quién vive y quién sufre. Y se adueñó de su cuerpo y vida, torturándola. Total, Eva es un animal, y, por lo tanto, una cosa. Lucas, por su parte, fue el mejor perro del planeta (*Figura 1*), pero no se parece en nada a Koli, Kira, Luna, Tango, Sophie, Pecas, Chac, Duque o cualquier otro perro con el que haya tenido la fortuna de vivir, y que también fueron los mejores, cada quien con su propia personalidad e inteligencia y completamente diferentes entre sí. Y Viejito, el caballo, definitivamente tuvo la suerte de que le tocara Lucas en su momento de urgencia.



Figura 1. Lucas y Eva. Fotografía: Ivonne Paz (2009).

Científicos hablan de una tercera fase de evolución ¿o domesticación? de los perros, en actual desarrollo (Herrera, 2024), en la que, después de la transición de lobos a perros, y de decantarse en las variadas razas que conocemos, los caninos domesticados cada vez más se mimetizan con sus humanos en cuanto a comportamientos –aprenden a sonreír, a montar un berrinche, a cojear si nos ven con muletas–mostrando personalidades diversas. Si uno pone tantita atención, sabría, sin ayuda de los científicos, que los cerdos, vacas, gatos, pollos, peces, pulpos y demás bichos también tienen personalidades diferentes.

El ciberespacio está lleno de videos con cuervos jugando a resbalarse sobre la nieve usando piezas de plástico (Niko Niko, 2014); el gallo que espera pacientemente a que su humana regrese del colegio para correr a recibirla efusivamente a la parada del bus (The Dodo, 2018); la marmota que roba vegetales de un huerto para comérselos justo haciendo contacto visual con la cámara de seguridad colocada para atraparla (The Dodo, 2020); el cerdito completando un rompecabezas mientras en la otra mitad de la pantalla un señor intenta inútilmente forzar su maleta enorme en el compartimento superior del avión (Animal Save Movement, s/f). Cientos y cientos de videos subidos mucho antes de que la IA nos hiciera volvernos todavía más paranoicos y cínicos; videos de relaciones entrañables entre animales, o entre humanos y animales.

Sin olvidar a Lucas salvando a Viejito. ¿Por qué entonces predomina la creencia de que todo lo que nos rodea son meros recursos, vaciados de vida, emociones, inteligencia, individualismos? *Machina animata,* opina Descartes, según Milan Kundera en *La insoportable levedad del ser* (1984).

¿Por qué hasta la fecha, para abusar de un ser humano, lo comparamos con ratas, cucarachas, cerdos, animales en general? ¿Por qué, una vez animalizados, nos permitimos en automático cosificarlos, justificar su tortura, desaparición, asesinato? Para justificar la apropiación, el abuso y la violencia. Sobre otros cuerpos y sobre los territorios.

A veces la comparación es directa. La base de la propaganda nazi, supuestamente superada, se recicla en la propaganda sionista actual. ¿Con quiénes más compararían los sionistas a los palestinos, para justificar su

masacre, para borrarlos de la tierra? Con aquellos cuyo derecho propio a existir ha sido despojado y cuya masacre siempre ha sido justificada. Otras veces, como nos narra Kundera sobre la invasión rusa en Checoslovaquia, se empieza creando una psicosis contra las palomas y los perros, dirigiendo después esa misma violencia hacia las personas.

Una vez convertido en animal, y, por lo tanto, en cosa, el siguiente paso es convertirlo en número. Y, después de la Segunda Guerra Mundial, los dígitos tatuados en un brazo marchando hacia su muerte se convirtieron, convenientemente, en la industrialización de los animales convertidos en cosas convertidas en números. Tatuados en las pieles de los cerdos, perforados en las orejas de las ovejas y vacas, quienes se enfilan también hacia su sacrificio, perfectamente sistematizado para no solamente ahorrar en tiempo y espacio, sino para mantenerlo escondido de nuestra supuesta ética y moral, porque no conviene sacudir al sistema, a la industria de billones de dólares, a los lobbies ganaderos ligados a *Big Pharma*. No conviene enterarnos de que todos ellos son individuos, con consciencia propia y personalidades diferentes, porque todo el sistema se basa en lo contrario.

La repulsión que se busca en comparar a un humano con un animal-cosa también fue construida por el hombre porque más allá del asco que aprendimos a tener a una cucaracha o una rata, al asociarlas con la mugre que nosotros mismos generamos, en la naturaleza, cada ser, incluso ellos, tienen una tarea específica y partícipe de un equilibrio ecológico, en el que la pieza sobrante somos nosotros. Pero, como tenemos siglos adoctrinándonos en creer que los únicos sintientes somos los humanos, para convencernos de respetar la vida de otros seres, debemos primero construir un caso sobre su utilidad para con nosotros los patrones.

"Salvemos los manglares, son las barreras naturales contra los huracanes"; "protejamos a los murciélagos o nos quedaremos sin mezcal". "Salvemos a las abejas o nos quedaremos sin frutas ni verduras".

Otra gran utilidad de las abejas: su miel es un gran antibiótico natural. Y resulta que es la mejor opción para cicatrizar heridas como las de Viejito, cuyas patas son esenciales para seguir viviendo. Según la veterinaria, las heridas de los equinos al regenerarse siguen creciendo y creciendo sin control, formando muchas veces cicatrices del tamaño de balones de fútbol. La miel de abeja los cicatriza y detiene el proceso al llegar a la epidermis. Así que, para el caballo rescatado, utilizamos miel de manera exitosa. Claro que de aplicarla se encargó don Moi, porque insistía en que Viejito no estaba del todo domesticado. Lucas y yo solamente lo alentábamos a dejarse curar, con palabras, miradas y caricias suaves.

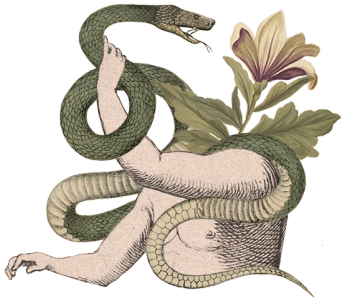
*** Muy necesarias las abejas, tendríamos que proteger sus vidas. Pero ¿de qué utilidad es un cerdo si no es para comérnoslo? Es un hecho. Existen para alimentarnos. No hay más. Por ello, al irnos por unas chelas después de un coloquio, mis compañeros de dos generaciones del posgrado en Crítica poscolonial, se burlaron cuando alguien comentó sobre el caso de una persona que estaba deshecha porque quien se comprometió a darle un hogar amoroso a su cerdito mascota terminó desangrándolo para comérselo. Que ridículo caso, opinan ellos. Apegarse emocionalmente a la comida. Que irónico caso, opino yo. Bien decoloniales y deconstruides todes.**

Y ahí seguimos. De vez en cuando vuelve a salir la pregunta –que a lo mucho debiera ser retórica, pero en realidad es idiota– de si los animales sienten. En lo personal, me suena igual de patética que la pregunta de los españoles del siglo XVI, sobre si los indios del "Nuevo Mundo" eran humanos. Y por ahí algún Papa les pidió que se fijaran si podían sonreír, para acabar con la duda. Al parecer, la ciencia todavía sigue debatiendo si los animales sienten, junto con otras controversias como el tema de la consciencia, o el de la inteligencia, la cual obviamente se mide en comparación a nosotros los amos –y aquí recuerdo otra vez el video del cerdito, el rompecabezas y el señor del avión que probablemente reprobó el kinder–.

¿De qué sirvió entonces la Declaración de Cambridge sobre la Consciencia de los animales no humanos, del 2012, avalada por neurocientíficos a nivel internacional? (Low, 2012)

Ni con Stephen Hawking como invitado de honor (Raw Science Film Festival, 2013) –epítome de lo que entendemos por científico– la Declaración de Consciencia hizo consciencia en nosotros, ya ni decir mella en el sistema, paradigma, creencia, régimen, o como le queramos llamar, puesto que es muy difícil agrietarlo, lo que implicaría agrietar





nuestras propias mentes. Vaya, el video ni siquiera ha llegado a las 16000 visualizaciones, ya ni porque dura menos de ocho minutos. Cualquier video de gatos comiendo elotes (choclos) tiene muchas más visitas (@blogmajdala781, s/f). En mi propio círculo de familia y amigos no están enterados de ese acto, extraordinariamente importante y, a la vez, meramente simbólico. Los científicos involucrados lo sabían: lo que diga la ciencia no importa, si no avala o está avalada por los poderosos. Por eso quizás invitaron a Hawking, no para fortalecer el cientificismo –riguroso por sí mismo– de los estudios que decantan en la Declaración, sino para contar con cierto ímpetu que se sabe absolutamente necesario para comenzar a desmontar la idea convertida en creencia, de que solamente los humanos tenemos el privilegio de haber desarrollado una consciencia y, por lo tanto, somos los dueños absolutos del destino planetario. Muy consciente ese destino, por cierto. Tan consciente que, para llamar la atención mundial sobre la catástrofe que está a la vuelta de la esquina, los científicos que estudian el cambio climático se encadenaron a sí mismos en la entrada de un banco (Pivovarchuk, 2024), y aun así no trascendió la noticia; no nos enteramos, no pasa nada.

Porque para que esas noticias trasciendan tendríamos que comenzar a tirar aquellos ladrillos en los muros que nos dividen de los demás seres y entre nosotros. Y más bien estamos ocupados colocando ladrillos que nos separan, incluso entre humanos. Los mismos ladrillos construidos en un sistema parásito-huésped, colonizador, donde alguien –animales, plantas, humanos, el planeta– siempre resulta pisoteado para el beneficio de pocos.

Hay mucho de esto hasta en actos que parecieran insospechados. En la sustitución de las plantas nativas por césped, como lo hiciera el imperio

británico por todo el globo, acostumbrándonos hasta la fecha que invertir miles de litros de agua y cientos de horas hombre en podarlo para su mantenimiento es parte inamovible de contar con un jardín decente. Ni hablar de la plantación masiva de bosques de coníferas para borrar del mapa las aldeas palestinas destruidas por los colonos israelíes, alegando un motivo "ecológico", arrancando además con *bulldozers* los olivos milenarios para negar que alguna vez existieron. Modificar el paisaje, cambiar la historia, alterar la memoria, cual virus jugando con material genético. Una de las tantas caras del colonialismo contemporáneo en el occidente asiático (y no el *medio oriente*, porque ese término surge también de la mentalidad colonialista y eurocéntrica).

De esos modos, se logran dos formas de naturalización relacionada con la política colonialista. Por un lado, se asimilan personas, signos y prácticas extranjeras en un nuevo orden establecido; por otro lado, se despliega a la naturaleza "como excusa, como fértil alegoría para tornar extraños personas y objetos, y fraguar así nuevas distinciones políticas y sociales" (Comaroff y Comaroff, 2002). En otras palabras, nos alejamos tanto de la naturaleza, que ahora "naturalizar" algo es instrumentarlo para nuestro beneficio.

Ojalá algún día signifique un retorno al respeto de nuestro origen y pertenencia.

En este mundo de recursos y utilidades varias, Viejito fue vendido a un tercero. Era demasiado obstinado para ser caballo –viéndolo desde la mentalidad humana– lo cual no es muy útil. Meses después, lo volví a ver. Amarrado en un camellón amplio, en *Los Carriles*, una colonia de Coatepec llamada así porque hace mucho tiempo esas eran las afueras de la ciudad y solamente existían unos carriles de tierra donde organizaban carreras de caballos. Recalco la ironía. Eso que para el hombre es diversión y negocio, para el equino es estrés y la alta posibilidad de romperse una pata con la consiguiente pérdida de la vida. Domesticados para servir, vivir para servir. Morir para servir.

No voy a pretender ser una buena fisionomista cuando se refiere a los caballos (ni siquiera a los humanos). Si se trata de reconocer caras y asociarlas con sus nombres, cualquier gallina promedio me gana (Terranimal, 2024). Pero lo reconocí por su cicatriz en la pata trasera. Lo saludé y me reconoció. Lo supe en su mirada y su lenguaje corporal. Yo acababa de comprar mis verduras en el mercado, así que le ofrecí una zanahoria y me despedí. En mi egocentrismo, quisiera quedarme con la idea de que ese reconocimiento está ligado a un momento de su vida en que necesitó ser

visto y tratado como Viejito, el ser que casi pierde la vida en un accidente, y no como una bestia más de carga. Y, al igual que nos lo narra Kundera (1984), pienso en la debacle de la humanidad:

> En ese momento recuerdo otra imagen: Nietzsche sale de su hotel en Turín. Ve frente a él un caballo y al cochero que lo castiga con el látigo. Nietzsche va hacia el caballo y, ante los ojos del cochero, se abraza a su cuello y llora. Esto sucedió en 1889, cuando Nietzsche se había alejado ya de la gente. Dicho de otro modo: fue precisamente entonces cuando apareció su enfermedad mental. Pero precisamente por eso me parece que su gesto tiene un sentido más amplio. Nietzsche fue a pedirle disculpas al caballo por Descartes. Su locura (es decir, su ruptura con la humanidad) empieza en el momento en que llora por el caballo. Y ése es el Nietzsche al que yo quiero (Kundera, 1984, p. 292).



Y Lucas, mi perro adorado, ese lobo domesticado y modificado por el hombre hace decenas de miles de años, quizás solamente estaba siendo un perro, con ese instinto de supervivencia espejeado en el caballo, o quizás tenía más inteligencia emocional que muchas personas humanas que conozco. Los neurocientíficos que se juntaron en Cambridge en el 2012 reconocen la presencia de la empatía en los animales. Y estoy segura que eso fue lo que vi, aunque cualquier intento por describirlo o nombrarlo no puede escapar de mi matriz antropocéntrica, del camino desviado de su origen natural, de cuando todo estaba vinculado al todo. Y quizás intentar describirlo o nombrarlo es justamente querer domesticar algo de lo que fui testigo y que no puedo asir, porque mi calidad humana no me alcanza.

Por ahora, me conformo con recordar ese momento, compartirlo con ustedes, y pertenecer a ese pequeño y privilegiado grupo de personas que, al leer a Kundera sobre Descartes, Nietszche y el caballo maltratado, lloramos, sin necesitar que la ciencia o la filosofía occidental avalara nuestro sentir-pensar. Sin miedo a la burla de aquellos que creen en la Razón. Porque, después de observar a las hormigas trabajar, al viento en los árboles, la floración de las plantas con las que convivo y las abejas que las visitan; después de todo lo que Lucas y Viejito me enseñaron, no me cabe la menor duda que somos-estamos juntos. Y que, si bien la lucha para escapar de aquello que nos sigue pisoteando es extremadamente extenuante, y probablemente improbable, vale la pena cada segundo.

Referencias bibliográficas

- Comaroff, John y Comaroff, Jean (2002). Naturalizando la nación: aliens, apocalipsis y el estado poscolonial. *Revista de Antropología Social,* 11, 89-133. https://revistas.ucm.es/index.php/RASO/article/view/RASO0202110089A
- Kundera, Milan (1984). *La insoportable levedad del ser*. Tusquets Editores.

Sitios Web y videos consultados

- @blogmajdala781 (s/f). Un gato comiendo mazorca [Reel]. *Youtube*. https://www.youtube.com/shorts/bxc1-P36Gp0
- Animal Save Movement (s/f). Who will win this epic shape sorter battle? [Reel]. *Facebook*. https://www.facebook.com/reel/277795620516022
- Herrera, Pepe (25 de noviembre de 2024). ¿Estamos entrando en una nueva era de domesticación del perro? *UNAM Global*. https://unamglobal.unam.mx/global_revista/estamos-entrando-en-una-nueva-era-de-domesticacion-del-perro/
- Low, Philip (3 de septiembre de 2012). Animal Consciousness Officially Recognized by Leading Panel of Neuroscientists [Video]. *Youtube*. https://www.youtube.com/watch?v=RSbom5MsfNM
- Niko Niko (3 de octubre de 2014). Cuervo Esquiando Surfeando en un tejado [Video]. *Youtube*. https://www.youtube.com/watch?v=zLuhmygxncY
- Pivovarchuk, Anna (16 de junio de 2024). 'Scared as hell': Climate scientists risk jobs, jail to save dying planet. *Aljazeera*. https://www.aljazeera.com/features/2024/6/16/what-grief-for-a-dying-planet-looks-like-climate-scientists-on-the-edge-2#:~:text=Al%20regresar%20a%20Estados%20Unidos,de%20la%20cara"%2C%20escribehttps://www.youtube.com/watch?v=AhaLEK87hxY
- Raw Science Film Festival (21 de diciembre de 2013). Stephen Hawking and Non-Human Consciousness [Video]. *Youtube*. https://www.youtube.com/watch?v=W9QIOj3IYuk
- Terranimal (2 de octubre de 2024). Capacidades cognitivas de las gallinas. *Gallinas Felices*. https://gallinasfelices.terranimal.ec/gallina/capacidades-cognitivas-de-las-gallinas/
- The Dodo (14 de febrero de 2018). Un gallo se encuentra con su chica favorita en su parada de autobús todos los días [Video]. *Youtube*. https://www.youtube.com/watch?v=9_lkVzzd6rE
- The Dodo (2 de febrero de 2020). Un hombre atrapa a una adorable marmota comiéndose su huerto [Video]. *Youtube*. https://www.youtube.com/watch?v=EkOmaLlXiVs

ACERCA DE LA AUTORA

Eva Astrid Alsmann López

ealsmann@gmail.com



Es licenciada en Restauración de Bienes Muebles por la Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía del INAH, México. Trabajó como restauradora de obra en proyectos tanto estatales como privados. A partir de 2010 es restauradora de base para el Centro INAH Veracruz. En 2014 obtuvo el grado de Maestra en Estudios de la Cultura y la Comunicación, por la Universidad Veracruzana, y en 2024 el grado de Doctora en Humanidades por la UAM-X, en la línea de Estudios Culturales y Crítica Poscolonial. Sus reflexiones abordan los mecanismos de patrimonialización y la participación social en museos comunitarios; la relación Estado-comunidad en la coyuntura de intervención de conservación-restauración; la patrimonialización de las imágenes de culto desde la crítica poscolonial. Su primera palabra fue el nombre de su perro (Prinz, pronunciado sin la "R"), y desde temprana edad se ha rodeado de gatos, perros y algunas tortugas rescatadas en hogar temporal. Ha organizado y apoyado diversas campañas de esterilización de perros y gatos, en la ciudad de México y en Veracruz, rescatando y dando en adopción a aproximadamente 90 animales a lo largo de su vida. Asimismo, ha participado en proyectos de reforestación. Actualmente vive con su compañero humano, siete gatos y cuatro perros.

CC BY NC SA



CAÑAVERAL: RASTROS VEGETALES EN PAISAJES DE AGUA

ÁGUEDA FERNÁNDEZ ASTORGA

Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA) Unidad Ejecutora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) (Mendoza)
Universidad Nacional de San Juan (UNSJ)
San Juan, Argentina

Sinopsis

Las cinco fotografías que componen esta obra nacen de un proceso de caminatas, observación e interacción cotidiana con los mundos vegetales que habitan el *Callejón de los Gringos* en Albardón, San Juan, República Argentina. Se trata de un territorio que emerge junto al cauce del río San Juan y cuyos ritmos vitales –de siembra, riego y convivencia– están profundamente inscritos en el movimiento del agua y su progresiva retirada. En este paisaje, las plantas se convierten en presencias que narran historias: historias de abundancia, de sequías recientes, de resistencia silenciosa, y de esos rastros que solo se revelan a quienes disponen el cuerpo a caminar y escuchar.

La serie surge de un gesto simple pero constante: caminar como forma de procesión hacia el río. En cada recorrido aparecen señales que, lejos de ser evidencias muertas, activan memorias vivas. Las cañas secas del cañaveral, por ejemplo, se erigen como huellas de un tiempo: su esqueleto rígido conserva el testimonio de un agua que ya no corre libre, pero que marca durante décadas la vida de la gente y de las plantas. La *retama*, aún golpeada por el sol y la sequía, resiste y vuelve a brotar. Otras especies, más discretas, aparecen como murmullos de lo que insiste en permanecer.

El enfoque metodológico se sostiene en una práctica etnográfica relacional que reconoce a los vegetales como co-presencias que participan en la construcción del paisaje, de la vida y en la producción de memoria. La cámara, más que un dispositivo de registro, funciona aquí como una herramienta de acompañamiento: un modo de dejarse afectar por las texturas, sombras, silencios y restos que las plantas dejan a su paso. Cada imagen es resultado de una escucha lenta del territorio y de un ejercicio de atención hacia lo que normalmente se considera residuo o simple fondo.

Conceptualmente, la serie se inscribe en la pregunta que propone el *dossier*: ¿de qué manera plantas y rastros vegetales cuentan historias que exceden lo humano? En el *Callejón*, las huellas vegetales no son metáforas ni símbolos aislados: son formas materiales de memoria. Son señales que advierten, enseñan y recuerdan que la vida se rehace y se narra a través de múltiples afectividades. En su aparente quietud —en los tallos quebrados, las hojas endurecidas, las ramas vencidas por la falta de agua— se despliega una narrativa más que humana, que invita a pensar la memoria como una trama compartida.

Estas cinco imágenes (*Figuras 1* a *5*) buscan, entonces, abrir una conversación sobre esas otras formas de contar: las que ocurren entre murmullos, a ras del suelo y en lo alto del aire, allí donde las plantas dejan rastros que estamos aprendiendo a leer.



Figura 1. Cañas quemadas junto a zampa y el retortuño. Distintas formas de vida vegetal comparten una misma escena marcada por el paso del fuego. Fotografía: Águeda Fernández Astorga (junio 2025).



Figura 2. Persistencia del cañaveral junto a escombros. Fotografía: Águeda Fernández Astorga (junio 2025).



Figura 3. Vista hacia el oeste del Valle de Tulum desde el río San Juan. Huellas hidráulicas y vegetación nativa. Fotografía: Águeda Fernández Astorga (mayo 2025).



Figura 4. Detalle de rizomas de cañas. Fotografía: Águeda Fernández Astorga (junio 2025).



Figura 5. Encuentro entre cañas, docas, chilcas y otros yuyos. Fotografía: Águeda Fernández Astorga (octubre 2025).

ACERCA DE LA AUTORA

Águeda Fernández Astorga

aguedafernandezastorga@gmail.com



Investigadora, hacedora y gestora cultural nacida en San Juan, Argentina. Su trabajo se sitúa en el cruce entre etnografía, arte, paisaje y estudios ontológico relacionales, con un fuerte anclaje territorial y una preocupación constante por las prácticas de cuidado entre mundos humanos y no humanos, especialmente los mundos vegetales. Es Licenciada en Historia de las Artes Plásticas por la Universidad Nacional de Cuyo y doctoranda en Ciencias Sociales en la Universidad Nacional de San Juan, donde desarrolla su investigación como becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Su tesis indaga los vínculos entre personas y mundos vegetales en territorios rurales, con especial atención a las prácticas cotidianas de cuidado, la creación de alimentos y la construcción del paisaje. Su enfoque articula teoría relacional, perspectivas decoloniales y metodologías situadas, poniendo en diálogo autores latinoamericanos con saberes locales y experiencias de vida. Cuenta con formación de posgrado en feminismos comunitarios, epistemologías críticas y metodologías participativas, habiendo cursado la Diplomatura en Feminismos Comunitarios, Campesinos y Populares en el Abya Yala (UNJu – Instituto Rodolfo Kusch). Integra equipos de investigación en la UNSJ, CONICET e INCIHUSA vinculados al estudio del paisaje cultural, la sostenibilidad y las prácticas etnográficas situadas. Es cofundadora y productora de Cinco Elementos – Ecosistema Cultural y creadora de Chilka, proyecto integrante de la Red Federal de Puntos de Cultura, orientado al trabajo con plantas autóctonas, fitomedicina, alimentación natural y talleres territoriales con participación intergeneracional. Además, integró la Cooperativa Albardón Turística y Ecológica Limitada (COALTEC). Integra su labor académica con participación en procesos colectivos de defensa del agua y del territorio en San Juan, formando parte de asambleas socioambientales que desde hace más de dos décadas luchan por la protección de bienes comunes. Ha participado como expositora en congresos y encuentros nacionales e internacionales, y es autora y coautora de artículos y capítulos de libro sobre paisaje cultural, autoetnografía, prácticas cerámicas y archivos fotográficos. Su escritura combina análisis conceptual y narrativa etnográfica, apostando por un conocimiento situado, sensible y éticamente comprometido con la vida.

CC BY NC SA

LA GRAN CONVERSACIÓN TRAS LA TORMENTA

SOFÍA LARA-LARGO
Unité des Recherches Migrations et Societé, París
Francia

Sinopsis

Tras una noche de tormenta en Wiracocha, el amanecer trae consigo la música, lejos de la devastación esperada, vibra la vida mientras se renueva. En medio del cantar del agua emerge la polifonía: aves que se llaman, se reconocen y celebran haber sobrevivido. Es necesario estar atentxs a estas voces, para dejar de observar el paisaje tan sólo como telón de fondo y empezar a reconocerse como parte de una *gran conversación* más que humana, donde sonidos, cuerpos y territorios se entrelazan. El texto propone una sensibilidad afinada hacia los vínculos entre seres vivos, en la que el canto no es ornamento sino expresión de coexistencia y persistencia compartida.







Apenas aparecieron los primeros rayos de sol me asomé abriendo delicadamente la puerta. Temía ver del otro lado la devastación después de la tempestad. La casa y yo habíamos sobrevivido al vendaval y parecíamos no ser las únicas, entre el verdor se veían las hojas estremecerse por el movimiento de otros seres que también habían superado el rigor de la noche. La lluvia había caído durante más de doce horas y había empezado tras anunciarse como casi siempre.

Cuando va a llover en Wiracocha, las hojas de los árboles se agitan y danzan, el guadual se pliega y se mece. El suelo empieza a elevarse y a volverse aire en forma de olor a tierra. El viento, espeso y tibio, sopla entre los troncos y las ramas crujen y silban. La lluvia llega, a veces, por el sur, entre las montañas que se opacan haciéndose grisáceas. Lentamente millones de gotas se ven en la distancia como una masa implacable de seres minúsculos aproximándose con paso severo, se quedan como suspendidas esperando una orden, sin atreverse a pasar de aquel lugar que se convierte en una pantalla de agua. Cuando, en cambio, la lluvia llega por el norte, baja rápida y casi sin avisar. Baja entre la cuenca como si fuera la misma quebrada hecha viento.



Figura 1. Barranquillo en contemplación.

Aquella noche la lluvia cayó con una furia que solamente he sentido en Wiracoha y, quizás, en alguna playa del Caribe. El techo delgado se estremeció bajo el poder del inclemente aguacero. El sonido era ensordecedor, me cubrí la cabeza con las cobijas y esperé. Allá del otro lado de las paredes y del techo estaban los árboles agitándose y perdiendo sus hojas, algunos de ellos se estaban desgajando y se desprendían sus ramas. Abajo en el guadual se sentían las rocas golpearse unas con otras descendiendo por la quebrada, arrastrando empalizadas. Los animales se escondían entre las hendiduras del bosque estremecido por el rugir de los truenos y empapados se ocultaban y esperaban (*Figura 1*).

* **Las canales del techo se colmaron de hojarasca y se taparon los bajantes. Toda el agua empezó a derramarse como si fuera una cascada y empezó a inundar el pasillo exterior. En las laderas se hacían surcos que arrastraban tierra y lodo cuesta abajo. La fuerza del agua iba tallando la montaña con su paso y se abría camino entre el monte. El agua bajaba y se colaba abriendo brechas donde no las había, descendía furiosa recorriendo caminos que seguramente ya conocía. Los ríos empezaron a aparecer por lugares inesperados en forma de borrasca ocre, en forma de canal desbordada, en forma de torrente.**



Figura 2. El Melódico. Fotografía: Sofía Lara-Largo (2023).

Esa mañana, tras la tormenta escuché con atención los primeros rumores. Era como si el agua hubiera lavado todos los sonidos y los pájaros empezaron su gran conversación. Entre todos se contaban los pormenores de las lluvias, susurraban algunos mientras otros decidían cantar a plena voz, sacudiendo sus plumas. Esa mañana percibí la presencia de un nuevo pájaro (*Figura 2*).

De tanto habitar este lugar aprendí a conocer sus melodías y entonces me pregunté:

¿Había llegado un pájaro nuevo huyendo de la tormenta? o ¿ya estaba y ahora vocalizaba de una nueva manera quejándose tras haber perdido su guarida?

¿Estaría presenciando acaso un nuevo llamado en medio de esta gran conversación? ¿Se trataría de un nuevo mensaje?

El canto se componía por una serie de notas en una secuencia perfectamente afinada y justa que descendía en semitonos. Duró apenas unos instantes. Las notas eran largas y sostenidas bajando de a medio tono cada vez. Luego el cantante entonó una nueva melodía que me hizo pensar en un pájaro que yo ya había escuchado antes.

¿Quién era este misterioso visitante que apareció esta mañana tras la tormenta?, parecía estarme diciendo:
“miren, aquí estoy y logré pasar la noche, igual que ustedes sigo vivo”.



Figura 3. El carpintero habado. Fotografía: Sofía Lara-Largo (2021).



Las mirlas lanzaron su llamado y empezaron a llegar las parvadas de azulejos y con ellos las calandrias y el carpintero habado (*Figura 3*), quien picoteaba haciendo cantar la madera.

Las mirlas se disputaban, al principio se sentían vocalizaciones y aleteos, después se veían los enfrentamientos en el aire, en los que hacían giros con sus alas mientras se agarraban de las patas y se precipitaban hacia el suelo. Hubo un par que se estrellaron contra las ramas y salieron ilesas en medio de la trifulca. Otras veces lograron separarse antes de caer y entonces volaron emitiendo un canto agudo y enérgico.

En el aire había, además de la presencia inusual de un canto, muchas capas de sonidos y llamadas; provenían de todo tipo de aves e insectos que al mover el aire desprendían ondas de sonido a través del bosque. Algunos solamente con moverse ya cantaban y el silbido se propagaba aprovechando la forma de la cuenca, la ladera llena de agua hacía que el sonido viajara pegado entre las rocas mojadas y entre las hojas del frondoso dosel.

¿Otros nidos, además del mío, habrían sobrevivido al frenesí de los vientos de aquella noche? Supe que por lo menos uno sí lo había hecho, cuando escuché al inquilino, pequeño saltapared que hizo su casa en las matas del corredor y por eso hablamos de él como un huésped. Temía por su familia en medio de la lluvia y en la mañana, allí estaba con su melodioso canto que tranquilizó mis inquietudes. De alguna manera él también cantaba la alegría de estar vivo. El señor y la señora inquilinos entonaron luego un dueto, que imitaba bien el gorgoteo del agua. Los demás cantos no se hicieron esperar, vino el canto estremecido del batará carcajada, vino el turpial con sus melodías festivas, vinieron el asomacandela y las mirlas, vino el gavilán y las guacharacas llenaron con sus metálicos graznidos la mañana todavía húmeda.



Figura 4. Una mirla y la llama opaca de la señora asoma candela. Fotografía: Sofía Lara-Largo (2023).

La gran conversación también estaba compuesta por cantos de aves de corral, superpuestos con los cantos de **mirlas, turpiales, cucaracheros** y *tángaras* de todos los colores (*Figura 4*).

Aquella mañana los gallos cantaron tarde, las demás aves poblaron el lugar con sus vocalizaciones desplegando una creatividad ilimitada. No solamente cantaban, también susurraban en el currucuteo que acompasaba el acicalar de sus plumas empapadas. Perchadas en las ramas, las aves repasaban con su pico cada una de ellas quitando la humedad, se sacudían y permanecían esponjadas mientras el aire surcaba sus comisuras secando y aligerándolas de nuevo (*Figura 5*).



Figura 5. Azulejo. Fotografía: Sofía Lara-Largo (2019).

Las parvadas multiespecie visitan Wiracocha por su abundancia. Se han pasado mensajes contando novedades acerca del florecer del bencenuco, han hablado de las frutas del azuceno que están abiertas y carnosas. Han hablado de la cosecha de guamas y de la floración del mandarino, quien con su olor a azahar atrae a los colibríes y a los insectos. Entre unos y otros se han pasado el mensaje acerca de un racimo de banano olvidado por los humanos, que cuelga con los frutos abiertos y maduros allá arriba al abrigo de las miradas. Los lenguajes comunes que les permiten comunicarse entre especies y conformar grupos y alianzas, son desconocidos para nosotrxs.

Apenas podemos sospechar el contenido de la gran conversación, y no por eso es menos significativa. En aquella mañana después de la tempestad fui parte de ella en la celebración de seguir vivos aquí, en este mismo lugar y momento. Antes de admitir que yo también hacía parte de esta amalgama de seres vivientes, consideraba el canto de las aves como un síntoma de la presencia del monte. Era el lugar en el que ocurrían las cosas de la naturaleza, allí sonaban los pájaros.

Ese sonido ha dejado de asociarse al apacible lugar de la naturaleza y se ha convertido, desde aquella mañana, en el barullo de la felicidad de seguir aquí después de la tormenta. Aquel día, las voces de los pájaros se convirtieron en algo más parecido a un mercado o a un bazar. Ese sonido que asociamos con la presencia prístina de la naturaleza se convirtió más bien en una maraña espesa de diálogos, de acuerdos y de desencuentros, en medio del regocijo del tibio sol.

Sequé, escurrí, saqué lodo de la cocina. Mientras tanto yo veía trabajar al *inquilino* trayendo nuevas ramas secas a su nido en la maceta del corredor. Las guacharacas se hicieron en familia y se acicalaron las plumas unas a otras en medio de un susurro casi inaudible.

Ni la tempestad ni el agua logran llevarse los cantos. Las voces de las aves componen la gran conversación de eso que llamamos vida. Sobrevivimos para poder cantar al otro día, para entonar las melodías y emprender las tareas más difíciles. Mi nido sigue en pie después de la borrasca, así como el de los *inquilinos*.

* El canto en la mañana es la oportunidad de celebrar que seguimos vivos y que esta gran conversación, que trata acerca de la posibilidad de nuestra existencia común, se crea y se recrea tras la tormenta.

ACERCA DE LA AUTORA

Sofía Lara-Largo

sophielara@gmail.com



Antropóloga egresada de la Universidad de Caldas. Doctora en antropología y sociología por la Universidad de Paris VII Diderot y Magíster en Antropología Social y Etnología de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales EHESS, París. Especializada en el estudio de dinámicas territoriales, medio ambiente, relaciones interculturales y fiestas populares, con un enfoque desde la antropología histórica y las antropologías feministas. Posee diez años de experiencia en gestión de proyectos, docencia, investigación, asesoramiento de procesos comunitarios y fortalecimiento organizativo.

CC BY NC SA



SECCIÓN

RESEÑAS

MIENTRAS TIEMBLA LA TIERRA. GEOGRAFÍAS DEL SUR DESDE UNA POÉTICA DE LA DISPERSIÓN

FERNANDO RESENDE. GUADALAJARA, CALAS, 2025. 192 PÁGINAS.

RESEÑADO POR FRANCISCO HERNÁNDEZ GALVÁN
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
México

Aceptado para publicación el 8 de junio de 2026

Una poética del temblor

El ensayo comienza con una imagen telúrica: la tierra tiembla y el terreno que la poblaba es azotado por las ondas geológicas. Es decir, primero acontece un temblor y luego su estruendo. *Mientras tiembla la tierra* (2025) es un ensayo cultural que propone una lectura crítica del espacio geográfico latinoamericano, entendido como un territorio en constante reconfiguración y disputa. Fernando Resende —investigador brasileño experto en comunicación, narrativas de conflicto y teorías del sur— parte de una experiencia personal: el sismo de magnitud 7.6 que sacudió México el 19 de septiembre de 2022. Este evento telúrico se convierte en una metáfora puntual: la tierra tiembla constantemente en América Latina y por esa razón "un temblor es, como mínimo, la tierra moviéndose bajo [nuestros] pies" (p. 17). Algo que vibra de forma geológica y política.

Esa imagen en movimiento se sitúa en el centro al temblor, una ontología latinoamericana. Para Resende tal fenómeno geológico es una metáfora de la inestabilidad constitutiva de América Latina, un territorio donde el hipocentro de los conflictos sociales y políticos genera réplicas constantes en los cuerpos y las subjetividades. Así, el ensayo ahínca su análisis en la lectura del extenso territorio latinoamericano donde acontecen múltiples disputas por la tierra y por sus imaginarios político-estéticos. Bajo esta gramática los movimientos telúricos permiten pensar el territorio como una superficie material y como una trama viva de tensiones, desplazamientos y estratos. El sismo, la sacudida y la

vibración conviven bajo una conflictividad interna que no pertenece solamente al subsuelo, sino también a los cuerpos —humanos y no-humanos— que habitan la superficie. Algunos movimientos son casi imperceptibles, mientras que otros irrumpen con violencia y alteran por completo la percepción del paisaje. En ambos casos lo decisivo es su capacidad de afectar. La afectación telúrica surge de un acomodo geológico, de una superposición de placas, capas y estratos que no solo sostienen la tierra, sino que también revelan su fragilidad. El movimiento de la tierra no puede entenderse, únicamente, como un fenómeno natural; también interpela los modos como una cultura imagina la estabilidad y su ruina. ¿Qué dice una sociedad sobre sí misma cuando intenta nombrar, registrar o domesticar el temblor? ¿Y qué otras formas de pensamiento se abren cuando se acepta que el suelo, como la cultura, nunca deja de moverse?

En este sentido, Resende piensa y lee América Latina desde arriba, desde una imagen cenital, y correlaciona fenómenos que, en principio, parecerían aislados. No se trata solamente de una correspondencia entre territorios y procesos que no son homogéneos, sino que el avance del libro intenta desafiar aquella *maquinaria colonial* que, durante más de cinco siglos, ha intentado mantener los fenómenos latinoamericanos como aislados —o dispersos— para facilitar su dominio. Resende propone, en cambio, una *poética de la dispersión* inspirada en los trabajos de Ricardo Aleixo (2022) y Touam Bona (2024): un recurso metodológico para unir los *cabos sueltos* y correlacionar luchas que ocurren en lugares aparentemente distantes, como México y Brasil. Para el autor, América Latina es, precisamente, lo que acontece mientras la tierra tiembla; es el conjunto de historias y luchas que producen el territorio. América Latina es, si se quiere, una heterogeneidad de tierras.

La poética de la dispersión como método responde a aquello que Touam Bona (2024) entiende como *una estrategia de fuga*, es decir, el esparcimiento de objetos, información y relatos que se impregnan en la tierra a través del tiempo. La dispersión es, afirma Resende, "la contraforma del poder colonial" (p. 27). América Latina "fue siempre un territorio continuo, en el que lo disperso nunca habría sido un valor de referencia" (p. 27). Así, pensar lo disperso "nos permite mirar hacia esos puntos, denominados en este ensayo como 'replicas', elementos para leer el espacio geográfico latinoamericano y comprender tanto la lucha como el proceso de reconfiguración territorial" p. 27). Las réplicas son los movimientos sísmicos que siguen a los terremotos y para Diamela Eltit (2016) esa figura —ya cuando la tierra parece quieta— que también permite iluminar las grietas sociales, culturales y políticas. Quizá, en este sentido, podemos entender que la dispersión forma un sistema de gestos y estrategias, de tácticas y formas que, diseminadas en la cuadrícula del espacio/tiempo, producen territorialidades.

En el capítulo 1, "Capturar: la maquinaria colonial", Resende analiza cómo el poder colonial ha operado históricamente para fragmentar y clasificar nominalmente el territorio con el único fin de dominarlo. Toma como punto de partida el incendio del Museo Nacional de Brasil (2018) para reflexionar sobre la pérdida de la memoria y el *secuestro del tiempo*.

Este apartado examina las expediciones científicas del siglo XIX que producían imágenes exóticas para legitimar la invasión y las contrapone al Lienzo de Zacatepec, un mapa utilizado por comunidades indígenas para defender sus tierras. Profundiza en la lógica del *enclave*, en la que el territorio se reduce a un depósito de recursos para el extractivismo.

El capítulo 2, "Movilizar los tiempos conflictuantes", se detiene en la heterogeneidad temporal del continente, en el que coexisten pasados enterrados y presentes en disputa. Analiza la película *O reflexo do lago* (Segtowick, 2020) para mostrar cómo la construcción de represas —como Tucuruí, en Brasil— sumerge historias y estanca ese germen del olvido institucional. Así explora la liminaridad como un espacio de potencia y de resistencia, citando el caso del cineasta Tsotsil Xun Pérez, quien debe negociar su identidad entre su comunidad y el mundo exterior. También teoriza sobre la temporalidad siguiendo el trabajo de Glicéria Tupinambá, quien *desarchiva* el tiempo secuestrado al visitar sus mantos sagrados en museos europeos. Para Resende el gesto de Glicéria no busca recuperar un pasado muerto, sino traer un presente confiscado al escenario de la lucha actual. Sobre esta línea conecta con la teoría de la venganza tupinambá de Carneiro da Cunha y Viveiros de Castro (1985) en la que el pasado es un motor para fabricar el futuro.

En el capítulo 3, "Desmontar y dar cuerpo al ojo que ve", Resende analiza el *sistema de producción de (in)visibilidades*. Aquí relata su viaje al Desierto de Atacama, donde el turismo emboza la devastación causada por la gran minería en la región; visita la iglesia de San Juan Chamula, donde la prohibición de fotografiar se convierte en una forma de control de la mirada. Sobre esos acontecimientos el capítulo propone una descentralización de la mirada a través de la fotografía de Chichico Alkmim que revela las estructuras de poder al incluir en el encuadre a quienes el colonialismo pretendía borrar. También examina la *Pequeña África* en Río de Janeiro, donde el hallazgo de restos humanos —como los de Josefina Bakhita— desafía la política oficial de soterramiento del pasado esclavista.

Por último, en el capítulo 4, "Pertenecer y desplazar", Resende explora el vínculo entre cuerpo y territorio, sosteniendo que la identidad en América Latina es un proceso relacional marcado por el desplazamiento. Utiliza la figura del *cuerpo-ojo* del poeta Ricardo Aleixo para explicar cómo se percibe el mundo desde la diferencia. Analiza el caso del artista zoque Saúl Kak, quien busca su *ombligo* (identidad) enterrado bajo las cenizas del volcán Chichonal, y la película *Para ter onde ir* (Castro, 2016), que muestra el desplazamiento por el río como una búsqueda de uno mismo. Para Resende pertenecer y desplazarse son hilos de una misma trama de resistencia.

Sobre estos conjuntos analíticos la estrategia metodológica a la que recurre Resende es *una poética del movimiento*, es decir, una lectura del espacio geográfico latinoamericano "como multifacético, conformado por multi-sensorialidades, camadas de tiempos en conflicto y disputas territoriales que suceden próximas entre sí y en simultáneo" (p, 29). Es una poética porque se extrapola desde la dimensión de la producción de sentido, alimentando a todo un extenso *territorio habitado*, como escribiría Milton Santos (2006). Estratificar el espacio

y contener el tiempo también fueron estrategias del poder colonial que, bajo otro vocabulario, también podría ser el espacio liso y el estriado del que partieron Deleuze y Guattari (2020) para pensar las formas de organización, captura y circulación de los cuerpos. En esa tensión la colonización ocupó territorio se impuso modos de ordenar la experiencia y fijar recorridos que antes operaban como multiplicidad. El espacio deja de ser una superficie abierta y se convierte en una tecnología de control, mientras que el tiempo se rige bajo la administración de ritmos.

Sobre esto último conviene detenerse. Resende analiza cómo el poder colonial utilizó la visualidad para *vaciar* el territorio —como en la Amazonia o el desierto de Atacama— y convertirlo en un enclave o, mejor dicho, un depósito de recursos. Apoyándose en la crítica de Serge Gruzinski (1994), el texto describe una *guerra de imágenes*, donde la mirada europea intentó reducir la complejidad del Nuevo Mundo a través de un sistema de producción de (in)visibilidades, comprimiendo la mirada y secuestrando el presente de los Pueblos Originarios y Afrodescendientes. Resende recurre a la geografía y la historia y dialoga con filmes y videoinstalaciones —como *Finlandia* (Alcalá, 2021), *O reflexo do lago* (Segtowick, 2020), *Dioses de México* (Dosantos, 2022), *Vaychiletik* (Pérez, 2021) y *Liminal* (Watanabe, 2019)—; con la fotografía —Chichico Alkmim, Gertrude Duby, Judith Romero—; y con la poesía y el arte visual —Ricardo Aleixo, Daniel Guzmán y el arte urbano en Oaxaca—. Estas epistemes artísticas y culturales son tratadas como *acontecimientos político-estéticos* que intervienen, activamente, en la reconfiguración del territorio.

Un pasaje central en esta crítica es el análisis que Resende hace de la fotografía de Alkmim, en el Brasil de 1910. El autor observa cómo el fotógrafo, al capturar a una niña afrobrasileña y una mujer indígena sosteniendo el lienzo que sirve de fondo a una familia blanca, expone el espacio *off* que el poder colonial intenta ocultar. Esta descentralización de la mirada es un acto de resistencia que, según el autor, rompe con la ilusión de transparencia de la que hablaba Lefebvre (2013), la cual pretende que todo puede ser captado por un solo *ojo mental* dominante. También Resende conecta sus observaciones con la geografía crítica de Haesbaert (2021) sosteniendo que en el contexto latinoamericano el cuerpo es la escala mínima de resistencia. Esta tesis se materializa en su análisis de la película *"Finlandia"* (Alcalá, 2022), donde las muxes de Oaxaca apoyan sus cabezas contra los muros de piedra antes del terremoto, escuchando las ondas del hipocentro. En este pasaje se muestra cómo los cuerpos subalternizados están en un constante *estado de alerta*, habitando un territorio que es, a la vez, usurpado como encarnado.

Mientras tiembla la tierra es una crítica a las *geografías agotadas*, como anotaría Irit Rogoff (2013), que requieren nuevas herramientas analíticas para ser leídas. Resende logra conectar la erupción del volcán Chichonal con los desplazamientos de Saúl Kak y la resistencia de doña Lausminda en la Amazonia, demostrando que América Latina es, precisamente, lo que sucede mientras la tierra tiembla. Esas sacudidas son también formas de habitar las liminaridades y las contradicciones de nuestra "Améfrica Ladina" (González, 1988).

Es un análisis sobre lo que se mueve en un territorio trazado por la desposesión, sobre el acto de pertenecer y de desplazarse. Como bien concluye Resende vivir en un territorio en movimiento exige una vigilancia constante, un estado de percepción permanente en el que cada réplica del temblor es una oportunidad para reflexionar sobre nuestro tiempo. Si la tierra nunca deja de moverse habitarla exige detenerse en las réplicas de la historia.

Referencias bibliográficas

- Alcalá, Horacio. (Director). (2021). *Finlandia* [Película]. The Blue House / A-Film Location.
- Aleixo, Ricardo. (2022). *Sonhei com o anjo da guarda o resto da noite: vidapoesia.* Todavia.
- Castro, Jorane. (Directora). (2016). *Para ter onde ir* [Película]. Cabocla Filmes.
- Carneiro da Cunha, Manuela y Viveiros de Castro, Eduardo. (1985). Venganza y temporalidad: los Tupinamba. *Journal de la Société des Americanistes*, 71, 191-208. https://www.jstor.org/stable/pdf/24605553.pdf?casa_token=KBBnra9XaxIAAAAA:Ju_dKU8rBoW4TpSsat1-WTlJwM7BTCh1a65bHlQdtoC0VPsFuKNn5BSzpeG7R8egG8psaDtyOSKA9RNtc7CMpwd0JhZ-PZ37Wt5OXMmMHOBE6_KyHcuf
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (2020). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos.
- Dosantos, Helmut. (Director). (2022). *Dioses de México* [Película]. Fulgora Films.
- Eltit, Diamela (2026). *Réplicas*. Seix Barral.
- González, Lélia (1988) A categoría político-cultural de amerfricanidade. *Tempo brasileiro*, 92(1), 69-81.
- Gruzinski, Serge. (1994). *La guerra de las imágenes: De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. Fondo de Cultura Económica.
- Haesbaert, Rogério. (2021). Del cuerpo-territorio al territorio-cuerpo (de la Tierra): Contribuciones decoloniales. *GEOgraphia*, 23(51). Recuperado de: https://www.culturayrs.unam.mx/index.php/CRS/article/view/811/pdf
- Lefebvre, Henri. (2013). *La producción del espacio*. Capitán Swing.
- Pérez, Juan Javier. (Director). (2021). *Vaychiletik* [Película]. Centro de Capacitación Cinematográfica (CCC).
- Resende, Fernando (2025). *Mientras tiembla la tierra. Geografías del sur desde una poética de la dispersión*. CALAS.
- Rogoff, Irit (2013). *Terra infirma: Geography's visual culture*. Routledge.
- Santos, Milton. (2006). El papel activo de la geografía. Un manifiesto *Revista Tamoios*, 2(1), 1-6. https://www.e-publicacoes.uerj.br/tamoios/article/view/601
- Segtowick, Fernando. (Director). (2020). *O reflexo do lago* [Película]. Tabu Filmes.
- Touam Bona, Dénètem (2024). *Sabiduría de las lianas. Cosmopoética del refugio I*. Libros de danza.
- Watanabe, Maya. (Directora). (2019). *Liminal* [Videoinstalación]. Han Nefkens Foundation / Film London.

Francisco Hernández Galván
https://orcid.org/0000-0003-2963-9644
franckhg93@gmail.com



Maestro en Antropología Social y doctor en Sociología por el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego" de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. Es profesor, investigador y crítico cultural. Actualmente investiga temas relacionados entre la ecocrítica y las humanidades ambientales, particularmente sobre las gramáticas del desecho y la producción de ruinas en los imaginarios de la crisis ecológica en materiales culturales latinoamericanos. Ha publicado artículos especializados sobre estética y violencia, estudios de género, teoría de los afectos y crítica literaria latinoamericana.

CC BY NC SA

COLONIAL HERITAGE, POWER, AND CONTESTATION. NEGOTIATING DECOLONISATION IN LATIN AMERICA AND THE CARIBBEAN

CAMILA ANDREA MALIG JEDLICKI, NAOMI OOSTERMAN, RODRIGO CHRISTOFOLETTI (EDITORES). NUEVA YORK, SPRINGER. 2023. 294 PÁGINAS.

RESEÑADO POR AGUSTINA LOURDES KOZLOSKI
Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA),
Universidad de Buenos Aires (UBA),
Argentina

El libro *Colonial heritage, power and contestation. Negotiating decolonisation in Latin America and the Caribbean* aborda las problemáticas actuales del patrimonio cultural latinoamericano desde una perspectiva decolonial. La compilación reúne las voces de investigadoras e investigadores de diversas disciplinas y provenientes de distintos países, principalmente de América Latina y el Caribe. La obra tiene como objetivo explorar las prácticas y discursos de la decolonialidad en relación con el patrimonio cultural en la región, entendiendo la decolonialidad como un enfoque crítico y transformador que busca replantear las formas de interpretar, valorar y gestionar la herencia cultural.

La obra es un aporte significativo para el campo de los estudios patrimoniales ya que propone una revisión profunda de las interrelaciones entre colonialidad, poder y memoria en los procesos de construcción del patrimonio cultural en América. En línea con los debates inaugurados por Laurajane Smith el libro invita a problematizar la noción de discurso patrimonial autorizado que concibe al patrimonio como una cosa, un conjunto de objetos materiales, sitios o paisajes estéticamente valiosos y esencialmente frágiles, cuya preservación debe quedar en manos de expertos legitimados (Smith, 2011). Este discurso, entendido como un proceso político de construcción de patrimonio, se encuentra sustentado en formas

hegemónicas de saber que tienden a excluir memorias y conocimientos no reconocidos por las instituciones oficiales. A través de 16 capítulos distribuidos en cuatro núcleos temáticos, los autores y autoras presentan reflexiones teóricas acompañadas de estudios de caso concretos que permiten poner en diálogo, problematizar y ampliar categorías conceptuales que van más allá, y discuten con, una mirada plenamente autorizada del patrimonio.

La primera parte del libro, "Paths of decolonisation", ofrece un primer acercamiento al concepto de *descolonización* y su incidencia en el campo del patrimonio cultural, para invitarnos a pensar en otras formas de ver y reflexionar sobre el tema que no estén arraigadas en las relaciones de poder y jerarquización sociales propias del régimen colonialista.

El capítulo inicial, "Current times, critical, and future thinking", a cargo de Inês de Carvalho Costa, nos ofrece un análisis crítico comparativo de tres disciplinas con creciente relevancia en el campo del patrimonio cultural: history of current times, critical heritage studies, y heritage and the future. A partir de este recorrido la autora se pregunta cuáles son las contribuciones de cada una de estas disciplinas en el campo del patrimonio, en qué sentido pueden estar influenciadas, o no, por teorías decoloniales y los principales debates que ellas introducen en torno al discurso patrimonial autorizado.

Luego, en "Caring for black monuments", María A. Gutiérrez Bascón propone un estudio de caso que invita a reflexionar sobre modos alternativos de *cuidar* el patrimonio, más allá de los hegemónicamente establecidos. Su análisis esta centrado en la puesta en valor de un monumento dedicado a Quintín Bandera, héroe negro de la independencia cubana, en la ciudad de La Habana, donde mediante diversos trabajos afectivos de conmemoración el patrimonio se convierte en un espacio de resignificación identitaria. Explora el uso estratégico de diferentes formas de recuerdo que permiten recuperar las memorias afro-cubanas que han sido históricamente marginalizadas por los agentes oficiales de restauración.

En "Negotiating decolonisation?", María Lois examina el caso de La Casa de la Libertad, en Sucre (Bolivia), como ejemplo de las disputas en torno a la representación de los distintos grupos sociales dentro del patrimonio histórico nacional. Desde un enfoque decolonial analiza las pinturas y retratos ubicados en dicha sala cómo una manifestación de las tensiones por la visibilidad y la inclusión en las narrativas patrimoniales bolivianas, entendiendo la importancia del museo como un sitio de negociación.

El segundo apartado, "Restitution and repatriation of culture", reúne cinco capítulos que abordan las múltiples problemáticas en torno al patrimonio cultural que ha sido desplazado o extraído de su contexto de origen. Los textos que lo componen analizan la restitución y repatriación como procesos complejos atravesados por dimensiones éticas, políticas y simbólicas que aún suscitan amplios debates dentro del campo patrimonial y museológico.

El núcleo temático del libro se inaugura con el capítulo de Vitória dos Santos Acerbi, "(De)colonially negotiating the past", quién aborda la trayectoria del Tesoro Quimbaya desde su controvertida entrega a la reina de España en el siglo XIX a modo de cortesía y su

pedido actual de restitución por parte del gobierno de Colombia. Este caso abre el debate hacia aquellos argumentos, principalmente centrados en la *propiedad cultural* y *conocimientos hegemónicos*, que han servido de sustento a los antiguos Estados coloniales para conservar el patrimonio que no les pertenece, incluso frente a las demandas de restitución por parte de sus Estados de origen.

Nathan Assunção Agostinho, en su capítulo "The reason for the artifact", enriquece el debate a partir de dos nudos centrales. En primer lugar, analiza la noción de *patrimonio cultural indígena* establecida desde convenciones y organismos bajo la tutela de la ONU. Da cuenta de la complejidad del concepto y sus diferencias con respecto a la noción original de patrimonio cultural. En segundo lugar, se adentra en los distintos marcos jurídicos involucrados en la restitución y repatriación de dicho patrimonio cultural indígena americano. Puntualmente, se centra en el caso brasileño para reflexionar sobre las tensiones entre los procesos de repatriación de bienes culturales y la débil protección institucional de los derechos indígenas.

En "Repatriation of cultural heritage and their museographic use from a decolonial perspective", Kathia Maurtua Espinoza y el compilador Rodrigo Christofoletti profundizan en un actor con gran relevancia en el campo patrimonial: los museos. Centralmente, presentan al discurso museístico como una potencial herramienta de protesta decolonial frente al tráfico de bienes culturales. Invitan a ver la restitución no como un proceso que finaliza con el material recuperado, sino que intentan reivindicar dicho material como potencial objeto de educación, sensibilización y protesta contra el tráfico ilícito.

Avanzando en el tema, en "Restitution of Indigenous cultural objects in Latin America" María Julia Ochoa Jiménez profundiza en un tipo de restitución que ha quedado mayormente desprotegida por los marcos jurídicos: la restitución interna del patrimonio cultural indígena. Se refiere a cómo los Estados responden, o no lo hacen, frente a los reclamos indígenas dentro de los propios límites nacionales. A modo de ejemplo, considera a la NAGPRA (1990), una de las leyes más importantes promulgadas —en Estados Unidos— para restaurar y proteger bienes culturales indígenas en manos de instituciones estatales, poniéndola en diálogo con el caso argentino y su marco legislativo.

En "The veins of Latin America remain open" Ana Cristina Pandolfo y Jaisson Teixeira Lino exploran cómo la lucha contra la colonialidad sigue siendo un proceso inacabado en tanto el tráfico de bienes culturales continúa latente en América Latina, aunque perpetuando su sustento en otras formas de poder. Los/as autores hacen uso de diversos registros del Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) of Brazil (IPHAN) y la International Criminal Police Organization (ICPO–INTERPOL) para argumentar la vigencia de dichos patrones de despojo cultural; ellos analizan las listas de la UNESCO como herramientas que permiten entrever la existencia de jerarquías de poder colonial en lo que respecta al campo patrimonial.

El tercer apartado del libro, "Museums, discourse and power", centra su atención en

los museos y otras instituciones culturales, desplazando el eje del debate hacia el papel que estas entidades han desempeñado en la construcción de narrativas nacionales y la imposición de significados culturales. Desde una mirada crítica los capítulos que lo integran problematizan las formas como los museos reproducen o cuestionan estructuras de poder y jerarquías de saber, a la vez que abren el camino para repensar las funciones sociales de estas instituciones.

El capítulo de Márcia Chuva, "Entangled heritage", examina el Museo de Etnología Ultramarina de Lisboa como un dispositivo colonial que, bajo un discurso armonioso, funcionó para legitimar la expansión imperial portuguesa. La autora analiza cómo las prácticas museísticas, desde la recolección de objetos hasta la construcción de narrativas etnográficas salvacionistas, contribuyeron a silenciar las voces de las poblaciones colonizadas y a reproducir jerarquías de saber y poder.

Por su parte, el capítulo de Jeremy Gibran Dioses Campaña y Marcos Olender, "Denaturalization and Occidental narrative to the detriment of the materiality of Moche and Tupinambá", presenta el concepto de *desnaturalización* para referirse al proceso al cual son sometidos los bienes culturales indígenas expuestos en los museos. Puntualmente, este capítulo atiende el caso de los mantos tupinambá y los *huacos* moches presentes en el Musée de Quai Branly (Francia) y en el Musée d'ethnographie de Genève (Suiza) y el modo como se les atribuyen contextualizaciones y nomenclaturas que los alejan de su realidad cultural para alimentar estereotipos.

Para ampliar el debate "Andean colonial paintings" de Letícia Santos se centra en los procesos de negociación y disputa simbólica entre indígenas y colonizadores a partir del ejemplo de dos pinturas coloniales andinas. En base a la incorporación de elementos nativos en escenas cristianas revela cómo el arte, a pesar de haber sido un instrumento de coacción desde el cual se intentó imponer el dogma cristiano a estos pueblos, también funcionó como un terreno de diálogo en el que la agencia indígena tuvo un papel central en la construcción de dichos símbolos coloniales.

Camila Andrea Malig Jedlicki y Naomi Oosterman, en su capítulo "Decolonial approaches and narratives in Latin America and the Caribbean and European museums", analizan los esfuerzos contemporáneos de diversos museos por revisar y reconfigurar sus discursos desde una perspectiva decolonial. A través de un análisis comparativo entre casos europeos y americanos, logran identificar tres narrativas centrales que guían el proceso de transformación museística: una primera narrativa dirigida hacia lo legal y material, una segunda enfocada en visibilizar historias silenciadas y una tercera centrada en las comunidades y la reivindicación de sus derechos humanos. A partir de dichos enfoques buscan poner en relieve cómo los museos se encuentran hoy en un proceso de disputa y transformación orientado a construir miradas más inclusivas y críticas frente a las estructuras eurocéntricas que históricamente los han definido.

El último apartado de este libro, "Frontiers of decoloniality", nos invita a pensar

nuevas formas de interpretar y problematizar la decolonialidad en la actualidad, incluso cuestionarnos cuáles son sus límites y sus alcances en una sociedad históricamente arraigada a una lógica colonialista.

En "A symbol of alliance and peace among American nations" Hevelly Ferreira Acruche presenta el caso de la construcción del faro conmemorativo a Cristóbal Colón en Santo Domingo, en el quinto aniversario de su llegada a América, como parte de un proyecto para consolidar una identidad común americana. La autora hace un recorrido de las diversas controversias que marcaron el largo proceso de consolidación del proyecto. Desde finales de la década de 1920, con la realización del sorteo para seleccionar el proyecto del faro presentativo, hasta su efectiva inauguración en el año 1992, Ferreira Acruche resalta las disputas alrededor de este proceso, sobre todo por su intrínseca función de querer forjar una noción de unión americana desde la polémica imagen de Colón.

En "Decolonialism, Paulo Freire and the triangular approach", Ana Mae Barbosa y Lucia Gouvêa Pimentel hacen uso del ejemplo brasileño para sumergirse en el campo del arte, disciplina que ha estado fuertemente sometida a la dominación cultural europea. Gracias al legado de Paulo Freire y junto a los aportes de Aníbal Quijano, analizan el *enfoque triangular* aplicado a la enseñanza del arte como un modo decolonial de repensar el campo artístico. Se trata de una propuesta que entremezcla crear arte, poder leerlo y contextualizarlo, destacando la importancia de generar consciencia del mundo contemporáneo y las complejidades que lo caracterizan.

Con otro caso brasileño Walkiria Maria de Freitas Martins en "The mirror of modernity" nos brinda un análisis historiográfico del proceso de patrimonialización de dos bienes culturales brasileños: el Conjunto Urbano de Brasilia y el Conjunto Moderno de Pampulha. A partir de ambos casos analiza el concepto de *patrimonio moderno* y cuestiona la representatividad de las listas patrimoniales de la United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) y los parámetros mediante los que son formuladas, los cuales terminan siendo fundamentalmente coloniales en tanto priorizan criterios eurocentristas.

Daniele Weigert en "Coloniality, race, and Indigenous knowledge in reports of nineteenth-century explorers in southern Brazil" retoma el caso brasileño para analizar los textos elaborados por exploradores y colonos que entraron en contacto con las poblaciones indígenas del sur, específicamente los kaingang. A través de estos relatos se evidencia cómo las categorías raciales construidas durante el siglo XIX consolidaron una representación de inferioridad de los pueblos nativos que influye hasta la actualidad en la percepción sobre dichas comunidades y ha relegado sus conocimientos tradicionales a una posición de subalternidad.

En suma, el libro *Colonial heritage, power, and contestation* es un aporte fundamental para pensar el patrimonio cultural desde una perspectiva decolonial, cuestionando los marcos eurocéntricos que históricamente lo han definido. Al reunir a autoras y autores de diversas partes del mundo la obra ofrece un mosaico de miradas y estudios de caso que permiten

anclar las categorías teóricas en realidades concretas. Sus contribuciones son especialmente valiosas para los estudios patrimoniales porque amplían el campo de reflexión sobre las relaciones entre patrimonio, memoria y poder, al tiempo que invitan a repensar las prácticas institucionales y académicas en clave crítica. Este enfoque plural y situado convierte a la compilación en una herramienta sumamente interesante para comprender los desafíos contemporáneos en torno a la descolonización del patrimonio cultural.

Referencias bibliográficas

- Smith, Laurajane (2011). El "espejo patrimonial". ¿Ilusión narcisista o reflexiones múltiples? *Antípoda*, 1(12), 39-63. https://doi.org/10.7440/antipoda12.2011.04
- Ley 101-601 (1990). Ley de Protección y Repatriación de Tumbas de Nativos Americanos (NAGPRA). Exige la propiedad y repatriación de restos humanos y objetos culturales de nativos americanos y hawaianos que se encuentran en posesión de instituciones financiadas con fondos federales. Publicada en el Federal Register del 27 de noviembre de 1990. https://www.nps.gov/nagpra/

Agustina Lourdes Kozloski

https://orcid.org/0009-0008-9116-6562
agustinakozloski@gmail.com



Estudiante avanzada de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (FFyL, UBA). Es integrante del UBACyT *"Patrimonio, conflictos y producción de alteridades subalternas en contextos de gubernamentalidad neoliberal y racialización"*, radicado en el Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA, FFyL, UBA). Sus líneas de interés en investigación son: patrimonio, sitios de memoria y restauración.

CC BY NC SA

CO-RAZONAR: UNA MEMORIA CORAL DE LAS II JORNADAS "CONFLICTOS (ONTOLÓGICOS, EPISTEMOLÓGICOS E IDEOLÓGICOS) Y REEMERGENCIAS INDÍGENAS" (BUENOS AIRES, 2025)

Sofía Allo
Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA)
Facultad de Filosofía y Letras (FFyL)
Universidad de Buenos Aires (UBA)
Argentina

Ana Cecilia Gerrard
Instituto de Cultura, Sociedad y Estado (ICSE)
Universidad Nacional de Tierra del Fuego (UNTDF)
Universidad Nacional Madres de Plaza de Mayo (UNMa)
Argentina

Lucila Gómez Vázquez
Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA)
Facultad de Filosofía y Letras (FFyL)
Universidad de Buenos Aires (UBA)
Argentina

Manuel González Picasso
Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA)
Facultad de Filosofía y Letras (FFyL)
Universidad de Buenos Aires (UBA)
Argentina

Aimé Kraft
Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA)
Facultad de Filosofía y Letras (FFyL)
Universidad de Buenos Aires (UBA)
Argentina

Sebastián Levalle
Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas (CONICET)
Universidad de Buenos Aires (UBA)
Universidad Nacional de José C Paz (UNPaz),
Argentina

Julieta Magallanes
Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas (CONICET)
Instituto Patagónico de Ciencias Sociales y Humanas (IPCSH)
Universidad Nacional de la Patagonia
San Juan Bosco (UNSBJ)
Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales (FHCS),
Argentina

Mariela Eva Rodríguez
Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas (CONICET)
Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA)
Facultad de Filosofía y Letras (FFyL)
Universidad de Buenos Aires (UBA)
Argentina

María Eugenia Tamay
Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA)
Facultad de Filosofía y Letras (FFyL)
Universidad de Buenos Aires (UBA)
Argentina

En un contexto atravesado por el ajuste económico, el desfinanciamiento de las universidades públicas y el avance de políticas que deslegitiman la producción de conocimiento las "II Jornadas Conflictos ontológicos, epistemológicos e ideológicos y reemergencias indígenas", realizadas en junio de 2025 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA), desbordaron los formatos y resultados habituales de las reuniones académicas[1]. Este encuentro —que continuó otro realizado en 2019— fue organizado por integrantes del proyecto de investigación UBACyT dirigido por Mariela Eva Rodríguez[2]

1 La presente reseña fue elaborada a partir de apuntes, recuerdos y reflexiones posteriores de lxs autores (citados en orden alfabético). El montaje y la organización del registro polifónico estuvieron a cargo de Ana Cecilia Gerrard, Julieta Magallanes y Mariela Eva Rodríguez.

2 UBACyT *"Conflictos ideológicos, epistemológicos y ontológicos entre Pueblos Indígenas, ámbito científico y Estado: Reflexiones desde etnografías comprometidas-colaborativas, políticas interculturales y comunicación científica ligada a las hu-*

y tuvo lugar en la semana posterior al solsticio de invierno, momento en que los Pueblos Originarios celebran el retorno del ciclo conocido como *Wiñoy Tripantu*, *Inti Raymi* o *Machaq Mara*, entre otros.

Cuando comenzamos a planificar las "II Jornadas" nos propusimos presentar casos relevados etnográficamente sobre situaciones de conflicto entre Pueblos Originarios, organismos estatales y ámbito científico. Quisimos comparar situaciones que involucran a Pueblos Indígenas reemergentes —en el marco de lo que suele ser referido bajo el término amplio de *etnogénesis*— y a aquellos sobre los que no se pone en duda su continuidad; generar conversaciones para dirimir si los desacuerdos remiten a cuestiones ideológicas, ontológicas y/o epistemológicas; y reflexionar sobre mecanismos de negociación, resolución o profundización de las tensiones en el marco de la política y la cosmopolítica, ámbitos donde negocian seres humanos y existentes no humanos.

La comparación de casos de Argentina, Chile, Colombia, Brasil, Uruguay y Canadá propició reflexiones sobre problemáticas a escala continental, así como también sobre las relaciones de poder, las alianzas y las resistencias en el ámbito local. El diálogo incluyó a intelectuales indígenas y no indígenas de Argentina y de otros países, estudiantes de grado y posgrado, investigadorxs incorporados al sistema científico y en proceso de formación, activistas y artistas. A modo de encrucijada los cruces de trayectorias dispares favorecieron la posibilidad de estrechar vínculos y acortar distancias geográficas, compartir posicionamientos —teóricos, metodológicos, epistemológicos y ontológicos— configurados a partir de experiencias etnográficas, así como deliberar en torno a interrogantes urgentes e insoslayables. Precisamente, en el contexto que atraviesa Argentina, donde las artes y la ciencia —particularmente las Ciencias Sociales y las Humanidades— se encuentran bajo amenaza, estas "II Jornadas" conjugaron pensamiento crítico, activismo y sensibilidad.

El encuentro tuvo una duración de cuatro días (entre el 24 y el 27 de junio de 2025) y ofreció una variedad de propuestas. La amplia participación de expositores/as y oyentes estuvo garantizada por la elección de una modalidad híbrida que combinó presencialidad y virtualidad como alternativas de acceso. Dicha modalidad posibilitó la participación gratuita de 248 asistentes, tanto en la sala como a través de una plataforma de Internet —la cual fue revisada con sumo cuidado para evitar fallas en la comunicación—, con acceso restringido a fin de filtrar ataques cibernéticos, estrategia de *boicot* que, lamentablemente, no resulta poco frecuente en los espacios de militancia académica. Grabamos cada segmento del encuentro y filmamos con cámaras adicionales con la intención de editar el material para su posterior difusión.

manidades digitales" (20020220300216BA), FFyL, UBA, Modalidad I, Tipo B, Conformación III, trianual, Programación científica 2023. Proyecto integrado por Mariela Eva Rodríguez, Sebastián Levalle, Antonela dos Santos Montangie, Sofía Allo, Lucila Gómez Vázquez, Yesica Herrera, Manuel González Picasso, Celeste Medrano, María José Figuerero Torres, Paula Cecchi, María Laura Pensa, Ana Cecilia Gerrard, Marcela Alaniz, Aimé Kraft, Cecilia Aguzín, Julieta Magallanes, Luciana Quispe, María Eugenia Tamay, Guillermo Mengoni Goñalons, Wendy Dekmak, Maximiliano Varela, Sonia Sarra, Mónica Michelena, Julián Gorla y Geraldine Lublin, a los que se sumaron recientemente dos más: Lisandro Relva y Martín Acuña Lugo.

Se desarrollaron cinco simposios temáticos intensivos[3] —de dos horas cada uno— organizados a modo de taller, lo cual habilitó tanto la presentación de resultados acabados como investigaciones incipientes. Las breves exposiciones de diez minutos favorecieron los intercambios por más de una hora en cada simposio y la posibilidad de continuar conversando en los intervalos posteriores durante otra media hora, al momento de la pausa para degustar exquisiteces elaboradas por manos solidarias a bajo costo. Además de analizar conflictos que involucran a los Pueblos Indígenas se suscitaron numerosas reflexiones en torno a los términos que suelen adjetivar la etnografía: colaborativa, en colabor, comprometida, militante, activista, por demanda, decolonial, entre otras opciones.

En lugar de optar por la modalidad clásica de conferencias magistrales invitamos a dos referentes destacados de la antropología a participar en un conversatorio titulado "Aboriginalidades/ indigeneidades en tiempos de autocracias antiderechos: desafíos ante los extractivismos". Este diálogo entre Claudia Briones (Investigadora del CONICET y recientemente jubilada por la Universidad Nacional de Río Negro, que había viajado especialmente para participar de la totalidad del evento) y Mario Blaser (investigador docente de la Memorial University of Newfoundland y ex estudiante de la Universidad de Buenos Aires, quien se conectó desde Canadá) se centró en escenarios y preguntas previamente acordadas, lo cual devino luego en un espacio abierto donde las diversas intervenciones orientaron los intercambios que se sucederían el resto de los días.

En la medida en que fuimos invitando a otros equipos radicados en el Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA, FFyL, UBA) que trabajan con Pueblos Indígenas para solicitar su apoyo fuimos tomando conciencia del interés en participar. Se sumaron entonces otras presentaciones de libros y redes. Lo que inicialmente iba a circunscribirse a un encuentro íntimo en coordinación con el Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS)[4] e invitadxs —que, en su mayoría, trabajan sobre procesos de reemergencias indígenas o iban a presentar libros y proyectos vinculados a esta red[5]— se extendió por un

3 Como continuidad de esas discusiones actualmente nos encontramos organizando dos *dossiers* elaborados a partir de las presentaciones realizadas, con el propósito de prolongar en la escritura algunas de las preguntas, tensiones y diálogos abiertos durante estos días de encuentro.

4 La red GEMAS reúne a investigadores y estudiantes de la Universidad Nacional de Río Negro, de la Universidad de Buenos Aires, de la Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco, de la Universidad Nacional de Córdoba, de la Universidad del Comahue, de la Universidad Nacional de Jujuy y de la Universidad Nacional de Tierra del Fuego (GEMAS, s/f).

5 La lista de invitadxs inicialmente incluyó a Claudia Briones, Mario Blaser, Axel Lazzari, José María Bompadre, Damián Castro, Daniela Fernandes Alarcón, Ivana Carina Jofré, Carolina Tytelman, Carolina Álvarez Ávila, Florencia Trentini, Luis Campos, Verónica Giordano, Martín Delgado Cultelli, João Pacheco de Oliveira, Gustavo Verdesio, Francisco Pazzarelli, María Guadalupe Arenillas, Darío Schvarzstein, Mercedes Claus, Moni Paulino, Diego Escolar, Ana Ramos, Valentina Stella, Carolina Crespo, Marion Prieto y Mariel Bleger. Además de estas personas, se sumaron luego como expositorxs Andrea Szulk, Diana Lenton, Ana Carolina Hecht, Sebastián Valverde, Marisol García, Ingrid de Jong, Cristian Perucci González, Graciana Pérez Zavala, Marcela Tamagnini, Carlos Masotta, Graciela Beatriz Guarino, Paola Verónica Barrios, María Lara Caravaca, Sofía Varisco y Anna Pomaro.

día y medio más. Debido a que somos un grupo diaspórico imaginamos las jornadas como una posibilidad para el encuentro cara a cara, presencial, ya que el equipo reúne tanto a quienes tienen su lugar de trabajo en el ICA como en otras universidades argentinas y también a quienes emigraron buscando oportunidades de estudio, de investigación o laborales en otros países. En dichos casos el compromiso con la universidad pública, gratuita y laica que les permitió formarse continúa a través de distintas iniciativas en el marco de una sinergia especial donde cada aporte resulta indispensable.

Se presentaron entonces cuatro libros escritos por integrantes del equipo[6] y dos por investigadorxs del ICA[7] publicados en los últimos años, junto a dos revistas científicas de reciente lanzamiento: *Memorias Disidentes* —editada por Carina Jofré, Cristóbal Gnecco y Mario Rufer en el marco de la Red de Información y Discusión sobre Arqueología y Patrimonio (RIDAP)— y el lanzamiento del volumen 4 sobre Cono Sur de la revista *Memorias Insurgentes* (Universidad Federal de Rio de Janeiro) dirigida por João Pacheco de Oliveira. Dimos a conocer la editorial de la red Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS) —editorial multimedia, militante e independiente, sin fines de lucro, orientada a la difusión del conocimiento y de *etnografías colaborativas* con comunidades y organizaciones indígenas— y dos proyectos realizados por dicha red: "Problematizando la historia: perspectivas indígenas sobre el poblamiento galés en la Patagonia" (Swansea University y Biblioteca Nacional de Gales) y "Cartografías del agua" en el marco del proyecto "Despojo en las Américas" (DIA, University of Pennsylvania, Penn-Mellon Just Futures Initiative) cuyo sitio de Internet también fue presentado. Además de estas dos redes multisituadas (GEMAS y RIDAP), en las que participan integrantes del equipo UBACyT, se presentó la Red de Formadores en Educación e Interculturalidad en América Latina (FEIAL). El último día de las II Jornadas proyectamos audiovisuales[8] en instancias de postproducción elaborados por integrantes del GEMAS y realizamos una *performance* colectiva como despedida del evento e inicio de procesos venideros. La red, justamente, permite que "cuando unx se cae, lxs demás sostienen", de modo tal que los pesares que cada cual vive en su experiencia individual se vuelven menos dramáticos al compartirlos, en tanto que la felicidad se multiplica.

Lo más singular y significativo de estos días, sin embargo, no quedó registrado en el

6 *Investigar con la naturaleza, reexistir con el territorio: Experiencias del sur de Colombia* (2025), Sebastián Levalle, Fondo de Cultura Económica; *Afectación: Estar en la trampa* (2022), Celeste Medrano y Francisco Pazzarelli, Red Editorial; *Historias entreveradas: Los guaraní en Calilegua (Jujuy)* (2021), Sonia Sarra, Tiraxi; *«¿Mapuches en Mendoza? Conflictos territoriales y negacionismo en una "provincia criolla»* (2024), Julieta Magallanes. SB.

7 "Niñez plural: Desafíos para repensar las infancias contemporáneas" (2024), A. Szulc, S. Guemureman, M. García Palacios y A. Colangelo (Eds.) Editorial el Colectivo; *Del "desierto" a las "fronteras": Identidad, conflictos y estigmatización del pueblo mapuche en Norpatagonia* (2025), S. Valverde, Editorial Autores de Argentina.

8 *Despojo en las Américas* video Teaser (2025), DIA, Penn-Mellon Just Futures Initiative; *El Serpentear del Ngen Ko, 2do, Foro Trawün itinerante por el río Chubut* (2025), Marion Prieto; *El Tercer Malón de la Paz* (adelanto 2024), Luciana Quispe y Kuntur Vargas; y *Nda Rekoi Frontera* (2022), Sergio Roberti.

programa ni en los resúmenes de las ponencias. Sucedió en los pasillos, en los bancos de sala desalineados, en la terraza donde algunxs encendían un cigarrillo y otrxs buscaban aire fresco, en las notas marginales de los cuadernos personales, en los mates de rondas largas, en la comensalidad de una cena con todxs lxs presentes y en las charlas que se prolongaron más allá de los horarios anunciados. Aconteció, sobre todo, en la manera de construir un *estar en común*. Ese *estar* se perfiló más orientado a la escucha que a la exposición, menos regido por la productividad que por la presencia y menos preocupado por cerrar argumentos que por sostener nuevos y viejos interrogantes que nos constituyen.

Como sugirió Claudia Briones en una de sus intervenciones, mientras prestaba atención a las presentaciones y anotaba en su libreta, recuperamos la idea de co-razonar en una experiencia colectiva. Este término sugiere la unidad indivisible entre pensamientos y sentimientos, cercana al *sentipensar* que Orlando Fals Borda (2009) encontró en sus diálogos con los campesinos y pescadores de la costa del Pacífico colombiano, y que nutrió su propuesta sobre la Investigación-Acción Participativa (IAP). En sus investigaciones sobre Fals Borda Joanne Rappaport (2024) retoma esa genealogía para mostrar que lo sentipensante es algo más que la combinación entre corazón y razón ya que involucra formas creativas y colectivas de conocer. En otras palabras, refiere a la vivencia situada de reflexionar con otrxs en un registro que involucra el cuerpo, la emocionalidad, la cognición, la memoria y la percepción. Nuestras "II Jornadas" nos instaron a dejarnos afectar, a reconocer que el conocimiento también se produce en los momentos compartidos y a prestar atención a lo que surgía en *el entremedio*, ese campo de fuerzas del que hablaron Gilles Deleuze y Félix Guattari (2002), donde ocurren las conexiones y transformaciones; un tiempo-espacio de la mutación donde los componentes se conectan sin jerarquías previas y donde nadie es puro *uno* ni *otro*, sino sujetos deviniendo en algo nuevo, en *algo más* que desborda y excede la individualidad. En una época que exige respuestas rápidas, eficiencia y resultados medibles sostener la pausa compartida —densa, atenta e incierta— implica *co-razonar* en tanto gesto político y comunitario. Esta reseña emula las jornadas a las que hace referencia: se compone de fragmentos, enunciados, escenas y resonancias que no siempre soportan una narrativa lineal. Apostamos, entonces, por una escritura colectiva en la que intentamos reunir sin clausurar, enlazar sin borrar diferencias y acoger los ecos incesantes en la misma forma del relato.

Uno de los recuerdos recurrentes entre quienes participamos apela al *ritmo*. A diferencia de las reuniones científicas convencionales la sucesión de etapas y momentos se fue desplegando a contrapelo de las lógicas académicas habituales. Tal como sugirió una de las estudiantes de la licenciatura, Sofía Allo, los tiempos y los espacios fueron notablemente más distendidos y desestructurados, lo cual desencadenó charlas que no se agotaban en las exposiciones. En un sentido similar otrxs integrantes del equipo —Lucila Gómez Vázquez y Manuel González Picasso— expresaron que en una época signada por la exigencia de la inmediatez "parar la pelota se siente como un acto político", una forma de sustraer el pen-

samiento a la lógica del estímulo permanente. *Desacelerar*, como forma deliberada de pensar e intervenir en el campo político (Stengers, 2005), implicó una disposición a demorarse en lo emergente de las condiciones que nos reunieron, sostener interrogantes que encierran malestar y dejar que nuevos significados broten en la proximidad. En otras palabras, esta experiencia polifónica suturó distinciones entre el *afuera* y el *adentro*, desdibujando las fronteras entre los simposios, las exposiciones, los descansos, las diligencias callejeras, las meriendas y almuerzos. Como sostuvo Aimé Kraft, estudiante de antropología, las conversaciones en los márgenes fueron ocasiones en las cuales modular —con agudezas y sensibilidades variables— sentidos que se filtraron entre los contenidos planificados.

Otra de las derivaciones destacadas fue la *escucha consciente*, práctica deliberada con la que se desmantelaron las jerarquías académicas que suelen regir los turnos y direcciones del habla. Al habilitar la circulación de la palabra entre generaciones las intervenciones moderadas y breves de quienes contaban con mayor experiencia crearon un piso conversacional para expresarnos, dolernos, conmovernos y volver a imaginarnos en otros avatares. De este modo, lejos de monopolizar la palabra, quienes llevan varias décadas teorizando sobre la aboriginalidad, las formaciones de alteridad, la ontología política, las reemergencias indígenas y las investigaciones colaborativas se dispusieron a *tomar nota* de los argumentos planteados por lxs más jóvenes, a indagar sobre sus experiencias etnográficas y a dejarse interpelar. Como contraparte, lxs estudiantes identificaron un valor formativo especial en la experiencia de *oír en vivo a aquellxs a quienes tanto leímos*, como remarcó Sofía Allo.

El último día de las "II Jornadas" asistimos a la ansiada ronda de audiovisuales; momento protagonizado por un estallido de imágenes, voces, composiciones musicales, silencios y lágrimas que pusieron en evidencia el camino empático que fuimos trazando en el que la destreza conceptual y analítica sobrevino cautelosamente. "Fue la emoción lo que movilizó todo el encuentro; una forma distinta de implicarnos", sostuvo María Eugenia Tamay —profesora en Ciencias Antropológicas y estudiante de la licenciatura—, cuya investigación reflexiona sobre su ancestralidad guaraní. Las proyecciones trajeron territorios en conflicto, memorias en disputa, lenguas revitalizadas, cuerpos explotados y paisajes de resistencia. Se impregnaron otras densidades; "algo no estrictamente verbal que convocaba", manifestó, lo cual habilitó otras presencias, algunas de ellas físicamente ausentes.

Por momentos, particularmente después de algunas proyecciones, las palabras parecían no ser capaces de capturar las activaciones y asociaciones simultáneas. Fue entonces cuando el silencio se impuso como forma de cuidado y espera de visibilidades en gestación. Sebastián Levalle —Investigador Asistente de CONICET, cuya alta en el sistema científico se encuentra en suspenso como consecuencia de las políticas de desmantelamiento del gobierno de turno— se preguntó al respecto si, acaso, el llanto era un autor más. Su interrogante poco tuvo de metafórico puesto que los sollozos entrecortados se colaron en varias intervenciones reconfigurando por completo las escenas. *Al restituirle al llanto su fluir*,

continuó Sebastián, la afectividad ganó terreno y nos llevó a preguntarnos cómo sostener la potencia de lo vivido sin reducirlo —o después de haberlo reducido— al argumento frío de la racionalidad. En síntesis, las sinergias emotivas y semánticas que traspasaron los umbrales de la producción de conocimiento, las disquisiciones teóricas y las reflexiones metodológicas y éticas tuvieron efectos inesperados que aún resuenan tanto en los bordes de las interpretaciones como en las conversaciones alusivas que continuaron meses después. Estas últimas se volvieron insumos para la militancia y la resistencia en un escenario represivo que nos pretende calladxs, desmovilizadxs y aisladxs.

Las jornadas no finalizaron con un panel de cierre que resumiera conclusiones asertivas, sino con un *tendedero*, una *performanc*e coordinada por la investigadora Celeste Medrano, quien había convocado a la artista Moni Paulino. En este segmento, publicado en el programa bajo el título "Las palabras de la memoria", numerosos sellos con letras desplegados sobre la mesa gigante de la mítica aula 108 de la Facultad de Filosofía y Letras se fueron impregnando con tintas de colores en una acción colectiva. Su propósito apuntaba a pensar en la pluralidad de memorias y políticas que componen los archivos entretejidos por fuera de los reservorios oficiales. Cada persona fue plasmando una palabra o enunciados breves en retazos de lienzo, para luego colgarlos con broches. El tiempo secuencial de Cronos parecía haberse suspendido: era una oportunidad para la introspección estando-siendo, a la vez, con otrxs. Los dedos alcanzaban letras sueltas mientras los silencios se alternaban con las conversaciones. Cada persona eligió dónde colgar su cuadradito de tela mientras ensayaba posibles lugares. Algunas palabras quedaban torcidas, otras no entraban en la cuerda; había repeticiones, desplazamientos y consultas.

Los retratos de las víctimas del terrorismo de Estado que cubren parte de las paredes del aula magna fueron testigos de una constelación artística en la que emergieron enunciados e ideas provenientes de otros momentos de las jornadas o, incluso, de otros tiempos y territorios. Deliberamos sobre cuál sería el sitio adecuado para colgar el tendedero y nos preguntamos cuántos días sobreviviría a la intemperie en el patio de la facultad, en el aula 108 o en los pasillos antes de volverse harapos, grafiteado o arrojado a la basura. Fue en ese momento cuando Alejandro Otamendi, Secretario del Instituto de Ciencias Antropológicas que había llegado para compartir la actividad, soltó la pregunta: "¿Y si lo dejamos en el Instituto?"

Encendimos las luces del ICA y llenamos el espacio con sonidos de risas y palabras mientras explorábamos cuál sería el lugar apropiado para no interferir en la circulación en nuestro lugar de trabajo. El entusiasmo hizo vibrar la energía que parecía reciclarse a esa hora de la noche. Nilo Cayuqueo —referente del movimiento indígena a nivel nacional e internacional, que contribuyó a ampliar el marco jurídico de los derechos humanos en los organismos internacionales— pedía a los estudiantes desde arriba de una silla que le alcanzaran más cuerda pues sus ochenta años de experiencias vitales no lo amedrentaban en la intención de amarrar el tendedero en el lugar más alto de una columna.

Este cordel, con retazos de tela e inscripciones, había emergido como *factiche*. Es decir, como explica Bruno Latour (2018), un fetiche que —tras haber sido hecho— adquirió una realidad autónoma escapando así al control individual. La acción del tendedero trajo al presente las vivencias de los días previos cuando, a modo de *bricoleur*, fuimos hilvanando argumentos a partir de fragmentos. "Toda ceremonia debe haber sido hecha alguna vez, por primera vez", apuntó Sebastián. Quizás ese sea uno de los sentidos de *co-razonar*: sostener un espacio donde las palabras —como letras esparcidas sobre una mesa— puedan moverse, tocarse, desarmarse y volver a ensamblarse en una composición común.



Figura 1. Integrantes de las jornadas exhibiendo el *tendedero* en el aula 108 de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Foto: Ariadna Moreno.

En la apertura de las II Jornadas la directora del equipo nos regaló unas palabras que dejamos a continuación como una suerte de *postfacio* de esta reseña:

> En estos días me he preguntado ¿por qué, en este momento de desazón, dedicarle tanta energía a organizar un evento de tal magnitud? La respuesta ha sido la misma cada vez: porque es un modo de demostrarnos a nosotrxs mismxs que no bajamos los brazos y que *hacer* es una forma de *resistir*; que encontrarnos e interiorizarnos en la escucha atenta sobre las búsquedas de cada integrante del equipo nos hace bien, nos reconforta y, a su vez, alimenta tanto el fuego intelectual como el de los compromisos con los colectivos indígenas con quienes estamos vinculadxs. Y además, porque compartir nuestras investigaciones y reflexiones en el ámbito del ICA y con colegas de otras latitudes no solo contribuye a difundir lo que hacemos, sino que también nutre y estimula nuevas reflexiones y multiplica las redes. Cuando el

cielo se tiñe de oscuridad lxs antropólogxs de hoy, comprometidos con las realidades locales, sabemos que siempre hay una salida. Así nos han enseñado las organizaciones sociales y las comunidades indígenas: que la resistencia es continua y que la salida es colectiva. Tal como sintetizó la consigna inspirada en "*El Eternauta*" durante la multitudinaria *Cuarta Marcha Federal Universitaria* en defensa de la universidad pública y la ciencia para todxs (12 de mayo de 2025) acá "nadie se salva solx".

Agradecimientos

A pesar del magro presupuesto con el que contamos nuestro equipo se comprometió para organizar estas "II Jornadas" en un momento crítico para la investigación en Argentina. Agradecemos a la Universidad de Buenos Aires por el "Subsidio de reuniones científicas y tecnológicas" ($1.500.000) y al proyecto "Despojo en las Américas" (DIA, Penn-Mellon Just Futures Initiative), dirigido por Tulia Falleti (Universidad de Pennsylvania), por su colaboración (U$$500).

Agradecemos también a todas las personas que participaron en forma virtual o presencial: a Virginia Manzano —Directora del Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA)— y a Pablo Wright —director de la Sección Etnología— que inauguraron el evento y siguieron de cerca los sucesos, al Secretario del ICA Alejandro Otamendi —por su disponibilidad permanente—, al personal de dicho instituto —Carolina Ciordia, Joaquín Coto y Victoria Lois— por colaborar con la difusión y con la puesta a punto de la conectividad y a los equipos UBACyT radicados en el Instituto que apoyaron el evento[9].

9 Acompañaron: las redes GEMAS, RIDAP y FEIAL; la Cátedra Libre de Pueblos Originarios de la Universidad Nacional de Tierra del Fuego (UNTDF) y la cátedra *Pueblos Indígenas Americanos* (FFyL, UBA), el ICA (FFyL, UBA), la Sección Etnología (ICA, FFyL, UBA) y los siguientes proyectos radicados en dicho instituto: (1) UBACyT "Patrimonio, conflictos y producción de alteridades subalternas en contextos de gubernamentalidad neoliberal y racialización" (Crespo y Benedetti), PICT "Imaginarios terapéuticos, narrativas y rituales en heterodoxias sociorreligiosas contemporáneas argentinas" (Wright), UBACyT "Imaginación cultural y globalización en heterodoxias sociorreligiosas de la Argentina" (Wright), UBACyT "Memorias, resistencias y agencias políticas de comunidades y colectivos indígenas: trayectorias en contextos post genocidas" (Lenton), UBACyT "Políticas indígenas en la Frontera Sur (1810-1880): Cambios y continuidades" (de Jong), UBACyT "Archivos, producción de registros e interdisciplina en el quehacer de la antropología histórica" (Boixadós y Rodríguez), UBACyT "Presente y pasado: Diálogo entre Arqueología y Antropología Social para explorar territorio- territorialidad y vulnerabilidades diferenciales en contextos de riesgo socioambiental, desastres y crisis" (Berón y Murgida), UBACYT "Experiencias formativas interculturales. Una aproximación etnográfica a los procesos de construcción de conocimiento y contacto lingüístico en contextos educativos comunitarios y escolares" (García Palacios y Hecht), UBACyT "Configuraciones identitarias y conflictos territoriales en pequeños productores periurbanos indígenas y criollos" (Balazote), UBACyT "Pueblos originarios, pequeños productores, fronteras y valorización territorial: Un estudio comparativo en las regiones Norpatagónica, Quebrada de Humahuaca y Chaco salteño" (Valverde), UBACyT "El vínculo Universidad Sociedad en la mira: Análisis de los formatos de Extensión y Vinculación de la FfyL de la UBA" (Petz), UBACYT "Relaciones generacionales, conocimientos e identificaciones étnico-nacionales. Experiencias formativas en contextos familiares, comunitarios y escolares" (Padawer y Novaro), UBACYT. "Corporalidad, materialidad y sonoridad: Abordajes desde las religiosidades populares, los activismos sexo-genéricos y las metodologías de performance-investigación" (Citro), FILOCYT "Políticas públicas, territorialidades y dispositivos tecnológicos: Un análisis antropológico comparativo de procesos sociales de producción, demarcación y representación espacial en Argentina" (Castelnuovo Biraben y Guglielmucci), PIP "Políticas de desarrollo y territoriales: Memorias, movimientos y experiencias de pobladores indígenas y criollos-campesinos" (Crespo), Núcleo de Etnografía Amerindia (NUETAM), Grupo Estudios Fronteras

Referencias bibliográficas

- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (2002 [1980]). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos.
- Latour, Bruno (2018). *Sobre el culto moderno de los dioses factiches, seguido de Iconoclash*. Dedalus.
- Fals Borda, Orlando, (2009). *Una sociología sentipensante para América Latina* . Siglo del Hombre Editores y CLACSO.
- Rappaport, Joanne (2024). Metodologías sentipensantes de investigación. *Cambios y Permanencias*, 15(2), 29-33. https://doi.org/10.18273/cyp.v15n2-202403
- Stengers, Isabelle (2005). Whitehead's Account of the Sixth Day. *Configurations*, 13(1), 35-55. https://doi.org/10.1353/con.2007.0012

Sitios web citados

- Biblioteca Nacional de Gales (s/f). Problematizando la historia. https://www.library.wales/discover-learn/external-exhibitions/problematizando-la-historia
- Despojos en las Américas (2024). https://dia.upenn.edu/es/
- Editorial Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (2022). https://gemasmemoria.com/editorial-gemas/
- Equipo Antropología del cuerpo y la performance, Sección Antropología Social, ICA-FFyL-UBA (s/f). https://www.antropologiadelcuerpo.com/
- GEMAS (s/f). Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas. https://gemasmemoria.com/
- Grupo de Estudios Fronteras del Sur, Sección Etnohistoria, ICA-FFyL-UBA (s/f). https://estudiosfronterasur.blogspot.com/
- Memorias Disidentes (2023). Memorias disidentes. Revista de estudios críticos del patrimonio, archivos y memorias https://ojs.unsj.edu.ar/index.php/Mdis/index
- Memórias Insurgentes (s/f) https://revistas.ufrj.br/index.php/mi/issue/current
- Niñez Plural, Sección Etnología y Antropología Social, ICA-FFyL-UBA (s/f). https://niniezplural.my.canva.site/ni-ez-plural-website
- Núcleo de Etnografía Amerindia (s/f). https://nucleoetnoamerindia.wordpress.com/
- RIDAP | Red de información y discusión sobre arqueología y patrimonio https://www.ridap.org/

del Sur (GEFS, sección Etnohistoria), Equipo Antropología de la Religión (EAR, Sección Etnología), Niñez Plural (Sección Etnología y Antropología Social), Programa Etnicidades y territorios en redefinición (Sección Antropología Social), Equipo Antropología del cuerpo y la performance.

Sofía Jazmín Allo
https://orcid.org/0009-0001-5872-5966
allosofiajazmin@gmail.com



Es estudiante avanzada de la carrera de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Integra desde el año 2025 el proyecto de investigación UBACYT dirigido por Mariela Eva Rodríguez y el *Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas* (GEMAS). Es estudiante adscripta en la cátedra de *Sistemas Socioculturales de América I/ Pueblos Indígenas Americanos* de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Ana Cecilia Gerrard
https://orcid.org/0000-0002-6757-598X
cgerrard@untdf.edu.ar



Es licenciada en Antropología Social por la Universidad Nacional de Misiones y candidata doctoral del Programa de Posgrado en Antropología Social en la misma universidad. Es profesora adjunta en el Instituto de Cultura, Sociedad y Estado (ICSE) de la Universidad Nacional de Tierra del Fuego (UNTDF) y en la Universidad Nacional Madres de Plaza de Mayo (UNMa). Desde el año 2020, coordina la Cátedra Libre de Pueblos Originarios de la UNTDF. Integra el *Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas* (GEMAS) y la *Red de Información y Discusión sobre Arqueología y Patrimonio* (RIDAP). Investiga las relaciones entre memoria, territorio, archivo e imágenes en contextos de colonialismo, en particular, en Tierra del Fuego, donde trabaja hace más de una década en colaboración con comunidades selk'nam y yagan.

Lucila Gómez Vázquez
https://orcid.org/0000-0001-7830-4264
gomezvazquezlucila@gmail.com



Es profesora de Enseñanza Media y Superior en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y becaria doctoral UBACYT en la misma institución. Integra el *Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas* (GEMAS). Su investigación se centra en los procesos de subjetivación política e identificación en el norte de la provincia de San Juan (Argentina), con especial atención a las articulaciones entre asambleas socioambientales, pobladores locales y comunidades indígenas frente al avance del neoextractivismo en la región.

Aimé Kraft

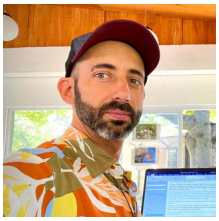
https://orcid.org/0009-0002-4973-8500
aimekraf@gmail.com



Es profesora de Enseñanza Media y Superior en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires, actualmente terminando la licenciatura en la misma institución. Integra el proyecto de investigación UBACYT dirigido por Mariela Eva Rodríguez y es parte del *Grupo de Estudio de Memorias Alterizadas y Subordinadas* (GEMAS) desde el año 2024.

Sebastián Levalle

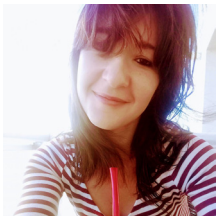
https://orcid.org/0000-0002-7860-5603
slevalle1983@gmail.com



Es doctor en Antropología, magíster en Estudios Sociales Latinoamericanos y licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es investigador asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) (a la espera de alta de designación) y profesor de grado y posgrado en la Universidad de Buenos Aires (UBA) y en la Universidad Nacional de José C. Paz (UNPAZ). Dictó seminarios de doctorado en varias universidades de Argentina y de Colombia. Levalle integra el *Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas* (GEMAS). Dirige proyectos de investigación que involucran la participación y colaboración con organizaciones indígenas, enfocándose en la memoria colectiva, la defensa del territorio y la producción de conocimiento.

Julieta Magallanes

https://orcid.org/0000-0003-1021-235X
magaju82@gmail.com



Es licenciada y doctora en Antropología (Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires) y sus temas de interés son las relaciones entre pueblos indígenas y Estados, los procesos de territorialización indígena y la reconstrucción de memorias colectivas desde el período republicano hasta la actualidad. Forma parte de las redes *Grupo de Estudios de Memorias Alterizadas y Subordinadas* (GEMAS) y *Red de Información y Discusión sobre Arqueología y Patrimonio* (RIDAP). Se desempeña como investigadora asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto Patagónico de Ciencias Sociales y Humanas "Dra. María Florencia del Castillo Bernal" y como profesora adjunta en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales (sede Puerto Madryn) de la Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco (UNPSJB). Asimismo, ocupa el rol de Secretaria Ejecutiva, desde su lanzamiento, de la *Memorias Disidentes. Revista de estudios críticos del patrimonio, archivos y memorias.*

Manuel González Picasso

https://orcid.org/0009-0006-5243-9666
manuelgpicasso@gmail.com



Es profesor de Enseñanza Media y Superior en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires. Integra desde el año 2025 el proyecto UBACYT "*Conflictos ideológicos, epistemológicos y ontológicos entre pueblos indígenas, ámbito científico y Estado. Reflexiones desde etnografías comprometidas-colaborativas, políticas interculturales y comunicación científica ligada a las humanidades digitales*" (ICA- FFyL, UBA), dirigido por Mariela Eva Rodríguez. Es estudiante adscripto en la cátedra de *Sistemas Socioculturales de América I/ Pueblos Indígenas Americanos* de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como residente en el Ministerio de Salud de la Nación.

Mariela Eva Rodríguez

https://orcid.org/0000-0001-6715-4379
marielaeva@gmail.com



Es doctora en Literatura y Estudios Culturales (Georgetown University), magíster en Literatura Hispanoamericana (University of Notre Dame) y licenciada y profesora en Antropología Social (Universidad de Buenos Aires). Es investigadora adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Ciencias Antropológicas (UBA) y profesora adjunta del Departamento de Ciencias Antropológicas (UBA). Dictó clases de posgrado (UBA, FLACSO, Universidad de La Pampa, Universidad Nacional de la Patagonia Austral, Universidad de Tarapacá) y de grado (Georgetown University y University of Notre Dame), fue profesora visitante en University of Michigan (2015 y 2020), investigadora visitante distinguida en University of Pennsylvania (2025) y dirigió varios proyectos (Argentina y Reino Unido). Sus investigaciones colaborativas con Pueblos Originarios en la Patagonia austral *(mapuche, tehuelche y mapuche tehuelche)* y en Uruguay *(charrúa)* vinculan la etnografía en el presente y en archivos sobre memoria, territorio, extractivismo, patrimonialización y restitución (de restos humanos y objetos), reemergencias indígenas, políticas interculturales y lingüísticas y conflictos epistemológicos y ontológicos. Desde 2008 integra la coordinación del *Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas* (GEMAS) y desde 2017 la *Red de Información y Discusión sobre Arqueología y Patrimonio* (RIDAP).

María Eugenia Tamay
https://orcid.org/0009-0002-8711-3333
maru.tamay@gmail.com



Es profesora de Enseñanza Media y Superior en Ciencias Antropológicas y Licenciada en Psicología por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Integra el Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS) y forma parte del Proyecto UBACYT "*Conflictos ideológicos, epistemológicos y ontológicos entre pueblos indígenas, ámbito científico y Estado. Reflexiones desde etnografías comprometidas-colaborativas, políticas interculturales y comunicación científica ligada a las humanidades digitales*" (ICA- FFyL, UBA) dirigido por la Dra. Mariela Eva Rodríguez. Se desempeña como docente en escuelas públicas de la Ciudad de Buenos Aires. Investiga la transmisión de memorias familiares en el marco de procesos de invisibilización de la población indígena en el noreste de la provincia de Entre Ríos.

CC BY NC SA

MEMORIAS DISIDENTES

Revista de estudios críticos del patrimonio, archivos y memorias