



ETNOBIOLOGÍA

Volumen 17 Número 2

ISSNe 2448-8151
ISSN 1665-2703

México, 2019

CONSEJO EDITORIAL

EDITOR EN JEFE

Dr. José Blancas
Centro de Investigación en Biodiversidad y Conservación - Universidad Autónoma del Estado de Morelos

EDITORES ASOCIADOS

| | |
|---|---|
| Dra. Andrea Martínez Ballesté Jardín Botánico - Instituto de Biología - UNAM | Dr. Ignacio Torres García Escuela Nacional de Estudios Superiores - UNAM Campus Morelia |
| Dra. Belinda Maldonado Almanza Centro de Investigación en Biodiversidad y Conservación, Universidad Autónoma del Estado de Morelos | Dr. José Antonio Sierra Huelsz Centro de Investigaciones Tropicales (CITRO) - Universidad Veracruzana |
| Dr. Dídac Santos Fita Instituto Amazónico de Agriculturas Familiares, Universidade Federal do Pará, Brasil | Dr. Leonardo Alejandro Beltrán Rodríguez Colegio de Postgraduados - Campus Montecillo |
| Dra. Gimena Pérez Ortega Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias - UNAM | Dra. Selene Rangel Landa Instituto de Investigaciones en Ecosistemas - UNAM Campus Morelia |
| | Dr. Fabio Flores Granados Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales - UNAM |

ASISTENTE EDITORIAL

Biól. Itzel Abad Fitz
Universidad Autónoma del Estado de Morelos

COMITÉ EDITORIAL

| | |
|---|---|
| Abigail Aguilar Contreras Herbario Instituto Mexicano del Seguro Social | Alfredo López Austin Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM |
| Juan Carlos Mariscal Castro Coordinador Nacional Bioandes, Bolivia | Ramón Mariaca Méndez El Colegio de la Frontera Sur, Chiapas |
| Uyisses Alburquerque Universidade Federal Rural de Pernambuco, Brasil | Miguel A. Martínez Alfaro (ad honorem †) Jardín Botánico, Instituto de Biología, UNAM |
| Miguel N. Alexiades University of Kent, Canterbury, UK | Eraldo Medeiros Costa Neto Universidade de Feira de Santana, Brasil |
| Arturo Arqueta Villamar Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM | Lourdes Navarizo Ornelas Instituto de Biología, UNAM |
| Javier Caballero Jardín Botánico, Instituto de Biología, UNAM | Lucia Helena Oliveira da Cuhna Universidad Federal de Paraná, Brasil |
| Germán Escobar Centro Internacional de Agricultura Tropical, Colombia | Teresa Rojas Rabiela CIESAS |
| Montserrat Gispert Cruells Facultad de Ciencias, UNAM | Victor Manuel Toledo Manzur Centro de Investigaciones en Ecosistemas, UNAM |
| Gastón Guzmán Instituto de Ecología, A.C. | Gustavo Valencia del Toro Instituto Politécnico Nacional |
| Eugene Hunn Universidad de Washington, USA | Luis Alberto Vargas Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Medicina, UNAM |
| Ma. de los Ángeles La Torre-Cuadros Universidad Nacional Agraria La Molina, Perú | Carlos Zolla Programa Universitario México Nación Multicultural, UNAM |
| Enrique Leff Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM | Miguel León Portilla Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM |
| Eduardo Corona-M. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Delegación Morelos & Seminario Relaciones Hombre-Fauna (INAH) | |

ETNOBIOLOGÍA, Volumen 17, No. 2, Agosto 2019, es una publicación cuatrimestral con suplementos editada por la Asociación Etnobiológica Mexicana A.C. (AEM) y la Sociedad Latinoamericana de Etnobiología (SOLAE), Calle Norte 7A, 5009, Col. Panamericana, Delegación Gustavo A. Madero, C.P. 07770, Tel. (55)14099885, www.asociacionetnobiologica.org.mx, revista.etnobiologia@gmail.com. Editor responsable: Dr. José Blancas.

Publicación reconocida e indexada en: EBSCO, LATINDEX, DIALNET, REDIB, PERIÓDICA, GOOGLE SCHOLAR. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. La revista y sus suplementos se encuentran disponibles en formato electrónico en la página electrónica de la AEM A.C. .

Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización del Comité Editorial de la revista *Etnobiología*.

NUESTRA PORTADA:

Panorámica Santa Cruz de Mompos, Departamento de Bolívar, Colombia. Fotografía de Elizabeth Ramos Roca. Junio 2018

Volumen 17 Número 2

ETNOBIOLOGÍA

**"ALGUNAS FACETAS DE LAS INTERACCIONES HUMANOS- FAUNA:
REGISTROS DESDE LAS AMÉRICAS"**

EDITORES INVITADOS:

EDUARDO CORONA-M.

Instituto Nacional de Antropología e Historia, Delegación Morelos Et
Seminario Relaciones Hombre-Fauna (INAH)

ALBÉRICO NOGUEIRA DE QUEIROZ

Universidade Federal de Sergipe (UFS). Departamento de Arqueologia (DARQ/UFS).
Laboratório de Bioarqueologia (LABIARQ), Programa de Pós-Graduação em Arqueologia (PROARQ/UFS).

ISSNe 2448-8151
ISSN 1665-2703

Agosto, 2019

México

ETNOBIOLOGÍA

Volumen 17 Número 2, 2019

CONTENIDO

| | |
|--|-----|
| DIVERSAS FACETAS DE LAS INTERACCIONES ENTRE LOS HUMANOS Y LOS ANIMALES: ALGUNOS REGISTROS EN LAS AMÉRICAS | 5 |
| Eduardo Corona-M. | |
| DISCURSOS Y TENSIONES ENTRE CAZA, CONSERVACIÓN Y DERECHOS DE LOS ANIMALES EN URUGUAY | 11 |
| Juan Martin Dabezies | |
| INTERACCIONES ENTRE EL GUANACO (<i>LAMA GUANICOE</i>) Y EL SER HUMANO EN EL GRAN CHACO: DATOS ETNOZOOLOGÍCOS PASADOS Y ACTUALES DEL NOROESTE DE LA PROVINCIA DE CÓRDOBA, ARGENTINA | 25 |
| Jessica Manzano-García, Thiago Costa, Fernando Barri, María Paula Weihmüller | |
| SEDUCCIÓN Y SECUESTRO. ENTRESIJOS DE LA DOMESTICACIÓN ENTRE LOS PUEBLOS OTOMÍES DE LA HUASTECA VERACRUZANA, MÉXICO | 41 |
| Israel Lazcarro Salgado | |
| ¿COMER IGUANA VERDE? ANTROPOLOGÍA, ARQUEOLOGÍA, BIOLOGÍA DE LA CONSERVACIÓN Y ETNOBIOLOGÍA: DISTINTAS MIRADAS A UN MISMO PROBLEMA | 55 |
| Elizabeth Ramos Roca, Natalia Rodríguez Castañeda | |
| ASSOCIAÇÃO DE VASOS CERÂMICOS E OSSOS DE ANIMAIS: RITUAL FUNERÁRIO OU RESTO DE COZINHA EM POPULAÇÕES DO PASSADO PROVENIENTES DA REGIÃO NORDESTE DO BRASIL? | 76 |
| Olivia Alexandre de Carvalho, Carlos Alberto Etchevarne, Albérico Nogueira de Queiroz | |
| ANIMALES Y ESENCIAS COMPARTIDAS EN LOS CÓDICOS MAYAS PREHISPÁNICOS: EL SIGNIFICADO DEL JEROGLÍFICO T572 | 89 |
| Merideth Paxton | |
| DIVERSIDAD REGIONAL EN UNA MUESTRA DE PERROS MESOAMERICANOS | 107 |
| Eduardo Corona-M. | |

DIVERSAS FACETAS DE LAS INTERACCIONES ENTRE LOS HUMANOS Y LOS ANIMALES: ALGUNOS REGISTROS EN LAS AMÉRICAS

Eduardo Corona-M.

Instituto Nacional de Antropología e Historia, Delegación Morelos Et Seminario Relaciones Hombre-Fauna. Matamoros 14, Col. Acapantzingo, Cuernavaca, Morelos, 62440, México.

Correo: eduardo_corona@inah.gob.mx

RESUMEN

Desde fines del siglo XX se viene desarrollando una tendencia donde las fronteras existentes, impuestas desde la ilustración, entre lo natural y lo cultural se vienen difuminando. Incluso, esta tradicional oposición, que veía a la humanidad como el producto culminante, poco a poco se va sustituyendo por un concepto de mosaico de diversidades, generado por las interacciones entre la biodiversidad y las culturas, tanto humanas como no humanas. Estos elementos han generado nuevas aproximaciones, tales como el concepto de bioculturalidad y el giro ontológico, entre varios otros, en los que varios de ellos que derivan, se insertan o son experiencias en modelos de participación y empoderamiento social.

La compilación que aquí se presenta es un producto directo de esta tendencia, comprende ocho artículos, con dos ejes principales, primero es un recorrido por varios puntos de las Américas, tales como: Argentina, Brasil, Colombia, Uruguay y México. El segundo eje conductor, si bien son, las interacciones humano-fauna, se presentan diversas estrategias para su análisis, que van desde las que desarrollan una visión diacrónica, integrando información histórica y etnozoológica, hasta los que abordan esta interacción más en espacios temporales determinados, sean del pasado, o bien, de contextos actuales.

Todos ellos, coinciden en abordar, de una forma u otra, el tema del manejo y los alcances de la domesticación de la fauna en América, lo que nos muestra a este tema como polifacético y multidisciplinario, pero que en la situación actual ambiental y cultural de las Américas, resulta indispensable, y en cierto modo urgente.

PALABRAS CLAVE: Etnobiología, etnozoolología, América Latina, bioculturalidad, biodiversidad.

THE VARIOUS FACETS OF INTERACTIONS BETWEEN HUMANS AND ANIMALS: SOME RECORDS IN THE AMERICAS

ABSTRACT

Since the end of the 20th century, a trend has been developing where the existing borders, imposed from the enlightenment, between the natural and the cultural have been blurring. Even this traditional opposition, which saw humanity as the culminating product, is gradually being replaced by a mosaic concept of diversities, generated by the interactions between biodiversity and cultures, both human and non-human. These elements have generated new approaches, such as the concept of bioculturality and the ontological turn, among several others, in which several of them that derive, are inserted or are experiences in models of participation and social empowerment.

The compilation presented here is a direct product of this trend, comprising eight articles, with two main axes; first, it is a tour of several points in the Americas, such as Argentina, Brazil, Colombia, Uruguay and Mexico. The second driving axis, are the human-animal interactions, where various strategies for their analysis are presented, ranging from those that uses a diachronic vision, integrating historical and ethnozoological information, to those who address this interaction more in specific time spaces, whether from the past or from current contexts.

All of them coincide in addressing, in one way or another, the issue of the management and domestication of animals in the Americas, which shows us this issue as multifaceted and multidisciplinary, but in the current environmental and cultural situation of the Americas, is indispensable, and in some point of view, urgent.

KEY WORDS: Ethnobiology, Ethnozoology, Latin America, Bioculturality, Biodiversity.

La diversidad biológica y cultural de las Américas en el antropoceno

Se ha reconocido ampliamente que el continente americano, uno de los últimos en ser habitado por las migraciones humanas a fines del Pleistoceno, es también uno de los más diversos del planeta. Los datos, aun de fuentes diversas son abrumadores. Sólo en América Latina y el Caribe se encuentra la mitad de los diez países megadiversos del planeta: Brasil, Colombia, Ecuador, México y Perú, así como el área de mayor diversidad biológica en el mundo: la vertiente Oriental de los Andes. Otros datos de esa riqueza comprenden: el 28% de las ecoregiones más distintivas de agua dulce por su composición de especies y tres de los arrecifes coralinos más grandes, además de representar el hábitat del 40% de la biota mundial. En fauna de vertebrados se reconoce que habitan cerca del 35% de los mamíferos, 35% de los reptiles, 41% de las aves, 51% de los anfibios y cerca del 30% de los peces de agua dulce del mundo. Donde se tiene un alto índice de endemismos, por ejemplo, el 30% en musgos, 25% en plantas vasculares; 40% de peces y 29% de aves (Uribe Botero, 2015; IPBES, 2018).

Adicionalmente, desde el punto de vista cultural y social el continente se comprende como un mosaico, por eso la denominación de las Américas, donde se reconocen cerca de 60 millones de sus habitantes que forman parte de pueblos originarios, con cerca de 600 lenguas indígenas (IPBES, 2018). Pero, desde otra perspectiva, esta densidad es minoritaria frente a la población humana de diversos orígenes que ocupa el territorio americano y del Caribe, la que representa el 15% de la población mundial y que incluye algunas de las regiones más urbanizadas del planeta, de hecho, cinco de las 20 megaciudades del mundo, se localizan en la región (Sao Paulo, Ciudad de México, New York-Newark, Buenos Aires y Río de Janeiro) (IPBES, 2018).

Esta riqueza biológica tiene su origen en diversos componentes históricos, que vienen desde el Gran intercambio Biótico Americano, y al menos, los últimos grandes cambios ambientales a fines del Pleistoceno e inicios del Holoceno, que incluyeron el poblamiento y la diversificación cultural de las poblaciones humanas en el continente, son las que le dieron una importante configuración de la biota americana, a la vez que se constituyen en los escenarios históricos y ambientales donde se han desarrollado las interacciones de los humanos, sus sociedades y culturas, con otras especies, también con sus organizaciones sociales y culturas, aunque escasamente comprendidas (Arroyo Cabrales y Corona-M., 2017; Ramos y Corona-M., 2017a).

Sin embargo, en la actualidad se presentan situaciones emergentes que han tratado de ser determinadas, una de ellas, la principal, es que nos encontramos viviendo en un momento que se está definiendo como una nueva época geológica: el Antropoceno. El término surge como una propuesta formulada por el Premio Nobel Paul Crutzen en el año 2000, y se refiere a una era en que la Tierra está dominada por el ser humano, porque el volumen de sus actividades es ahora tan grande que ha afectado todos los sistemas fundamentales para el sostenimiento de la vida, rivalizando con las grandes fuerzas de la naturaleza en su impacto para el funcionamiento del planeta. En 2008 se presentó la propuesta para definirla como una nueva época geológica, lo que dio la pauta para congregarse a un grupo de expertos, que reuniría opiniones y propuestas (Steffen *et al.*, 2011; Hamilton, 2019).

Nuestra especie es la que ha generado con sus actividades la mayor transformación del planeta. Primero mediante la agricultura y la domesticación, que da lugar a las sociedades complejas y a los primeros centros urbanos, pero cuyas afectaciones se mantenían en los límites de lo regional, y en muchas ocasiones se dieron procesos

naturales de resiliencia y de recuperación de ecosistemas, cuando la presión humana disminuía por diversas razones.

Otro momento de gran afectación surge con el desarrollo industrial en el siglo XIX, el uso intensivo de energía mediante combustibles fósiles, carbón y petróleo principalmente; la creación de máquinas y la producción masiva, generan una nueva concentración de las poblaciones humanas en megaurbes, que dejan una huella definitiva en el ambiente. Se intensifican los procesos de extinción local o global de plantas, animales y microorganismos, que ni siquiera se han alcanzado a registrar por la ciencia (Steffen et al., 2011; Hamilton, 2019).

Sin embargo, recientes revisiones postulan que alrededor de la década de 1950, o bien, en términos más generales, el período posterior a la II Guerra Mundial, se inicia un período particularmente expansivo de las sociedades humanas, al que se denomina "la gran aceleración", desde esas fechas a la actualidad, la población humana creció exponencialmente de 3 mil millones a 7 mil millones; la expectativa de vida se ha incrementado, creció el uso de la energía y la tecnología, entre ellos los materiales artificiales y en particular, los plásticos. Se presentan crecientes demandas de la población humana por territorio, y alimento, mismas que están afectando la sostenibilidad del ambiente y, por tanto, los ciclos naturales de recuperación, intensificando los fenómenos de calentamiento global, desertificación, pérdida de bosques, así como de la contaminación de aguas y de la atmósfera. (Della Sala *et al.*, 2018).

En este aspecto, América Latina y el Caribe es una región particularmente vulnerable a las amenazas del cambio climático y sus efectos, tanto por la riqueza en biodiversidad y por los endemismos que alberga (Sekercioglu, 2011), así como por los cambios sociales y culturales, que tienen impactos particulares en las culturas tradicionales e indígenas. Algunos datos de estas afectaciones ya palpables son: 61% de los idiomas y culturas originarias presentan algún estado de riesgo; los bosques, en sus diversos tipos, son paisajes transformados o intervenidos por las poblaciones humanas en porcentajes que van del 10 al 25%, solo en el período de la "gran aceleración", sin contar las modificaciones de períodos previos, que incrementa los porcentajes (IPBES, 2018; WWF, 2018). En la región se localiza el 26% de los "hotspots" globales, es decir el riesgo de pérdida de especies endémicas es muy alto, por no mencionar que la huella humana ha crecido de manera sustancial en los últimos años, reduciendo las áreas naturales (IPBES, 2018; WWF, 2018).

Este conjunto de elementos, nos debe llevar a reflexionar sobre la perspectiva de los estudios de interacción huma-

no-fauna, humano-naturaleza o de índole biocultural, ya que, bajo estas tendencias, pueden adquirir un carácter de urgencia, en la medida que se requiere documentar los cambios no sólo diacrónicos, sino los presentes.

Las estrategias en el manejo de la fauna que existen en las Américas

Esta compilación tiene intención de reunir algunos de los trabajos desarrollados para estudiar estas interacciones en las Américas, ya que además de las características regionales antes mencionadas, el uso de la fauna representa una de las líneas de evidencia para el análisis y la interpretación de los fenómenos adaptativos bioculturales en la región, que abarca desde las sociedades cazadoras- recolectoras hasta las sociedades complejas e industrializadas, con un profundo reflejo en los diversos aspectos sociales, económicos, simbólicos y rituales, de cada uno de ellos.

Desde esa perspectiva, el campo de estudio de estas interacciones, es necesariamente interdisciplinario, ya que los datos se obtienen desde diferentes tipos de fuentes informativas, que van desde el registro arqueológico al etnográfico; desde los restos consumidos o convertidos en herramientas, o bien desde diversas manifestaciones de representaciones simbólicas, proveniente desde los poblados más apartados y hasta las grandes urbes; o bien, del manejo de animales, donde se halla desde la compañía y el uso como mascotas, hasta las prácticas que se usan en los zoológicos y en el diseño de políticas para la conservación de las especies, entre otros muchos aspectos. Todos estos componentes se revisan a través de distintos enfoques teóricos y metodológicos, que como hemos señalado en otros escritos, comprenden tres dimensiones: el cronológico, el geográfico y el cultural (Corona-M., 2016; Ramos y Corona-M., 2017).

En este contexto, se reunieron trabajos que a partir de investigaciones puntuales de distintos contextos geográficos y temporales se proyecten a la búsqueda de patrones comparativos en el aprovechamiento regional de la fauna a nivel sincrónico y/o diacrónico. El objetivo es obtener elementos para efectuar un balance regional que nos permita identificar fortalezas, debilidades y perspectivas para dirigir la investigación de las relaciones humano-fauna en una perspectiva multidisciplinaria. Estableciendo bases para construir inventarios regionales y promover los estudios comparativos acerca de los aprovechamientos de los organismos, en términos alimentarios, de materia prima y simbólica.

El número se concibió como un espacio para presentar datos de culturas pasadas y presentes de la región

Latinoamericana. Por lo tanto, es de notar que se cuenta con contribuciones de Brasil, Colombia, Argentina, Uruguay, México que permiten reflexionar sobre los temas antes enunciados.

En el caso de las culturas antiguas, se cuenta con tres contribuciones, uno de Brasil, elaborado por Oliva Carvalho y colaboradores, quién da cuenta de la importancia ritual de la fauna, tanto de vertebrados y moluscos, como parte de unos entierros humanos localizados en la Reserva Indígena de Caramuru Paraguaçu, del nordeste brasileño. Cabe destacar que, por razones históricas en las que no abundaremos, son escasas las investigaciones de la arqueozoología en este país (Nogueira de Queiroz, 2010), lo que subraya la importancia de la contribución.

Para el caso de México, las dos contribuciones se centran en el área maya y en el occidente del país. Sobre la primera región, se aborda el reconocimiento del tlacuache o zarigüeya, como un elemento clave en el simbolismo maya, si bien ya se tenían referencias de su importancia en esta cultura, pero que aquí destaca por sus atributos antropomorfos y su importancia al glifo T572, en un detallado estudio efectuado por Merideth Paxton, una eminente especialista en estos temas. Mientras que, para el occidente, se presenta un estudio morfométrico de perros recuperados en contextos funerarios de esta región. Lo interesante es el hecho de que siempre se ha asociado esta región a la presencia de los llamados perros de Colima, que se consideran de tamaño pequeño, pero el estudio destaca por ser una de las más muestras más grandes hasta ahora conocidas de una región, y que los ejemplares son de diversos tamaños, pero donde predominan los de tamaño mediano. Este aspecto, seguramente tendrá consecuencias para el mejor conocimiento de los perros en el mundo mesoamericano.

Por su parte las contribuciones de Lazcarro y Dabezies, nos muestran las interacciones humano-fauna en dos sociedades actuales que contrastan. El del primer autor, documenta, desde la etnografía, una población indígena otomí de la Huasteca en Veracruz, México, donde el arraigo de la cultura tradicional nos muestra la persistencia de los saberes para el manejo de la fauna, lo que lleva al autor a reflexionar sobre la clara tensión entre la rapacidad y la alianza, o la guerra y el parentesco, en tanto son dos extremos, no contradictorios, de la relación que mantienen los humanos con los animales y que está alejada del imaginario occidental que los ve como elementos opuestos. Mientras que Dabezies, aborda el tema de la cacería deportiva y su polémica relación con el tema de la conservación de la naturaleza, donde se documenta la intensa discusión y sus

efectos tanto en la opinión pública, como en el diseño de políticas nacionales. Este tipo de trabajo nos muestra la complejidad para el estudio de estas interacciones, así como la persistencia de los conocimientos tradicionales en las sociedades contemporáneas.

Finalmente, en esta breve síntesis del volumen, nos encontramos con los trabajos de Manzano-García y colaboradores, así como el de Ramos y Rodríguez Castañeda. Uno de Argentina y el otro de Colombia, el común denominador en ambos es que documentan la interacción de los humanos con un organismo, sea la llama o la iguana verde, pero le dan profundidad diacrónica al recuperar la información de distintas fuentes, como son la arqueológica y etnohistórica, para contrastarla con la investigación de campo en poblaciones actuales, mediante métodos el registro etnobiológico. Ambos trabajos siguen una senda que nos parece muy relevante, en términos actuales, en tanto permite establecer los cambios y las persistencias en las interacciones humano-fauna.

El reto para la investigación biocultural en América Latina

El campo de estudios que estamos documentando en este volumen y que se suma a la creciente literatura de los últimos años en la región (Corona-M. y Arroyo-Cabrales, 2014; Corona-M. y Ramos Roca, 2015; Corona-M., 2017; Ramos Roca y Corona-M. 2017b) tiene un gran reto, el de construir escenarios comparativos latinoamericanos, basados en las historias culturales y ambientales que compartimos. Pero también el documentar los cambios que se dan en el marco de lo que se denomina "la gran aceleración". Las estimaciones actuales documentan que entre 1970 y 2014, las poblaciones de biota neotropical se han reducido en un 89%, mientras que en la región neártica lo fue en un 23%. Los principales factores de afectación, que suman las $\frac{3}{4}$ partes de las amenazas, son: la degradación y pérdida del hábitat, así como la sobreexplotación de especies; un ejemplo de ello son los frentes de deforestación crítica ubicados en el Choco-Darién, la Amazonía y el Bosque Atlántico/Gran Chaco. Las causas de ellos son principalmente la demanda y el uso de tierras para agricultura y ganadería, las actividades extractivas y el crecimiento urbano. Las otras amenazas, comprenden la contaminación, las especies exóticas invasoras, y el cambio climático, como un factor que acelera varios de estos factores (WWF, 2018).

Actualmente estamos en el umbral de una serie de metas y actividades que diversos organismos nacionales, continentales e internacionales están efectuando para alcanzar en

2020, tales como los del Convenio de Diversidad Biológica y las metas de Aichi (UNEP-WCMC, 2016). Aspectos que pueden ser orientadores en las preguntas que las investigaciones humano-fauna se pueden hacer para contribuir a detener y revertir la pérdida de biodiversidad. En tal sentido, es relevante incorporar la perspectiva biocultural. En el sentido de atender los conocimientos tradicionales, de establecer y fomentar el diálogo de saberes, y contribuir a la colaboración interdisciplinaria e intercultural, como se ha promovido desde los foros de discusión en Belem y sus ediciones de 1998, 2008 y 2018, o los eventos de la Sociedad Latinoamericana de Etnobiología, las ediciones de la revista de Etnobiología, así como las diversas sociedades nacionales relacionadas con los temas etnobiológicos y etnoecológicos (Gavin et al., 2015; Corona-M., 2018; Lindholm y Ekblom, 2019).

Es deseable que, este tipo de encuentros se sigan fomentando y se aporten nuevos elementos y perspectivas para entender las diversas facetas que comprenden las interacciones humano-fauna en el contexto latinoamericano que hemos abordado en este texto.

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, a los autores y su plena disposición para que esta publicación fuera posible, desde que fue planeada en el Simposio "Las muchas caras de las relaciones entre los humanos y los animales: los registros importantes de la zooarqueología y de la etnozooología en las Américas" efectuado en el 56° Congreso Internacional de Americanistas (Salamanca, España), uno de los más grandes de este evento.

Al Editor en Jefe y el equipo editorial de la Revista Etnobiología, por su generosa aceptación para publicar este número temático. A Yamina Nassu Vargas Rivera y Ollin Yoliztli Martínez Mendoza, su apoyo y colaboración en los diversos pasos editoriales, fueron, como siempre, fundamentales. Al INAH, por el financiamiento a los proyectos 218 y 4998. A Joaquín Arroyo-Cabrales y el Seminario Relaciones Hombre-Fauna, ya pasamos los 20 años de actividad y, seguimos en el camino.

LITERATURA CITADA

Arroyo-Cabrales, J. and E. Corona-M. 2017. Advances in hunter-gatherer research in Mexico: archaeological contributions. In Albarella, U., H. Russ, K. Vickers, and S. Viner-Daniels (eds.). *The Oxford Handbook of Zooarchaeology*. Oxford University Press. Oxford.

- Corona-M., E. 2016. Notas sobre las interacciones humano-fauna en el escenario del diálogo de saberes. *Suplemento cultural El Tlacuache, Centro INAH Morelos y La Jornada Morelos*, 754: 1-4.
- Corona-M., E. (ed.). 2017. Cuatro miradas a la arqueozoología de Mesoamérica. *Archaeobios* 11: 81-163.
- Corona-M., E. 2018. Belem+30, un evento clave para el desarrollo de las etnociencias. *Etnobiología*. 16(2): 114-121.
- Corona-M., E. y J. Arroyo Cabrales. 2014. La Arqueozoología en Latinoamérica: Una prospección de su estado actual. *Revista Chilena de Antropología*, 29(1): 11-18.
- Corona-M., E. y E. Ramos Roca (eds.). 2015. La visión comparativa en las interacciones humano-fauna de contextos prehispánicos neotropicales: Un homenaje a la trayectoria de Richard Cooke. *Archaeobios* 9: 5-214.
- Dellasala, D., M. Goldstein, S. Elias, B. Jennings, T. Lacher, P. Mineau, and S. Pyare. 2018. The Anthropocene: How the Great Acceleration Is Transforming the Planet at Unprecedented Levels. *Encyclopedia of the Anthropocene*, 1: 1-7.
- Gavin, M. C., J. McCarter, A. Mead, F. Berkes, J. R. Stepp, D. Peterson, and R. Tang. 2015. Defining biocultural approaches to conservation. *Trends in Ecology and Evolution*, 30(3):140-145.
- Hamilton, C. 2019. The Anthropocene. *Encyclopedia of Ecology (Second Edition)*, 4: 239-246.
- IPBES (2018). *The IPBES regional assessment report on biodiversity and ecosystem services for the Americas*. Rice, J., C. S. Seixas, M. E. Zaccagnini, M. Be-doya-Gaitán, and N. Valderrama (eds.). Secretariat of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services, Bonn, Germany.
- Lindholm, K. J. and A. Ekblom. 2019. A framework for exploring and managing biocultural heritage. *Anthropocene*, 25: 100195.
- Nogueira de Queiroz, A. 2010. Zooarcheology in Brasil: From yesterday to the challenge of the new perspectives. En Mengoni Goñalons G., J. Arroyo-Cabrales, Ó. J. Polaco y F. J. Aguilar (eds.), Estado actual de la arqueozoología latinoamericana/ Current advances in Latin-American archaeozoology. Instituto Nacional de Antropología e Historia: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología: International Council for Archaeozoology: Universidad de Buenos Aires, México.
- Ramos Roca, E y E. Corona-M. 2017a. La importancia de diversas, complementarias y comparativas miradas en la investigación sobre las interacciones entre los

- humanos y la fauna en América Latina. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 28:13-29.
- Ramos Roca, E & E. Corona-M. (eds.) 2017b. La investigación sobre las interacciones entre los humanos y la fauna en América Latina. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 28. 8-221.
- Sekercioglu, Ç., J. Wormworth and R. Primack. 2011. The effects of climate change on tropical birds. *Biological Conservation*, 148: 1-18.
- Steffen W., J. Grinevald, P. Crutzen, and J. McNeil. 2011. The Anthropocene: Conceptual and historical perspectives. *Philosophical Transactions of the Royal Society A*, 369: 842-867.
- UNEP-WCMC (2016). *El estado de la biodiversidad en América Latina y el Caribe*. UNEP-WCMC, Cambridge, Reino Unido.
- Uribe Botero, E. 2015. *El cambio climático y sus efectos en la biodiversidad en América Latina*. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) – Unión Europea. Naciones Unidas, Santiago.
- WWF. 2018. *Informe Planeta Vivo - 2018: Apuntando más alto*. Grooten, M. y Almond, R.E.A.(Eds). WWF, Gland, Suiza.

DISCURSOS Y TENSIONES ENTRE CAZA, CONSERVACIÓN Y DERECHOS DE LOS ANIMALES EN URUGUAY

Juan Martin Dabezies

Universidad de la República. Centro Universitario Regional del Este, Ruta 9 km 206, Rocha, Uruguay, CP 27000.

*Correo: jmdabezies@cure.edu.uy

RESUMEN

Este artículo se centra en las relaciones entre la conservación de la naturaleza y la caza deportiva en Uruguay. Hasta el año 2017 la caza mayor en Uruguay era una práctica muy extendida en todo el territorio, pero con un grado muy bajo de visibilidad pública. A partir de ese año se convirtió en un tema de alcance nacional, tomando notoriedad en medios de comunicación de todo el país. En este trabajo exploramos los procesos, en términos de actores sociales, diseño institucional y discursos, que llevaron a la caza deportiva a convertirse en un tema de debate público. El abordaje se basó en el análisis de información secundaria (webs, redes sociales, informes técnicos y prensa) y primaria (entrevistas y observación participante). Los principales resultados que se presentan proponen que la caza surge como una amenaza a un equilibrio simbólico entre dos modelos de país (Uruguay Natural vs Uruguay Productivo), junto al surgimiento de un nuevo tipo de sensibilidades relativas al derecho de los animales.

PALABRAS CLAVE: Caza, conservación, sustentabilidad, animalismo.

DISCOURSES AND TENSIONS AMONG HUNTING, CONSERVATION AND ANIMAL RIGHTS ADVOCATES IN URUGUAY

ABSTRACT

This article focuses on the relationship between conservation of the natural environment and sport hunting in Uruguay. Until 2017, large game hunting was common throughout the country, but with a very low degree of public awareness of the practice. From that year on, the activity became a subject of national discussion, gaining widespread notoriety in media sources. This work explores the processes, in terms of social actors, institutional design and discourses, that led sport hunting to become a topic of public debate. The approach was based on analysis of secondary information (websites, social networks, technical reports and the press) and primary information (interviews and participant observation). The main results suggest that hunting arises as a threat to a symbolic equilibrium between two conflicting perceptual models of the country that focus on conservation or productivity. Additionally, new sensitivities to animal rights have emerged.

KEY WORDS: Hunting, conservation, sustainability, animal right sensibilities.

INTRODUCCIÓN

La caza deportiva generalmente se divide en caza menor (animales de pequeño porte) y caza mayor (animales de mayor porte). Este artículo está centrado en la caza mayor

en Uruguay, aunque aborda varios aspectos comunes a todo tipo de práctica cinegética. En tanto práctica que busca la muerte como una de sus finalidades, la caza es objeto de distintos tipos de valoraciones morales que exaltan la actividad o la demonizan (Fischer *et al.*, 2013; Kelly y

Rule, 2013). La caza deportiva a nivel internacional está sujeta a una serie de principios orientados a minimizar el impacto sobre la fauna (Cirelli, 2002). Esta actividad genera enormes ingresos económicos por permisos de caza, alojamiento, venta de municiones, etc. (IUCN, 2012). La caza furtiva o ilegal es aquella que se lleva a cabo incumpliendo la normativa vigente. Es una actividad ilegal que a nivel mundial moviliza enormes volúmenes de dinero. Además, se estima que es la segunda causa de extinción de especies a nivel mundial, luego de la pérdida de hábitat (Damm, 2008).

En Uruguay la caza mayor es una actividad muy extendida en todo el territorio nacional, más que nada en las zonas rurales del país. Es una actividad mayormente deportiva que está regulada por diferentes normativas a nivel nacional. A pesar de que la regulación existente rige desde el año 1935, el furtivismo está muy extendido ya que no existe un cuerpo fiscalizador potente. Si bien la mayor parte de la caza es de tipo deportivo (es decir que el objetivo principal es el disfrute de la actividad), los animales cazados suelen consumirse y ocasionalmente comercializarse o intercambiarse (directamente o como subproductos). No es muy frecuente la práctica de la caza deportiva en busca del trofeo.

El campo de la antropología ambiental en Uruguay está en plena maduración, mientras que los estudios de la caza desde la antropología son muy recientes y escasos. En el año 2015 la regulación de la caza pasa de la órbita del Ministerio de Ganadería Agricultura y Pesca al Ministerio de Vivienda, Ordenamiento Territorial y Medio Ambiente, más específicamente a la Dirección Nacional de Medio Ambiente (DINAMA). Más allá del cambio institucional, este pasaje significó un cambio conceptual de estas prácticas de gestión: antes vistas en la órbita de lo productivo y ahora más próximas a la conservación de la biodiversidad y el medio ambiente. En paralelo a este cambio conceptual ocurre un doble movimiento de suma cero: el fortalecimiento institucional de la DINAMA y la promoción nacional de grandes fábricas de celulosa. La DINAMA es la institución encargada de monitorear el impacto ambiental de estas fábricas. Estas fábricas, propietarias (directa o indirectamente) de miles de hectáreas forestadas, tienen áreas privadas de conservación en las cuales, entre otras cosas, reproducen diferentes especies animales nativas. Un caso es el pecarí de collar (*Pecari tajacu*), el cual se extinguió en Uruguay hace unos 100 años.

El 27 de julio del 2017 se lleva a cabo una reintroducción de pecaríes provenientes de una reserva de la empresa forestal Montes del Plata, en una zona secreta del Uruguay.

El evento tuvo un gran impacto en la prensa nacional. La empresa y la DINAMA aprovecharon a posicionarse públicamente como actores claves de la conservación. A la semana circulaban en las redes sociales imágenes de los pecaríes cazados. A partir de ese momento la caza emergió al ámbito de la opinión pública. En este artículo se analiza este proceso que se podría decir que comenzó con esos eventos y que situó a la caza como un problema de alcance nacional. Si bien el trabajo forma parte de un proyecto más amplio que tiene diferentes frentes abiertos sobre las tensiones entre la caza, la conservación y la bioseguridad, los resultados que se presentan provienen del análisis de discursos públicos, análisis de prensa y de redes sociales, entrevistas y observación participante.

La caza en antropología. El estudio de la caza en antropología en sociedades cazadoras y recolectoras se podría considerar como uno de los campos clásicos de la antropología ambiental del siglo XX. Sin embargo, los trabajos desde la antropología que se centran en el estudio de la caza deportiva en grupos humanos no indígenas, es un campo de estudio mucho menos desarrollado. Estos estudios abordan en el tema desde diferentes ópticas, atendiendo la representatividad social, la ritualidad, el origen y su componente existencial o los impactos medioambientales relacionados con ella (Sánchez Garrido, 2009). Si bien en España los estudios de la caza están en franco crecimiento, uno de los países con mayor desarrollo del tema es Francia, donde fue publicado uno de los monográficos fundacionales sobre el tema, en la revista *Études Rurales* en 1982. En este volumen se presentaron trabajos centrados en los aspectos rituales de la caza (Fabre-Vassas, 1982), el impacto de la declaración de áreas naturales protegidas en espacios de caza (Pelosse y Vourc'h, 1982), los cambios en la propiedad de la tierra, las actividades económicas y su incidencia en la caza (Chamboredon, 1982), la caza y conflictos entre cazadores rurales y urbanos (Bozon, 1982), la informalidad económica de la caza (Bomberger y Lenclud) y las conexiones entre la caza y la conservación de la naturaleza, en tanto práctica que depende de un estar en la naturaleza (Fabiani, 1982).

Una de las líneas de estudio con mayor desarrollo a nivel internacional actualmente es el de la caza como una herramienta de conservación de la biodiversidad. Se trata de un abordaje interdisciplinario, organizado en tres grandes líneas: 1) la caza como una práctica que ayuda a regular la cantidad de poblaciones animales, 2) el uso de cazadores como parte de la práctica de conservación y 3) el uso de la caza como una actividad económica regulada. El primer caso se trata de propuestas de control poblacional especies sobreabundantes que generan perjuicios al entorno, a otras

especies o incluso al ser humano. En España está el caso de los ungulados silvestres y el jabalí, los cuales han tenido explosiones poblacionales generando impactos negativos sobre especies competidoras, sobre el ecosistema y sobre varias actividades productivas, y han sido controlados mediante la caza (Caro *et al.*, 2014).

En Uruguay este tipo de estrategias no ha sido estudiada sistemáticamente, aunque existe una situación de hecho explicitada en la normativa que permite la caza de ciertos animales que son considerados perjudiciales para el ser humano (MGAP, S/F). De hecho, existe una práctica muy extendida para este tipo de control poblacional, que consiste en contratar cazadores para controlar poblaciones de este tipo de animales en predios privados. Un caso muy extendido es el de la caza de jabalí en predios forestales o en zonas de plantaciones afectadas por el mismo. En el caso de la incorporación de cazadores en la práctica de conservación, se trata de varios trabajos que han estudiado los motivos que conectan a los cazadores con conservacionistas (Daigle *et al.*, 2002). Cooper *et al.* (2015) encontraron muchas similitudes en las prácticas entre cazadores, observadores de aves y turistas de naturaleza, quienes destacan la relación con la naturaleza como uno de los aspectos determinantes de su experiencia. En esa línea, Daigle *et al.* (2002), llegan a la conclusión que los cazadores son un grupo de personas que tienden a compartir gran parte de los valores intrínsecos de la conservación de la naturaleza. En Uruguay no ha sido estudiada esta situación, pero al igual que en el caso anterior, existen algunos ejemplos de la incorporación de cazadores como guardaparques (González, 2007). En el tercer caso, se trata de trabajos que han estudiado los posibles beneficios económicos que puede generar la caza para la conservación. Es un área muy vinculada a la caza trofeo, es decir en la cual uno de los principales objetivos es obtener un trofeo (cornamentas, colmillos, etc.), y consiste en analizar desde diferentes perspectivas el movimiento de dinero real y potencial de la caza para proponer estrategias de incentivos a la conservación (Fischer *et al.*, 2015). En Uruguay existen diversas propuestas para este tipo de turismo de caza, generalmente asociado a la caza de aves y a la del jabalí.

En lo relativo a los estudios que vinculan la caza y la conservación en Uruguay desde una perspectiva antropológica o etnobiológica, los antecedentes son escasos. Desde la biología algunos trabajos han apuntado a destacar el impacto de la caza en la conservación de la naturaleza (González y Martínez-Lanfranco, 2010; Hatchondo, 1980; Vaz Ferreira, 1956), más que nada en espacios protegidos (Nin *et al.*, 2016; PROBIDES, 2002; Rodríguez-Gallego *et*

al., 2012). En el marco de la antropología, aunque con un marcado perfil etnobiológico, existe una publicación específica sobre las tensiones entre la caza y la conservación (Dabezies y Taks, 2017). Estos trabajos se enmarcan en una nueva línea de trabajo que se está desarrollando en Uruguay desde el año 2016 abocada al estudio de las relaciones humano-animales, más específicamente en lo relativo a las tensiones entre caza, conservación y bioseguridad

Diseño institucional y discursos sobre la conservación de la naturaleza. La institucionalización de la conservación del ambiente en Uruguay comienza en 1972 impulsada por la Cumbre de la Tierra de Estocolmo. Es en esa década cuando se crea el Instituto Nacional para la Preservación del Medio Ambiente, la primera institución estatal destinada a la gestión del ambiente. Si bien este instituto fue la primera estructura vinculada al medio ambiente, su incidencia fue bastante marginal (Pierri, 2002). Otro momento importante fue la creación del Ministerio de Vivienda, Ordenamiento Territorial y Medio Ambiente en 1990 (Ley 16.112) dentro del cual se crea la Dirección Nacional de Medio Ambiente (DINAMA), la cual tiene, hasta hoy en día, la misión de velar por el cuidado del medio ambiente en el Uruguay.

Un hito en este proceso de institucionalización de la conservación de la naturaleza a nivel gubernamental fue la firma del Convenio sobre la Diversidad Biológica (CDB) de Naciones Unidas en el año 1992, uno de los principales acuerdos de la Cumbre de la Tierra de Río de Janeiro de 1992 (firma ratificada por la Ley 16.408 en el mismo año, lo cual lo convirtió en Ley Nacional). Luego de la firma del CDB se crea la Ley de Evaluación de Impacto Ambiental en 1994 (Ley 16466 y Decreto Reglamentario 349/005), se crea el Sistema Nacional de Áreas Protegidas en el año 2000 (Ley 17234 y Decreto Reglamentario No. 52/005), se promulga la Ley General del Medio Ambiente en el año 2001 (artículos 22 y 23 de la Ley 17.283) y la Ley de Ordenamiento Territorial y Desarrollo Sostenible en el año 2008 (Ley No. 18.308).

Todo este desarrollo estructural y normativo que ocurre a partir de esa década de los años 1990 es parte de un enverdecimiento del Estado y la sociedad uruguaya. Según Daniel Renfrew "*se impulsó un proyecto de reorientación de la identidad nacional alrededor del eslogan, 'Uruguay Natural', con propaganda turística refiriendo al país como un 'refugio verde', un 'paraíso de agua dulce' y un 'milagro natural'*" (Renfrew, 2006).

El discurso del "Uruguay Natural" que promueve el estado se enfrenta muchas veces con la otra propuesta política del gobierno, la del "Uruguay Productivo". Esta búsqueda

del Uruguay Productivo ha sido uno de los modelos perseguidos por el gobierno de izquierda desde su acceso al gobierno en el año 2005. Si bien no existe una definición clara sobre el alcance de este concepto, si tenemos en cuenta algunas actividades económicas que se están fomentando desde el gobierno, como por ejemplo las exploraciones de hidrocarburos, la inversión extranjera para la minería a cielo abierto y el auge del agronegocio, según Gudynas (2009), se trata de un "neextractivismo progresista" basado en la explotación del ambiente y la extracción de materias primas.

En el plano social, en paralelo a este enverdecimiento estatal se genera un enverdecimiento civil caracterizado por el origen de organizaciones ambientalistas. Carlos Santos (2011) describe dos grandes grupos de origen y acción de tipo urbano. Uno de corte típicamente ecologista, preocupado por la conservación de la naturaleza, sin cuestionar el modelo de desarrollo y consumo, y otro grupo más cercano a una posición ambientalista popular, en la cual se incluye una perspectiva de clase vinculada a los conflictos ambientales. A fines del siglo XX se afianzan otra serie de movimientos un tanto más híbridos, que vinculan conservación de la naturaleza y la cultura tradicional desde la perspectiva de la soberanía alimentaria. El discurso de la sustentabilidad es parte de las propuestas que se manejan, el cual sirve de sostén conceptual para la reactivación de prácticas productivas tradicionales.

En el siglo XXI ocurrieron diferentes conflictos ambientales en Uruguay, marcados por la resistencia al agronegocio, a la instalación de fábricas de celulosa, a la minería a cielo abierto y a la privatización del agua, la contaminación de una de las principales cuencas de agua dulce del país y la extensión de la forestación. Muchas de estas situaciones son cuestiones de diferente orden, están relacionadas entre sí y forman parte de procesos globales que también son criticados. Por ejemplo, el modelo del agronegocio es una de las principales causas de la contaminación de las cuencas de agua dulce y, por otro lado, las fábricas de celulosa dependen de la forestación, y tanto forestación como el agronegocio, son parte de procesos de extranjerización de la tierra con impactos sociales, económicos y culturales de marginación y desposesión social.

De todos estos eventos el que estuvo más vinculado a la problemática que estamos tratando en este artículo, es el de la forestación y la instalación de las plantas de celulosa. La forestación en Uruguay ha crecido enormemente en los últimos 30 años. Hoy en día la superficie forestada ocupa en torno a 1.000.000 hectáreas, un 5%

del territorio nacional. La madurez de estas plantaciones (mayormente de pino y eucaliptus) estuvo acompañada por la instalación de dos plantas de celulosa para procesar la madera generada en esas plantaciones.

La instalación de estas plantas generó posiblemente uno de los mayores conflictos ambientales del país, pero con impacto internacional. En el año 2005 se pone en marcha la construcción de la primera fábrica, ubicada en aguas del Río Uruguay, el cual une a Uruguay con Argentina. La instalación en estas aguas binacionales generó unas enormes manifestaciones que llevaron al corte de puentes que unen ambos países, protestas en ambos países, el involucramiento de Greenpeace y hasta se recurrió a la Corte Internacional de Justicia de la Haya para mediar en el conflicto. Finalmente, ambas plantas de celulosa se construyeron y están funcionando con un impacto positivo muy significativo en el PIB nacional. En el año 2018 las exportaciones de celulosa totalizan unos US\$ 1.740 millones, ocupando el primer lugar del ranking de exportaciones de bienes del país (Cortelezzi, 2018).

Durante todo el proceso de instalación de las plantas de celulosa la DINAMA jugó un papel importante pero no ocupó un rol decisivo ya que la escala del conflicto ubicó las diferentes batallas libradas en el ámbito internacional. Por otro lado, estas grandes empresas comenzaron a preocuparse por la conservación del ambiente, estableciendo áreas de conservación privadas.

En Uruguay el Sistema Nacional de Áreas Protegidas creado en el año 2005, es el más joven de Latinoamérica. Actualmente tiene unas 15 áreas naturales protegidas que incluyen unas 280.000 hectáreas, el 0,9% del territorio. La gran mayoría del territorio protegido está en manos de privados, aunque la gestión es liderada por la DINAMA. El propio surgimiento y el gran crecimiento del sistema, que rápidamente incorporó y sigue incorporando varias áreas naturales protegidas, es parte del enverdecimiento del Estado.

Si bien en Uruguay no existe un sistema de áreas protegidas privadas, la forestal UPM-Forestal Oriental tiene unas 22 áreas de conservación gestionadas por ellos mismos, distribuidas en 7 departamentos (de un total de 19 que tiene Uruguay), representando una gran diversidad de ambientes y comprenden un total de 7627 hectáreas. Dentro de estas áreas algunas han sido denominadas de Alto Valor de Conservación (AAVC). Las áreas de alto valor de conservación (AAVC) son definidas siguiendo las pautas y requerimientos del Forest Stewardship Council. Para definir estas áreas y su manejo se realizan consultas públicas a

expertos y otros interesados locales. Estas áreas permiten acceder a certificaciones ambientales. En el año 2013 firman un acuerdo de cooperación para la conservación de la biodiversidad con la ONG Vida Silvestre Uruguay y en el año 2016 se convierte en el primer privado en administrar un área protegida del Sistema Nacional de Áreas Protegidas del Uruguay.

La otra empresa productora de pasta de celulosa es Montes del Plata. Esta empresa también está muy preocupada por la conservación de la biodiversidad. Una de las áreas de conservación más importantes administrada por esta empresa es el Bioparque M'Bopicuá, una estación visitable de cría de fauna nativa de unas 150 hectáreas. Según se puede leer en su web *"uno de los principales objetivos del Bioparque es criar especies de fauna silvestre, particularmente aquellas autóctonas que se encuentran en peligro de extinción, para luego reintroducirlas en su hábitat natural. Desde su inicio, se logró la reproducción y, en algunos casos, la reintroducción, de mamíferos, aves y reptiles"* (ver: <https://www.montesdelplata.com.uy/sustentabilidad-5>).

El 27 de julio del año 2017, se reintroducen unos 100 ejemplares de pecaríes en Uruguay. Este animal nativo del Uruguay había sido extinto a fines del siglo XIX. El evento tuvo una gran repercusión en la prensa nacional. En el portal de Presidencia de la Nación se anunciaba *"El acontecimiento ocurre casi cien años después de la desaparición de este animal, en un esfuerzo conjunto entre la Dirección Nacional de Medio Ambiente y el bioparque M'Bopicuá (de la empresa Montes del Plata)"*. Esta frase encierra varias cosas. Por un lado, se explicita el rol de una de las empresas de celulosa en la conservación y su alianza con la DINAMA y en general con el gobierno uruguayo, el cual desde la asunción de la izquierda en el 2005 ha venido promoviendo el Uruguay Natural (fortalecimiento del trato de lo ambiental y específicamente de la DINAMA) y el Uruguay Productivo (en este caso, las plantas de celulosa). Esta relación entre ambos modelos expresada en este hecho puntual "demuestra" simbólicamente que el equilibrio entre ambos modelos es posible.

Una semana más tarde, circulan en las redes sociales imágenes y videos de los pecaríes cazados por humanos. Los programas televisivos de noticias, los periódicos en papel y digital, entre otros, levantaron la noticia y pusieron en tela de juicio a los cazadores que, desde su punto de vista, no sabían qué era ese animal parecido al jabalí que estaban cazando. Ese hecho, que rompió un equilibrio simbólico entre dos modelos de país, llevó a los cazadores a ser considerados como enemigos públicos.

De los recursos a la conservación de la fauna: la regulación de la caza en Uruguay. El Estado. Desde un punto de vista legal, la caza furtiva en Uruguay es una falta y, por lo tanto, no puede ser penada con cárcel. El marco principal que regula la caza es la Ley N° 9.481 del 4 de julio de 1935, conocida como Ley de Fauna indígena o Ley de Fauna. En su Art 3° se menciona que *"queda prohibida dentro del territorio nacional la caza de especies zoológicas (...), salvo las establecidas en el artículo 5°"*, en el cual se señala que se *"establecerá qué especies serán motivo de caza, reglamentándola e indicando en dicha reglamentación la duración de los períodos de caza y los límites que se acuerden a la venta y la explotación de dichas especies"*. Varios años más tarde, el decreto 164 de 1996 regula más específicamente la caza de determinadas especies. Los dos aportes principales de esta normativa son la definición del acto de caza y el establecimiento de las diferentes categorías de caza: a) Caza deportiva con permiso, b) Caza/colecta científica o con fines educativos, c) Caza de control, d) Caza comercial y e) Caza libre o especies de libre caza. En los 4 primeros casos, se requiere un permiso expedido por el estado, mientras que, en el último caso, se puede cazar ilimitadamente la cantidad de individuos en toda época del año.

Dentro de las especies de libre caza está el jabalí. El jabalí o *Sus scrofa* es un mamífero de la familia de los suidos. Si bien es un animal originario de Eurasia, es el ungulado que tiene el rango natural de dispersión más amplio; actualmente está presente en todo el mundo. En Uruguay el jabalí fue introducido en torno a la década de 1920 en la zona suroeste del Uruguay. En 1982 el jabalí se declara plaga nacional (Decreto N° 463/1982), autorizándose su libre caza, transporte, comercialización e industrialización. Además, la ley 15.939 (Ley Forestal de 1987) en su artículo 28 señala que todo propietario de bosques está obligado a combatir las plagas que amenacen los plantíos, aves de corral y los animales domésticos de predios vecinos. A su vez el decreto 96/004 lo declara plaga para la agricultura, reconociendo los daños que genera a la producción agrícola del país. Debido a este combate del jabalí y la facilidad normativa en torno a su caza, a partir de la segunda mitad del siglo XX la caza del jabalí se populariza en las zonas rurales del Uruguay. La caza de este animal puede llevarse a cabo de diferentes maneras: apostado con arma de fuego *esperándolo* (acecho), persiguiéndolo (*rececho*), con trampas o a cuchillo con perros, entre otras. Según hemos podido constatar, la caza más extendida en Uruguay es a cuchillo con perros. Esta modalidad consiste en perseguir al jabalí con una jauría que lo sujeta e inmoviliza y luego el cazador o cazadora lo mata con un cuchillo. Este tipo de cacería se basa en

una ética de la igualdad, en la cual el humano controla el uso de tecnología de la caza (más que nada en el uso de armas de fuego y miras térmicas) para "colocarse al nivel del animal" (Rebella, 1985). En este tipo de cacería, en ocasiones se genera una feroz lucha entre los jabalíes y los perros que intentan inmovilizarlo. En ocasiones los perros son gravemente heridos e incluso mueren en las peleas con los grandes padrillos que pueden alcanzar los 150-200 kg.

En el año 2015 se genera un traspaso de competencias en torno a la regulación de la caza. La Ley N° 19.355 del 19 de diciembre de 2015 señala que, de esa fecha en adelante, la regulación de la caza estará dentro de la órbita del Ministerio de Vivienda, Ordenamiento Territorial y Medio Ambiente. Considerando que la DINAMA estuvo muy involucrada en el evento de reintroducción de pecaríes, su imagen se vio afectada con la caza de estos animales. La DINAMA pasó de ser la institución que lideró un proceso de acercamiento de dos modelos de país, a estar en medio del escándalo de la caza de los pecaríes.

No se demoró la "búsqueda y captura" de los cazadores de los pecaríes. La persecución empezó por las redes sociales que agrupan (o agrupaban, como veremos luego) a la mayor parte de los cazadores. Llegaron a la DINAMA más de 30 denuncias en pocos días. Si bien las denuncias eran básicamente sobre imágenes de caza colgadas en Facebook, las denuncias no estaban centradas en la caza de pecaríes, sino en diversos tipos de animales cuya caza está prohibida. Los argumentos fueron tanto la caza furtiva como el uso abusivo de imágenes violentas y de violencia doméstica ya que en una de las imágenes aparecía un niño apunando a un ciervo muerto. La DINAMA ubicó a uno de los cazadores, el cual fue multado por caza furtiva (recordemos que la caza furtiva es una falta y las consecuencias penales son simplemente administrativas y en algunos casos económicas).

A raíz de esta situación el Departamento de Control de Especies y Bioseguridad de la DINAMA organizó un encuentro-taller el 30 de agosto del 2017, llamado "¿Qué futuro para la caza en Uruguay?" (Figura 1). Asistieron unas 130 personas representando a diferentes colectivos de diferentes partes del país (cazadores, ONG ambientalistas productores rurales, instituciones académicas, funcionarios de diferentes ministerios, etc.). Entre los oradores participaron miembros del Departamento de Control de Especies y Bioseguridad de la DINAMA, actores de la academia, cazadores y una ONG conservacionista. Con este evento la DINAMA se propuso "pisar firme" en el

tema de la caza, despertando varias discusiones dormidas sobre el tema. Los diferentes colectivos involucrados comenzaron a manifestarse cada vez con más fuerza, generando un proceso de aumento de la visibilidad pública de la caza a nivel nacional.

Las organizaciones sociales: conservacionistas y animalistas (o defensores de los derechos de los animales). Dentro de los accionistas involucrados en el tema de la caza hay dos grandes grupos: los animalistas o defensores de los derechos de los animales y los conservacionistas. Los segundos son quienes inicialmente se han manifestado con más fuerza, aunque los segundos comienzan a tener un rol cada vez más protagónico por temas vinculados tangencialmente a la caza.

La ONG Conservación de Especies Nativas del Uruguay (Coendu) fue una de las voces del evento "¿Qué futuro para la caza en Uruguay?" organizado por DINAMA en el 2017. Esta ONG tiene entre sus principales objetivos la lucha contra la caza. En el año 2017, la campaña anti-caza fue uno de sus principales logros (Figura 2). Coendu comenzó su cruzada anti-caza antes del evento de los pecaríes y en el comunicado de prensa del lanzamiento de la campaña ya alertaba a las autoridades sobre la falta de información sobre el tema caza. Además de la campaña anti-caza, también lanzaron una App de denuncia de caza furtiva. Si bien, en tanto ONG conservacionista, su discurso es contra la caza furtiva y más que nada todas aquellas actividades que afecten a las especies de fauna nativa del Uruguay, manejan una sensibilidad general en contra de la caza y a favor de la naturaleza en el marco del Uruguay Natural. Tal como señala en su web "*...algunas de nuestras campañas más fuertes y conocidas, como la del "No a la caza" y "Sin compradores no hay vendedores", ambas para frenar la caza y el tráfico ilegal de especies... Con presencia mediante socios en 13 de los 19 departamentos, queremos seguir creciendo para redoblar nuestros esfuerzos en en pos de un verdadero Uruguay Natural*" (<https://www.facebook.com/CoenduOng/posts/somos-una-ong-joven-formada-hace-poco-m%C3%A1s-de-3-a%C3%B1os-cuando-un-grupo-de-personas-/1726807044014436/>).

Otra ONG que se posicionó concretamente en el debate en torno a la caza fue JULANA (Jugando con la Naturaleza). Esta ONG está dedicada a la educación ambiental centrada en la conservación de la biodiversidad y su relación con la sociedad (ver: <https://julana.org/>). La posición adoptada fue mucho más moderada, apoyando explícitamente la caza de subsistencia y en algunos casos la caza responsable, y criticando la caza

MVOTMA
Ministerio de Vivienda,
Ordenamiento Territorial
y Medio Ambiente

¿Qué futuro para la caza en Uruguay?

Te invitamos a participar de un ámbito de encuentro e intercambio entre los actores directamente interesados en la actividad de caza de fauna silvestre en Uruguay.

¿Qué esperamos?

- Obtener insumos para una visión acordada sobre futuro de la caza en Uruguay
- Discutir la actualización de la normativa vigente sobre caza de fauna silvestre
- Intercambiar sobre el desarrollo de diversos proyectos tendientes a generar un cambio significativo en la actividad de caza ilegal en el Uruguay

Confirmar asistencia a:
nuestroambiente@mvotma.gub.uy

30 de agosto de 2017
9 a 13 hs.
Sala Felisberto Hernández de IMPO
Germán Barbato 1379, piso 2
Montevideo

Figura 1. Folleto con la convocatoria realizada por la Dirección Nacional de Medio Ambiente para generar un diálogo en torno a la caza en Uruguay. Fuente: <http://www.reduambiental.edu.uy/wp-content/uploads/2017/08/xxed.jpg>

furtiva. Su posición se basa en reivindicar la educación ambiental como medio para lograr mejores prácticas de relacionamiento con la naturaleza.

En cuanto a las ONG animalistas, su involucramiento fue mucho menor. La mayor parte de estas ONG están agrupadas dentro de la Plataforma Animalista del Uruguay (ver: https://www.facebook.com/pg/PlataformaAnimalistauy/about/?ref=page_internal) y hasta el momento la caza no ha sido uno de los temas que han abordado con intensidad. Esta plataforma nace en el 2015 como una resistencia al traspaso de la Comisión de Bienestar Animal del Ministerio de Educación y Cultura al Ministerio de Ganadería Agricultura y Pesca. Los temas principales con los que se han involucrado han sido, en términos

generales, el maltrato de perros en contextos urbanos (abandono, tenencia irresponsable, impulso de castraciones, entre otros), las jineteadas, el uso de animales en circos, la exportación de ganado en pie, la tracción animal y las carreras de galgos. Recientemente esta agrupación ha logrado una victoria muy resonante con la prohibición de las carreras de galgos en Uruguay. Tras la junta de miles de firmas, la participación en varios medios de prensa y muchas movilizaciones, entre otro tipo de actividades, lograron que el 26 de diciembre del 2018 el poder ejecutivo del Uruguay prohíba las carreras de perros.

La Asociación Animalista Libera Uruguay (ver: https://www.facebook.com/pg/Liberauy/about/?ref=page_in-



Figura 2. Imágenes de promoción de la campaña anti-caza promovida por la ONG conservacionista Coendu. Fuente: https://encrypted-tbn0.gstatic.com/images?q=tbn:ANd9GcSGp9QCas-cwjsb2EACEM_canHQQTn1UZzka0nR-BoEU9NUIBwF

ternal) sí se ha focalizado en la caza. Esta ONG se fundó en Barcelona en el año 2004 y tiene presencia en varios países, dentro de los cuales está Uruguay (ver: <https://liberaong.org/>). La campaña, bajo el lema "Stop Caza Uy" (Figura 3) apunta a prohibir totalmente la caza juntando firmas en una petición en la web change.org (ver: <https://www.facebook.com/479734012444197/photos/a.479734049110860/589476778136586/?type=1&theater>), que está destinada a los parlamentarios uruguayos. Los argumentos principales de la campaña se basan en la objeción al asesinato de los animales, el sufrimiento de animales que no mueren en el acto, el desamparo de animales que dependen de sus madres para sobrevivir, y la exaltación de la violencia en la sociedad que genera la caza. En definitiva, señalan que la caza "...es inaceptable desde el punto de vista moral y ético en una sociedad que debe avanzar en civilización, respeto, conciencia y empatía" (ver: <https://www.facebook.com/479734012444197/photos/a.479734049110860/589476778136586/?type=1&theater>).

theater). Por otro lado, señalan que en Uruguay existe un problema particular que es la caza con perros ya que "fomenta la sobrepoblación, el negocio y la tenencia irresponsable de los mismos que a menudo cuando resultan heridos o se van poniendo viejos, son abandonados en la ciudad o en el campo" (ver: <https://www.facebook.com/479734012444197/photos/a.479734049110860/589476778136586/?type=1&theater>).

Dentro de este tipo de organizaciones defensora de los derechos de los animales, aunque con un perfil muy diferente en cuanto al tipo de acciones que llevan a cabo, también ha operado en Uruguay el Frente de Liberación Animal. Es una organización básicamente clandestina de orden internacional y con un perfil de tipo antiespesista presente en muchos países que realiza acciones directas en defensa de los animales. En términos muy generales, el antiespesismo propone que los seres vivos no deben ser



Figura 3. Iconografía de la campaña #stopcazauy, promovida por la ONG Libera en Uruguay. Fuente: <https://www.change.org/p/diputadosuy-tabarevazquez-scresidenciauy-prohibir-la-caza-en-uruguay-stopcazauy>.

objetos de diferentes valoraciones (éticas, morales, legales, etc.) según su pertenencia específica, es decir, a una especie u otra. Tiene varios integrantes presos ya que gran parte de sus acciones directas son ilegales y en ocasiones violentas (ver por ejemplo: <http://www.animalliberationfront.com/ALFront/WhatisALF.htm> o <https://frentedeliberacionanimal.net/>). En Uruguay han realizado algunas acciones como la liberación de conejos de un criadero en Montevideo el 11 de agosto del 2016 (ver: <https://frentedeliberacionanimal.net/2016/08/11/fla-accion-directa-uruguay/>), el ataque a una carnicería el 1° de noviembre del 2017 (ver: <https://frentedeliberacionanimal.net/2017/11/01/ataque-a-carniceria-en-montevideo-uruguay/>), o el hackeo a un grupo de Facebook de cazadores de jabalíes de Uruguay el 8 de junio

del 2018. En la reivindicación pública de este último ataque se puede leer "...Queremos que esta sea una señal clara para los cazadores, quienes son la plaga más asquerosa sobre la tierra...Ahora son ustedes quienes están en la mira" (<https://frentedeliberacionanimal.net/2018/06/08/hackeado-el-grupo-de-caceria-en-uruguay/>).

Los cazadores. Hasta hace muy poco tiempo, en Uruguay los cazadores no estaban formalizados en algún tipo de organización de alcance nacional. Si bien siempre hubo grupos de cazadores que salían a cazar juntos y existieron algunas asociaciones regionales, recién con el uso de las redes sociales los cazadores comenzaron a organizarse más sólidamente. El principal objetivo de esta nueva organización

era compartir imágenes y videos sobre las presas de caza e información útil relativa a la actividad cinegética: compra y venta de armas, perros, etc. Inicialmente la red social más utilizada fue Facebook, aunque actualmente la que más se utiliza es WhatsApp.

La primera organización formal con un claro alcance nacional que apuntó a organizar a los cazadores fue la Unión Nacional de Coleccionistas, Cazadores y Tiradores (UNACCYT). Si bien es una organización que nuclea a cazadores, está mayormente preocupada por "*desarrollar, preservar y fomentar las actividades vinculadas al uso y colección de armas de fuego*" (https://www.facebook.com/pg/unaccyt/about/?ref=page_internal). Más allá de que esta asociación está enfocada más que nada en el tema de las armas de fuego, un tema que despertó un posicionamiento claro fue el de la caza con perros. En un comunicado oficial, la UNACCYT reivindicó la caza con perros, más que nada orientada a la caza del jabalí.

Este tipo de caza con perros es uno de los aspectos más criticados por las ONG conservacionistas y por las animalistas. Las primeras se apoyan en el argumento de que este tipo de caza genera un impacto negativo en la fauna nativa ya que los perros al salir a cazar el jabalí estresan y/o matan fauna nativa. En el caso de las animalistas, el argumento principal ira en torno al bienestar de los perros: tenencia responsable, heridas y muertes durante la cacería y abandono y pérdida de perros.

Como parte de esta discusión en torno a los perros de caza, aunque sin un foco específico en el tema ya que se trató de una discusión paralela que venía encaminada años atrás, ocurre otro proceso a nivel nacional que fue clave en el surgimiento de la primera asociación nacional de cazadores. En el año 2009, la Ley N°18.471 (denominada Ley de Tenencia responsable de animales) crea la Comisión Nacional Honoraria de Tenencia Responsable y Bienestar Animal, conocida como Cotryba. En el año 2017 esta comisión interinstitucional, promueve la instalación opcional de chips en los perros de todo el país. Esto suscitó una gran ola de resistencias y debates. Una buena parte de los cazadores de jabalíes, que generalmente cuentan con jaurías de entre 5 y 30 perros, se organizaron para manifestarse en contra de esta propuesta. Curiosamente, en estas manifestaciones cazadores y animalistas compartían sus intereses en la negativa al chipeado. Si bien los cazadores estaban más preocupados en el costo y los animalistas en el bienestar de los animales que debían sufrir una instalación subcutánea, las diferencias a la propuesta oficialista fue bastante compartida.

La mediatización de la persecución de la caza furtiva vinculada al evento de los pecaríes y la propuesta de

chipeo de perros, fueron los detonantes para que los cazadores de todo el Uruguay se organicen y formen la primera Asociación de Cazadores del Uruguay (ACU), en diciembre del 2017. Esta asociación está conformada por regionales departamentales y por una comisión directiva central. En el marco de la asociación, los cazadores buscan un cambio en su imagen pública y comienzan a definirse como "cazadores responsables", frase que se puede leer en la iconografía que están desarrollando en la asociación. A mediados del 2018, la asociación ya contaba con unos 2000 asociados.

Tal como se puede ver en el logo de la ACU (Figura 4) uno de los principales intereses de sus integrantes es la caza del jabalí con perros. En este sentido la asociación funciona también como una estructura capaz de articularse con el dispositivo de control del jabalí desarrollado a nivel estatal y con la DINAMA, en el marco de búsqueda de prácticas de caza responsable y combate al furtivismo. El combate al jabalí en Uruguay se separa en dos grandes frentes: uno vinculado a lo productivo y otro a lo ambiental. Con relación a lo productivo en 1982 el jabalí se declara plaga nacional y se autoriza su libre caza, transporte, comercialización e industrialización (Decreto N° 463/1982). Además, la ley 15.939 (Ley Forestal de 1987) en su artículo 28 señala que todo propietario de bosques está obligado a combatir las plagas que amenacen los plantíos, aves de corral y los animales domésticos de predios vecinos. A su vez el decreto 96/004 lo declara plaga para la agricultura, reconociendo los daños que genera a la producción agrícola del país. Gran parte del control relativo a lo productivo cae dentro de la órbita del Ministerio de Ganadería Agricultura y Pesca. En lo que respecta al impacto ecológico del jabalí, Uruguay crea en el año 2008 el Comité Nacional de Especies Exóticas Invasoras (CNEEI), integrado por representantes de diversas instituciones y coordinado por la Dirección Nacional de Medio Ambiente.

Durante gran parte del año 2018 se han llevado a cabo varias *Jornadas sobre Jabalí, Caza y Vigilancia Sanitaria*, organizadas por el MGAP (División General de Servicios Ganaderos), Asociación Nacional de Cazadores, DINAMA, Comité Nacional de Especies Exóticas Invasoras y los respectivos gobiernos locales. Entre otras cosas, estas jornadas apuntaron a fortalecer los vínculos entre las instituciones encargadas de la vigilancia sanitaria del Uruguay y los cazadores.

Considerando que los jabalíes son vectores potenciales de varias enfermedades que pueden transmitirse a humanos o animales domésticos (Mayer, 2009), el monitoreo continuo de los jabalíes cazados es clave para mantener un sistema



Figura 4. Logo de la Asociación de Cazadores del Uruguay. Fuente: Asociación de Cazadores del Uruguay.

de alerta sanitario robusto. En ese sentido la alianza con los cazadores es fundamental para el estado y es algo que también beneficia a los cazadores ya que promueve una imagen positiva, en tanto controladores de una especie invasora o vigilantes sanitarios que contribuyen al bienestar público del país.

DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

Los principales temas involucrados en la caza actualmente en Uruguay a nivel de discursos públicos son: caza y sustentabilidad (ambiental y productiva), bienestar animal, relaciones entre la fauna exótica y la nativa y el uso de perros en las prácticas de caza. En lo relativo a la caza y la

sustentabilidad, la discusión en torno a la caza en Uruguay debe ser entendida como parte de un proceso mucho más general de tensiones entre dos modelos de país: Uruguay Natural vs Uruguay Productivo. El fortalecimiento del agronegocio y especialmente la forestación y las fábricas de celulosa, se hicieron en paralelo con la institucionalidad de protección y conservación del medio ambiente. Esto se demuestra claramente con el traspaso de competencias de la regulación de la caza de un ministerio orientado a lo productivo a uno dedicado a lo medioambiental. Luego de la caza de los pecaríes, los cazadores no solo fueron percibidos socialmente como asesinos de animales, sino también como los encargados de romper el equilibrio entre esos dos modelos que son la base de la sustentabilidad de un

país productor de materias primas: un Uruguay Productivo que debe armonizar con un Uruguay Natural mediante la producción basada en la naturaleza. En este marco el enverdecimiento del estado continúa su camino, aunque con alianzas hacia la sustentabilidad: surgimiento de las reservas privadas dentro de los terrenos de las forestales, cooperación entre ONG conservacionistas y forestales, fortalecimiento del vínculo entre las forestales y la DINAMA para la gestión de espacios protegidos, entre otros.

Sin embargo, este enverdecimiento del estado y de la sociedad hoy en día también está vinculado a un proceso de "animalización", en el cual la sensibilidad hacia los animales ocupa un lugar cada vez más importante. El lugar cada vez mayor que ocupan los temas de bienestar animal en el Estado (surgimiento de la Cotryba, Ley de bienestar animal, erradicación de la tracción a sangre en Montevideo, prohibición de carreras de galgos, entre otros), el aumento de las ONG animalistas y las relaciones entre ambos son un claro ejemplo de ello. En este proceso de animalización los cazadores son percibidos como enemigos ya que basan su actividad cinegética en la muerte de animales. A pesar de que varios trabajos ya han abordado este tema del rol de la muerte en la caza en la construcción de la imagen social de los cazadores (Fischer *et al.*, 2013; Kelly y Rule, 2013), en el caso de Uruguay el animal cuya muerte tiene una mayor exposición pública, no es objeto de reivindicación concreta. Los colectivos animalistas en Uruguay han operado con el trabajo en base a animales específicos (caballos y perros más que nada). Sin embargo, no existen hasta ahora reivindicaciones claras hacia los derechos a la vida del jabalí. Las principales críticas giran en torno a la muerte animal en un sentido genérico y en algún comunicado específico, se especifica más respecto a la muerte de fauna nativa que pueden generar los perros cuando los perros de caza abandonados forman jaurías salvajes. Por otro lado, sí existe un foco más fuerte en el caso de los perros, más específicamente en la tenencia responsable, las heridas que sufren en las cacerías o el abandono o pérdida de perros de caza.

Otro de los argumentos más fuertes que atraviesa esta discusión es el de los animales exóticos y nativos. Esta dicotomía es la que está por detrás de la normativa de caza del Uruguay y de los discursos de las ONG conservacionistas. De hecho, las principales alianzas de los cazadores con el estado se apoyan en esta dicotomía, la cual muchas veces se toma como un axioma sobre el cual se apoya el combate a las especies exóticas pero que aún es un objeto de debate (Warren, 2007; Woods y Moriarty, 2001). Las alianzas que los cazadores están haciendo con los dispositivos estatales de control del jabalí, los ubica como servidores del Estado

en tanto controladores de plagas honorarios que además aportan información clave para el monitoreo sanitario de la fauna nativa.

Dentro de los temas que aún separan a los cazadores con el resto de los colectivos, está el uso de perros para la caza de jabalíes. Ya sea por el impacto en la fauna nativa o por el sufrimiento del perro (hasta ahora los colectivos animalistas no se han preocupado mucho por el jabalí en sí mismo), los cazadores no logran acordar una forma de caza aceptada por el estado y los diferentes colectivos. La caza con perros no suele ser reivindicada como una práctica cultural tradicional, sino que se trata de una discusión que se lleva al plano de las discusiones en torno al bienestar animal, la conservación, la sustentabilidad y el impacto en la fauna nativa. Las relaciones que los cazadores tejen con sus perros, luego de años de crianza, un tema clave en la caza (Medrano, 2016), no ocupan un lugar importante en los discursos actuales. En el desarrollo de este artículo resulta evidente que la mayor parte de los argumentos no incluyen discusiones en torno a la caza como una práctica cultural. Los diferentes argumentos analizan a la caza como una caja negra que genera impactos en las cosas que intervienen en la práctica: la fauna nativa, los perros, los animales exóticos (especialmente el jabalí), o la importancia de la caza como articuladora (o quebradora) de las relaciones entre producción y conservación. Este panorama ubica a los cazadores como servidores públicos de la sustentabilidad y no como actores sociales cuya práctica es parte de una forma de relacionamiento humano ambiental que forma parte de su identidad y reproducción social.

AGRADECIMIENTOS

A todas y todos los cazadores, conservacionistas, animalistas y gestores con quienes hemos podido trabajar. A la Agencia Nacional de Investigación e Innovación del Uruguay por apoyar económicamente este proyecto. A mis compañeras y compañeros del proyecto. A los autores de las imágenes que se utilizan en este texto.

LITERATURA CITADA

- Bozon, M., 1982. Chasse, territoire, groupements de chasseurs. *Études rurales* 87: 335-342.
- Caro, J., Delibes, M., Arroyo, B., 2014. La gestión cinegética y la conservación de especies. *Ambiente* 108: 68-79.
- Chamboredon, J.-C., 1982. La diffusion de la chasse et la transformation des usages sociaux de l'espace rural. *Études rurales* 87: 233-260.
- Cirelli, M., 2002. *Tendencias legislativas en la ordenación de la fauna*. FAO, Roma.

- Cooper, C., Larson, L., Dayer, A., Stedman, R., Decker, D. 2015. Are wildlife recreationists conservationists? Linking hunting, birdwatching, and pro-environmental behavior. *Journal of Wildlife Management* 79: 446-457.
- Cortelezzi, Á., 2018. Situación y perspectivas de las cadenas agroindustriales 2018-2019, En OPYPA-MGAP (ed.) *Anuario de la Oficina de Programación y Política Agropecuaria (OPYPA) 2018*. Ministerio de Ganadería, Agricultura y Pesca, Montevideo.
- Dabezies, J.M. y Taks, J., 2017. ¿De quién son los animales que no son de nadie? Trama. *Revista de Cultura y Patrimonio* 8: 81-89.
- Daigle, J.J., Hrubes, D. y Ajzen, I., 2002. A Comparative Study of Beliefs, Attitudes, and Values Among Hunters, Wildlife Viewers, and Other Outdoor Recreationists. *Human Dimensions of Wildlife* 7: 1-19.
- Damm, G., 2008. Recreational Trophy Hunting: "What do we know and what should we do?", En: R. Baldus, G. Damm, K.-U. Wollscheid (eds.) *Best Practices in Sustainable Hunting - A Guide to Best Practices from Around the World*. International Council for Game and Wildlife Conservation, Budakeszi, Hungary.
- Fabiani, J.-L., 1982. Quand la chasse populaire devient un sport: La redéfinition sociale d'un loisir traditionnel. *Études rurales* 87: 309-323.
- Fabre-Vassas, C. 1982. Le partage du ferum: Un rite de chasse au sanglier. *Études rurales* 87: 377-400.
- Fischer, A., Kereži, V., Arroyo, B., Mateos-Delibes, M., Tadie, D., Lowassa, A., Krange, O. y Skogen, K. 2013. (De)legitimising hunting - Discourses over the morality of hunting in Europe and eastern Africa. *Land Use Policy* 32: 261-270.
- Fischer, A., Tibebe Weldesemaet, Y., Czajkowski, M., Tadie, D., Hanley, N., 2015. Trophy hunters' willingness to pay for wildlife conservation and community benefits. *Conservation biology* 29(4):1111-1121
- González, E. y Martínez-Lanfranco, J. 2010. Conservación de los mamíferos en Uruguay. pp. 355-378. En: González E. y Martínez-Lanfranco J. (eds.). *Mamíferos de Uruguay. Guía de campo e introducción a su estudio y conservación*. Banda Oriental, MNHN y Vida Silvestre Uruguay. Montevideo.
- González, P., 2007. Control del Furtivismo en un predio privado, En: Boletín de Vida Silvestre Uruguay nº 74 y 75. Vida Silvestre Uruguay, Montevideo.
- Gudynas, E., 2009. Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual, En CAAP-CLAES (ed.) *Extractivismo, política y sociedad*. Pp. 187-225, Quito.
- Hatchondo, J., 1980. *Fundamentos y política a seguir en la fauna indígena*. Dirección Forestal, Parques y Fauna. Ministerio de Ganadería, Agricultura y Pesca, Montevideo, Uruguay.
- IUCN, 2012. *Guiding principles on trophy hunting as a tool for creating conservation incentives*. IUCN, Gland.
- Kelly, J.R., Rule, S., 2013. The Hunt As Love and Kill: Hunter-Prey Relations in the Discourse of Contemporary Hunting Magazines. *Nature & Culture* 8: 185-204.
- Mayer, J.J., 2009. Overview of Wild Pig Damage, In J.J. Mayer, J. Lehr Brisbin (eds.) *Wild Pigs: Biology, Damage, Control Techniques and Management*. pp. 221-246. Savannah River National Laboratory-Savannah River Nuclear Solutions LLC, Aiken, South Carolina, EEUU.
- Medrano, C., 2016. Hacer a un perro. Relaciones entre los qom del Gran Chaco argentino y sus compañeros animales de caza. *Anthropos* 11: 113-125.
- MGAP, S/F. *Especies de caza en Uruguay*. MGAP-RENARE-Departamento de Fauna, Montevideo.
- Nin, M., Soutullo, A., Rodríguez-Gallego, L., Di Minin, E. 2016. Ecosystem services-based land planning for environmental impact avoidance. *Ecosystem Services* 17: 172-184.
- Pelosse, V., Vourc'h, A., 1982. Chasse au sanglier en Cévennes. *Études rurales* 87: 295-307.
- Pierri, N., 2002. *Análisis crítico del instrumento de evaluación de impacto ambiental. Su aplicación en Uruguay*. Tesis de doctorado, Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente & Desenvolvimento. Universidade Federal do Paraná, Curitiba.
- PROBIDES, 2002. *Proyecto de desarrollo de las áreas protegidas Lagunas de Garzón y Rocha*, PROBIDES-IDR, Rocha.
- Rebella, C., 1985. *Caza Mayor*. Albatros, Buenos Aires.
- Renfrew, D. 2006. Uruguay: políticas ambientales, agua y sociedad, In C. Santos, S. Valdomir, V. Iglesias, D. Renfrew (eds.) *Aguas en movimiento. La resistencia a la privatización del agua en Uruguay*. pp. 77-84. Edición de los autores, Montevideo.
- Rodríguez-Gallego, L., Nin, M., Suárez, C. y Conde, D., 2012. *Propuesta de Plan de Manejo Paisaje Protegido Laguna de Rocha*. Futuro Sustentable S.A., Rocha, Uruguay.
- Sánchez Garrido, R., 2009. La caza desde la antropología social y cultural: Una aproximación al estado de la cuestión. *Revista de Antropología Experimental* 9: 191-215.
- Santos, C., 2011. ¿Qué protegen las áreas protegidas? Conservación, producción, Estado y sociedad en

la implementación del Sistema Nacional de Áreas Protegidas. Trilce, Montevideo.

Vaz Ferreira, R., 1956. *Conservación de la fauna indígena y los recursos naturales animales*. Ministerio de Ganadería y Agricultura, Montevideo, Uruguay.

Warren, C., 2007. Perspectives on the 'alien' versus 'native' species debate: a critique of concepts, language and practice. *Progress in Human Geography* 31: 427-446.

Woods, M., Moriarty, P., 2001. Strangers in the land: the problem of exotic species. *Environmental values* 10: 163-191.

INTERACCIONES ENTRE EL GUANACO (*Lama guanicoe*) Y EL SER HUMANO EN EL GRAN CHACO: DATOS ETNOZOOLOGÍCOS PASADOS Y ACTUALES DEL NOROESTE DE LA PROVINCIA DE CÓRDOBA, ARGENTINA

Jessica Manzano-García^{1*}, Thiago Costa¹, Fernando Barri², María Paula Weihmüller¹

¹Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades. Departamento de Antropología. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, CONICET, Instituto de Antropología de Córdoba, IDACOR. Córdoba, Argentina., Universidad Nacional de Córdoba. Av. Hipólito Yrigoyen 174 (5000)

²Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales. Consejo Nacional de investigaciones Científicas y Técnicas, CONICET, Instituto de Diversidad y Ecología Animal. Av. Vélez Sarfield 299 (5000)

Correo*: jmanzanog17@gmail.com

RESUMEN

El presente trabajo consiste en un estudio interdisciplinar que indaga diferentes procesos de interacción y apropiación de pobladores rurales hacia la fauna, específicamente en torno al guanaco. El objetivo general, consistió en realizar una caracterización etnozoológica de los conocimientos, los usos y las prácticas socioculturales relacionadas con la especie *Lama guanicoe* en el pasado y la actualidad de la población del Noroeste de la provincia de Córdoba.

A partir de diferentes disciplinas tales como la etnozoolología, ecología y arqueología, se obtuvieron datos que permitieron comprender de manera amplia las diferentes formas en que los seres humanos y los guanacos se relacionaron a lo largo del tiempo, fueron considerados tanto los cambios ambientales como los ocurridos en las poblaciones humanas. Se llevaron a cabo entrevistas semi-estructuradas (n=32) y en profundidad (n=11), las cuales fueron analizadas de manera cualitativa y cuantitativa. Se consideró la relevancia cultural de la fauna de la zona en general a partir de la frecuencia de menciones de acuerdo a los criterios de indagación usados en el estudio (i.e., percepciones en relación a: importancia, conservación y retracción o disminución en la frecuencia de hallazgo y aquellas consideradas para controlar/eliminar). De esta manera se identificaron los criterios asociados al guanaco y por último se discuten diversos aspectos en la significación de la especie de acuerdo a los tipos de valoraciones asignados, entre estos: el reconocimiento, el aprovechamiento por cacería de subsistencia (alimento o medicina), el aprecio del animal por ser considerado "propio del lugar", estéticamente atractivo y las posibles causas de "retroceso" en la presencia de la especie.

PALABRAS CLAVE: *Lama guanicoe*, Etnozoolología, Arqueofauna

INTERACTIONS BETWEEN THE GUANACO (*Lama guanicoe*) AND HUMANS IN THE GRAN CHACO: PAST AND PRESENT ETHNOZOOLOGICAL DATA FROM THE NORTHWESTERN PROVINCE OF CÓRDOBA, ARGENTINA

ABSTRACT

The present work is an interdisciplinary study that investigates different processes by which rural inhabitants interact with fauna, specifically the guanaco, and appropriate them. The general objective was to carry out an ethnozoolological characterization of the knowledge, uses and sociocultural practices related to the *Lama guanicoe*

species according to past and current populations of the northwestern part of the province of Córdoba.

From different disciplines such as ethnozoology, ecology and archeology, data was obtained allowing a broad comprehension of different ways in which human beings and guanacos have interacted over time. The changes that have occurred in both the environment and the human populations were considered. Semi-structured (n = 32) and in-depth (n = 12) interviews were conducted and analyzed qualitatively and quantitatively. The cultural relevance of the fauna of the area in general was reviewed, including the frequency of references to them according to the inquiry criteria used in the study (i.e., perceptions in relation to: importance, conservation and retraction or decrease in the frequency of the occurrences and those thought in terms of control/elimination). In this way, the criteria associated with the guanaco were identified and, ultimately, various aspects of the significance of the species are discussed according to the types of valuations assigned to them: recognition, use for subsistence hunting (for food or medicine), and appreciation of the animal as "characteristic of the place" and aesthetically attractive. The possible causes of "decline" in the presence of the species are additionally discussed.

KEYWORDS: *Lama guanicoe*, Ethnozoology, Arqueofauna

INTRODUCCIÓN

En épocas previas a la colonización europea, se estima que alrededor de 50 millones de guanacos (*Lama guanicoe*) podrían haber habitado el territorio sudamericano (Raedeke, 1979). Si consideramos los datos arqueológicos, tanto el registro arqueofaunístico como las manifestaciones rupestres demuestran que estos animales han sido valorados económicamente, ocupando un rol central en el pensamiento y modo de vida de las poblaciones amerindias, al menos, desde los principios del Holoceno (Miotti y Salemme, 1999; Alunni, 2015). Posteriormente a la llegada de los europeos al continente americano, los guanacos continuaron teniendo importancia económica para los humanos. Sin embargo, parte de la flora y la fauna especialmente endémicas, incluyendo a los guanacos, no se han beneficiado de los cambios ideacionales y el nuevo modo de vida de los grupos culturales, ya que constituyen una amenaza de incidencia antagónica a la sustentabilidad y conservación de las especies (Rey, 2010).

En la actualidad, el guanaco es el ungulado más extendido del continente, a pesar de que se ha retraído aproximadamente un 58% en Argentina, un 75% en Chile y Perú, casi por completo en Bolivia y Paraguay, y está considerado extinto en el Ecuador (Baigún *et al.*, 2008 en Periago *et al.*, 2014). Considerando lo anterior, en este trabajo brindaremos datos etnozoológicos acerca de los guanacos que ocupan la región hoy denominada chaqueña, más específicamente el territorio de la actual provincia de Córdoba (Argentina) donde, además, discutiremos la presencia de este camélido desde una perspectiva diacrónica. De esta manera, resumiremos datos provenientes de diferentes disciplinas (i.e., etnozología, ecología y arqueología) para

comprender de manera más amplia las diferentes formas en que las personas y los guanacos se relacionaron a lo largo del tiempo, considerando tanto los cambios ambientales como los ocurridos en las poblaciones humanas.

El Gran Chaco. La ecorregión denominada el Gran Chaco, es uno de los mayores ecosistemas de Sudamérica y uno de los ambientes de bosque seco más extenso del mundo (Zak *et al.*, 2008). Se extiende por las planicies del cuaternario desde el Norte de Argentina, Oeste de Paraguay, pasando por el Sureste de Bolivia hasta el estado de Mato Grosso do Sul en Brasil (Bucher, 1980; Pennington *et al.*, 2000; Periago *et al.*, 2014; Zak *et al.*, 2004). Dada las dimensiones del ambiente, es entendible que su composición vegetal sea diversificada, comprendiendo bosques xerófilos, matorrales, sabanas y pastizales (Bucher y Saravia Toledo, 2001; Naumann, 2006). Previo a la colonización europea, el paisaje del Chaco estaba compuesto por parches de bosques entremezclados con pastizales en un grado variable, dependiendo de la precipitación y el tipo de suelo (Leynaud y Bucher, 2005). Los límites entre las ecorregiones variaban a lo largo de los años y los incendios periódicos parecerían ser un factor que contribuyó en el balance entre pastizales y bosques (Bucher, 1982; 1987; Burkart *et al.*, 1999; Leynaud y Bucher, 2005). No obstante, la colonización hispánica del Chaco trajo consigo cambios drásticos en el ecosistema, principalmente como consecuencia de la introducción del ganado europeo (Bucher, 1982; 1987). Los correlatos de estas alteraciones antrópicas fueron el sobrepastoreo y casi eliminación de los pastizales (que regulaban los incendios naturales), la alteración de la composición y estructura del bosque y el avance del mismo sobre áreas abiertas (Leynaud y Bucher, 2005). Estos factores confluyeron

en la eliminación generalizada de hábitats adecuados y, sumados a la competencia con herbívoros domésticos y la caza indiscriminada, contribuyeron al rápido declive poblacional de los vertebrados nativos, incluyendo los grandes herbívoros entre los que se encuentra el guanaco (Bucher, 1987; Nori *et al.*, 2016; Periago *et al.*, 2014). Finalmente, comprender el papel de los mamíferos herbívoros y frugívoros de grande y mediano porte en un ecosistema que está experimentando cambios acelerados, como es el caso del Chaco, podría arrojar luz sobre su historia evolutiva y ecológica (Periago *et al.*, 2014).

El guanaco (*Lama guanicoe*). El guanaco es un ungulado de aspecto grácil y cuello largo, con largas patas delgadas (Canevari y Vaccaro, 2007). Tolerancia muy bien la amplitud térmica pudiendo ser encontrado en diversos ambientes como las estepas de gramíneas y arbustos, pastizales, montes y más raramente, en los bosques (Canevari y Vaccaro, 2007; Cuéllar *et al.*, 2017; González *et al.*, 2006). En esa variedad de hábitats, usualmente se han diferenciado cuatro subespecies de *L. guanicoe* (Wheeler, 1995): *L. g. cacsilensis* (Lönnerberg, 1913), *L. g. huanacus* (Molina, 1782), *L. g. guanicoe* (Müller, 1776) y *L. g. voglii* (Krumbiegel, 1944). Sin embargo, estudios moleculares basados en un análisis de la secuencia completa del citocromo b y región de control del ADN mitocondrial reconocen solamente dos subespecies: *Lama guanicoe cacsilensis* distribuido predominantemente en Perú y Norte de Chile, y *L. g. guanicoe* extendiéndose desde el centro de Chile hasta la Patagonia (Marín *et al.*, 2008).

En cuanto a su comportamiento social, conforma grupos familiares, aunque también pueden formar tropas de machos jóvenes y no es inusual avistar machos solitarios (Franklin, 1982; González *et al.*, 2006; Raedeke, 1979). Según Marino y Baldi (2014), diferentes factores ecológicos influyen sobre la cantidad de individuos en los grupos familiares y de solteros. En este sentido, la presencia de depredadores podría producir un incremento en el tamaño de los harenes, sin realmente potenciar la agrupación de los jóvenes (Marino y Baldi, 2014). Los guanacos son animales territoriales, poseen el hábito de demarcar su territorio con acumulaciones de heces, y el "relincho" del macho dominante que suele estar en constante vigilancia para evitar los depredadores (Canevari y Vaccaro, 2007). Las hembras se tornan aptas a la reproducción aproximadamente dos semanas después de concebir y gestan durante 11 meses y medio (Bank *et al.*, 2003). Además, algunos estudios apuntan a que estos camélidos poseen un "*site fidelity*" en cuanto a los lugares que eligen para reproducirse y aparentemente buscan áreas abiertas y planas, con buena visibilidad y

buen forraje (Bank *et al.*, 2003). Donadio y Buskirk (2006) han estudiado la frecuencia de las conductas de huida, la distancia recorrida y el tiempo de la primera respuesta de fuga en 299 grupos de guanacos y vicuñas del Oeste Argentino. Los autores muestrearon áreas de conocida cacería ilegal y áreas donde no se ha detectado este tipo de práctica y compararon las respuestas de los grupos en las diferentes zonas. De esta manera, han podido detectar que los guanacos (así como las vicuñas) tuvieron una respuesta de fuga más rápida y frecuente en áreas donde existe cacería (Donadio y Buskirk, 2006). Por otra parte, las características del hábitat (ej. abundancia de forraje o topografía accidentada) pueden influir en la respuesta de fuga de los camélidos (Donadio y Buskirk, 2006). En este sentido, se podría afirmar que los guanacos aceptan la presencia humana donde la población no haya sufrido estresores anteriores, como se ha planteado para otros ungulados (Geist, 1971; Stankowich, 2008).

El guanaco y las personas en el Chaco (desde la interdisciplinariedad: arqueología, etnobiología y biología de la conservación). Como se ha mencionado anteriormente, la relevancia de los guanacos para las sociedades prehispánicas ha sido reflejada en las diversas manifestaciones rupestres dejadas por los grupos amerindios. Representaciones de tropillas simbolizando el comportamiento de los animales en diferentes estados (alerta, agresividad, sumisión) o escenas de cacería de guanacos, son signos comunes en el arte indígena, que demuestran un agudo conocimiento etológico y su importancia económica (para el área de estudio véase: Serrano, 1945; Uribe y Ochoa, 2008; Recalde y Pastor, 2011; Bornancini, 2013; Rocchietti, 2015; entre otros). Los vínculos económicos entre los grupos humanos y los guanacos también aparecen en el registro arqueofaunístico de la región del Chaco Árido. Tanto para la provincia de Santiago del Estero (del Papa, 2012; del Papa *et al.*, 2013) como para Córdoba (Rivero *et al.*, 2010; Costa, 2016; Costa *et al.*, 2017), los restos de camélidos son predominantes en la arqueofauna de diversos sitios del área durante gran parte del Holoceno. En este sentido, se ha discutido la presencia de los animales domésticos en los contextos arqueológicos tardíos (aproximadamente desde el 900 AP). No obstante, los resultados de análisis osteométricos sobre restos de camélidos (en especial primeras falanges) no fueron concluyentes en cuanto a la presencia o ausencia de llamas en el registro (del Papa, 2015; Costa y Izeta, 2017). De esta forma, las discusiones acerca de la presencia de camélidos domésticos en el Chaco se basan en lecturas de la información etnohistórica. En lo que concierne a relatos del siglo XVI, es notorio el desconcierto de los europeos en sus descripciones acerca de los camélidos sudamericanos

(Sanfuentes Echeverría, 2006). La extrañeza sobre estos ungulados tan utilizados por los nativos, obligó a los cronistas a utilizar analogías con animales conocidos en Europa, generando informaciones ambiguas acerca de las diferentes especies de camélidos (del Papa, 2012; Politis y Pedrotta, 2006; Sanfuentes Echeverría, 2006).

Al considerar algunas referencias explícitas sobre guanacos en el área que nos atañe, el documento de Pedro Sotelo de Narváez (Relación de las provincias de Tucumán 1583 [1885]), gana importancia ya que describe particularmente las "*munchas caças y aves como son liebres venados çieruos guanacos*". Por otra parte, haciendo referencia a la ciudad de Córdoba, el cronista relata que era lugar de "*gran caça de guanacos liebres venados çieruos y lo demas que los llanos de Santiago*" (Sotelo de Narváez, 1583 [1885]; Lafaille, 2012:605 para una transcripción del original). A la vez, en su carta a Juan Sebastián, el padre Alonso Barzana (1594 [1885]) corrobora la información recopilada por Narváez (1583 [1885]) afirmando que la región posee abundante cantidad de "*caza de venados, puercos del monte; hay vicuñas y huanacos como en el Perú*". Por otro lado, las menciones de la utilización del "*ganado*" u "*ovejas de la tierra*", así como de las vicuñas, podrían estar asociadas al escaso conocimiento de los europeos sobre el ambiente y fauna locales (Politis y Pedrotta, 2006). En esta línea, del Papa (2012:75) arguye que muchas de estas menciones "*podrían estar evidenciando la apropiación de animales silvestres (L. guanicoe) como uno de los recursos principales*", aunque no descarta la posibilidad de la cría de animales domésticos (*Lama glama*) a una escala reducida. Asimismo, esta probable cría de llamas podría haber disminuido por la "*incorporación de ganado europeo y su producción para pagar tributo*" (ibíd. 2012:75). Específicamente para la provincia de Córdoba, el minucioso trabajo en el archivo histórico realizado por Montes (2008), pone en manifiesto la importancia de los camélidos en la economía local. Allí el autor analiza la "*Relación en suma y de la tierra y poblaciones*" firmada por Gerónimo Luis de Cabrera en donde también se menciona la cría del "*ganado de la tierra*" y la utilización como materia prima para la vestimenta de la lana proporcionada por estos animales (ibíd. 2008:47). Asimismo, a lo largo de la obra queda evidente la intención de los europeos de cambiar el paisaje acorde a sus nociones de "civilización". En otro fragmento de la misma relación, se menciona que el territorio posee "*buenos asientos para poderse criar ganados en gran número de todos lo que en España se crían y hacer molinos y otras haciendas con que puedan vivir prósperos los que allí vivieren*" (Montes, 2008: 47).

Los cambios fueron tan profundos que entre el periodo colonial y la primera mitad del siglo XIX (1750-1850) la provincia estaba dividida en pequeñas unidades de producción agraria independientes, insertas en una red mercantil y formadas por un campesinado indígena o mestizado (Tell, 2006; 2008).

Más allá de los cambios en el medio ambiente y de las formas de vida (cada vez más insertas en el modo de producción capitalista), a principios del siglo XX Manuel E. Río y Luis Achával (1904:349) mencionan que la piel del guanaco aún era utilizada "*para vestidos, tejidos, etc.*", y la carne en la alimentación del cordobés. Asimismo, los autores ya percibían la disminución y aislamiento de los animales "*en pequeñas tropillas en algunos lugares solitarios de la región serrana y de las Salinas Grandes*" (ibíd. 1904:349). En el tomo II de su inmensa obra sobre la geografía de Córdoba, los autores son aún más elocuentes cuando, al hablar de las prácticas de cacería en la provincia, sostienen: "*Van así mismo en camino de desaparecer el guanaco, el venado y la corzuela. El primero es perseguido encarnizadamente, en la forma más eficaz de estirparlo. Algún paisano ha visto casualmente, durante sus correrías, una tropilla de guanacos paciendo en algún lugar recóndito de las sierras. En seguida —y esto ocurre regularmente durante la temporada veraniega— diez, quince ó veinte cazadores provistos de armas de precisión, salen á perseguirlos. Por lo común, los guanacos, muy ariscos, «no se dejan acercar» y son fusilados desde distancias suficientemente largas para hacer la caza tan infructuosa como perjudicial...Así se va extirpando rápidamente ese curioso animal—uno de los más útiles en nuestra reducida fauna mayor—que soporta todas las temperaturas y se alimenta de todas las yerbas, viviendo lo mismo en las llanuras caldeadas de las salinas que entre las nieves de la cordillera, susceptible de fácil domesticación, y cuya carne es tan apreciable en calidad de alimento, como su piel para la fabricación de tejidos.*" (Río y Achával, 1905:342). Acorde a lo anterior, la drástica reducción de las poblaciones de guanacos en la región parecería estar asociada a un largo proceso histórico que involucra cambios en las relaciones entre humanos y medio ambiente y que tiene sus principios con la llegada de los europeos en la región.

En lo que hace referencia a la información etnográfica, el antropólogo sueco Nordienskiöld (1910:144) ha sido uno de los primeros en demostrar su asombro al describir la presencia de guanacos en el Chaco, especie que el autor relacionaba a los Andes y a la estepa patagónica. Además, al describir cómo se nombran a los niños de

grupos chiriguano, el autor menciona la posibilidad de referencias extraonomásticas con el guanaco, *Huásucaca* en la lengua de estos grupos (Nordenskiöld, 1910:191; véase también Villar, 2005:496). Por su lado, Arenas (2003), trabajando en el Chaco Central argentino, pudo recuperar información etnobiológica acerca de la presencia de guanacos en la región. La tradición oral de las comunidades con que trabajó el autor los registra, aunque los relatos recopilados sobre su utilización son variados (Arenas, 2003). Mientras los tobas entrevistados no especifican si era un animal cazado o no, los relatos de los wichís sugieren que los ungulados eran cazados con la ayuda de perros que los acorralaban para que se les pudiera flechar y consumirlos en el mismo sitio (*ibid.* 2003:452). Tanto las comunidades toba pilagá como los wichís con que ha trabajado el autor, poseen nombres para el animal: *na'naganaq* para los primeros y *lu'hut, ilu'hüt* para los segundos. Terán (2000), también ha podido recuperar importantes relatos sobre los guanacos entre comunidades mocovíes y tobas orientales de la región de Colonia Necochea, sudoeste de la provincia del Chaco, a los cuales compara con datos de comunidades toba pilagá, toba occidentales y wichís del Pilcomayo. Según sus estimativas, los ungulados persistieron en la zona hasta fines del siglo XIX o principios del XX (*ibid.* 2000:192). El trabajo de Terán (2000) pone en manifiesto la importancia de la especie en los aspectos ideacionales de las comunidades con que trabajó. En este sentido, ha podido recuperar diversos mitos que relacionan los ungulados con sus entidades protectoras (*Nawananga Leta'a*, el dueño de los guanacos para los mocovíes), otros sobre tabúes y castigos (la guanaca amamantadora del niño abandonado por la madre durante una migración de los mocovíes) y de los orígenes del río Pilcomayo (según relatos de las comunidades mocovíes, Terán 2000:194). Según los tobas orientales el guanaco es considerado un chamán y auxiliar de los chamanes humanos. Acorde a la información recopilada por Buenaventura Terán, "El *Nawananga* es poseedor de una vasija guardada bajo tierra, a la que llena de agua proveniente de las concavidades huecas de los troncos de los quebrachos blancos y las da de beber a los enfermos fiebrados pacientes de los shamanes con los que el potente ente zoológico colabora." (Terán, 2000:196).

Los relatos resumidos por este autor ponen al guanaco primigenio como el responsable por enseñar la alfarería a *piogonak*, el chamán primigenio de los tobas orientales. De esta manera, el ungulado golpeando con las patas sobre el suelo marcaba el lugar donde el chamán tendría que cavar y así, encontrar una vasija que contenía diferentes medicaciones.

Así, *Nawananga* enseñó a *piogonak* como confeccionar la cerámica y este último terminó por enseñar al resto de la humanidad como elaborar y utilizar la alfarería (*ibid.* 2000).

En cuanto a la desaparición de los guanacos del territorio chaqueño, tanto Terán (2000) como Arenas (2003) han recopilado relatos que asocian dicho fenómeno con la llegada de los blancos. Asimismo, resulta interesante destacar que el primer autor pudo ubicar la presencia de estos animales en El Impenetrable, así como en las cercanías de Monte Quemado, provincia de Santiago del Estero, al menos hasta la década de 1980.

En la provincia de Córdoba, aunque hasta el momento se haya identificado apenas una población de guanacos viva (Costa y Barri, 2018), la relación de las comunidades originarias (y/o campesinas) con estos ungulados aún se ve reflejada en su tradición oral. En este sentido, la extensa obra de revalorización de la cultura popular realizada por el colectivo *Relatos del Viento* (2010) pone en manifiesto algunos relatos que resaltan el conocimiento y la importancia otorgada a la especie. En una publicación del año de 2010, el colectivo destaca el relato de una informante en la localidad de Chuña que afirmó, "habían muchos, se cazaban, mi papá solía conversar de que había guanacos" (Rionda y Rosalía, 2010:318). A la vez, el colectivo destaca como la figura del guanaco ha quedado plasmada en la memoria de la población local al revelar una grabación en que se menciona "la salamanca, en la noche de luna, calcaba un guanaco a la luna", narrada por una campesina de la localidad de Chuña "...La mancha de la luna nos trae a la memoria la imagen del guanaco (animal casi extinto en la provincia de Córdoba) y el clásico "burrito".

Por otro lado, Tamburini (2016) trabajando sobre las percepciones de las comunidades campesinas acerca de la fauna silvestre en el Chaco Seco cordobés, menciona que los entrevistados han relacionado la presencia del guanaco tanto en formaciones de *jarillales* como en los bosques secundarios (Tamburini, 2016:284). Lamentablemente, la autora no presenta mayores informaciones sobre los posibles usos de la especie, aunque destaca su importancia en el pasado de la región.

Continuando con el panorama desde las percepciones, Manzano-García (2013) menciona que, los habitantes del Parque Nacional Quebrada del Condorito e inmediaciones, cuentan con miradas diferenciadas en torno al guanaco, especie contemplada dentro de un programa de reintroducción de individuos para el área. Por una parte, los actores sociales con conocimientos teórico-científicos

(guardaparques de formación e investigadores), consideran la restauración como una estrategia dada ante la exclusión de herbívoros domésticos en la unidad de conservación, lo que generó una expansión desmedida de los pajonales de poa (*Poa stuckertii*), especie endémica de la región (Cingolani *et al.*, 2003). De esta manera surgió el proyecto de reintroducción del guanaco (*Lama guanicoe*), herbívoro nativo que históricamente habitó la región (Barri, 2011).

Por otro lado, se encuentran los guardaparques auxiliares (anteriormente puesteros de las estancias que conforman el área protegida), quienes en su mayoría desconocen la presencia histórica de la especie. Los ex puesteros participan de tareas como la observación, el conteo/seguimiento de individuos, refieren que "*no son (fáciles) de arrear*", que "*se saltan lo alambres*", y en algún caso se interpreta que aportan de manera indirecta a minimizar la pérdida de ganado, "*los traen para que el león (puma) coma al guanaco chulengo antes que a la oveja*" (Manzano-García, 2013).

Desde la perspectiva de la conservación de la biodiversidad, Bucher (1980) menciona la especie como uno de los principales herbívoros en la región por lo menos hasta la llegada de los primeros europeos, un hecho que se ha reflejado en los topónimos regionales. De esta manera, el autor resalta que la presencia de "*un elemento típicamente andino-patagónico*" en el Chaco ("*un ambiente de sabana subtropical*") podría estar evidenciando una "*falta de competencia por parte de una fauna no saturada*" (*ibid.* 1980: 144).

En lo que respecta a la disminución de la biodiversidad en el Gran Chaco, Bucher apunta como principal factor a la acción humana a través de diversas actividades como la modificación de la vegetación en las actividades pastoriles y agrícolas, la introducción de fauna exótica y la contaminación, acciones antrópicas directas e indirectas que sumadas a la presión de los distintos tipos de cacería ("*subsistencia, deportiva, comercial y por control de plagas*") han impactado de manera negativa sobre la fauna local (Bucher, 1980:147-148). En el caso de los grandes ungulados chaqueños, guanacos y ciervos de las pampas, las actividades pastoriles y agrícolas son apuntadas como las principales responsables por su casi completa eliminación en el ambiente (Bucher, 1980).

En la actualidad, los grupos remanentes de guanacos chaqueños se encuentran dispersos entre Bolivia, Paraguay y Argentina y aún enfrentan una intensa presión de caza (Baldi y Paruelo, 2008). La actual dispersión y aislamiento de estas poblaciones parecen haber dificultado la investigación de los guanacos en la región.

Reconociendo esta realidad, cobra importancia la información disponible en el Chaco boliviano sobre estos ungulados, sus relaciones con el ambiente y con las personas (Cuéllar y Fuentes 2000; Cuéllar y Noss 2014; Cuéllar *et al.*, 2017). Las estrategias utilizadas para la conservación de la especie en el Parque Nacional Kaa-lyá (sureste de Bolivia al límite con el Paraguay), han involucrado al Pueblo Guaraní-Isoceño a través de la capacitación de biólogos pero valorando y respetando la cultura y relación de los indígenas con su entorno (Cuéllar y Noss, 2014).

A la vez, en una revisión reciente acerca de la información obtenida en la región desde mediados de los años '90, se planteó que las poblaciones relictuales de guanacos son más sedentarias que en otras regiones prefiriendo áreas con vegetación abiertas, poseen una amplia dieta (53 especies de plantas registradas). Otra población de guanacos chaqueños ubicada en el Noroeste de la provincia de Córdoba, también ha demostrado un comportamiento generalista de herbivoría consumiendo 57 especies vegetales presentes en dos ambientes de la región, bosque abierto de llanura y el arbustal perisalino (Geisa *et al.*, 2018). En este sentido plantas leñosas como el chañar y el algarrobo en conjunto con las cactáceas, demostraron ser importantes en la dieta del guanaco, confirmando que la especie en el Chaco se alimenta tanto de plantas de la pampa abierta, como de las presentes en arbustales y matorrales (Cuéllar *et al.*, 2003; Geisa *et al.*, 2018).

En la actualidad, la población de guanacos chaqueños en la provincia de Córdoba viene siendo investigada desde una mirada interdisciplinaria, que incluye ecólogos, etnobiólogos y arqueólogos (Costa *et al.*, 2017a; Costa *et al.*, 2017b; Costa y Barri 2018).

En este sentido, a través del análisis de 27 carcasas de animales ha sido posible realizar un primer acercamiento sobre los principales riesgos que afectan esta población (Costa y Barri, 2018). En esta aproximación, se identificaron 19 esqueletos que fueron cazados y desechados en la misma localidad. El perfil de mortalidad de estos restos se caracterizó por la mayor presencia de individuos adultos (36-96 meses) aunque con números similares entre machos y hembras, lo que demuestra que los cazadores actuaron sobre grupos familiares y de machos jóvenes sin una aparente preferencia por la edad o sexo de los ungulados (*ibid.* 2018). Además, diversas carcasas pertenecientes a individuos juveniles fueron encontradas alrededor de los cercos, que limitan las parcelas del campo donde se realizó el trabajo y por esta razón, los autores concluyen que los ungulados murieron enredados en los alambres (Costa y Barri, 2018).

Por otro lado, el ejemplo boliviano nos ha demostrado la importancia de la participación comunitaria, como estrategias que brindan resultados positivos al permitir un constante monitoreo y protección de los guanacos (Cuéllar y Noss, 2014; Cuéllar *et al.*, 2017). En consonancia con estos autores, se resalta que, desde principios del 2016, se ha trabajado conjuntamente con los pobladores y los responsables del campo La Providencia en la conservación del guanaco cordobés. Lo que sigue son algunos resultados de estas interacciones.

MATERIALES Y MÉTODOS

El trabajo de campo se realizó entre los años 2016 y 2018 obteniendo información mediante las siguientes herramientas: a) entrevistas semi-estructuradas: a través de la utilización de modelos de cuestionarios-guías generados y puestos a prueba en trabajos previos con ejes temáticos análogos (Manzano-García, 2013; Manzano-García y Martínez, 2017); b) entrevistas abiertas, extensas y en profundidad: realizadas sobre la base de un cuestionario etnobiológico flexible y no estructurado (Arenas, 1995). Por otro lado, se trabajó con informantes clave atendiendo las consideraciones metodológicas propuestas por Guber (2004); c) observación participante, a través de registros etnográficos en libretas y grabaciones de audio, ambos generados en el campo de estudio, que forman parte del corpus de documentación del equipo de trabajo.

A la vez, para el muestreo, se siguieron las consideraciones y peculiaridades propias de los estudios sociales exploratorios, que buscan una amplia obtención de datos para posteriores indagaciones en profundidad sobre los aspectos de interés. De esta manera, se realizó un muestreo del tipo no probabilístico (Serbia, 2007), que se dividió en las siguientes etapas: muestreo de oportunidad, intencional o de conveniencia, y por técnica de bola de nieve para la selección de entrevistados e informantes, procurando obtener diversidad de puntos de vista y actores para las áreas de estudio (Martín-Crespo y Salamanca, 2007; Bernard, 2006). En lo concerniente a las entrevistas semi-estructuradas, el muestreo consideró el criterio de saturación de información (Martínez, 2013).

Finalmente, se realizaron 32 entrevistas semi-estructuradas en diferentes localidades del noroeste cordobés y 11 entrevistas en profundidad (con la participación de 12 interlocutores), estos últimos pertenecientes a las localidades de Serrezuela, El Chacho y Piedrita Blanca, en quienes se centró especialmente la recopilación de la información para el desarrollo del presente trabajo. Se buscó trabajar con personas adultas con edades entre 30-80 años de ambos

sexos, obteniendo una mayor participación masculina en la zona debido a que la muestra poblacional entrevistada constituye una red social formada principalmente por cazadores, reflejada a través de las conexiones sugeridas por los entrevistados (en la técnica de bola de nieve). Además, se recabo información en relación al perfil socio-económico-cultural de los entrevistados (i.e., características de vivienda, estudios realizados, actividad productiva, tiempo de residencia) y criterios de auto-adscripción percibida (Manzano-García, 2013; Manzano-García y Martínez, 2017).

Por otro lado, se tuvieron en cuenta las percepciones sobre la fauna en el área de estudio, identificando los criterios de *importancia*, prioridades de *conservación*, especies percibidas en *retracción* y aquellas relacionadas con la necesidad de *control/eliminación*.

Área de estudio. Los estudios que derivan en el presente trabajo se desarrollaron en el noroeste de la provincia de Córdoba (Argentina), la cual ocupa la porción central del país y pertenece a la región del Gran Chaco, más específicamente en lo que se denomina Chaco Árido (Figura 1). El área de estudio se encuentra englobada dentro del Corredor Biogeográfico del Chaco Árido, que tiene el objetivo de conectar los diferentes parches de bosques que persisten en este territorio y que presentan una gran relevancia para la supervivencia de la flora y la fauna. Al este del área se desarrollan las Sierras Pampeanas Australes, más específicamente la Sierra de Guasapampa, un área definida como reserva arqueológica provincial mediante la Ley N°10308, B.O. 28.10.2015.

Zak y Cabido (2002; 2008), han clasificado fitogeográficamente el área como bosque de *Aspidosperma quebracho-blanco* y *Prosopis nigra*, cuya riqueza se encuentra en claro declive debido al avance de matorrales y paisajes antrópicos. Los suelos son salinos, con notables acumulaciones de carbonatos o yeso y capas de salitre. El clima en la región es templado, acorde a las características de una región semiárida, con una temperatura promedio de 25°C durante el verano y de 12°C en el invierno, aproximadamente. La precipitación oscila entre 130 mm en verano y menos de 40 mm durante los meses más fríos (datos del servicio meteorológico argentino para Villa de María de Río Seco).

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

Respecto a las 11 entrevistas realizadas, se procedió a realizar un análisis socio cultural de los entrevistados considerando los rangos de edad, el nivel educativo alcanzado y las actividades extractivas y/o productivas desarrolladas (Tabla 1).

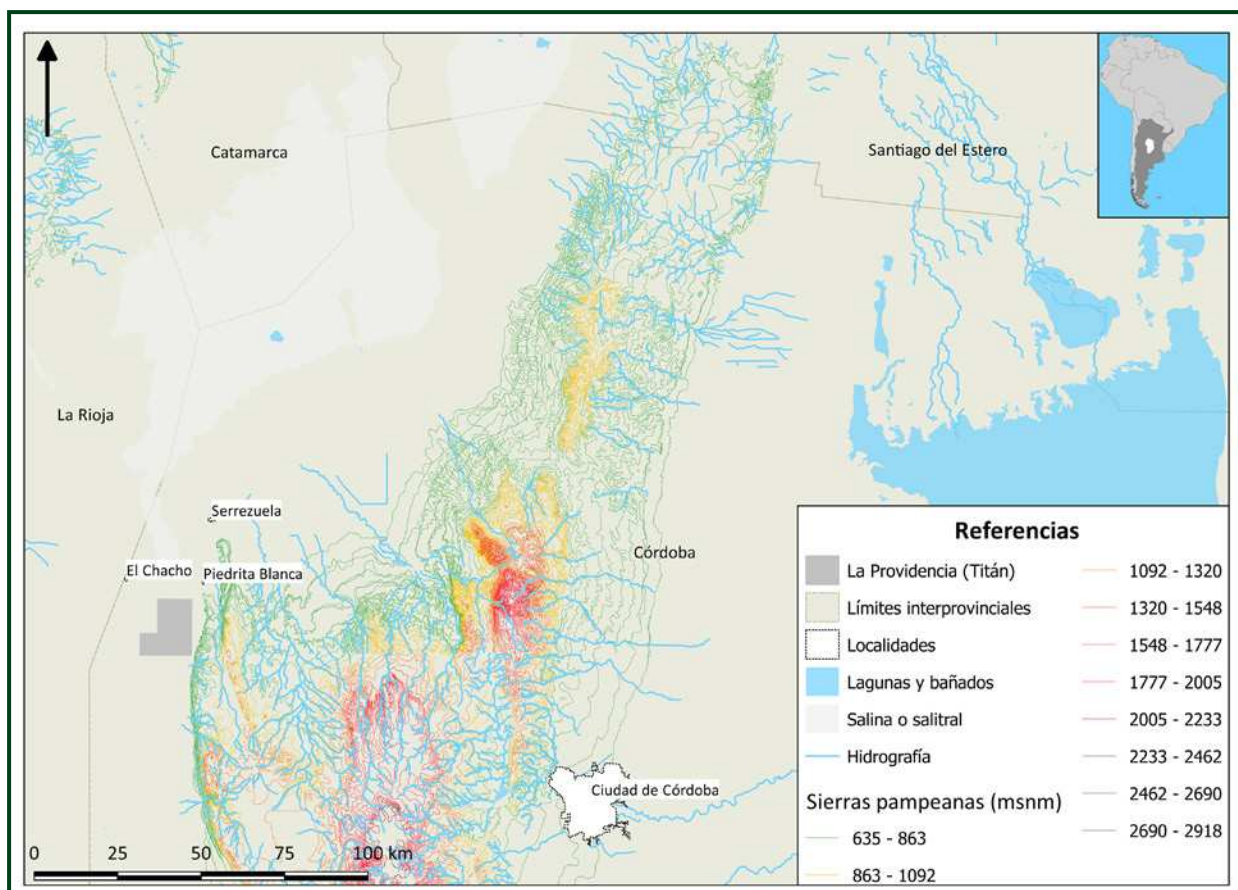


Figura 1. Área de estudio: el norte de la provincia de Córdoba, Argentina. El cordón de las sierras pampeanas australes y la región comprendida entre Serrezuela, El Chacho y Piedrita Blanca.

Lo anterior, coincide con los datos arrojados en otros trabajos como la descripción de Karlin *et al.* (1994), quien define el área de estudio como una zona compuesta por pobladores dedicados a diferentes estrategias productivas, que consisten especialmente en el desarrollo de economías familiares y en trabajos como jornaleros rurales; a su vez realizan cría de ganado vacuno y caprino, con fines tanto de autoconsumo como de comercio a baja escala. La mayoría de los pobladores han formado parte de obrajes para propósitos múltiples, realizando prácticas selectivas de especies maderables comúnmente a través de campamentos de hacheros dedicados a la extracción de leña o construcción, teniendo como actividades de subsistencia la ganadería dentro del monte para producción de carne, cuero y piel (Morello *et al.*, 2005).

En relación al análisis cuantitativo, partir de las diferentes percepciones obtenidas de los habitantes locales hacia la fauna silvestre, esta fue categorizada de acuerdo a los conceptos y usos de mayor recurrencia. En la Figura 2 se encuentran las especies aprovechadas/valoradas bajo 6

categorías: alimento, medicina, mascotismo, autóctona (considerada "propia del lugar"), ornamental (especies transformadas en productos decorativos) y otros intereses (i.e., silbido, estética, inofensiva o rol ecológico).

Como se puede observar (Figura 2), el guanaco es valorado positivamente por los pobladores locales en relación a beneficios obtenidos tales como, alimentación y medicina tradicional, a su vez fue destacado por la estética, así como también es considerado un animal que puede ser amansado para convivir con los humanos.

Por otra parte, el análisis cualitativo de las entrevistas definió en detalle los usos y valoraciones del guanaco (Figura 3): la carne como alimento, considerando a los muslos la parte más apetecible del animal; la fibra es usada para la elaboración de tejidos y, a su vez, en tratamientos medicinales contra dolencias auditivas (colocándose un fragmento de fibra en el oído, práctica usada especialmente en niños). Además, una de sus extremidades (pata trasera derecha) se utiliza contra accidentes cerebro vasculares

Tabla 1. Características generales de los perfiles socioculturales de la población entrevistada.

| N° | ACTORES SOCIALES | SEXO | EDAD (APROX.) | NIVEL EDUCATIVO | CARACTERÍSTICA POBLACIONAL DEL ENTREVISTADO/A | DETALLE DE LA/S ACTIVIDAD/ES |
|----|------------------|------|---------------|-----------------|---|--|
| 1 | L.G. | M | 48 | lletrado | Poblador nativo, residente campesino, con actividades de subsistencia (caza y recolección) | Chacra (cría de animales domésticos); trabaja como puestero de un campo ganadero |
| 2 | V.S. | M | 50 | Primaria | Poblador nativo, con actividades de subsistencia en un pasado reciente (descampesinizado) | Cría de ganado, chacra, trabaja por cuenta propia |
| 3 | P.Q. | M | 47 | Secundaria | Poblador nativo, con actividades de subsistencia en un pasado reciente (descampesinizado) | Trabaja como puestero de un campo ganadero |
| 4 | R.F y G.A. | M /F | 68/50 | Primaria | Pobladores nativos, residentes campesinos, con actividades de subsistencia (caza y recolección) | Chacra (cría de animales domésticos); jubilado de empresa de telecomunicaciones |
| 5 | D.R. | M | 46 | Primaria | Poblador nativo, residente campesino, con actividades de subsistencia (caza y recolección) | Chacra (cría de animales domésticos) |
| 6 | G.C. | M | 42 | Primaria | Poblador nativo, residente campesino, con actividades de subsistencia (caza y recolección) | Chacra (cría de animales domésticos) |
| 7 | V.U. | M | 42 | Secundaria | Poblador foráneo, residente de muchos años, nunca campesino | Chacra (cría de animales domésticos) |
| 8 | I.G. | M | 92 | Primaria | Poblador nativo, con actividades de subsistencia en un pasado reciente (descampesinizado) | Recolector de productos forestales; Jubilado |
| 9 | D.M. | M | 39 | Secundaria | Poblador nativo, residente campesino, con actividades de subsistencia (caza y recolección) | Trabaja por cuenta propia (oficios informales) |
| 11 | M.F. | M | 53 | Primaria | Poblador nativo, con actividades de subsistencia en un pasado reciente (descampesinizado) | Trabaja por cuenta propia (oficios informales) |

(ACV) (consiste en curación simbólica acompañada de rezos, la pata es deslizada en forma de cruz por el lado afectado del rostro, mientras se realizan oraciones religiosas). Por último, se encuentra el estrecho vínculo que se puede generar entre los pobladores con el guanaco a través del mascotismo, relación definida por la posesión y manutención de un animal silvestre con la intención de amansarlo, para fines recreativos e incluso generando vínculos sentimentales con la especie.

La distribución y la cacería de guanacos. La caza en general es considerada como una de las prácticas culturales más comunes entre la población del Chaco, actividad que también formó parte de la economía de subsistencia de las comunidades indígenas chaqueñas; probablemente el principal valor tangible de la fauna silvestre para estos grupos, haya sido la carne de monte (Ojasti & Dallmeier, 2000 y Altrichter, 2006 en Tamburini, 2016).

En torno a las referencias acerca de la presencia de los guanacos en la región, son muchas y diferentes relaciones (simbólicas y/o económicas) que estos animales han entablado con las personas que convivieron. Sin embargo, a nivel local, las historias varían sobre su distribución. En la localidad de Las Toscas, cercana a la entrada del refugio de vida silvestre Monte de Las Barrancas (decreto N° 1.222 de la provincia de Córdoba), el informante N.M. nos comunica que en los años '80 los guanacos eran blanco de las prácticas de tiro de los gendarmes, ya que la zona fue utilizada para este fin. De este modo, cada localidad posee una particular historia de "desarrollo" que afectó la distribución faunística, aunque a nivel local, la presencia todavía se expresa en topónimos (e.g. Guanaco Muerto) y leyendas o mitos (véase la sección El guanaco y las personas en el Chaco).

En relación a lo anterior, se torna imprescindible entender como las personas en el área dependieron (y aún

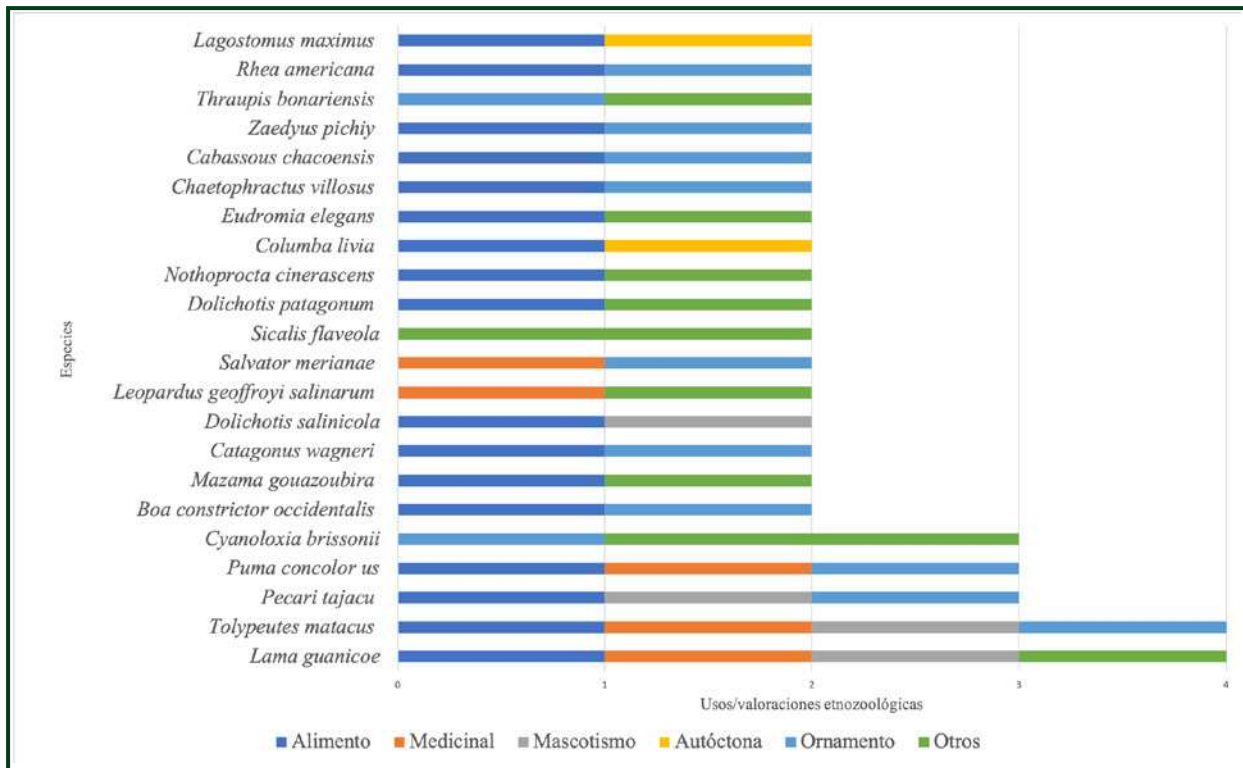


Figura 2. Cantidad de usos/valoraciones etnozoológicas en el área de estudio por especie (con 2 o más menciones).

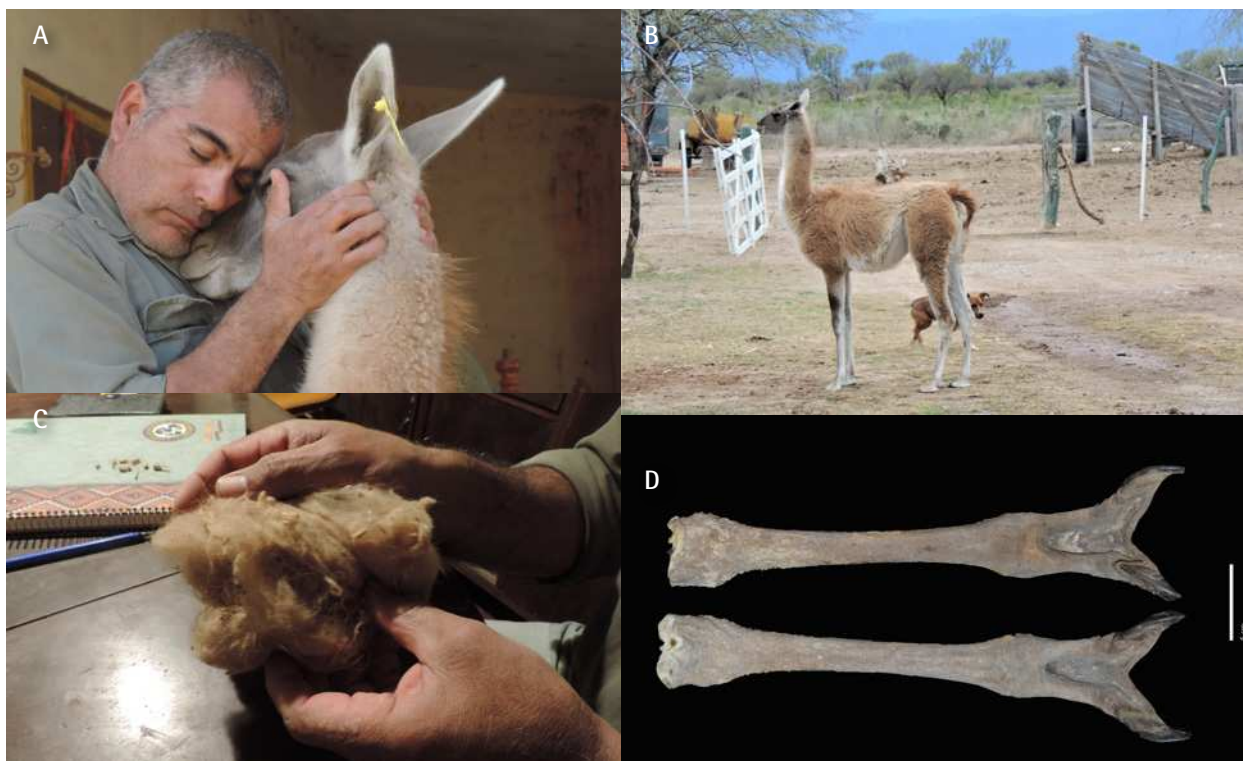


Figura 3. Valoraciones etnozoológicas del guanaco: a) y b) Hembra juvenil como mascota; c) Fibra; d) Patas (usada para curación).

dependen) de actividades extractivas como fuente de subsistencia para acercarnos a la comprensión de los procesos que involucraron humanos y guanacos localmente a lo largo del tiempo. En este sentido, resaltamos que varios de los actores entrevistados mencionaron que trabajaron "hachando el monte" para abastecer de leña "a las caleras de Quilpo y del Sauce".

M. F., residente en La Batea, es uno de los informantes que ha trabajado en la extracción de madera. Según relata, trabajó en el campo conocido localmente como La Pintada que colinda al Este con Titán (La Providencia). Allí, pasaban al menos 20 días "hachando" y más allá de que solían llevar provisiones para consumir durante su estadía en el monte, la caza era una actividad complementaria para la obtención de carne. Además, nos informa que los animales más cazados eran el "chanchito del monte y el quirquincho" aunque remarca "y han llegado a matar guanaco también... porque había mucho". Según M.F., cuando iban a "hachar" desde la camioneta se veían las tropillas de guanacos. P.Q., haciendo referencia a lo informado por I.G., menciona que se veían tropillas conformadas por más de 50 guanacos en aquellas épocas. L.G., que también ha trabajado "hachando" en la década de 1980 afirma que se solía ver tropas de 15 a 30 guanacos en "un bajo pasando Mesillas", es decir, en un campo colindante al Oeste del Titán.

Cabe explicar que durante el periodo en el monte "hachando" cada trabajador tenía "su lucha", es decir, su parcela (de alrededor 150x100m) y, al principio, cuando finalizaba el día laboral solían reunirse y como nos indica M.F., cuando se cazaba un pecarí o algún animal grande se compartía en un "festín" la carne cazada. Sin embargo, a medida que cada hachero avanzaba en "su lucha" las reuniones ya no ocurrían debido al distanciamiento de los trabajadores.

Por otro lado, los "cazadores" entrevistados mencionan que ciertas especies, generalmente de menor tamaño (aves como las martinetas o dasipódidos como los matacos o quirquinchos), son buscadas preferentemente durante los meses fríos del invierno. A la vez, animales como los jabalíes o pecaríes son cazados durante todo el año. En lo que respecta al guanaco, P.Q. afirma que puede ser cazado "todo el día, aunque depende del día también, el día que está nublado o corre el viento sur el guanaco ni aparece. Cuando corre el viento Norte, ahí sí se lo ve". En cuanto a las horas del día, menciona que cuando hay demasiado viento, se los ve "a la tardecita o a la mañana bien temprano, al medio día ya se guarda un poco". Acorde a la información de P.Q., en la actualidad

el guanaco se caza solamente con rifles, quedando en desuso las prácticas de cacería con boleadoras o perros, aunque estos últimos pueden ser utilizados en la caza de quirquinchos o pecaríes. Sin embargo, A.G. afirma que los guanacos aún pueden ser cazados "con perros galgos que son más rápidos, o sino con tiros". Por su lado, D.R. también menciona la posibilidad de utilizar perros en la cacería de guanacos citando el rifle y la escopeta como armamentos utilizados por los cazadores para la captura de guanacos en la región.

Cuando preguntamos específicamente sobre la distribución pasada de los guanacos en la zona, P.Q. afirma que "de la ruta 38 para allá", haciendo referencia al Norte, en las localidades de La Batea y La Resistencia había guanacos en el pasado. M.F. remite la presencia de guanacos en La Batea a cuando su suegro era aún chico, "así que casi 100 años..." y que estos animales eran cazados "con perro o boleadora", al igual que el suri (*Rhea americana*). La diferencia de la técnica de caza variaba con las boleadoras entre el suri y el guanaco según M. F.; "el avestruz se lo ha cazado mucho así pero el ese (refiriéndose a la boleadora) se lo tiraba al cogote al suri, no en las patas porque a las patas te lo corta tiene mucha fuerza el avestruz... al guanaco en las patas, si el guanaco es como bolear un potro así".

I.G. corrobora lo anterior relatando recuerdos de guanacos en la localidad cuando era chico. Además, brinda mayores detalles acerca de la cacería con boleadoras. Según I.G., los guanacos tenían "una sola pasada" refiriéndose al conocimiento de los caminos utilizados por los ungulados y continúa "... y los esperaban (los cazadores) en un bordo... y ahí salían y ahí lo boleaban las patas... se esperaban, hacían un tiro al aire disparaban los guanacos eran 20 ahí y le salían 70 caballos".

Por otro lado, G.A., menciona que los guanacos no eran cazados por sus abuelos porque "eran como sagrados, no era para hacerles daño, hablaban de cazar un guanaco y decían "vos sos loco" mis abuelos se ponían mal se enojaban decían "nooo el guanaco no, dejen los guanacos que anden ahí en el campo no molestan a nadie tienen derecho a vivir, tienen carne para comer" lo que quieran quieren comer pavo, quieren un cordero, un cabrito, pero los guanaco los dejan, un ternero lo carneamos, preferían carnear un ternero y no que le hagan daño a un guanaco", aunque no sabe precisar la razón del porqué el animal era considerado de tal manera.

Cuando preguntamos sobre las causas de su desaparición, los entrevistados apuntan a la cacería deportiva, "depre-

datoria o "*daniña*" como principal factor, ya que siempre se caza demasiado. Según G.A., que actualmente reside en El Chacho, "*viene gente de La Rioja, gente de Córdoba*" a cazar guanacos y "*hacerles daño*". Este "*hacer daño*" se basa en su percepción de que no existe una necesidad de cazarlos porque "*hay tanta carne para comer, hay tanto para comer ¿para qué hacerles daño?*". Además, remarca que, en la actualidad, los locales ya no cazan guanacos y si lo hacen es "*muy en privado porque está prohibida la caza*" y la policía está actuando en la región.

También destacamos algunas menciones sobre una demanda del mercado por cueros, plumas y otros productos de la fauna nativa que activaron el comercio de estos productos durante ciertos periodos de los años '80 y '90. De esta forma, los lugareños cazaban y vendían las mercancías obtenidas a acopiadores en la localidad de Serrezuela. Finalmente, el gran incendio ocurrido en el año del 1995 es otro factor al cual se le atribuye la disminución de la fauna autóctona, ya que quemó gran parte de los campos en el área.

M.F. nos enseña un pasto denominado a nivel local "pasto guanaco" (*Distichlis acerosa*), muy común en el borde salino cercano a la localidad de La Batea y que según nos cuenta "*es el que más alimenta la vaca*". Cuando cuestionado acerca de los animales importantes para la alimentación menciona "*la liebre, el quirquincho, el suri*" y afirma que en el pasado "*estos son los tradicionales, siempre fue así, nada más que antes la gente era consciente*" afirma al referirse que en la actualidad las personas cazan más allá, sin el respecto al ciclo de vida de los animales y/o más allá de las necesidades de alimentación. Cuando preguntado acerca de la presencia de guanacos en la región de La Batea nos informa "*no, esto hubo, pero... no hace muchos años atrás*". Asimismo, al ser preguntado sobre si era una especie cazada nuestro informante afirma que no y que desconoce las razones para su "*extinción*" en la localidad.

Valoraciones y usos. Según G.A, el amansamiento de la fauna autóctona es ancestral, en el sentido que su abuela también lo practicaba. Asimismo, G.A. remarca que se los tiene "*no para criarlos para comer y hacerles daño*" sino para cuidarlos y por esto no los pueden devolver, porque en algunos casos ya están muy acostumbrados al ámbito doméstico humanos ya que comen la comida que se les da.

"...*Mi abuela era como yo así de agarrar había un animal que se estaba por morir chiquitito ella lo traía, como conejito de los palos, hasta un zorro criábamos estaba*

chiquitito el zorro y para que no se muera lo criamos". El vínculo afectivo se deja entrever a partir de menciones tales como: "*nosotros tenemos los chanchos del monte... cree que alguno* (alguien de la casa) *le va a decir lo vamos a comer?, no, si muchas veces viene alguno, —¡che! dice, saquen uno de eso y lo carnielan para que lo comamo al horno— ¡no! vamos al campo, decime cuando vas a venir, yo te cazo uno*". De esta manera, la empatía por los animales del monte se expresa por esta necesidad de traer al ámbito doméstico y criar los animales cuando se los encuentran "*chiquititos*" en el monte. Al referirse a una guanaca criada por un vecino, G. A. afirma:

"*Si se llevan* (refiriéndose a la Sec. De Ambiente) *a la Gringa yo los sigo porque tengo el derecho de saber a donde la llevan y como la van a tener, se va a morir por fuera de casa, acá se le da comida y amor...*"

Los pobladores de la región demuestran el apego que tienen por los animales del monte, con los que se relacionan de diferentes maneras de acuerdo a sus necesidades y a las atribuidas a estas especies. Además, del apego relacionado al amansamiento de determinadas especies, las valoraciones atribuidas a la fauna chaqueña también se reflejan en la medicina tradicional de estas comunidades. G.C describiendo al guanaco anticipa "*es lindo y se come la carne, es la mejor carne para charquiar*". Asimismo, rescata un uso que ha sido mencionado recurrentemente por la población local, "... la pata es buena para cuando se ladea la boca, se roza por la cara. L. G. da otros detalles del procedimiento, "...*agarras la pata derecha de atrás y lo pasas con oración por el lado que te dio el ACV, así hacía mamá y curaba*".

I.G. también afirma acordarse de que "*antes se utilizaba*" las patas para la curación de "*parálisis facial*" aunque no supo precisar si había preferencias entre posteriores o traseras y tampoco lateralidades, afirma que se utilizaba entera, "*con cuero y todo*" y que "*la mano*" suele ser más corta. En este sentido, afirma "*pero las tenían, pillaban un guanaco y le guardaban eso por si cualquier cosa, si a alguien le pasaba eso*" indicando la importancia otorgada a estas porciones del animal relacionadas a esta práctica tradicional.

Más allá de que algunos entrevistados remiten la práctica al pasado, P.Q. da a conocer un caso actual de un habitante de Villa de Soto (distante a 46 km de distancia de Villa de Soto y 90 km de El Chacho): "*hace como un mes vino un hombre ahí de Soto, desesperado el pobre hombre, quería pagar lo que le cobre por una pata de guanaco porque la señora tenía una parálisis facial... he sentido de otros*

casos, muchísimos casos que sí se han rehabilitado con la pata de guanaco... dice que se fricciona en la zona que está afectada, paralizada... la pata derecha del guanaco".

De esta manera, la utilización de las patas en estas prácticas tradicionales de medicina parece no limitarse a Serrezuela y el Chacho abarcando una región amplia del Noroeste cordobés y quizás extendida a otras áreas actualmente pertenecientes a la provincia de La Rioja.

Igualmente, varios entrevistados mencionan que la lana del guanaco es utilizada para curar dolencias en el oído. Según la información de D. M. "*la lana del guanaco se sahúma con pelecha de ajo y café molido, para el dolor de oídos*". Al respecto, varios entrevistados indican que es una técnica para curar a los niños.

V. S., además de mencionar las prácticas descriptas anteriormente remarca que "*se come en milanesa*". D. R. añade que se come también como "*puchero o asado*" y complementa señalando que se aprovecha "*el cuero de la parte del cogote*" en la fabricación de látigos y lazos. Según I.G., el cuero de guanaco "*es fuertísimo*" y por esta razón utilizado para la fabricación de "*trenzas de trece*" y bozales.

Consideraciones finales. Nuestro disparador fue entender cuáles son las percepciones, valoraciones, usos y prácticas tradicionales de la población local de las Salinas Grandes de Córdoba (parte de la ecorregión chaqueña) en relación al guanaco. Para ello se realizaron entrevistas con distintos habitantes de las localidades de Serrezuela, El Chacho y Piedrita Blanca (Depto. Minas, Córdoba).

Teniendo en cuenta que la mayoría de los entrevistados es población nativa con tradición campesina, por lo general presenta percepciones y valoraciones frente al territorio que habita, a través de prácticas culturales que lo definen como un espacio "útil", ya que les ofrece diferentes bienes y servicios, además de considerarlo un lugar "propio" y vital para el desempeño de las labores cotidianas, generándose un estilo de vida de subsistencia en donde el entorno próximo es un "todo" para el lugareño.

De acuerdo a lo anterior, el poblador local posee una menor dependencia de la economía de mercado a gran escala, por lo que mantiene prácticas socioculturales de aprovechamiento directo de los recursos naturales. A la vez, reconocemos que la palabra *chaco* es una variación de la expresión quechua *chacu* que quiere decir "territorio o ámbito de caza" (Paz Esquerre, 2016). En este sentido, diversos estudios han demostrado la importancia de la caza tanto para los pueblos originarios, como para el

campesinado en la región chaqueña (Terán, 2000; Arenas, 2003; Altrichter, 2006; Tamburini, 2016; Manzano-García y Martínez, 2017), en concordancia con los resultados aquí presentados.

Además, nuestros resultados han demostrado que, en relación con los animales silvestres, son recurrentes las valoraciones positivas de las especies, principalmente con propósitos consuntivos o beneficios directos (e.g. carne y productos medicinales) y en menor proporción los beneficios indirectos (e.g. estéticos y simbólicos).

Además de reconocer la antigüedad ancestral del poblamiento regional (Montes, 1950), la historia reciente (presentada a través de la información recopilada y reafirmada por nuestros interlocutores) nos ha mostrado la importancia de las actividades extractivas, principalmente relacionadas al hachado de leña como medio de subsistencia económica/ financiera y la cacería como alternativa para la obtención de la carne. En este sentido, es común escuchar que en la región "*carne no falta es sólo salir a buscarla*". En lo que a la extracción de la leña respecta, muchos de los interlocutores han comentado como funcionaron las tareas de los "*hacheros*" en el pasado reciente, y como esta actividad influía sobre la cacería de subsistencia, ya que durante los largos periodos "*hachando*" se practicaba la cacería para la obtención de carne.

No obstante, el amansamiento fue otro de los intereses hacía el guanaco entre los lugareños. La especie es capturada y apreciada como mascota, principalmente en la fase inicial de crecimiento y hasta la etapa juvenil, siendo valorada a través de una significación afectiva y emocional como la que comúnmente se establece con animales domésticos.

Cabe resaltar en este apartado lo propuesto por Mary Douglas (1998), ya que las diferenciaciones que realizan los pobladores sobre los animales, constituyen una fuente "panorámica" de percepciones para reflexionar sobre el comportamiento humano, que en este caso refleja una de las tantas conductas dentro de un sistema clasificatorio simbólico dado sólo a unos cuantos representantes del reino animal.

Finalmente, planteamos que para comprender esta trama que involucra personas-guanacos-ambiente a lo largo del tiempo, se vuelve necesario considerar los guanacos como seres sociales que adoptan distintas estrategias en su adaptación al medio ambiente (en este caso, el Chaco). De esta manera, nuestra aproximación busca sumar datos del pasado y del presente para acercarnos a las múltiples

formas en que humanos y animales se relacionan entre sí en un ambiente particular: el Chaco cordobés. Esto nos permitirá comprender la importancia de estos animales para las poblaciones rurales de manera más profunda, hecho que deberá contribuir en la generación de mejores estrategias para su conservación

AGRADECIMIENTOS

A los pobladores rurales del área de estudio, quienes nos dedicaron tiempo y espacio para compartir su amplio conocimiento local; en especial a Paul Quintero por la entera disposición y colaboración durante las diferentes etapas de elaboración del presente trabajo.

Al Instituto de Antropología de Córdoba (IDACOR) y al Museo de Antropología.

LITERATURA CITADA

- Alunni, D. V. 2015. Transporte y consumo de guanacos por cazadores-recolectores marítimos del canal Beagle durante el Holoceno medio. El caso de Imiwaia I. *Intersecciones en antropología* 17: 251-261.
- Arenas, P. 2003. *Etnografía y alimentación entre los Toba-Ñachilamoleek y Wichi-Lhuku'tas del Chaco Central de Argentina*. FCNYM, UNLP. Buenos Aires.
- Baigún, C., A. P. G., Puig, P., Minotti, R., Kandus, R., Quintana, R., Vicari, R., Bo, N., Oldani & J. Nestler. 2008. Resource use in theParaná River delta (Argentina): moving away from anecohydrological approach? *Ecohydrology and Hydrobiology* 8: 245-262
- Baldi, G. y J. M. Paruelo 2008. Land-Use and Land Cover Dynamics in South American Temperate Grasslands. *Ecology and Society* 13: 6.
- Bank, M. S, R. J., Sarno y W. L., Franklin. 2003. Spatial distribution of guanaco mating sites in southern Chile: conservation implications. *Biological Conservation* 112: 427-434.
- Barri, F. R. 2011. Pautas de manejo para la población de guanacos reintroducida en el Parque Nacional Quebrada del Condorito. Informe técnico presentado a la Administración de Parques Nacionales, Córdoba.
- Barzana, A. 1885. Carta de P. Alonso Barzana, de la Compañía de Jesús, al P. Juan Sebastian, su provincial. Fecha en la Asunción del Paraguay a 8 de setiembre de 1594. *Relaciones Geográficas de Indias*, (2): 52. Ministerio de Fomento, Madrid. Disponible en: https://archive.org/stream/b24871771_0002 (Verificado 10 de agosto de 2018).
- Bornancini, C. G. 2013. *Cerro Colorado. El chamán, el cóndor y el jaguar*. Ecoval, Córdoba.
- Bucher, E. H. y C., Saravia Toledo. 2001. Restauración y manejo sustentable del Gran Chaco. En: R. Primack; R. Roiz; P. Feinsinger; R. Dirzo, y F. Massardo. (Eds.). *Fundamentos de conservación biológica. Perspectivas latinoamericanas*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Bucher, E. H. 1987. Herbivory in arid and semi-arid regions of Argentina. *Revista Chilena de Historia Natural* 60: 265-273.
- Bucher, E. H. 1980. Ecología de la fauna chaqueña. Una revisión. *Ecosur* 7: 111-221.
- Bucher, E. H. 1982. Chaco and Caatinga South American Arid Savannas, Woodlands and Thickets. *Ecological Studies*, 42: Ecology of Tropical Savannas. Editors: B.J. Huntley and B. H. Walker. Springer-Verlag Berlín Heidelberg. Nueva York.
- Burkart, R., N., Bárvaro, R. O., Sánchez y D. A., Gómez. 1999. Eco-regiones de la Argentina. Programa de desarrollo institucional, componente de política ambiental, Administración de Parques Nacionales.
- Canevari, M. y O., Vaccaro 2007. *Guía de mamíferos de América del Sur*. Editorial L. O. L. A., Buenos Aires.
- Cingolani, A., M., Cabido, D., Renison y V., Solís Neffa. 2003. Combined effects of environment and grazing on vegetation structure in Argentine granite grasslands. *Journal of Vegetation Science* 14: 223-232.
- Costa, T. 2016. Una aproximación zooarqueológica a las prácticas de los cazadores-recolectores en el Alero Deodoro Roca (ca. 2970 AP), Valle de Ongamira, Córdoba. *Revista del Museo de Antropología* 9: 93-104.
- Costa, T y A. D., Izeta. 2017. Morphometric analysis of camelid remains from the Alero Deodoro Roca (ADR) site (Córdoba, Argentina). An attempt to characterize body size variability in Sierras Pampeanas Australes región. *International Journal of Osteoarchaeology* 27.
- Costa, T., J., Manzano-García, M. P., Weihmüller. 2017. Sobre las relaciones entre personas y guanacos (*Lama guanicoe*) durante el Holoceno en la provincia de Córdoba, Argentina. Una aproximación desde los registros arqueofaunístico y etnozoológico. Ponencia, Congreso Internacional de Americanistas (ICA).
- Costa, T. y F. Barri 2018. *Lama guanicoe* remains from the Chaco ecoregion (Córdoba, Argentina): An osteological approach to the characterization of a relict wild population. *PLOS ONE*: 1-17.
- Cuéllar, E. J., Segundo y J. Banegas 2017. El guanaco (*Lama guanicoe* Müller 1776) en el Gran Chaco Boliviano: Una revisión. *Ecología en Bolivia* 52: 38-57.

- Cuéllar, E. y A. J., Noss 2014. Diversidad de mamíferos y participación local en la conservación en el Gran Chaco Boliviano. *Therya* 5: 39-60
- Cuéllar, E. y A. Fuentes. 2000. Censo aéreo de guanacos *Lama guanicoe* en el Chaco cruceño. *Revista Boliviana de Ecología y Conservación Ambiental* 8: 83-90.
- del Papa, L. M. 2012. *Una aproximación al estudio de los sistemas de subsistencia a través del análisis arqueofaunístico en un sector de la cuenca del río Dulce y cercanías a la sierra de Guasayán*. Tesis Doctoral. Facultad de Ciencias Naturales y Museo, UNLP. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10915/24533> (Verificado el 11 de julio de 2018)
- del Papa, L. M. L. de Santis, y J. M.; Togo. 2013. Zooarqueología del sitio Beltrán Bementerio, Santiago del Estero; Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano; *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano: Series Especiales* 1: 168-180.
- del Papa, L. M. 2015. First Approach to Study the Presence of Domesticated Camelids (*Lama glama*) in the Chaco-Santiago Region, a Marginal Zone of the South Central Andes. *International Journal of Osteoarchaeology*, 25: 45-60.
- Donadio, E. y S. W., Buskirk 2006. Flight behavior in guanacos and vicuñas in areas with and without poaching in western Argentina. *Biological Conservation* 127: 139-145.
- Franklin, W. L. 1982. Biology, ecology and relationship to man of the South American camelids. En: Mares, M.A. & H. H. Genoways (eds.). *Mammalian Biology in South America. The Pymatuning Symposia in Ecology. Special Publication Series of the Pymatuning Laboratory of Ecology* 6. University of Pittsburg, Linesville, Pennsylvania.
- Geisa, M. G., N., Dottori. y M. T., Cosa. 2018. Dieta de guanaco (*Lama guanicoe*) en el Chaco Árido de Córdoba, Argentina. *Mastozoología Neotropical* 25: 59-80.
- Geist, V., 1971. A behavioural approach to the management of wild ungulates. In: Duffey, E., Watt, A.S. (Eds.). *The Scientific Management of Animal and Plant Communities for Conservation*. Blackwell Scientific Publications, Oxford. USA
- González B, E., Palma, B., Zapata y J. C., Marín. 2006. Taxonomic and biogeographical status of guanaco *Lama guanicoe* (Artiodactyla, Camelidae). *Mammal Review* 36: 157-178.
- Karlin, U., L., Catalán y R., Coirini, 1994. *El Chaco Seco, Un Ambiente con Vocación Forestal*. GTZ. Argentina.
- Krumbiegel, I. 1944. Die neuweltlichen Tylopoden. *Zoologischer Anzeiger* 145: 45-70.
- Lafaille, M. E. G. 2012. Geografía y política. La gobernación de Tucumán en 1582, según la redacción de Pedro Sotelo Narváez. *Anuario jurídico y económico escurialense* 45: 581-608.
- Leynaud, G. C. y Bucher, E. H. 2005. Restoration of degraded Chaco woodlands: Effects on reptile assemblages. *Forest Ecology and Management* 213: 384-390
- Lönnerberg, E. 1913. Notes on guanacos. *Arkiv för Zoologi* 8: 1-8
- Marín, J. C., A. E., Spotorno, B. A., González, C. Bonacic, J. C., Wheeler, C. S., Casey, M. W., Bruford, R. E., Palma, and E. Poulin. 2008. Mitochondrial dna variation and systematics of the guanaco (*Lama guanicoe*, artiodactyla: camelidae). *Journal of Mammalogy* 89: 269-281.
- Manzano-García, J. 2013. *Valoración de las prácticas de conservación ambiental en áreas protegidas de las sierras de Córdoba desde la percepción de sus actores locales*. Tesis de Maestría, Facultad de Ciencias Exactas Físicas y Naturales, UNC, Córdoba.
- Marino A, y R. Baldi 2014. Ecological Correlates of Group-Size Variation in a Resource-Defense Ungulate, the Sedentary Guanaco. *PLoS ONE* 9: e89060. Disponible en: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0089060> (verificado el 20 de septiembre de 2018).
- Manzano-García, J. y G. J., Martínez. 2017. Percepción de la Fauna Silvestre en Áreas Protegidas de la Provincia de Córdoba, Argentina: Un Enfoque Etnozoológico. *Revista Etnobiología* 15: 32-48.
- Miotti, L., M., Salemme. 1999: Biodiversity, taxonomic richness and specialists-generalists during Late Pleistocene/early Holocene times in Pampa and Patagonia (Argentina, Southern South America). *Quaternary International* 53/54: 53-68.
- Molina, G. I. 1782. *Saggio sulla storia naturale del Chili*. Bologna, (Aquino).
- Montes, A. 2008. *Indígenas y conquistadores de Córdoba*. Compilado por Freytag, C. J. Ediciones Isquipte.
- Morello, J., W. Pengue, A., Rodríguez. 2005. Etapas de usos de los recursos y desmantelamiento de la biota de chaco. En: Brown A, Martínez-Ortiz, U., Acerbi, M. & Corcuera, J. (Eds.). *La Situación Ambiental Argentina*. Fundación Vida Silvestre. Argentina.
- Müller, O. F. 1776. *Zoologiæ Danicæ prodromus, seu animalium Danicæ et Norvegiæ indigenarum characteres, nomina, et synonyma imprimis popularium*. Havniæ. (Hallager).

- Naumann, M. 2006. *Atlas del Gran Chaco Sudamericano*. Sociedad Alemana de Cooperación Técnica (GTZ). ErreGé & Asoc. Argentina
- Nordenskiöld, E. 1910. *Indianlif. El Gran Chaco (Syd-Amerika)*. University of Toronto. Canada.
- Nori, J. R., Torres, J. N., Lescano, J. M., Cordier, M. E., Periago and D. Baldo. 2016. Protected areas and spatial conservation priorities for endemic vertebrates of the Gran Chaco, one of the most threatene decoregions of the world. *Diversity and Distributions*:1-8.
- Paz Esquerre, E. 2016. Huanchaco, identidad y tradición. *QUINGNAM* 2: 215-220.
- Pennington, T., D. E., Prado and A. C. Pendry. 2000. Neotropical seasonallydry forest and Quaternary vegetation changes. *Journal or Biogeography* 27: 261-273.
- Periago, M. E., V., Chillo, R. A., Ojeda. 2014. Loss of mammalian species from the South American Gran Chaco: empty savanna síndrome? *Mammal Review*:1-13.
- Politis, G. y V., Pedrotta. 2006. *Recursos faunísticos y estrategias de subsistencia en el Este de la región pampeana durante el Holoceno tardío: el caso del guanaco (Lama guanicoe)*. Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXXI. Argentina.
- Raedeke K.J. 1979. *Population dynamics and socioecology of the guanaco (Lama guanicoe) of Magallanes, Chile*. PhD thesis, University of Washington. Washington.
- Recalde, A. y S. Pastor, 2011. Variabilidad y dispersión de los diseños de camélidos en el occidente de Córdoba (Argentina). Circulación de información, reproducción social y construcciones territoriales prehispánicas. *Comechingonia* 15: 93-114
- Rey, A. 2010. *Efectos del manejo sobre la dinámica de poblaciones de guanacos silvestres (Lamaguanicoe) y mortalidad por enganches en alambrados en campos ganaderos de Patagonia Norte, Argentina*. Tesis doctoral, Facultad de Ciencias Exactas y Naturales. UBA. Argentina
- Rivero, D., M. Medina, A. Recalde y S. Pastor 2010. Variabilidad en la explotación de recursos faunísticos durante el Holoceno en las Sierras de Córdoba (Argentina): una aproximación zooar-queológica. En *Zooarqueología a Principios del Siglo XXI: Aportes Teóricos, Metodológicos y Casos de Estudio*, editado por M. Gutiérrez, M. De Nigris, P. Fernández, M. Giardina, A. Gil, A. Izeta, G. Neme y H. Yacobaccio. Ediciones del Espinillo. Argentina.
- Río, M. y Achaval, L. 1904. Geografía de la Provincia de Córdoba. Buenos Aires: Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco. U.N.C., Archivo General e Histórico, Serie Documentos. Archivo Histórico de la Legislatura Provincial. Series: Actas de Sesiones de la Cámara de Senadores, Actas de Sesiones de la Honorable Cámara de Diputados y Asuntos al Archivo del Senado. Argentina.
- Rionda, P. y P. Rosalia. 2010. *Relatos del Viento Revalorización de la tradición oral del norte cordobés*. Colectivos Relatos del Viento. Argentina
- Rocchietti, A. M. 2015. Arte rupestre: imagen de lo fantástico. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*1: 39-49.
- Sanfuentes Echeverría, O. 2006. Europa y su percepción del nuevo mundo a través de las especies comestibles y los espacios americanos en el Siglo XVI. *Historia (Santiago)* 39:531-556. Disponible en: <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-71942006000200006> (verificado el 22 de mayo de 2018)
- Serrano, A. 1945. *Los comechingones (Córdoba)*. Serie *Aborígenes Argentinos*. Vol 1. Instituto de Arqueología, Lingüística y Folclore de la Universidad Nacional de Córdoba. Argentina.
- Sotelo de Narváez, P. 1583. 1885. Relación de las provincias de Tucumán que dio Pedro Sotelo de Narváez, vecino de aquellas provincias, al muy ilustre señor Licenciado Cepeda, Presidente desta Real Audiencia de La Plata. En *Relaciones Geográficas de Indias*, Tomo 2. 1885, pp. 143-153. Ministerio de Fomento, Madrid. Disponible en: https://archive.org/stream/b24871771_0002 (verificado el 30 de julio de 2018).
- Stankowich, T. 2008. Ungulate flight responses to human disturbance: a review and meta-analysis. *Biological Conservation* 141:2159-2173.
- Tell, S. 2006. El espacio rural de Córdoba y su diversidad: características y distribución zonal de las unidadesde producción a fines del siglo XVIII. *Cuadernos de Historia, Serie Economía y Sociedad* 8: 153-200.
- Tell, S. 2008. *Córdoba rural, una sociedad campesina (1750- 1850)*. Prometeo Libros. Argentina.
- Terán, B. 2000. *Lo que cuentan los Tobas*. Ediciones Del Sol. Argentina.
- Uribe, A. y S. Ochoa 2008. Representaciones rupestres en el Noroeste de Córdoba, Argentina. Valoración patrimonial de la localidad arqueológica de La Playa. *ARQUEOWEB*:1-13.
- Villar, D. 2005. Indios, blancos y perros. *Anthropos: International Review of Anthropology and Linguistics*100: 495-506.
- Zak, M, R., M. Cabido, D. Cáceres y S., Díaz. 2008. What drives accelerated land cover change in central Argentina? Synergistic consequences of climatic, socio-economic and technological factors. *Environmental Management* 42: 181-189.

SEDUCCIÓN Y SECUESTRO. ENTRESIJOS DE LA DOMESTICACIÓN ENTRE LOS PUEBLOS OTOMÍES DE LA HUASTECA VERACRUZANA, MÉXICO

Israel Lazcarro Salgado

Centro INAH Morelos Et Programa Etnografía de las Regiones Indígenas de México, INAH Av. San Jerónimo 880, San Jerónimo Lídice, CP. 10200, Ciudad de México.

*Correo: isralazcarro@yahoo.com.mx

RESUMEN

La pregunta que guio este artículo fue: ¿qué ocurre ahí donde pese a la añeja interacción entre seres humanos, animales y vegetales, no existen dominios "naturales"? Tal es el problema que enfrentamos en el caso de algunas poblaciones otomíes de la Huasteca sur, que aprehenden el mundo bajo coordenadas ajenas a nuestras categorías biológicas. Abordamos este problema acogiendo el *giro ontológico* que creemos, subyace a las interacciones entre sujetos humanos y no humanos. Si bien los otomíes cotidianamente se sirven y explotan diversas entidades no humanas, suelen reconocer en ellas sujetos dotados de voluntad y agencia. Animales y plantas gozan de los mismos derechos y cualidades que los seres humanos. Entonces ¿cómo entender la domesticación en estos casos?, ¿dónde se colocan las fronteras entre lo doméstico y lo feral? En principio las vías que los pueblos amerindios emplean en sus tratos con los Otros, sea que se trate de colectivos humanos o no humanos, se reducen a dos: rapacidad y alianza. Amigos y enemigos. Guerra y parentesco se revelan, así, como los dos principales dominios que gobiernan las interacciones entre humanos, y entre éstos y los no humanos, de modo que si buscamos entender cuál es el lugar de la *domesticación* entre los pueblos otomíes de la Huasteca sur, tenemos que ubicarnos al interior de este continuo relacional entre lo rapaz y lo recíproco. Bajo tales coordenadas, este artículo explora los complejos entresijos de la domesticación entendida como negociación, pero también como seducción y secuestro, a través de diversos dispositivos que pueden ser de orden diplomático, pero sobre todo de carácter alimenticio o sexual. Todo tendrá por objetivo convertir lo ajeno (el extranjero enemigo), en un potencial aliado.

PALABRAS CLAVE: Domesticación, otomíes, Huasteca, enemigos, seducción

SEDUCTION AND KIDNAPPING: DOMESTICATION PROBLEMS AMONG THE OTOMI OF THE VERACRUZ HUASTECA

ABSTRACT

This article was motivated by a question: what happens in places where, despite ancient interactions among human beings, animals and plants, there is no "natural" domain? Such is the problem we face in the case of some Otomi villages from the southern Huasteca, where alien to our biological categories, they apprehend the world according to other criteria. We address this issue assuming that ontological turn underlies the interactions between subject humans and non-humans. Nevertheless, endowed by will and agency, Otomi people daily exploit many entities that they consider to be subject. If animals and plants enjoy the same rights and qualities as human beings, how can we understand domestication in such cases? Where are the limits between wildness and the domestic domain defined? There are in principle only two approaches used by Amerindian people in dealing with the Other, whether the representatives be human or non-human: rapaciousness and alliance. Friends and enemies. War and kinship are the only two conditions that rule interactions among humans, and between them and non-human beings.

Thus, if we wish to understand domestication among the Otomi of the southern Huasteca, we should focus on the relational continuum between cupidity and reciprocity. Under such coordinates, this article explores the details of the complex of domestication tactics found among the Otomi people, which can be understood as negotiation, seduction and kidnapping. These objectives are supported by many mechanisms, which can include diplomatic strategies, but above all are achieved by methods related to food and to sexual approaches. All these efforts have the common objective of converting alien entities (foreign enemies) into potential allies.

KEY WORDS: Domestication, Otomi, Huasteca, enemies, seduction

Las relaciones hombre-fauna sólo son perceptibles como tales desde el encuadre ontológico que distingue a los seres humanos de los animales; y como todos sabemos, su formalización en una clara oposición entre cultura y naturaleza es relativamente reciente, incluso "moderna" (Foucault, 1997). No siempre ha sido tan clara ni tan meridiana la distinción entre un dominio y el otro. Para muchas sociedades aplica lo que Claude Lévi-Strauss (2011), advirtió años atrás en relación con las "razas" y el etnocentrismo: lo humano, en tanto que es "lo propio", sólo se aprehende en relación a "los otros": "la humanidad cesa en las fronteras de la tribu, del grupo lingüístico, a veces hasta del pueblo". De modo que lo "humano" suele reservarse al propio grupo étnico, sin que ello aluda al perfil zoológico que las ciencias naturales atribuyen al *Homo sapiens*. En principio los pueblos distinguen entre lo propio y lo Otro. Distinción estructural que para ciertos contextos, puede adquirir rasgos ontológicos.

En este sentido lo "humano" tiene ineludiblemente una dimensión estructural, relacional, de donde la condición *humana* está lejos de ser absoluta y válida para todo contexto. Y por condición humana debemos entender al cúmulo de cualidades que convierten a un ente en un sujeto identificable en función de sus vínculos sociales y étnicos: el habla, el parentesco, el razonamiento -atributos que Occidente colocó, sin embargo, a la cuenta del *humanismo*, operando la distinción entre cultura y naturaleza, que habrá de restar derechos a los animales y a la *naturaleza* como una exterioridad discernible-. En todo caso como explicó el propio Lévi-Strauss (2011) en un célebre artículo, tenemos que la expresión más extrema del antropomorfismo la encontramos entre los pueblos americanos, cuyo animismo hizo desde hace miles de años, extensivas las cualidades humanas a muchos otros entes. Será el caso de los pueblos otomíes de la Huasteca sur, donde los cerros, las plantas, los animales, e incluso ciertos "objetos" (como los bastones chamánicos, las campanas, piedras, rayos o cerros), son personas dotadas de un habla, deseos y un peculiar razonamiento.

En este sentido los hábitos "culturales" no son patrimonio exclusivo de los grupos humanos, algo que Viveiros de Castro (1998), desde la Amazonía, ha destacado como un rasgo común a todos los pueblos amerindios. Porque hemos de recordar, *naturaleza* en este contexto, ha sido un constructo profundamente moderno (Latour, 2007). Tenemos entonces que la *domesticación* de seres vivos pertenecientes a un dominio "natural" (plantas o animales), en el contexto americano supone un problema analítico grave cuando nos enfrentamos a poblaciones donde la noción de "naturaleza" les es por completo ajena. Vale preguntarse entonces qué es lo que ocurre ahí donde advertimos una añeja y atenta interacción entre seres humanos, animales y vegetales, tal como ocurre entre algunas poblaciones como aquellas de la Huasteca meridional donde no existen dominios "naturales". Mundos que en todo caso sólo se distinguen en apariencia, al estar compuestos de sociedades no humanas, con leyes, protocolos, lenguas y costumbres semejantes a las humanas: tlacuaches, zorros, cafetos, estanques, son sociedades jerarquizadas, que tienen a sus jefes y representantes, realizan asambleas y hacen valer sus exigencias. En varias ocasiones, la gente de estas localidades me advirtió que el manantial "es un pueblo" al que hay que acudir con respeto pues después de todo, es de ahí que extraen a diario cubetas llenas de agua para bañarse y cocinar. En estos casos donde se explotan diversos elementos "naturales", reconocidos como sujetos plenos de agencia, ¿cómo se entiende la domesticación? Valga la pregunta que se deriva de la anterior: ¿hay animales o plantas domésticos entre los otomíes de la Huasteca?

Las respuestas no son obvias: desde la mirada naturalista, responder a ello sería un tanto simple en función de la selección deliberada y sistemática de ciertos rasgos genéticos. En el contexto mesoamericano el guajolote sería, además del perro, uno de los pocos "animales domésticos" anteriores a la invasión europea. Después los españoles introdujeron gallos y gallinas, cerdos, chivos, vacas, caballos y burros, que son comunes en las aldeas otomíes hoy en día. No deja de ser por ello, un tanto

chocante esta desproporción. Quizá esa aparente "escasez" de animales domésticos tenga que ver con la ausencia de esa antigua dicotomía naturalista que opone los seres humanos a los seres animales.

Evidencia de ello es la ausencia de una categoría otomí para lo *natural*. De hecho, hasta hace pocos años los otomíes no tenían un término *ñūhú* que englobara nuestra categoría de "animal", toda vez que *záte*, es un término que, si bien se aplica a las fieras, especialmente aquellos entes capaces de morder o devorar al ser humano (el jaguar en primer lugar), engloba a todos los animales del monte. Uno podría llegar a pensar que *záte* es un término genérico para referirse a todos los animales, pero resulta que no es aplicable a los domésticos. En todo caso *ts'údi* (término aplicado al cerdo en primer lugar), podría acercarse mejor a nuestra categoría de "animal", al englobar tanto a los silvestres como a los domésticos, ya que se distingue entre *ts'údi dāpo* "animal de monte" y *ts'údi hnini*, "animal de pueblo". Sin embargo, como advierte Galinier, *ts'údi* no se aplica a los insectos ni a las aves (Galinier, 1990). El mismo autor alude a otro término que parece incluir tanto a los animales del monte como a los insectos: *tsū'wē*, que sería algo así como "criatura femenina", donde la partícula *'wē* alude a cualquier bicho, como en el caso de *'wēthā*, "bicho del maíz" (el gorgojo), o bien *gún'wē*, "bicho de la casa" (la mosca). Sin embargo, este término no incluye a las aves ni a ningún animal doméstico. De hecho, el término con el que se alude a todas las aves (*dōja*) suele enunciarse separadamente del resto de los animales silvestres, y sólo se distingue entre ellas en el caso de las aves rapaces, *tāna* (como águilas y gavilanes), tal como se hace en relación a las fieras terrestres a través del término *záte*. En cambio, las aves de corral (en especial los pollos), son denominados *'ōni*.

Tenemos así que, si bien los otomíes de la Sierra y Huasteca sur distinguen claramente a las entidades no humanas que habitan el pueblo, de aquellas no humanas que viven fuera de él (en el monte), resulta difícil aplicar la distinción doméstico/silvestre que realizan nuestras modernas ciencias biológicas. En cambio, se nos imponen diferencias que aluden al modo en que consiguen su alimento: si son cazadores o presas, si viven en el monte o en el hogar.

Para complicar más las cosas aún, los otomíes parecen identificar ciertos animales que nosotros denominaríamos "domésticos", como criaturas próximas a seres del monte, como caballos (*fāni*, o *dōfāni*), burros (*būru*), cerdos (*tsū'di*), toros, vacas (*dāni*) y gatos (*mbixi*). Algunos de ellos son denominados bajo el apelativo *bá'ōni*, un término que hoy en día evoca al "animal doméstico", expresión

que si bien se cree muy antigua, su origen etimológico es obscuro (Echegoyen *et al.*, 2005). Sospecho que dicha expresión aplicada a los "animales domésticos" es un giro semántico reciente, producto del contacto con las ciencias naturales de Occidente, y que antiguamente tenía otro sentido quizá relacionado con el origen europeo de estos animales. Pongamos por caso el término con el que se designa a los mestizos: *bōhō* ("catrín", "citadino", "mestizo"), que se aplica también a gallos y gallinas. La alteridad europea quedó lingüísticamente registrada en la terminación *-mfō* de modo que *hyāmfo*, "la palabra del mestizo" alude al idioma español, en tanto que *xumfo*, se refiere a "la Señora mestiza", la dama citadina. Recurso lingüístico que se añadió a ciertos alimentos y animales introducidos desde la época colonial, siendo el caso del *Gallus gallus* uno de los más emblemáticos, auténtico soporte de la alteridad hispana: el gallo, *tāmfo*, es literalmente el "padre mestizo", mientras que la gallina, *tsūmfō*, es "la esposa del mestizo". Quizá la expresión *bá'ōni* tuviera un sentido similar como marcador de extranjería, antes que de "domesticación".

Desde luego hoy en día los marcadores lingüísticos se han ido transformando, acogiendo categorías y clasificaciones exógenas. No obstante, las prácticas cotidianas y los usos alimenticios siguen señalando una pauta cultural distintiva. Hemos de reconocer que las fronteras de lo doméstico entre los pueblos otomíes, no siguen las de la biología sino las de una trama trófica (como sugiere el sesgo rapaz presente en *záte* y *tāna*), que va más allá de qué es lo que se come sino también de dónde viene, dónde se come y quién lo proporciona. Aquí cobra especial relevancia el maíz como detonador estructurante de las relaciones pues impone una distinción entre aquellos que lo consumen y quiénes no. Ahora bien, no es tan sencillo como darle de comer maíz a una mula para asumir su carácter doméstico. El maíz sería en todo caso una estrategia, una condición de posibilidad para la sociabilidad humana, pero en un mundo poblado por infinidad de seres, humanos y no humanos, poseedores de subjetividad propia, pertenecientes a "pueblos" y demás grupos sociales, se hace mucho más difícil determinar quién puede ser "doméstico" y qué se implica con ello.

En ese sentido si el antropomorfismo se extiende al cosmos, si las diferencias entre seres humanos, animales, plantas y fuerzas naturales son hasta cierto punto relativas y no existe un punto de vista privilegiado (humano), ¿cómo explicar la domesticación animal y agrícola?, ¿dónde se colocan las fronteras entre lo doméstico y lo feral? Si la domesticación de plantas y animales supuso el dominio humano, ¿cómo se resuelve la necesidad de explotar al

Otro (e incluso devorarlo) en un mundo donde todos ejercen similares ejercicios de poder? Finalmente, si el maíz es una condición de posibilidad para domesticar al Otro, ¿qué tan doméstico es el maíz?

Ya que el mundo se compone de sujetos con cualidades humanas (sociabilidad, raciocinio, etcétera), no será fácil asegurar su docilidad. Lo que vemos en el mundo amerindio es un despliegue estratégico de la diplomacia, el empeño por seducir y convencer al otro. Lo que toca en estas líneas es explorar los complejos entresijos de la domesticación entendida como negociación y seducción, al interior de una trama que involucra entes humanos y no humanos, ancestrales y contemporáneos, a través de un constante flujo de dones como principal estrategia política. Cada uno de los entes involucrados suele ser receptor de los dones entregados por el otro, generando así una "costumbre" que los vincula. Esta transferencia de dones es de vital importancia (y decir "vital" no es exagerado). No puede ser aprehendida como un vínculo unívoco entre sujetos racionales (los seres humanos) y objetos desprovistos de volición (su entorno natural): aquí no hay naturaleza sino actores sociales.

Como podremos ver a continuación, las vías que los pueblos amerindios emplean en sus tratos con los Otros, sea que se trate de colectivos humanos o no humanos, se reducen a dos: rapacidad y alianza. Amigos y enemigos. Parientes y afines. Desde luego, tales posibilidades requieren de las habilidades de chamanes y especialistas rituales capaces de reconvertir y dialogar con dichas entidades, pues de otro modo el habla de los Otros sería ininteligible. Aquí quiero puntualizar un criterio analítico muy importante: los rituales en manos de los chamanes no son la causa de que la gente reconozca a plantas, cosas y animales como sujetos sociales, sino que son estos últimos los que hacen necesarios los rituales y el saber de los chamanes, los *bādi* entre los otomíes. De ahí el perfil ontológico distintivo en estos pueblos. Guerra y parentesco son pues los dos dispositivos en que se juegan las interacciones entre humanos, y entre éstos y los no humanos, de modo que si buscamos entender cuál es el lugar de la *domesticación* entre los pueblos otomíes de la Huasteca sur, tenemos que ubicarnos al interior de este continuo relacional, entre lo rapaz y lo recíproco. Al respecto la regulación de la sexualidad tiene mucho que enseñarnos.

Para nadie es un secreto que, a lo largo de la historia, no hay rivalidades que no se hayan superado con una buena boda: convertir a los enemigos en afines, aliados potenciales en parientes, y parientes en eventuales enemigos, ha definido el devenir de numerosos pueblos amerindios

desde Norteamérica hasta la Amazonía. Quizá ambos extremos relacionales también gobiernen los tratos entre humanos y no humanos, especialmente en el caso de la domesticación. Después de todo, humanos y no humanos definen grupos sociales con los cuales es posible establecer todo tipo de tratos, poniendo en entredicho la distinción ontológica entre humanos y animales, por ejemplo. Eventualmente las estrategias empleadas para tratar con la fauna no se distinguen mucho de los dispositivos empleados con otros grupos humanos. Para el contexto mesoamericano, ya Michel Graulich (1997) ha destacado los vínculos estrechos entre la guerra y la cacería en tiempos prehispánicos, donde la primera bien podría entenderse como una "cacería de hombres". Y como el propio Guilhem Olivier ha destacado, las guerras igual que la cacería, han acabado en matrimonios (Olivier, 2014). Ya que la cacería ha precisado en muchas sociedades cazadoras-recolectoras, de estrategias de alianza próximas a las establecidas en función de vínculos matrimoniales (como ha mostrado Hamayon, 2011), es posible que los vínculos rapaces, la violencia cinegética, siga las líneas de un enlace sexual. Al respecto la obra de Galinier (1990; 2009) en el caso de los pueblos otomíes de la Huasteca, ha sido consistente en este sentido: el coito no está lejos del sacrificio ni de la ingestión voraz. Si es así, la domesticación de animales y plantas quizá pueda aprehenderse a través de los vínculos matrimoniales.

Al respecto no está de más recordar junto con Dehouve (2008), que la depredación al interior de muchos pueblos, suele ser aprehendida a través de los dispositivos del parentesco, de modo que cacería y matrimonio, suelen formar las dos caras de una misma moneda. En un magnífico artículo dedicado a la cacería y la agricultura, la etnóloga francesa va más allá: el dispositivo matrimonial que el cazador suele establecer con sus presas (o con el Dueño de los Animales, el Señor del Monte), es un "modelo cinegético" que se extiende al trabajo agrícola, donde los cultivos son también un tipo de presa con la cual se establece un vínculo matrimonial. Según sus pesquisas entre los nahuas de Guerrero, así como a partir de fuentes históricas, la autora advierte el empeño de los pueblos mesoamericanos por cortejar a las semillas a fin de permitir su cosecha, en términos semejantes a los de la cacería.

"[...] dos seres –macho y hembra– del mundo humano se encuentran frente a los dos seres –macho y hembra– del mundo natural. La concepción de la alianza entre el cazador y su presa, por una parte, y el agricultor y sus cultivos, por la otra, se basa en el juego complejo de relaciones cruzadas entre estos cuatro seres. Veremos que, en la alianza entre el hombre y sus recursos alimenticios, la familia humana

desempeña el papel del macho, mientras la presa y el cultivo se consideran como hembras" (Dehouve, 2008).

Sea que se trate de prácticas cinegéticas o agrícolas, hay un elemento en común que permite ese trato estratégico con lo no humano: el sacrificio. No puede haber transferencia de dones sin que los seres humanos entreguen algo propio. Del mismo modo en que el novio entrega una dote para asegurar un matrimonio (lo que suele implicar también el sacrificio de un ave y la entrega de alimentos), los especialistas rituales deben hacer lo mismo en sus tratos con los no humanos, (Figura 1).

Danièle Dehouve pone el acento en el aspecto sacrificial presente en cada una de las operaciones rituales que permiten a los seres humanos acceder tanto a los bienes de la cacería como de la agricultura. El flujo de alimentos queda un poco relegado en su argumento, aunque no por ello deja de destacarlo. Así por ejemplo la autora advierte la importancia de que la carne adquirida gracias a la cacería, sólo pueda consumirse al interior del grupo doméstico, y la gravedad de transgredir esta norma en

caso de adulterio por parte de alguno de los cónyuges: de acuerdo con el código cinegético, comer se asimila al acto sexual de modo que devorar la carne de la presa es una manera de consumir un matrimonio. Al extraer alimentos del circuito doméstico (la carne que el cazador ofrece a su amante, es decir a alguien perteneciente a otro núcleo doméstico, o bien las tortillas que una mujer entrega a otro hombre fuera del entorno doméstico) entraña una ruptura de los vínculos de reciprocidad establecidos con los no humanos (el Dueño del cerro, la Tierra, el Dueño de la semilla, etcétera), que terminan castigando a los infractores invirtiendo el flujo de dones, ocultando animales de caza y destruyendo la cosecha, e incluso convirtiendo a los adúlteros en animales de presa. Si entregar alimentos fuera del núcleo doméstico configura una transgresión sexual, queda de manifiesto que todo vínculo de domesticación supone la comensalidad, bajo los lineamientos de un vínculo matrimonial.

"De hecho, la alianza matrimonial representa la metáfora que permite concebir las relaciones entre el hombre y los aspectos nutricios de la naturaleza-presa y cultivos-, así



Figura 1. En las comunidades otomíes de la Huasteca veracruzana, como El Zapote en Ixhuatlán de Madero, se advierte la importancia estratégica de establecer relaciones de alianza con los entes no humanos, como pueden ser los vínculos matrimoniales con la Dueña del Agua, tal como se advierte en este nicho ubicado junto al pozo, con la potencia acuática ataviada con vestido de novia (Foto: Israel Lazcarro).

como los elementos que permiten que éstos se reproduzcan. En sus aspectos benéficos, la alianza coloca al cazador y al agricultor en posición de tomadores de mujeres; sin embargo, la alianza es inestable pues la mínima de las trasgresiones provoca la desaparición de la caza y de los cereales; y la alianza se vuelve peligrosa cuando las potencias naturales se encuentran a su vez en posición de tomadoras de mujeres. La relación en espejo desemboca entonces en la inversión de los roles y el ser humano es capturado y ensalvado." (Dehouve, 2008: 14). (Figura 2).

Y en este sentido más que al aspecto sacrificial, quiero referirme aquí a los efectos que produce el suministro de alimentos: son la contraparte de la ofrenda sacrificial, pues con ellos se forjan los vínculos estratégicos entre humanos y no humanos, toda vez que el flujo de alimentos es un acto cosmopolítico de primer orden. Este proceder es como veremos, comparable al de la domesticación. Aquí domesticar no necesariamente pasa por la creación de "linajes" integrados por lazos de sangre, al interior de una franca oposición entre humanos y animales (entre cultura y naturaleza), sino por la red de dones y contradones en que se inserta la oferta de alimentos (entre quienes dan y

quienes reciben). Y esto es así no sólo por los compromisos que se generan en términos maussianos: los alimentos también ponen en circulación cualidades propias de la sociabilidad humana, que al ingerirse son capaces de incidir en el perfil anímico de quien devora. Desafiando de nuevo la estabilidad del régimen ontológico naturalista, vemos que entre los pueblos otomíes de la Huasteca la ingesta de alimentos entraña una transformación en términos no sólo corporales sino también anímicos: decir que "uno es lo que come" tiene entre los campesinos de la Huasteca, implicaciones que van más allá de la metáfora. Si el agricultor siembra con hambre, los maíces que cosechará estarán cargados de la misma carencia, de modo que sólo podrán transmitir hambre y carencia a quien se alimente de ellos.

Más aún, cualquier entidad que recibe algún tipo de alimento se "acostumbra" a él, y de esta manera se acoge también a un tipo de vínculo estratégico, sean la tierra, el agua, piedras o semillas. Evidentemente las fronteras de lo doméstico no siguen las reglas de la biología sino las de una división estructural que distingue entre lo próximo y lo ajeno. Si un animal, una planta o incluso un paisaje,



Figura 2. Doña Alicia, mujer chamán de Acuatla, en Huehuetla Hgo., carga el baúl donde se guardan (y se retienen) las figuras de papel donde se alojan los espíritus de las semillas. (Foto: Israel Lazcarro).

no están acostumbrados a recibir alimentos de gente desconocida, es natural que respondan agresivamente: es necesario que el interesado hable con ellos, los persuada de recibir alimentos u ofrendas, y aplaque su ira (Figura 3).

Entre los otomíes de la Huasteca, la posibilidad de alimentar a algún otro ente es de primordial importancia en la búsqueda de una relación beneficiosa. Dar de comer es pues la vía regia de la cosmopolítica. Así por ejemplo en cierta ocasión pude ver cómo dos hermanos adolescentes se empeñaban en alimentar a un pequeño zorrillo (*Urocyon cinereoargenteus*) que, con mecate al cuello, se resistía. Los jóvenes insistían hablándole mientras le metían tortillas al hocico, para que éste les reconociera y se acostumbrara a ellos y su alimento (sin mucho éxito). Empeño no muy distinto al del chamán que le habla al Cerro y a la Señora del Agua, al entregarle una ofrenda alimenticia en búsqueda de su beneplácito. Algo que ciertamente los especialistas no siempre consiguen: en abril de 2017, durante una peregrinación a *Mayónih'já*, la "Iglesia Vieja" de Tutotepec (el principal santuario de



Figura 3. Detalle del mural que decora el interior del palacio municipal de Tenango de Doria, en la sierra alta de Hidalgo. Ahí el artista otomí dio cuenta del aspecto rapaz del paisaje, que provoca todo tipo de accidentes incluyendo los automovilísticos, cuando "devora" seres humanos si no recibe una ofrenda de alimentos. (Foto: Israel Lazcarro).

los otomíes de la Huasteca y sierra) fuimos sorprendidos cuando el paisaje reaccionó con igual virulencia que la de aquel zorrillo, desatando una tormenta y vientos tempestuosos que destruyeron las ofrendas y los altares que se habían colocado un par de horas antes. La gente atribuyó tal desastre a la inexperiencia del chamán, un joven primerizo que asistía por vez primera a la Iglesia Vieja y se presentaba ante las máximas potencias divinas. Al parecer, según luego me explicaron otros chamanes más ancianos, el Dueño del Cerro y la Señora del Agua radicados en Tutotepec responden así siempre que se acerca un desconocido y trata con ellos por primera vez.

El hábito, la costumbre, la comensalidad, es el único modo de aplacar el carácter feral que caracteriza al Otro, sea o no humano. Tal es la relevancia de dar de comer siempre al foráneo visitante: es un modo de disminuir y contener los riesgos de un potencial ataque enemigo. El alimento es el principal asidero de la conducta, origen de la costumbre. El agua del pozo a la que se acude cotidianamente, la tierra del pueblo que la gente pisa a diario, están acostumbrados al contacto humano y lejos de constituir una amenaza, protegen al pueblo (claro está, recibiendo algún tipo de alimento de vez en cuando). No toda la tierra es doméstica en este sentido. Luego entonces irrumpir con nuevos alimentos ciertamente trastorna no sólo la costumbre sino también las relaciones.

La Tierra se acostumbra por ejemplo al agroquímico que los campesinos le colocan a los granos de maíz antes de sembrarlos: según nos dicen, si ya no se acompaña las semillas con estas sustancias adquiridas de los mercados mestizos, la Tierra ya no quiere devolver el favor con una buena cosecha. "Se hace mañosa" nos dicen. Puede ser que se derrame sangre por accidente, quizá se trate de la sangre producto de una pelea o un asesinato: en todos los casos, la Tierra puede adquirir una maña, puede "acostumbrarse" y querer más, provocando más accidentes y más asesinatos. Es por ello muy importante cuidar lo que se le da de comer a la Tierra, algo que ciertamente sólo ocurre en las inmediaciones del pueblo. Nadie sabe lo que fuera de él, puede dominar el apetito de la Tierra, nadie sabe cuáles sean "sus costumbres".

En ese sentido, nada encarna mejor la exterioridad que los dominios del monte, *däpo*, donde convergen los aspectos más peligrosos del cosmos. Es ahí donde ocurren con frecuencia los accidentes y los asesinatos. Esa tierra es peligrosa, de modo que la gente procura no salir de los senderos, y en todo caso, debe conducirse con mucho cuidado pues los accidentes o el ataque de animales será la cuota que el Dueño del Cerro pida por ingresar

a sus dominios sin cuidado, o en la noche cuando es más peligroso. De ahí que resulte tan relevante que sea precisamente este espacio feral, ahí donde florece la Tierra bajo su aspecto más descontrolado, donde los campesinos cultiven su milpa. La milpa (y el altar doméstico) son pues el eje de la cosmopolítica otomí (Lazcarro, 2014).

Es el cultivo y cosecha del maíz, sin lugar a dudas, la principal bisagra que articula lo humano con lo no humano. En la milpa observamos la convergencia de dos dominios, donde los entes no humanos hacen posible, a través del maíz, la forja de lo humano. Para los pueblos otomíes de la Huasteca, igual que ocurre entre otros pueblos mesoamericanos, el maíz es el eje vital que permite la sociabilidad humana (recordemos: el habla, el parentesco, el racionamiento), sin el cual la vida humana no es posible. Y no exagero a este respecto: aun cuando haya otras semillas y frutos, si no hay maíz para tortillas la gente habla de hambruna.

En virtud de ser producto de la convergencia entre humanos y no humanos, tenemos que la trama trófica erigida en torno al consumo de maíz organiza todas las relaciones, lo cual va más allá de qué se come sino también de dónde viene y quién lo proporciona. Al propiciar la ingesta de maíz, como se ha dicho, los otomíes promueven vínculos parentales que articulan tanto al campesino que sembró, como a la Tierra donde las plantas germinaron, y aquellos que se alimentan con dicho maíz. De ahí que el fuego que hizo posible la cocción de las tortillas y el pozo de donde se extrajo el agua que se bebe de cotidiano, también definen la unidad doméstica. Para los otomíes de la Huasteca estas entidades "son defensa" del hogar, protegen a los moradores del ataque de malos aires, la envidia y demás enfermedades (hemos visto que entre los tlapanecos, a dichos entes corresponde también castigar las trasgresiones sexuales). Entre los otomíes de la Huasteca, tierra, agua, fuego y maíz, son precisamente los ancestros que reposan en todos los altares domésticos como "abuelos", "antiguas", que precisan ser alimentados al menos una vez al año durante el *costumbre*, para renovar esa alianza estratégica entre humanos y no humanos. En efecto, se trata de afianzar una costumbre alimenticia. Es entonces que las semillas, un cántaro con agua del pozo, y un terrón traído desde la milpa, son agentes que reciben sus alimentos en el altar, mientras que se entrega su respectiva ofrenda de alimentos al fogón de la casa, con idéntico propósito.

Eventualmente entre el donante y el receptor de alimentos se establece un vínculo estratégico al interior de un cosmos jerarquizado, en el que cada grupo doméstico

interactúa con entes específicos. Debo advertir al respecto que su alianza no es con "la Tierra", "el maíz" o "el agua" en abstracto, como entidades totalizables: es una alianza con *esa* tierra, *ese* maíz, *esa* agua. De modo que el empeño cosmopolítico por contener el carácter feral de estos entes, opera al interior de un entramado jerárquico, donde cada cuerpo de agua, cada grupo de semillas, cada montón de tierra es un "representante", un enviado, vocero y extensión volitiva de otro dominio superior, el pueblo al que pertenece. Rocas, plantas o animales responden cada uno a sus respectivos dominios. De manera que establecer estos vínculos alimenticios no es cosa simple.

Reconocer a los animales de monte como entes sociales no implica entonces incorporarlos a una sociabilidad humana: puede tratarse de "pueblos hostiles". Y aun cuando el Otro pueda devenir aliado (como ocurre en el caso de los entes domésticos), ello no implica anular su diferencia. Todo lo contrario: en los tratos que los pueblos otomíes establecen con el Otro, aplica un principio social básico, según el cual toda relación con aquello que está *afuera* se rige con una lógica de guerra: se crean aliados, se aíslan enemigos, se capturan líderes y representantes, se pagan sobornos, se entregan tributos: tal es en síntesis lo que hace un chamán otomí. Al final, esa tierra, esa agua, esas semillas que están en el altar doméstico, no han perdido su exterioridad, y su alianza puede quebrarse tan pronto desaparezca la comensalidad. Podemos entender entonces que los rituales del *costumbre* (rituales de tipo vernáculo donde se establece un intercambio negociado con lo no humano), no sólo sirven para incorporar la Diferencia, sino que también la generan. Es el caso de los "malos aires", los entes rapaces propios del monte (que pueden ser agua, tierra, fuego y demás entidades bajo su perfil más feral, incluyendo a los mestizos, la gente citadina tan peligrosa como aquellos), alimentados con comida a medias cocinada, panes destrozados y bebidas revueltas. Una "moneda falsa" derridiana (véase Trejo *et al.*, 2014), que permite establecer una alianza estratégica, coyuntural, con aquellos entes que sin embargo permanecen exteriores. Vemos así a través de diversos códigos rituales la gestión cosmopolítica de los peligros por parte de los seres humanos que dan de comer Diferencia al Otro, merced a lo cual éste permanece distinto, aunque aliado. La tierra del monte, las tumultuosas corrientes de agua que suelen arrebatar vidas durante las crecidas, los vientos huracanados capaces de destruir viviendas y cosechas, tendrán cierta consideración con los humanos, e incluso podrán ser reclutados como peligrosos guardianes del pueblo. Al menos mientras duren las ofrendas. En este sentido los

costumbres son cismagénicos (la schismogenesis, sensu Bateson, 1958).

Más la diferencia que se sostiene, muy a pesar de los empeños humanos, apunta hacia una verticalidad fundante e ineludible: la diferencia entre humanos y no humanos es jerárquica (lo cual tiene obvio correlato en las diferencias jerárquicas en que se sostienen "indios" campesinos, bajo el dominio de "mestizos" urbanos). Si bien la entrega de bienes a las poderosas entidades no humanas lo mismo que a los ancestros difuntos (y políticos mestizos como presidentes y gobernadores), evita que estos tomen por la fuerza lo que desean, jamás podrá anularse esta diferencia de fuerzas. Los peligros se exteriorizan al costo de adoptarlos como aliados coyunturales, si bien siempre son asimétricos: fuerzas del cosmos, eventos meteorológicos e incluso difuntos y gente citadina, suelen ser más peligrosos. Aquí se funda la jerarquía (entre no humanos dominantes y humanos subordinados). Y a la gestión cosmopolítica de estos peligros, es a lo que se avoca la práctica *ritual* chamánica, a través del cuidadoso suministro de alimentos cargados de agencia humana (otomí). Tan peligroso es el Cerro que desconoce el origen de los alimentos que se le entregan, como el mestizo que se niega a probar la comida que se le ofrece: en ambos casos, el ataque (un accidente, una enfermedad, etcétera), es inminente: una abierta hostilidad.

No obstante, el proceso de incorporar la Diferencia mediante el consumo de alimentos, es siempre un trance peligroso, tal como lo ilustra un sencillo ejemplo: el drama de aquellos migrantes que se ven orillados a dejar su familia en pos del dinero de la ciudad, y se ven obligados a consumir los alimentos de los mestizos (con los cuales existe una añeja enemistad). Si se descuidan, se transforman en ellos. El otomí que vive y come como la gente de la ciudad, no sólo se debilita (al consumir alimentos ajenos a los circuitos de reciprocidad, estériles), sino que también abandona la lengua, olvida a los ancestros, enloquece, se vuelve alcohólico, muere de mala manera. Con los migrantes que se olvidan de su pueblo, aplica lo que refiere Danièle Dehouve (2008) en relación al "camino del venado, del conejo", referido por fray Andrés de Olmos a principios del siglo XVI, que me fue descrito casi en los mismos términos: "[...] se apresura, se inquieta [...] ya no sigue su camino, sigue el camino del venado, del conejo, se fue en el monte, se perdió, no actúa como gente, anda sin meta, anda como conejo, como venado, anda como loco, anda sin meta..." (Olmos, cap. 8; Siméon, 1875: 216-217; citado y traducido por Danièle Dehouve, 2008: 12).

El fraile alude al camino del "pecador", y se ha retomado su descripción como una metáfora de tono moralizante.

Sin embargo, la misma Dehouve advierte que ésta es la vía que siguen los cazadores que se exceden y olvidan los vínculos de reciprocidad que deben observar con el Dueño de los Animales del monte, quien los castiga convirtiéndolos en animales de presa. En el caso de los otomíes de la Huasteca sur, tal descripción se ajusta a aquellos que olvidan reintegrar en los circuitos de la reciprocidad colectiva, las riquezas que han obtenido como migrantes o bien, por efecto de la brujería. Conducta que los especialistas atribuyen a la comida mestiza a la que están expuestos, y al influjo que tiene sobre ellos el Dueño de la caña, el Diablo (patrón de los mestizos), a través del consumo de alcohol. Si Dehouve plantea esta conducta como la expresión del "ensalvajamiento del cazador", entre los otomíes yo diría que el asunto se presenta como una "carnavalización", que tiene en común con aquel la ruptura de los vínculos de reciprocidad y la transformación corporal que ello implica. Después de todo, cazar en exceso o comer en la ciudad, tienen en común la ingesta de una costumbre alimenticia rapaz.

De modo que el ritual es el dispositivo indicado para evitar estos trastornos y negociar estos intercambios, antes de que el daño sobre el cuerpo del migrante sea irreversible. Comer los alimentos de su pueblo, tiene por ello una importancia mucho mayor que la mera añoranza por el terruño. Si consideramos el advenimiento del orden solar instaurado por el maíz (que habilitó el cuerpo humano actual), toda vez que ambos surgieron casi de manera simultánea según diversas narrativas míticas, debemos advertir que éste parteaguas cosmogónico tuvo como consecuencia la diferenciación de espacios (y de especies): un espacio "doméstico", bajo control humano, otro indómito (el monte) y otro más, el de la milpa, es decir aquel que se configura como "bisagra" entre aquellos. Un *pliege* (diría Deleuze) que une y separa lo humano con lo Otro. El maíz es condición de lo humano, pero *no* es humano (lo cual echa por tierra ese presunto "canibalismo" de quienes postulan el consumo de maíz como un tipo de antropofagia).

Lo que subyace en relación a la milpa es que se trata de una exterioridad (una planta como el maíz) que se vuelca hacia el interior (el hogar) pero permanece externa (planta). Producir maíz (y no sólo consumirlo, como hacen los animales de monte que saquean las milpas y no viven como "campesinos"), permitió instaurar una diferencia que funda también aquella verticalidad: la que se impone entre el que devora sin más, y el que produce su alimento (el trabajador), entre "Dueños y peones" (es decir entre ricos y pobres). Evidentemente los campesinos otomíes se reconocen entre los segundos, los que trabajan, los

que producen, de modo que a las fieras del monte (*záte*, *tana*), igual que a los mestizos, corresponde ser la casta de quienes devoran. La domesticación otomí habrá de aprehenderse desde semejantes coordenadas cosmopolíticas. Eventualmente si esos campesinos quiebran los vínculos productivos (trabajo, alimentación recíproca, la oferta de un contradón), y se dedican a devorar como fieras, terminarán transformándose en presas (venados, conejos).

Subyace a todo esto (casi como un eco de Engels) el lugar del desgaste, del trabajo como principio existencial de lo humano, que es también la oposición con respecto a lo rapaz. Producción, preparación, transformación de los alimentos (la cocina), se convierten en el principio detonador de la reproducción, transformar aquello que no es humano (lo Otro) en algo humano (es decir en campesino, *ñūhū*). Domesticar implica entonces transformar las relaciones.

Claro está que, si bien el maíz figura entre las principales plantas domésticas del mundo, para los campesinos otomíes el maíz es doméstico por razones cualitativamente distintas. Podríamos entender la milpa como aquel espacio trabajado por el hombre, y que sin embargo pertenece al monte (*däpo*), imponiendo con ello una compleja cosmopolítica por parte de los campesinos, pues el monte es morada del Otro. La milpa implica una negociación entre seres humanos y seres potencialmente rapaces. No es que haya una extensión de la esfera ritual sobre la milpa, sino que es la alteridad presente en la milpa la que desdobra sus relaciones (y sus peligros) al interior del hogar, haciendo necesaria su contención en el altar, donde se replican especularmente los dominios humanos y no humanos. Es así que se revelan los complejos entresijos de la domesticación de la vida silvestre en el cosmos indígena, una negociación que involucra variados entes humanos y no humanos, ancestrales y contemporáneos en la gesta de cada nueva cosecha.

Quizá el asunto de la *domesticación* de plantas y animales en Mesoamérica no haya sido del todo comprendido en tanto conservemos el paradigma que opone tajantemente lo doméstico a lo silvestre (eco del binomio cultura/naturaleza). Podríamos decir que en síntesis *se trata de trabajar, devorar y copular*. Tales serían *las vías para la incorporación del extraño*. Tenemos que la alteridad entre humanos y no humanos ha estado en mil maneras presente, imponiendo la necesidad de negociar cada intercambio, cada flujo. Sólo entonces observamos que, entre la caza y recolección practicada en el monte, y los cultivos en la milpa, los huertos familiares y los cultivos de traspatio se tiende una gradiente de sofisticadas negociaciones con el mundo Otro, teniendo todos en común la intervención

deliberada de una agencia humana. De ahí que no se haga una distinción clara entre la milpa y los huertos domésticos ubicados atrás de la casa: son *wāhi*, tierra arrebatada al monte, trabajada por los seres humanos. Al respecto conviene recordar que *ra wāhi* evoca trabajo: es ahí donde descansa la agencia humana, en el trabajo (la transformación, el trastorno operado sobre el Otro). *Ra wāhi* no sólo es un sinónimo para el trabajador agrícola, el campesino, el peón, sino también por metonimia alude al niño varón que nace, entendiendo con ello que trabajará la tierra como campesino. Sin olvidar que *in wāhi* se refiere a la necesaria tumba del monte para poder sembrar.

Otra palabra etimológicamente vinculada es *in wānni*, cuyos distintos modos gramaticales, se utilizan tanto para "dar vuelta" (que es lo que hacen los campesinos con la tierra durante el barbecho), como "agitar", "revolver", e incluso "moler" (algo aplicado a lo que hacen las mujeres con el maíz, pipián y chile en el metate), sugiriendo que el trabajo agrícola masculino es análogo al trabajo culinario femenino (véase Echegoyen *et al.*, 2005). Después de todo, durante los *costumbres* es tan importante la labor agrícola de los hombres que trajeron las semillas, como la de las *molenderas* que las preparan. En ambos casos, el trabajo implica irrupción de una agencia humana que transforma, altera las relaciones con el mundo.

Mas el encuadre naturalista impidió reconocer los vínculos existentes entre seres humanos y aquella flora y fauna considerada "silvestre". De modo que la categoría de lo "doméstico" se limitó a una pequeña lista de existentes (maíz, guajolotes, perros), terriblemente reduccionista. No obstante, de acuerdo con algunos enfoques novedosos surgidos de la biología y la paleobiología, se revisa ya con renovado interés el continuo que va de lo silvestre a lo doméstico, donde se constata que las interacciones entre seres humanos y aquellos no humanos son muchísimo más amplias. Ocurre en el caso del maíz pero también en el de otras plantas silvestres e incluso animales (Corona-Martínez, 2013), donde subyace un mismo cariz relacional que podríamos atender bajo la fórmula del "secuestro". No sólo la usurpación de un pedazo del monte en favor de los humanos que han hecho ahí su milpa, sino expresiones más sutiles, como por ejemplo el acopio de hierbas en el monte, y su posterior cultivo en macetas al interior del hogar. No se trata aquí de modificar las cualidades de las plantas, sino de modificar las relaciones con el entorno de donde se extrajeron. En vez de ir al monte por ellas, se les cuida y propicia cerca de la cocina, lo que no sólo es práctico sino también menos peligroso. Sin embargo este trato selectivo dado a ciertas plantas no es inocuo ni inocente.

Este desplazamiento de hierbas entraña un "préstamo", un "despojo" que habrá de resarcirse de alguna forma (algo similar al riesgo que enfrenta el pescador por los peces que "rapta" en el agua; ver Galinier, 1990). Cada vez que nos encontramos con casos similares de "raptos", "despojos", y bebés "arrancados" a la Tierra (cada recién nacido viene del mundo Otro), conviene tener en cuenta la intuición expresa por Pedro Pitarch en relación a los "secuestros" de mujeres (Pitarch, 2013): casos donde subyace ese matiz rapaz sobre el que es preciso reflexionar, pues es con ello que ineludiblemente debe dialogar la agricultura. El desplazamiento de animales y hierbas supone un vínculo rapaz que necesariamente habrá de remediarse con un contradón. Ciertamente es que la captura de entidades pertenecientes a los dominios del monte, no pretende su modificación morfológica. Tampoco se trata de privilegiar "linajes" por encima de otros, ni de excluir individuos en función de rasgos biológicos. Desde la perspectiva otomí más bien sucede al revés: son las plantas y animales los que "se entregan" a los seres humanos (previa negociación). Sus características visibles (sea un quelite, una mazorca, un guajolote, etc.), enuncian una relación recíproca específica: no son los humanos los que "escogen" al maíz, sino que es éste el que se revela y otorga sus dones a quienes le han acogido (Lazcarro, 2014). Siguiendo quizá el patrón virilocal de residencia, lo que cada grupo humano hace es dislocar al Otro, agrardarlo, seducirlo, preservarlo (y contenerlo en el hogar), pero lo más importante ha sido sobre todo, alimentarlo.

Ocurre con las semillas lo que con las mujeres que llegan de afuera. No sólo los hombres exigen a sus mujeres que les den de comer. Si un hombre no lleva semillas a su casa, la mujer está en todo derecho de abandonarlo. El asunto se extiende a la seducción erótica. De ahí que en las narrativas de tono lascivo que a menudo relatan los ancianos otomíes, se exprese la necesidad de "darle de comer" a la mujer evocando con ello el coito, como un modo de mantenerla en el hogar, cosa que las mujeres hacen también ofreciendo "su panecito" a un hombre para retenerlo: sin embargo, entre los otomíes de la Huasteca no es tan problemático que un hombre mantenga relaciones sexuales y *alimento* a varias mujeres. El verdadero temor es que alguna de ellas lo abandone: nada peor "que lo deje su mujer". Las mujeres no dejan de ser exterioridades, siempre en riesgo de irse, de modo que los hombres procuran evitar a toda costa que se vayan. Lo mismo aplica con el maíz: una vez que entran, las semillas no deben salir de casa. Quizá por ello en los hogares de habla otomí, un hombre no debe barrer el hogar durante la noche, a riesgo de perder a su esposa. Para entender

esto debemos advertir aquí el estrecho vínculo entre la "basura" y las semillas: los residuos, todo aquello que se barre, constituye una fuerza genésica singular, que para los otomíes de la Huasteca sur corresponde a la misma fuerza de las semillas. De modo que barrer la basura que queda en un contexto ritual, y llevar dichos restos al hogar (al altar), supone ingresar semillas a la casa (Lazcarro, 2014). Bajo la misma lógica, barrer y sacar la basura de noche, supone devolver las semillas a su origen montaraz. En consecuencia, devolver a una exterioridad nocturna aquellas exterioridades mantenidas en casa (como las semillas, la basura), arriesga a todas las demás (como a las mujeres).

En este sentido lo doméstico se define por cierto "encierro diplomático" (como ocurre con el agua en el cántaro y las semillas dentro del baúl sobre el altar doméstico). Una relación estratégica que opera en un momento dado, como un principio clasificatorio, entre humanos y no humanos, entre lo propio y aquellos artefactos y alimentos provenientes del exterior, y que incluso pueden remitir al dominio urbano mestizo-criollo. Se advierte en todos los casos, que la domesticación en el contexto amerindio, al menos entre los otomíes, no sólo sigue las pautas de la seducción erótica y los vínculos matrimoniales con un dominio exterior (el Cerro, el Monte, el Agua, o el pueblo vecino), sino que lo hace a través de una cadena trófica: si es comestible, es aliado. Si recordamos los modos de clasificar a los animales en el mundo indígena mesoamericano (a juzgar por los documentos históricos, el registro arqueológico y etnográfico), debemos reconocer que antes de pensar el mundo por géneros y especies, los indígenas nahuas del siglo XVI pensaron su diversidad en función de las relaciones que en cada caso eran significativas: aves de dominios acuáticos, aves que hablan como humanos, aves buenas para comer, etcétera (Corona-Martínez, 2013).

No debemos pasar por alto aquí que precisamente la cualidad de lo comestible frente a lo que no lo es, sirvió de soporte a las categorías con que los nahuas parecen haber distinguido entre "lo bueno" (*kwalí*) y "lo malo" (*a'mo kwalí*), es decir entre lo "comestible" y lo "no comestible" (Pury-Toumi, 1997: 22), y que ha servido después como soporte del discurso moral cristiano. Notablemente los pueblos de habla otomí realizaron una operación análoga pero significativamente distinta a la de los nahuas: el mal no está en lo no comestible, sino precisamente en aquello que sea capaz de comerlo a uno: *i tsáte*, ("lo come", "lo muerde"), es precisamente la fuente de *i záte*, la condición nefasta de las fieras. Si los términos nahuas (*kwalí* / *a'mo kwalí*) nos colocan en la posición de quien

devora, el dicho otomí nos expone ante el peligro de ser devorado (como venado, como conejo). Después de todo *záte* es el jaguar, con un sentido no muy distinto del término nahua *tecuaní*, el "come gente".

Comer y dar de comer constituyen por ello, la expresión fehaciente de una alianza estratégica con una exterioridad potencialmente peligrosa. De manera que el esquema "doméstico-silvestre" tradicional, resulta inadecuado para las realidades americanas en general, y otomíes en particular: "No hay duda de que la domesticación animal en la Mesoamérica prehispánica, [...] Parece ser clara la diferencia si se le compara con lo que sucedió en otras partes del mundo. Aquí al parecer, los animales no se sujetaron a la dependencia humana con un control total sobre su reproducción, organización y territorio, de manera que *el grueso de sus interacciones con los humanos pudo consistir en proveer a los animales con comida para su subsistencia.*" (Corona-Martínez, 2013. Traducción del inglés. Subrayado mío).

Ni control total sobre su reproducción, ni sobre su organización territorial: las relaciones con plantas y animales (y con muchos otros entes), se erigen bajo las mismas pautas que estructuran las relaciones con pueblos Otros, siendo la provisión de alimentos el vínculo estratégico, clave de las interacciones (¿qué no eran alimentos lo que fundamentalmente exigían como tributo los señores prehispánicos?). Notablemente sólo aquellos animales que habitan en torno al hogar, casi bajo el mismo techo, son también los únicos que se alimentan con maíz y tortillas: pollos, guajolotes, cerdos y perros, comparten casi los mismos alimentos que los humanos (si bien, se trata de maíz picado, tortillas duras, etc.). Este detalle alimenticio es de gran importancia. Si bien en cada animal se reconoce un ente dotado de volición propia, está inserto en un orden jerárquico, subordinado a un Dueño. En el caso de aquellos entes enunciados como *záte*, su dueño es el Señor del Monte, o la Sirena si se trata de animales acuáticos. En el caso de los pollos, perros y guajolotes, y de cualquiera que coma alimento humano, el dueño es un humano. Significativamente, el maíz de la milpa se ofrece como señuelo a esos seres de monte que se acercan a comer de ella (conejos, tejones, zorrillos, etc.), estableciendo un circuito trófico con los humanos que están así en posición de cazarlos, algo frecuente en el contexto mesoamericano, donde la milpa opera como un *garden hunting* (Katz, 2006). Notablemente cuando la Dueña del Agua o del Cerro, tienen a bien desatar una inundación que ahogue a alguien o un deslave que sepulte seres humanos, se dice que "los hicieron sus pollos", "sus pahuas", los convirtieron en su alimento. De la misma forma, cuando un político

mestizo roba o asesina a alguien, "se pone su máscara de tigre" evocando sin duda una conducta rapaz, *záte*.

La gran diferencia entre entes domésticos y silvestres, no es entre especies estables, entre "estados" de la naturaleza, sino que son relacionales, coyunturales, temporales, y están determinadas por la entrega de alimentos. Así cuando los otomíes hablan de domesticación emplean el término *ma'yēhē*, que literalmente significa "cualquiera que recibe alimento", ya que la expresión *di'yēhē*, significa precisamente "alimentar", "mantener" (cfr. Echegoyen *et al.*, 2005). Cualquier ente al que se deje de alimentar, deviene rapaz, ya que retoma su condición feral, hostil, externa. Idéntica expresión (*di'yēhē*) es la que se aplica cuando se trata de criar a los hijos o de atender a un extranjero (como puede ser un cura, un obispo que está de visita o un antropólogo). Significativamente una variación gramatical del mismo término, *in'yēhē*, se aplica a los sirvientes, los peones, aquellos sujetos a las órdenes de un patrón. La crianza supone jerarquía, y algún tipo de exterioridad. Nótese que los niños son exterioridades que de este modo también "se domestican". No deja de resultar sorprendente por ello que bajo la forma *ra'yēhē*, se aluda tanto al "criado" (el sirviente), como a un "hechizo", una "brujería".

Tenemos entonces que el alimentar implica transformar, principio relacional de algo potencialmente peligroso pues el que recibe alimento se vuelve Otro. Entendemos no sólo que los migrantes otomíes se transformen en sus malvados capataces mestizos al ingerir sus alimentos, sino también que uno, llegado de la ciudad, corra el mismo riesgo de ser "embrujaado" cuando visita las comunidades otomíes si le invitan a comer. Más aún, la misma expresión, pero bajo la forma *ní'yēhē*, se refiere a aquel que "va y viene", aplicable precisamente a un extranjero que está en el pueblo momentáneamente y se regresa, alguien que no deja de ser un Otro dislocado, de modo que alimentar es jugar con una exterioridad (Echegoyen *et al.*, 2005).

Así pues, el hábito alimenticio es el que permite encauzar las intencionalidades de cada existente. El cuerpo se nutre, se forja, con las intenciones e intereses de quien lo alimentó. De modo que los animales del monte (sea que devoren a los humanos, o puedan ser devorados por estos) suelen manifestar las intenciones de sus dueños no humanos: al final quien los alimenta (el Dueño del Monte), quien los protege, quien los cría, suele ser también quien los devora. Por un lado, el Dueño del Monte devora codornices y por el otro, los humanos devoran pollos. Pero como exterioridades que se juegan, esas fronteras están condenadas a violarse y trastocarse: águilas y gavilanes

(emblemáticas de la rapacidad celeste), o bien zorros y tejones (entre otras fieras como el puma o el jaguar, emblemáticos de la rapacidad terrestre), se precipitan sobre las aves de corral que resguardan los humanos, mientras estos se dirigen al monte a cazar codornices, armadillos o venados. Esto obliga a los seres humanos a ofrendar sus propios animales (pollos y guajolotes) al Dueño del Monte a fin de que éste permita cazar sus animales (Figura 4). De no hacerlo así, el Dueño del Monte (o la Dueña del Agua, que gobierna sobre peces y crustáceos) buscará reaprovisionarse capturando aquellos entes criados por los humanos, sean pollos o niños (sus "semillas").

Por ello el hurto que los seres humanos practican sobre los animales de monte mediante la cacería, jamás dará lugar a una relación análoga a la que los humanos mantienen con sus aves de corral o sus perros. Los guajolotes no se cazan, se sacrifican (siempre para el intercambio con el Otro). A ningún otomí se le ocurriría sacrificar un tejón para el Señor del Monte, que es su verdadero Dueño. Ningún tejón podría ser vocero de lo humano. No como puede serlo una pareja de guajolotes que han sido alimentados con maíz (con trabajo humano). Se pone en evidencia la

distancia estructural entre sacrificio y cacería (esta última, una forma de guerra se ha dicho ya). Quizá entendamos así por qué en las guerras prehispánicas los guerreros "cazaban" cautivos, que luego debían ser alimentados por espacio de un año, para poder sacrificarlos (Sahagún, 1979: Libro II, cap. XX): se trataba de capturar exterioridades, incorporar la Diferencia, y sólo entonces en la medida en que formaban parte de lo propio (como cautivos, secuestrados, criados, "embruados"), devolverlos a su exterioridad originaria mediante el sacrificio. Claro está al consumir su carne, los grandes guerreros-cazadores prehispánicos, los poderosos *tlatoani* no sólo adquirirían el carácter feral de sus víctimas (al modo en que procede aquel "ensalvajamiento del cazador"), sino que, al llevar demasiado lejos sus conquistas, ellos mismos podrían convertirse así en las siguientes víctimas (venados, conejos).

En conclusión, tenemos que hoy en día, al menos en los pueblos otomíes sigue siendo habitual intentar transformar al Otro proveyéndole de alimento (maíz). Sólo en la medida en que lo logre, el Otro podrá convertirse en un vocero de lo propio, y eventualmente servir para el sacrificio: guajolotes y pollos "hablan" en nombre



Figura 4. Entre las ofrendas alimenticias que los especialistas rituales abandonan en el monte, también pueden figurar aves vivas, pollitos que se dejan en retribución al Dueño del Monte, para que éste los críe y pueda alimentarse con ellos (a través de un gavián que los devore). (Foto: Israel Lazcarro).

de los seres humanos en el más allá; un cerdo que no chilla mientras lo matan, ha asumido bien su papel de mensajero, "va derecho" ante las grandes potencias del cosmos. De ser el caso, sólo podrían sacrificarse animales de monte si estos previamente han sido alimentados con maíz, y esto es difícil de lograr (aunque los campesinos otomíes no dejen de intentarlo, como referí ya en el caso de aquel zorrillo, empeño que se repitió después con un conejo; ver también lo apuntado en Echegoyen *et al.* (2005), respecto a los intentos por domesticar pavos de monte). Así hemos de entender los intentos constantes por incorporar lo exterior a los usos forjados por el maíz.

Reverso de la misma moneda trófica, es el de la sangre (doblete mítico de la semilla), cuya ingestión, extensible al consumo de carne producto de la cacería, produce, fomenta y genera rapacidad. En ese sentido, el "modelo cinegético" sobre el cual se montó la agricultura según Danièle Dehouve, sólo es cierto a condición de ser también su inverso estructural. Domesticar implica pues, doblegar una exterioridad a la que se procura dar rostro humano, interiorizarla para volverla hacia afuera y en esa medida satisfacer el intercambio. Todo ello exige reproducir el juego de la dominación, es decir la transformación del cuerpo: la crianza, como soporte de la Diferencia.

LITERATURA CITADA

- Bateson, G. 1958. *Naven. The culture of Iatmul people of New Guinea as revealed through a study of the "naven" ceremonial*, 2da edición, Standford University Press, Stanford.
- Corona-Martínez, E. 2013. Birds of the Pre-Hispanic Domestic Spheres of Central Mexico, en *The Archaeology of Mesoamerican Animals*, ed. Götz and Emery Archaeobiology 1; Atlanta: Lockwood.
- Echegoyen, A., K. Voigtlander y E. Romero. 2005. *Diccionario otomí de la Sierra*, México, Instituto Lingüístico de Verano.
- Foucault, M. 1997. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*; Siglo XXI, Madrid.
- Galinier, J. 1990. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Ángela Ochoa; Haydée Silva, traductoras, UNAM / CEMCA / INI, México.
- Galinier, J. 2009. *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*, CEMCA / CDI / INAH, México.
- Graulich, M. 1997. Chasse et sacrifice humain chez les Aztèques, *Bulletin des Séances de l'Académie Royale des Sciences d'Outre Mer*, v.43, pp. 433-446, Paris.
- Hamayon, R. 2011. El sentido de la "alianza" religiosa. "Marido" de espíritu, "mujer" de Dios, *Chamanismos de ayer y hoy*, UNAM, México.
- Olivier, G. 2014. Venados melómanos y cazadores lúbricos: cacería, música y erotismo en Mesoamérica, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 47, UNAM, México, enero-junio.
- Katz, E. 2006. Statut de la chasse et consommation du gibier chez les paysans mixtèques au Mexique. Approche diachronique. En Sidéra I. *La chasse. Pratiques sociales et symboliques*, De Broccaró, Paris,
- Latour, B. 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Lazcarro, I. 2014. Bajo el régimen de las multiplicidades: cosmopolítica en la milpa otomí en la Huasteca veracruzana, *Revista de Estudios de Cultura Otopame*, UNAM, México.
- Lévi-Strauss, C. 2011. *Antropología Estructural. Mito. Sociedad. Humanidades*. Ed. Siglo XXI Editores, México.
- Pitarch, P. 2013. *La cara oculta del pliegue. Antropología indígena*; ed. Artes de México - CONACULTA, México.
- Pury-Toumi, S. 1997. *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*; CEMCA - CONACULTA, México.
- Sahagún, Be. 1979. *Historia General de las cosas de la Nueva España, escrita por Fray Bernardino de Sahagún, franciscano, y fundada en la documentación recogida por los mismos naturales*. Ed. Angel M. Garibay. Ed. Porrúa, 4 vols; México [1590].
- Viveiros de Castro, E. 1998. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism, pp. 469-488, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, núm. 3, The Royal Anthropological Institute, Gran Bretaña · Irlanda, septiembre.

¿COMER IGUANA VERDE? ANTROPOLOGÍA, ARQUEOLOGÍA, BIOLOGÍA DE LA CONSERVACIÓN Y ETNOBIOLOGÍA: DISTINTAS MIRADAS A UN MISMO PROBLEMA

Elizabeth Ramos Roca^{1*}, Natalia Rodríguez Castañeda²

¹Universidad de los Andes, Departamento de Antropología, Bogotá, Colombia

²Universidad de Copenhague, Departamento de Antropología, Dinamarca

*Correo: eramosroca@uniandes.edu.co

RESUMEN

La iguana verde (*Iguana iguana*) ha sido una de las especies más utilizadas en la alimentación de las poblaciones de la Región Caribe de Colombia desde la época prehispánica hasta la actualidad. De acuerdo con la Convención sobre el Comercio Internacional de Especies Amenazadas de Fauna y Flora, esta especie no se encuentra amenazada, pero se recomienda que con el fin de evitar que su utilización comprometa su supervivencia es necesario controlar su comercio. En este artículo, se discuten los resultados de una investigación que buscó ofrecer un diagnóstico sobre las razones por las cuales, las estrategias de conservación que se han implementado con esta especie hasta la fecha no han dado los resultados esperados, y a su vez, contribuir desde la perspectiva antropológica, al análisis de la conveniencia de implementar propuestas y planes de acción que han ido tomando auge a nivel mundial y que vinculan el tema del patrimonio alimentario, la conservación de especies y en ocasiones también al llamado turismo gastronómico.

La aproximación al tema se hizo desde una perspectiva temporal amplia y de manera integral se utilizaron tres componentes metodológicos, uno zooarqueológico sobre la ocurrencia de la iguana verde en contextos arqueológicos, una revisión de las descripciones que sobre el uso de esta especie se encuentra en las fuentes primarias y secundarias a partir del siglo XVI y un análisis de los resultados de los programas e iniciativas actuales para el estudio y la conservación de la iguana verde. Los resultados de este trabajo permiten corroborar el consumo de la iguana verde en la Región Caribe desde hace por lo menos tres mil años, práctica que continua durante la época colonial y hasta la actualidad. La información derivada de la revisión de los trabajos de la biología de la conservación pone en evidencia que, además de la importancia cultural que esta especie sigue teniendo para algunas poblaciones de la región, existen problemas relacionados con la comercialización y el tráfico ilegal de la especie y con una legislación que resulta inoperante, factores que se articulan a su vez con la situación de extrema pobreza de algunas comunidades.

En este trabajo se sugiere que una perspectiva transdisciplinar y un análisis en una escala de tiempo amplia, son de suma importancia en el diseño de programas para la protección tanto del patrimonio natural como el alimentario. Dicha perspectiva resulta indispensable para evaluar los planes para conservación del patrimonio alimentario y natural, al considerar la variabilidad de factores ecológicos, económicos, sociales y culturales de cada contexto histórico particular dentro de la misma región.

PALABRAS CLAVE: *Iguana iguana*, Zooarqueología, Etnozoología, Patrimonio alimentario, Biología de la Conservación.

EAT GREEN IGUANA? ANTHROPOLOGY, ARCHEOLOGY, CONSERVATION BIOLOGY, AND ETHNOBIOLOGY: DIFFERENT VIEWS OF THE SAME PROBLEM

ABSTRACT

From pre-Hispanic times to the present, the green iguana (*Iguana iguana*) has been one of the most intensively utilized species in the diet of the populations of the Caribbean Region of Colombia. According to the Convention on International Trade in Endangered Species of Wild Fauna and Flora, this species is not threatened. Nevertheless, it has been recommended that in order to prevent its use from undermining its survival, it is necessary to control trade in the animals. In this article, we discuss the results of an investigation that sought to explain the reasons why the conservation strategies that have been implemented to protect the species have not yielded the expected results to date. The study in turn contributes from the anthropological perspective, with analysis of the convenience of implementing proposals and action plans that have been taking place worldwide and that link the themes of food heritage, the conservation of species and sometimes also so-called gastronomic tourism.

The approach to the subject was made from a broad temporal perspective. Three methodological components were used, one of which is zooarchaeological, focused on occurrences of the green iguana in archaeological contexts. Additionally, descriptions of the use of this species found in primary and secondary sources from the sixteenth century were reviewed. Further, analysis of the results of current programs and initiatives for the study and conservation of the green iguana is included. The results of this work allow us to document the consumption of the green iguana in the Caribbean Region for at least three thousand years, a practice that continued during the colonial period and is found even today.

The information derived from examination of the work of conservation biologists shows that, beyond the cultural importance that this species still has for some populations of the region, there are problems related to its commercialization and illegal trafficking and to legislation that is non-functional. These factors operate in conjunction with the extreme poverty of some communities.

In this article, it is suggested that a transdisciplinary perspective and analysis on a broad time scale are of great importance in the design of programs for the protection of the heritages pertaining to both the natural environment and to food. This perspective is essential to evaluations of plans to preserve these heritages, with consideration of the ecological, economic, social and cultural variability found in each historical context within the same region.

KEY WORDS: *Iguana iguana*, Zooarchaeology, Ethnozology, Food Heritage, Conservation Biology.

INTRODUCCIÓN

Uno de los mayores retos que enfrentamos para la conservación de la biodiversidad -de la cual formamos parte los humanos-, es cómo conciliar la tensión existente entre las prácticas culturales, algunas de las cuales están relacionadas directamente con la supervivencia, y la conservación de otras especies. La contribución de los estudios arqueológicos y antropológicos a las discusiones relacionadas con el patrimonio alimentario y culinario y la conservación de la biodiversidad ha sido uno de los ejes centrales de investigación que se viene desarrollando en la Región Caribe por más de una década (Ramos, 2014). Se busca documentar cómo las poblaciones humanas han hecho uso de la fauna silvestre a través de la historia,

contexto en el que resulta relevante documentar la naturaleza de los cambios evidenciados en los patrones de uso de éstas a través del tiempo y cómo este conocimiento puede ser aplicado al presente. Es así, como se viene trabajando en recuperar la información sobre cada especie, particularmente aquellas que, en el contexto de la situación actual tanto de la seguridad alimentaria de las poblaciones como de la conservación de la biodiversidad, son consideradas una prioridad para investigar. Uno de estos casos es el de la Iguana verde (*Iguana iguana*), especie muy apetecida en algunas de las poblaciones de la Región Caribe desde la época prehispánica hasta la actualidad. Aunque esta especie no se encuentra amenazada, si está siendo sobreexplotada en algunas regiones del país, razón por la cual, se encuentra restringido su uso, al tiempo que

se reconocen las potencialidades que esta especie podría tener para la seguridad alimentaria. En este artículo, se discuten los resultados de una investigación que, desde una perspectiva transdisciplinar, buscar aportar a las discusiones sobre las permanentes tensiones que existen entre la conservación del patrimonio alimentario y culinario y la biodiversidad, usando como estudio de caso, a la iguana verde.

MARCO CONCEPTUAL METODOLÓGICO

Conceptualmente se parte de la idea de que el estudio de la tensa relación existente entre el patrimonio alimentario y la conservación de la biodiversidad, en la actualidad involucra aproximaciones interdisciplinarias y transdisciplinarias y necesariamente perspectivas bioculturales. Varias son las implicaciones que, para la investigación sobre la alimentación como parte del patrimonio cultural inmaterial, tiene el uso de conceptos como "patrimonio biocultural". Para autores como Machuca (2018:26), este concepto "está conformado no sólo por los recursos ambientales transformados y domesticados, así como por los conocimientos sobre ellos, sino por una determinada representación (a veces imaginaria) de la naturaleza", lo cual implica que al extender el concepto de patrimonio cultural inmaterial a la biodiversidad "...un enfoque antropológico y cultural no podía fundamentarse en la separación entre cultura y naturaleza y en la idea que la humanización se logra en la medida en que crece la distancia entre ambas". Al margen de esta discusión, en este trabajo se asume que todos los procesos humanos son bioculturales y en concordancia se define una perspectiva biocultural como aquella en la cual, al analizar cualquier aspecto relativo a los humanos, se prioriza el entendimiento de la influencia mutua -no unidireccional- entre los procesos biológicos y culturales. Lo anterior nos obliga a una permanente observación de los cambios, ya que la naturaleza de dichas influencias y cómo varían en alcance e intensidad, está influenciadas por múltiples variables que interactúan de formas diferentes durante la historia de las poblaciones. En este sentido se considera que, la perspectiva antropológica, en particular los enfoques de la ecología humana y ecología histórica ofrecen importantes herramientas interpretativas. En relación con esto, y para los propósitos de este trabajo, se considera que, en el tema de la tensión existente entre el patrimonio alimentario y la biodiversidad, hablar de la noción de "patrimonio biocultural" resulta útil puesto que este concepto involucra no sólo los conocimientos tradicionales, sino que enfatiza en la relación existente entre cultura y biodiversidad (Machuca, 2018). Dicha perspectiva podría además enriquecerse al observar los "procesos bioculturales" (Peña y Hernández, 2018) con una

escala de tiempo más amplia, la cual permite dar cuenta de las permanencias, cambios y transformaciones de los distintos eventos a través del tiempo.

En este trabajo, por biodiversidad alimentaria nos referimos a todas las especies de plantas y animales que forman parte de la oferta natural con potenciales usos para la alimentación humana en un contexto determinado. Dentro de esta biodiversidad alimentaria está la fauna silvestre, concepto que varía entre diferentes autores. Por ejemplo, para Baptiste (2018, documento en línea, sin página) la fauna silvestre se define como "El conjunto de animales que no han sido objeto de domesticación, mejoramiento genético o cría, excluidos los peces y todas las demás especies que tienen su ciclo total de vida dentro del medio acuático." Por otra parte, para Ojasti (1993: 2), este concepto incluye a "vertebrados terrestres nativos, comprende los mamíferos y réptiles de aguas continentales, pero excluye la fauna marina".

En el contexto de la tensión existente entre el patrimonio alimentario y la biodiversidad en el que se enmarca este trabajo, por fauna silvestre entendemos todas aquellas especies, terrestres, vertebrados e invertebrados, de aguas marinas y continentales, que no han sido domesticadas por los humanos. A su vez, dentro de la fauna silvestre, la "carne de monte" serían todas las especies de vertebrados terrestres, incluidos mamíferos y algunos reptiles como la hicotéa, las babillas y la iguana, que no han sido domesticados. Esta distinción resulta importante cuando nos referimos a la manera como las poblaciones perciben la distinción entre silvestre/domesticado y establecen diferencias entre lo que consideran animales de monte o no.

Metodológicamente, en este trabajo se combinaron varias estrategias: en primer lugar, una investigación zooarqueológica, en la cual, haciendo uso de la profundidad temporal que caracteriza los estudios arqueológicos, se buscó documentar el consumo de iguana verde en el pasado; en segundo lugar una estrategia que estuvo encaminada a complementar la información arqueológica con las descripciones que sobre el uso de esta especie se pudiesen encontrar en las fuentes primarias y secundarias a partir del siglo XVI; en tercer lugar, un análisis de la literatura concerniente a los diagnósticos y resultados de los programas e iniciativas para la conservación de la iguana verde en Colombia, información que fue complementada con algunos datos de investigaciones que desde una perspectiva antropológica vienen estudiando el tema del uso de la fauna silvestre en la alimentación y subsistencia en las poblaciones de la Región Caribe.

La investigación zooarqueológica estuvo centrada en un análisis bibliográfico de publicaciones arqueológicas, tesis de grado e informes arqueológicos no publicados, donde se sistematizó la información reportada sobre el uso de la iguana verde. Con relación al trabajo con las fuentes se revisaron fuentes primarias, particularmente, aquellas crónicas, informes y/o relatos de viaje de la colonia, recuperando las menciones y/o descripciones sobre dicha especie. Se revisaron algunas obras tales como son el *Sumario de la Natural Historia de las Indias*, del naturalista Gonzalo Fernández de Oviedo (1526), la *Crónica del Perú*, de Pedro Cieza de León (1540), la *Historia Natural y Moral de las Indias*, del religioso jesuita José de Acosta (1590), y las *Décadas del Nuevo Mundo*, obra realizada por el miembro del Consejo de Indias Pedro Mártir de Anglería, quien si bien nunca estuvo en América, fue comisionado para recopilar los relatos de exploradores y conquistadores en los primeros ocho años del "Descubrimiento". En la investigación bibliográfica sobre esta especie en la actualidad, el eje del trabajo se centró en categorizar y posteriormente analizar el tipo de información disponible sobre varios aspectos relacionados con su ecología, comportamiento y estado de conservación, trabajos que se han producido desde distintos ámbitos institucionales y sociales. Se enfatizó de manera particular en la literatura reciente sobre el tema de la conservación y legislación sobre el uso de la fauna silvestre en Colombia.

Para esta parte de la investigación, se usaron tres tipos de bibliografía. La primera, es la literatura científica que incluye libros, capítulos de libros, trabajos de grado y artículos publicados en revistas indexadas. La segunda, la literatura publicada en la prensa, tales como artículos de periódico y artículos de revistas impresas no científicas que cumplen con su misión de comunicar de manera general la situación de las iguanas en Colombia y, por último, la tercera categoría hace referencia a la literatura informal publicada por personas interesadas en esta temática a través de blogs y páginas de internet. Esta información se complementó con algunos datos obtenidos de un trabajo etnográfico en curso, encaminado a documentar las percepciones que, sobre el uso de la fauna silvestre tienen las comunidades de la Región Caribe en la actualidad. Esta investigación, se ha realizado mediante entrevistas semiestructuradas y a profundidad, que involucraron, en algunas ocasiones, la preparación de platos con especies de fauna como la iguana verde.

RESULTADOS

La iguana verde en los sitios arqueológicos del Caribe colombiano. Los 58 trabajos arqueológicos revisados para

la Región Caribe no corresponden a la totalidad de todos los informes arqueológicos existentes para la región, pero se consideran una muestra bastante representativa, que fue seleccionada a partir de un trabajo de diagnóstico previo sobre la fauna arqueológica en dicha región (Ramos, 2008). En la Tabla 1, se presenta una síntesis de los sitios arqueológicos prehispánicos en el Caribe colombiano donde se ha reportado la presencia de restos óseos de iguana verde (*Iguana iguana*). En esta tabla, se consignó la información relativa al tipo de publicación, autor, año de publicación, nombre del sitio arqueológico, cronología reportada para el sitio y nombre de la especie y página en el informe donde se hace mención de esta. Se encontró que en 18 sitios aparece la iguana, cuyas fechas de ocupación oscilan entre el 3350 ± 80 a.C. (Reichel-Dolmatoff, 1985) y el siglo XVII d.C. (Lasmooil Colombia Limited, 1995), lo que equivale a un lapso que va desde el período Formativo temprano, cuyas fechas asociadas a cerámica para la Región Caribe oscilan entre el 5940 ± 60 A.P y el 2980 ± 120 A.P (Langebaek y Dever, 2000, Tabla 1: 13) hasta las sociedades agroalfareras tardías en el siglo XVI y XVII. Los sitios arqueológicos donde aparece la iguana verde están distribuidos en la mayoría de los actuales departamentos de la Región Caribe (Figura 1), lo cual atestigua su uso generalizado; sin embargo, es necesario tener en consideración que esta es una información sobre presencia/ausencia y para la mayoría de los sitios no hay datos cuantitativos sobre la especie.

Para documentar los patrones de uso de las distintas especies de animales en la investigación zooarqueológica, se requiere de información primaria y secundaria (Reitz y Wing, 1999), la cual entre otras variables, incluye la identificación taxonómica a nivel de especies, la cuantificación de las mismas, la identificación de las partes del animal presentes – representadas en los distintos elementos óseos- y las modificaciones que dan cuenta de formas de procesamiento y preparación de los animales, información indispensable para la reconstrucción de los procesos de apropiación, manejo y consumo de fauna. Dicha información, permite posteriormente realizar estimaciones del tamaño corporal para las distintas especies, determinar las frecuencias relativas por taxón, estimar la contribución a la dieta, determinar la amplitud del nicho explotado y las áreas de captación de recursos, entre otras variables (Ramos y Archila, 2008).

En este sentido, y para el caso de la iguana verde en la Región Caribe, en los sitios reportados solo se menciona la presencia de la especie *Iguana iguana* y en algunos casos se cuantifica el número de fragmentos óseos presentes, pero no tenemos datos sobre ninguna de las otras variables mencionadas, lo cual nos impide por el momento, hacer

Tabla 1. Sitios arqueológicos en la región Caribe donde se ha reportado la especie *Iguana iguana*.

| IGUANA (<i>Iguana iguana</i>) | | | |
|---|--|--|---------------------------------|
| AUTOR | SITIO ARQUEOLÓGICO | CRONOLOGÍA | NOMBRE DE ESPECIE USADO |
| Angulo Valdés, Carlos 1981: 32, 171, 202 | Malambo y Los Mangos | 710 ± 150 d.C. | Iguana |
| Angulo Valdés, Carlos 1983: 25, 157-158 | Valle de Santiago | Fases María Jacinta, La Isla, San Juan y El Palmar | Iguana (<i>Iguana iguana</i>) |
| Angulo Valdés, Carlos 1988: 20, 25, 127 | Ciénaga de Guájaro | Rotinet [3000 a.C.- 2000 a.C], Carrizal [0 d.C.- Conquista (Fase Saino, Fase Palmar)] | Iguana (<i>Iguana iguana</i>) |
| Arévalo Uribe, Helena y Hernando Maldonado Pachón 1990: 127 | Puerto Chacho | Formativo temprano | Iguana (<i>Iguana iguana</i>) |
| Bernal González, Clara Oliva y Gemma Orjuela 1994: 11, 36, 63 | Turbana | Desde ± S. XIII d.C. | Iguana (<i>Iguana iguana</i>) |
| Betancourt Angulo, Alejandra 2003: 102, 106 | Punta Polonia | Formativo temprano (relacionado con Rotinet) | Iguana (<i>Iguana iguana</i>) |
| Dever, Alejandro 2007: 192 | Chengue, Parque Tairona | 200 b.C.-1650 a.D. | Iguana |
| García Vega, Martha Lucía 1997: 72 | Puerto Chacho, Monsú, San Jacinto 2, Canapote, Barlovento, El Pozón, Bucarelia, El Guamo | Formativo temprano | Iguana (<i>Iguana iguana</i>) |
| Lasmo Oil Colombia Limited 1995: 93 | Transecto que une las plataformas de los pozos Guepaje 2 y la línea de conducción de Ayhambe-Guepajé hasta Guepajé 1 (Municipio San Pedro, Dpto Sucre) | Sociedades agricultoras tardías de ± S. XVI y S.XVII d.C. | Lagartos: Iguana y babilla |
| Legros, Thierry 1990: 74 | Puerto Chacho | 3270 a.C. (Fecha no calibrada) | Iguana (<i>Iguana iguana</i>) |
| Montejo, Fernando y Sneider Rojas 1998: 39, 40 | Trazado de la línea de transmisión pasando por la jurisdicción de los municipios de Malambo, Caracolí, Galapo, Juan Mina y Barranquilla | Tradición Malambo | Iguana (<i>Iguana iguana</i>) |
| Murdy, C 1984: 10 | Cangarú | Prehistoria | <i>Iguanidae</i> |
| Plazas, Clemencia y Ana María Falchetti 1981: 60-61 | Bajo río de San Jorge | Siglos I a VII d. de C | Iguana (<i>Iguana iguana</i>) |
| Stahl, P y Oyuela, A. 2007: 335 | San Jacinto | 5940 ± 60 BP (Pitt, 0155) and 5190 ± 40 BP (Beta 183291). | <i>Iguana iguana</i> |
| Reichel-Domatoff, Gerardo 1985: 169-170 | Monsú | 3350 ± 80 a.C. - I a II a.C. | Iguanas |
| Ramos, Elizabeth y Sonia Archila 2008: 113, 114 | Tubará | Pc 004 tumba nivel 80-90 cms 850 ± 80 d.C. Pc 004 tumba 1080± 80 d.C. en nivel 40-50. Pc 003 1570 ±70 d.C. | <i>Iguana iguana</i> |
| Ramos, Elizabeth 2019 | Cacaramoa | 1430 d.C.-1480 d.C. Beta 301247 | <i>Iguana iguana</i> |
| Ramos, Elizabeth 2019 | San Isidro | Corte 1 Nivel 9: 640 d.C.-690 d.C. Beta 301249 Corte 1 Nivel 6: 880 d.C. to 990 d.C. (Beta 330160) | <i>Iguana iguana</i> |

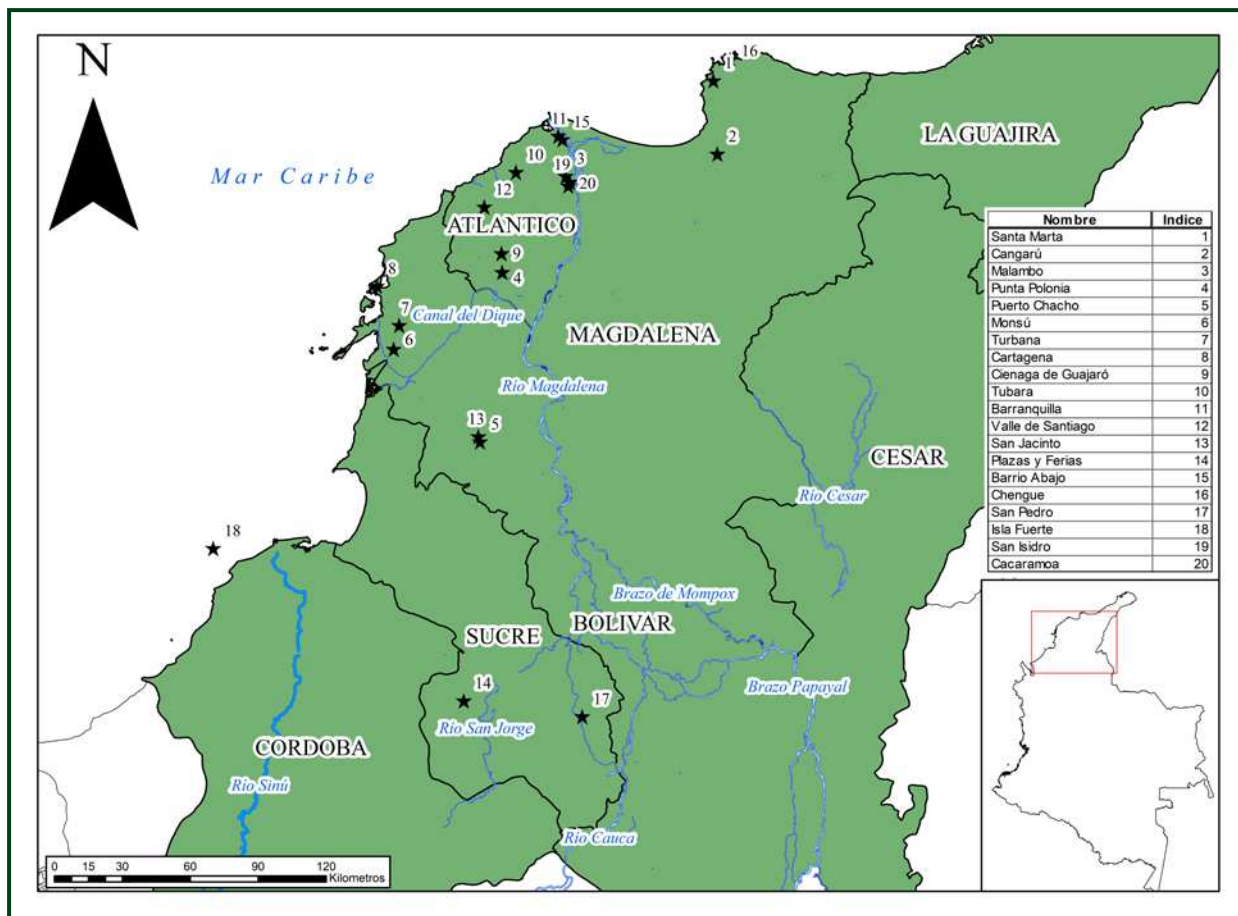


Figura 1. Mapa de la Región Caribe de Colombia con la ubicación de los principales sitios arqueológicos donde se ha reportado la presencia de *Iguana iguana*.

inferencias sobre como varía el uso de la especie en los sitios a través del tiempo o de las diferencias o similitudes en los patrones de consumo en los diferentes sitios arqueológicos de la región. En ese sentido, el trabajo de Ramos y Archila (2008) y Ramos (2010; 2018, sin publicar), ofrecen algunos avances.

En el primero de estos se reporta la presencia de iguana en las excavaciones realizadas en el Municipio de Tubará, donde se realizaron dos cortes estratigráficos. En el primero de estos se encontró un número total de 206 fragmentos óseos de iguana verde (NTF/NISP), que corresponden al 12,94 % del total de la fauna identificada en este corte y un mínimo número de individuos de 9 (MNI), equivalentes al 11.69% del total de individuos en el corte (Ramos y Archila, 2008:114). En el segundo corte, se recobró una muestra total de 185 fragmentos óseos de iguana verde (NTF/NISP) que corresponden al 19.13 % del total de la fauna identificada en este corte y un mínimo número de individuos de 22 (MNI), equivalentes al 12.50% del total

de individuos en el corte (Ramos y Archila, 2008:119). En este trabajo, se avanzó además en entender los cambios en el uso de distintas clases a través de los niveles de la excavación. Así, pudo evidenciarse que "aunque los peces son la clase más representada a través de la secuencia, hacia el final de la ocupación los reptiles -particularmente, el morrocoy y la iguana, aunque disminuyen en proporción con respecto a los niveles inferiores- empiezan a ser más utilizados" (Ramos y Archila, 2008:118 y 119).

Adicionalmente se avanzó en el análisis de las partes de la iguana más representadas con el propósito de inferir entre otras cosas, la selección de partes específicas del animal utilizadas o descartadas en las preparaciones. En este sentido se pudo evidenciar en las dos excavaciones, que en la iguana como en el morrocoy, las partes más representadas corresponden al esqueleto poscraneal, aunque también para la iguana se encontraron fragmentos de mandíbulas y maxilares. Más recientemente se viene avanzando en el estudio de las modificaciones en los

huesos de iguana como, por ejemplo, las marcas de cortes realizadas durante el desmenbramiento y las marcas de mordisqueo resultado del consumo (Figura 2).

Por su parte, en el caso del trabajo de análisis de las distintas especies de reptiles reportadas en los sitios arqueológicos de la Región Caribe (Ramos, 2010), se muestra claramente que la iguana fue importante para la subsistencia de las comunidades prehispánicas de la región, siendo esta especie la tercera más frecuentemente reportada, después de la babilla (*Caimán crocodilus fuscus*) y las tortugas -hicoitea (*Trachemys callirostris callirostris*) y morrocoy (*Chelonoidis carbonaria*). Más recientemente, el análisis de la fauna recuperada en las excavaciones en el sitio de Cacaramoa, Departamento del Atlántico (Ramos, 2018 en preparación), donde se recuperaron 11.304 fragmentos de reptiles principalmente babilla (*Caiman crocodylus fuscus*) e Iguana verde (*Iguana iguana*), los cuales con un porcentaje de 7.87% corresponden a la segunda clase más representada, después de los peces (91.8%).

Tanto los resultados de la revisión de los informes arqueológicos, como los de estos trabajos zooarqueológicos más recientes, permiten corroborar que la iguana verde fue una de las especies de fauna silvestre más utilizadas por los humanos en la Región Caribe desde aproximadamente

el 3000 a.C. y que aunque no tenemos hasta la fecha un panorama claro acerca de los patrones de uso de esta a través del tiempo, se han empezado a consolidar datos que en un futuro cercano podrán aportar a una discusión más detallada en este sentido. Estos trabajos deberán, entre otras cosas, generar información que permita responder a preguntas como ¿Fue la iguana parte regular de la dieta de todas las poblaciones de la Región Caribe en donde esta especie habitaba? ¿Está presente en sitios que no corresponden con su hábitat? ¿Varían los patrones de consumo y la distribución de la especie dentro de la Región Caribe? ¿Cómo cambiaron estos patrones a través del tiempo?, interrogantes que nos llevarán a ir consolidando nuestro conocimiento sobre la importancia y variabilidad en los patrones culturales del uso de esta especie.

La Iguana verde en las fuentes primarias coloniales. "También traían de esas serpientes, manjar exquisito entre ellos, a las que llaman "iguanas..." Anglería (1964 [1500]):157).

La información que recolectamos sobre el uso de la iguana en los siglos XV y XVI, se deriva de un trabajo previo (Ramos, en preparación 2015-2018), donde se analizaron de manera sistemática las fuentes que incluyen descripciones de la fauna silvestre para la Región Caribe



Figura 2. Foto de fragmento de fémur de *Iguana iguana* con marcas de mordisqueo, del sitio de Tubará.

de Colombia. Por razones de espacio, no obstante, en esta sección no se incluirán todas las fuentes que localizamos sino una selección de testimonios que ilustran no solo la importancia de la iguana en la alimentación de las poblaciones nativas, sino también sobre la manera como conquistadores y exploradores percibían a estos animales y como fue incluso asimilada en su dieta.

Sin dejar de considerar las limitaciones que para la interpretación tiene el uso de las fuentes primarias, estas representan uno de los recursos metodológicos más comúnmente utilizados y útiles en la reconstrucción de las relaciones entre los humanos y la fauna (Ramos y Jiménez, 2015).

En general, los animales silvestres más recurrentes descritos en estas fuentes fueron caimanes, iguanas, "encubertados" o armadillos, manatíes, varias especies de tortugas terrestres y acuáticas, pecaríes, guartinaja, zarigüeya, danta, pericoligero, liebres, conejos y venados. Algunas fuentes secundarias ofrecen algunas explicaciones sobre el porqué estos animales aparecen con más frecuencia (Saldarriaga, 2006) dentro de las que se mencionan, en primer lugar, la extrañeza que generaron a los europeos por ser animales que no tenían ningún referente en el viejo continente, tales como el armadillo, el manatí, la

guartinaja, la zarigüeya, la danta y el pericoligero. En segundo lugar, porque algunos de estos animales, aunque tenían referentes en Europa, causaron desconcierto por habitar al mismo tiempo en el agua y la tierra, razón por la cual en el imaginario europeo de la época eran vistos como dicotómicos, dentro de los cuales se incluyen las tortugas, la iguana, los caimanes y también el manatí. Este último grupo de animales fueron denominados por los exploradores como "amphibios" por vivir en la tierra y en el agua (Saldarriaga, 2006), y además llamaron mucho la atención por su sabor entre carne y pescado. Finalmente, se ocuparon de los animales que eran muy parecidos a los europeos, tales como los venados, las liebres y conejos y los pecaríes, cuya importancia radicaba en que eran potenciales fuentes de consumo, a la manera de los ciervos, conejos y jabalíes del viejo mundo.

Con respecto a la iguana en particular, encontramos referencias directas en doce fuentes (Tabla 2), dentro de las cuales se hace mención de varios aspectos de la iguana, que llamaron la atención de cronistas y viajeros, y que son recurrentes en las mismas.

Dentro de estos se destacan las referencias sobre su apariencia "fea", "asquerosa" y "espantable": *"Comían asimismo una manera de sierpes que en la vista son*

Tabla 2. Referencias a la Iguana en fuentes coloniales del Caribe colombiano.

| IGUANA EN FUENTES DEL CARIBE COLOMBIANO | | |
|---|---|--------------|
| AUTOR | PERIODO | PÁGINA |
| Benzoni, Girolamo | Mediados del siglo XVI 1541-1556 | 158 |
| Cieza de León, Pedro | Primera mitad del siglo XVI 1536-1551 | 60 |
| De las Casas, Fray Bartolomé | Primera mitad del siglo XVI | Vol.3: 88-89 |
| De la Rosa, José Nicolás | Primera mitad del siglo XVIII | 351 |
| De Santa Gertrudis, fray Juan | Mitad del siglo XVIII 1756-1757 | 82 |
| De Champlain, Samuel | Primera mitad del siglo XVII 1599-1602 | 33-34 |
| De Acosta, José | Segunda parte del Siglo XVI 1570-1590 | 332 |
| Fernández de Oviedo, Fernando | Primera mitad del siglo XVI, 1513-1526. | 99-100, 198 |
| Fernández de Enciso, Martín | Primeras décadas del siglo XVI | 226-227 |
| Fernández de Oviedo, Gonzalo | Primera mitad del siglo XVI 1492-1549 | 32-33 |
| Gilij, Felipe Salvador | Primera mitad del siglo XVIII 1740-1767 | 100 |
| Mártir de Anglería, Pedro | Primera mitad del siglo XVI 1511-1530 | 157 |

muy fieras y espantables, pero no hacen mal, ni está averiguado si son animal o pescado, porque ellas andan en el agua y en los árboles y por tierra, y tienen cuatro pies, y son mayores que conejos, y tienen la cola como lagarto, y la piel toda pintada, y de aquella manera de pellejo..."(Fernández de Oviedo, 1950 [1526]):99- 100), o como nos lo muestra la siguiente cita registrada por Acosta (1940 [1590]): 332: "*Harto mejor comida es la de iguanas, aunque su vista es bien asquerosa pues parecen puros lagartos de España, aunque éstos son de género ambiguo, porque andan en agua y sálense a tierra, y súbense en árboles que están a la orilla del agua, y lanzándose de allí al agua, las cogen, poniéndoles debajo los barcos*"

Un segundo tema recurrente, es el parecido de la iguana con los lagartos del viejo mundo, lo que se manifiesta



Figura 3. "Y.u...ana"/ Iguana imagen original en Fernández de Oviedo, Gonzalo; Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra- Firme del Mar Océano (Madrid, Imprenta de la Real Académica de la Historia, 1851-1855 [Ca. 1550]) Tomo I, Lám 4a, fig 9. Libros Raros y Manuscritos, Biblioteca Luis Ángel Arango, Colección del Banco de la República, Bogotá, Colombia.

en muchos fragmentos donde además se asocia esta apariencia con la de las serpientes: "*Por los árboles que están junto a los ríos hay una que se llama iguana, que parece serpiente; para apropiarla, remeda en gran manera a un lagarto de los de España, grande, salvo que tiene la cabeza mayor y más fiera y la cola más larga; pero en la color y parecer no es más ni menos*"(Cieza de León, 2000[1540]):60).

Es también muy común encontrar pasajes donde se mezclan comentarios sobre el consumo habitual de este animal entre los nativos, el buen sabor de su carne y particularmente de sus huevos, y donde se entremezclan descripciones sobre la manera en que estos animales eran sacrificados y preparados. De igual manera se menciona, la experiencia vivida por los cronistas al momento de probar su carne y/o sus huevos, como lo evidencia el siguiente pasaje de Fernández de Enciso (1978[1519]):226: "*Quitado el cuero y asadas o guisadas son tan buenas de comer*

como los conejos y para mí más gustosas las hembras; tienen muchos huevos; de manera que ella es una buena comida, y quien la conoce huiría dellas, y antes le pondría temor y espanto su vista que no desee comerla". Este cronista provee también datos sobre la manera de cazarlas, señalando que "*las toman vivas y las matan a palos*" y sobre la manera de comerla: "*Aquél se desolló y comió su carne; era blanca y gentil, olía a almizque, era buena de comer*".

Fernández de Oviedo (1959 [Ca. 1550]:32-33) también evidencia cómo los europeos, al no poder abastecerse de sus alimentos habituales, se fueron apropiando de la alimentación nativa de América, al menos en momentos de exploración del territorio, e incorporaron transitoriamente estas a sus prácticas alimentarias: "*Y como experimentado,*

quiero avisar a quien esto leyere en estas partes (si indios faltaren, como faltan), de la manera e arte que han de tener para guisar los huevos de la iuana, porque hallarán por verdad, que queriendo hacer una tortilla de los huevos, o freírlos como los que dicen estrellados, no se podrá hacer con aceite ni manteca, porque nunca se cuajarán; mas, echando agua en lugar de aceite, se cuajan e guisan (...) Acaesce poner una iuana cuarenta e cincuenta huevos e más, e son buenos e de buen sabor, e tienen yemas e claras, como los de las gallinas, e la cáscara es delgada, e las mayores dellos son como nueces e menores, e redondos (...) Y con todo su mal parecer, digo que es muy buena vianda cocida o asada, y hánla de cocer e guisar de la misma manera que una gallina; y con sus especias e un pedazo de tocino y una berza, no hay más que pedir en este caso para los que conocen este manjar (...) El hígado destes animales, cocido, es bueno e de buen manjar, e es negro e espero e sano e de buena digestión; e cuando se echa por la cámara

digirido, es tan negro como fina tinta, e para poner en cuidado al que no lo sabe. Más, en fin, no trae ni causa algún inconveniente."

Por ser una de las descripciones sobre la iguana más antiguas -primera mitad del siglo XVI, 1511-1530- y más detalladas, vale la pena destacar entre las fuentes la de Pedro Mártir de Anglería (1964 [1500]):157) quien fue miembro del Consejo de Indias y nunca vino a América, pero en calidad de miembro del Consejo, fue encomendado por el Rey Carlos I de realizar una crónica de la exploración del Nuevo Mundo, a partir del relato de otros viajeros. Las *Décadas* son el producto de esta comisión, las cuales fueron escritas en latín y traducidas al español solo hasta 1892; dentro de estas, la segunda, tercera y quinta década presentan información sobre la Región Caribe de la actual Colombia y Panamá. La fuente describe los territorios, lo cual incluye ciertos datos etnográficos sobre las comunidades y de la naturaleza. Para el propósito de este trabajo, la extensa descripción de la iguana es una de las más ricas que se pueden encontrar en las "Crónicas de Indias", pues se dedica a describirla como alimento. Para empezar, señala que los nativos la consideraban un "*manjar exquisito entre ellos*", y que los exploradores no la habían probado hasta que uno de sus líderes, el "Adelantado", por sugerencia de la hermana del cacique, lo hizo. Esto da cuenta de cómo la comprensión de los animales de monte, y su incorporación a la cosmovisión europea, pasó por el paladar de los exploradores, y por imitación de ciertas prácticas nativas. Mártir de Anglería describe con detalle el sabor de la iguana y la forma de prepararla, comparándola con el sabor y la preparación de alimentos europeos de élite, tales como el pavo, el faisán y la perdiz: "*Abriéndolas desde el gaznate hasta la ingle, lavadas y mondadas con esmero, y colocadas después en círculo, a modo de serpiente que durmiese enroscada, dentro de una olla con capacidad sólo para su cuerpo, la rocían con un poco de agua con pimienta de la isla, comprímenla luego y la ponen sobre un fuego suave de cierta leña olorosa que no produce ningún humo. Del abdomen así destilado se hace un jugo, como dicen, nectáreo...*". Además, señala que se consumían los huevos de la iguana. "...y cuentan que no hay género de viandas comparable a los huevos de las mismas serpientes, que se digieren por sí solos y fácilmente" (Anglería, 1964 [1500]):157).

La información sobre la iguana recuperada en las fuentes y ejemplificada a partir de los fragmentos citados, permite afirmar que el consumo de iguana en la Región Caribe no solo estaba vigente entre algunas de las comunidades indígenas a la llegada de los españoles, sino que su consumo

se fue incorporando también a la dieta colonial, permaneciendo hasta la actualidad. Esta última afirmación ha podido corroborarse con el trabajo etnográfico que sobre el uso de animales silvestres en las tradiciones alimentarias y culinarias de la Región Caribe de Colombia hemos venido adelantando, cuyos resultados con distintas especies (véase por ejemplo el caso de la hicoetea (*Trachemys callirostris callirostris*) (Ramos, 2014), muestra el importante valor cultural que algunos de estos animales silvestres continúan teniendo para las poblaciones humanas no solo en términos alimentarios y para la subsistencia en general, sino también simbólicamente. En este trabajo se ha evidenciado, que, por lo general, las preparaciones con animales silvestres se realizan en el contexto de festividades, como la Semana Santa, pero también que esto varía entre las distintas poblaciones de la región y según las especies.

Revisión bibliográfica sobre iguana verde en trabajos y publicaciones relacionados con conservación de la biodiversidad y usos de la especie. Como se mencionó al inicio de este artículo, una de las estrategias metodológicas utilizadas fue la revisión sistemática de bibliografía sobre las iniciativas y proyectos realizados para la conservación de la iguana que permitiera dar cuenta del estado actual del conocimiento sobre esta especie, al tiempo que evaluar si dicha información ha contribuido al desarrollo de estrategias para mejorar las condiciones tanto de la especie como de las comunidades que hacen uso de ésta. Esto con el fin de identificar la naturaleza de los problemas existentes en la actualidad y las razones por las cuales las acciones hasta ahora emprendidas no han llegado a ser exitosas.

Un primer paso en ese sentido fue la revisión de la literatura reciente sobre consumo de fauna silvestre en Colombia. Esta primera aproximación dejó claro que, además de ser un elemento importante en la biodiversidad, la fauna silvestre es un elemento importante en la dinámica de los diferentes ecosistemas que existen en Colombia, y desempeña un papel primordial en el ámbito socioeconómico y cultural de una buena parte de la población rural. Esta representa una importante fuente de ingresos, derivados de sus usos como alimento, recreación, farmacéutica, conocimiento científico y biomédico (Mayr-Maldonado, 1999). De esta manera, se reconoce que la fauna silvestre ofrece numerosos servicios ecosistémicos a los seres humanos, dentro de los cuales su uso como alimento es uno de los más importantes (Mainka y Trivedi, 2002; Restrepo, 2012). De acuerdo con Vargas-Tovar (2014), se registran 140 especies de vertebrados silvestres que son objeto de caza a lo largo del territorio nacional por parte de comunidades indígenas, afrocolombianas y campesinas. Las especies



Figura 4. Preparación de la iguana verde, durante trabajo de campo en la ciudad de Valledupar (Cesár) en junio de 2014.



Figura 5. Preparación de iguana verde en el Municipio de Tubará, durante trabajo de campo en marzo de 2017.

que más se capturan (52%), son: *Cuniculus paca* (tinajo, borugo, lapa, guagua o conejo), *Dasyprocta fuliginosa* (picure, guatín, ñeque, chaqueto), *Tayassu pecari* (manao, puerco de monte, tatabro, cafuche), *Dasyopus novemcinctus* (armadillo, jerre jerre, cachicamo), *Iguana iguana* (iguana), *Ramphastos tucanus* (tucán, paletón), *Amazona farinosa* (loro), *Podocnemis expansa* (tortuga charapa) y *Sciurus granatensis* (ardita, ardilla) (Vargas-Tovar, 2012). Especies que son apreciadas porque representan una fuente alimenticia rica en proteínas y calorías. En este sentido, el grupo taxonómico más utilizado para consumo es el de los mamíferos (49 %), seguido por las aves (23%), los peces (19%), los réptiles (11%), los crustáceos (1%) y los anfibios (1%) (Vargas-Tovar, 2014).

Varios trabajos de los últimos años, dedicados particularmente al tema de la carne de monte (De la Ossa, 2012; Baptiste *et al.*, 2012; van Vliet *et al.*, 2016), muestran que en la actualidad ésta representa una fuente de alimento importante en la dieta de los colombianos, especialmente, para las comunidades que se encuentran asentadas lejos de los centros urbanos. Entre las especies que más se consumen, se encuentran la ardilla roja (*Sciurus granatensis*), la tortuga charapa (*Podocnemis expansa*), el loro harinoso amazónico (*Amazona farinosa*), el tucán pechiblanco (*Ramphastos tucanus*) y la iguana verde (*Iguana iguana*) (Vargas-Tovar, 2014).

En cuanto a la iguana verde en particular, existe un buen número de trabajos en América que han permitido documentar distintos aspectos sobre la ecología y comportamiento de esta especie. La iguana verde es un réptil que habita en los bosques secos tropicales, el bosque húmedo pre-montano tropical y el bosque húmedo tropical (Millefanti, 2016). Su distribución ha sido reportada desde México hasta Paraguay, particularmente en Venezuela, Brasil, Nicaragua, México, Panamá y Colombia, documentándose en estos tres últimos países su consumo como alimento (González y Ríos, 1997; Martínez y Gómez, 2013). A nivel ecológico, es una especie importante en la regulación y funcionamiento de los ecosistemas debido a que ayudan a podar los árboles, son dispersoras de semillas y favorecen el crecimiento de la vegetación aportando nutrientes a los suelos (González y Ríos, 1997; Bock, 2013).

En Colombia, como en otras partes del continente, si bien-como ya se mencionó- se puede afirmar que el consumo de iguana es una tradición con profundas raíces temporales, en la actualidad, éste no se da de la misma manera en todas partes, siendo las regiones Pacífica y Caribe las de mayor consumo (Mancera y Reyes, 2008). De igual manera, los patrones de consumo varían aún

dentro de una misma región. En la Región Caribe, por ejemplo, los huevos son apetecidos en la mayoría de los departamentos, ya que éstos son considerados un plato exquisito y con altas propiedades nutritivas y afrodisíacas (Rivera *et al.*, 2008; Martínez, 2011); en contraste, sólo en algunos lugares se consume la carne (Pérez, 2013). Asimismo, su cacería está ligada a creencias populares en las cuales se considera que la grasa del animal tiene propiedades curativas para enfermedades respiratorias como el asma (Martínez, 2011).

Un factor importante para tener en cuenta con relación a su uso como alimento, es que el contenido nutricional de la carne de iguana verde puede variar también según las particularidades del hábitat en las determinadas regiones, según lo registrado por Macías (2007:30), quien a partir del estudio de una muestra de individuos de iguana verde de los sectores de Minca, Bonda y Mamatoco (Santa Marta) y Fonseca (Guajira), reporta variaciones en relación al contenido de grasa, humedad, porcentaje de proteína, calcio, hierro, potasio, cloruro, etc. Adicionalmente, se plantea que, al comparar los aportes nutricionales de la iguana verde con otras especies consumidas por los habitantes de la región, las iguanas constituyen una mejor opción alimentaria. Trabajo que corrobora algunos de los resultados de Moreno *et al.*, (2000), quienes después de hacer estudios comparativos de los minerales aportados por la carne de pollo, de res y de iguana, concluyen que la carne de iguana representa una opción alimentaria alternativa, ya que en términos nutricionales representa una fuente importante de proteínas y minerales.

En la Región Caribe de Colombia, la época de mayor demanda de esta especie y de sus huevos se presenta en los primeros meses del año, época en que coinciden varias festividades como carnavales y Semana Santa. Siendo esta última, la temporada la de mayor tráfico y comercialización, debido a la creencia popular de que la iguana es "carne blanca" y en este sentido una alternativa a la prohibición al consumo de carnes rojas que se instituye para esta época (Martínez, 2011). Estas fechas de alto consumo de iguana también coinciden a su vez, con la época en que las iguanas depositan sus huevos, la cual ocurre entre marzo y abril (Rivera *et al.*, 2008).

De acuerdo con distintos autores, en Colombia la iguana verde tiene fundamentalmente dos usos: como fuente de alimento y como producto comercial, siendo este último principalmente como mascota y para la fabricación de productos de marroquinería a partir de la piel (Martínez, 2011). En relación con los anteriores, la cacería indiscriminada, el tráfico y comercio ilegal y las inapropiadas

técnicas de recolección de huevos, vulneran cada vez más la supervivencia de la especie (González y Ríos, 1997; Martínez, 2011), causas a las que se suman de manera indirecta la deforestación para aumentar cultivos y áreas ganaderas, el uso indiscriminado de pesticidas en zonas agrícolas cercanas a su hábitat y los accidentes que con esta especie ocurren en las vías (Martínez, 2011; Bonilla *et al.*, 2015). Sin embargo, se concluye que son el tráfico y el comercio ilegal de la iguana y sus derivados, las actividades que mayor amenaza representan para la preservación de esta especie (Gómez *et al.*, 2016).

Aunque según la Unión Internacional de Conservación de la Naturaleza (UICN) y la Convención sobre el Comercio Internacional de Especies Amenazadas de Fauna y Flora Silvestre (CITES), en Colombia la iguana verde no se encuentra amenazada, ha sido recomendado que, con el fin de evitar una utilización incompatible con su supervivencia, se controle su comercio (CITES, 2017; Muñoz *et al.*, 2003). De acuerdo con Baptiste (2018), entre el año 2005 y 2009 fueron decomisados 11.882 individuos de iguana verde que iban a ser comercializados para fines de consumo. Por estas cifras, se considera que dentro de la fauna silvestre más traficada en Colombia, ésta es la tercera especie, por debajo de la tortuga bicotona (*Trachemys callirostris callirostris*) y la tortuga morrocoy (*Chelonoides carbonaria*) y, por encima del periquito bronceado (*Brotogeris jugularis*) y la lora común (*Amazona ochrocephala*) (Baptiste, 2018).

Sin embargo, aunque claramente las anteriores razones están relacionadas con la vulnerabilidad de la fauna silvestre, incluida la iguana, algunos diagnósticos sobre el estado de la fauna silvestre en Colombia, coinciden en señalar que otros factores como la falta de una legislación adecuada, la deficiencia o ausencia de programas para la conservación de los ecosistemas donde habitan estas especies y la necesidad de investigar más profundamente las particularidades ambientales, sociales, culturales y económicas de las comunidades que hacen uso de la fauna silvestre, resultan de vital importancia en la conservación (Baptiste *et al.*, 2012; Restrepo, 2012; van Vliet *et al.*, 2016). Por lo que, pensar en la conservación de la fauna silvestre, en este caso de la iguana verde, requiere de esfuerzos donde además de las acciones humanas se aborde el problema de forma más integral.

Una de las principales estrategias que se ha propuesto en Colombia para continuar la práctica alimenticia asegurando la reproducción de la especie y beneficiando a la población humana, es el establecimiento de zocriaderos (Martínez, 2011; Martínez y Gómez, 2013). Iniciativa, que ha sido articulada con la legislación del Ministerio

de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial y que ha sido presentada como una forma de criar, fomentar y/o aprovechar especies de fauna silvestre y acuática en un área claramente determinada y para fines científicos, comerciales, industriales y, de repoblación o de subsistencia (MADVT, ley 611 de 2000. Art 3). De esta manera, a través de los zocriaderos se abre la posibilidad de producir y comercializar esta especie y sus derivados sin poner su preservación en peligro (Moreno y Negrete, 2012). En general, los zocriaderos han sido enfocados hacia la producción de fauna silvestre, entre la que se encuentran réptiles tales como babilla (*Caiman crocodilus fuscus*), caimán aguja (*Crocodylus acutus*), iguana verde (*Iguana iguana*), boa (*Boa constrictor*) y lobo pollero (*Tupinambis* Sp.) (Rivera *et al.*, 2008).

En Colombia los zocriaderos de iguanas se han instalado desde finales de la década de los ochenta, siendo los dos periodos de más auge durante 1993-1997 y 1998-2002. Con éstos se buscaba principalmente suplir la amplia demanda comercial que existía en países como Estados Unidos, Francia, Alemania y Gran Bretaña en donde la iguana era un animal apetecido como mascota (Bonilla *et al.*, 2015). Sin embargo, se sostiene que el número de zocriaderos ha disminuido en las últimas décadas por dos principales razones; la primera que el mercado y la exportación de la iguana verde es cambiante pues, éste depende de la demanda y la moda en otros países de tener iguanas como mascotas. La segunda razón, la competencia comercial con algunos países de Centro América, regiones en las que por condiciones climáticas y de temperatura se ve favorecida la eclosión de los huevos de iguana y por lo tanto su reproducción (Bonilla *et al.*, 2015).

Para estos mismos autores, la venta de individuos y huevos de iguana de forma ilegal ocurre en la Región Caribe colombiana, particularmente en los departamentos de Atlántico, Bolívar, Córdoba, Magdalena y Sucre. La época de mayor demanda es durante los meses de enero a abril, tiempo en el cual, como se mencionó antes, ocurre la etapa reproductiva de esta especie. En contraste, en departamentos como el Cesar y la Guajira, la iguana se comercializa durante todo el año. Cabe destacar que a pesar de que este comercio es ilegal, este negocio representa para las familias campesinas una fuente importante de ingresos. Basados en datos de la Corporación Autónoma Regional del Canal del Dique (CARDIQUE), Bonilla *et al.*, (2015: 36), mencionan que para el año 2000 en la región del Canal del Dique "se estimó en un valor promedio de 40 pesos por huevo comprado en los lugares de captura por parte de los mayoristas. Ellos a su vez duplican o triplican estos valores al vender los huevos por cantidad

a los expendedores y preparadores que en muchas ocasiones son mujeres y niños; estos por su parte ofrecen el producto presentado y preparado a un valor promedio de 163 pesos por unidad o tres huevos por 500 pesos”.

Con relación a lo anterior, una alternativa que se plantea es que estos ingresos también puedan ser obtenidos de manera regulada a través de la implementación legal de zocriaderos, los cuales son un negocio rentable y de implementación relativamente sencilla, debido a que no requieren de mucho espacio ni de una gran cantidad de individuos para empezar a producir, pues una hembra adulta puede llegar a poner en promedio entre 25-30 huevos en un periodo de incubación que tarda entre dos meses y medio y tres meses (González y Ríos, 1997).

Sin embargo, hay dos puntos fundamentales a considerar y el primero, es que resulta indispensable acompañar la creación de zocriaderos con políticas claras de seguimiento a los mismos para garantizar así una continuidad de los proyectos y segundo, al tiempo que se hace zocricría, controlar la cacería, lo cual al menos en algunos casos, resulta indispensable para mantener el tamaño de las poblaciones, como por ejemplo lo es en el municipio de Fonseca en la Guajira, (Martínez, 2011), donde la introducción de nuevos animales en la región no ha sido suficiente para el mantenimiento de la especie. Es importante aquí anotar, que en contraste con los resultados de la investigación de Martínez (2011) antes mencionada, en la que el 86% de la población (rural y urbana) encuestada respondió que estaría dispuesta a consumir carne de iguanas de zocriaderos, en otras partes de la Región Caribe una de las razones por las que no han sido exitosas las iniciativas de zocricría, está relacionada con aspectos culturales que involucran las percepciones que los individuos de la población tienen sobre las distintas especies, particularmente por el hecho de que para la mayoría de las personas “no hay como el animal de monte” y “carne de animal encerrao no sabe igual”, testimonios recuperados durante la investigación etnográfica (Ramos, 2014).

En este sentido, algunos trabajos antropológicos han evidenciado que las prácticas alimentarias y culinarias ligadas con el consumo de fauna silvestre en general, involucran múltiples aspectos culturales y simbólicos y, que como fue antes señalado, estos varían aún dentro de las poblaciones de la misma región como lo es, por ejemplo, la percepción de las distintas poblaciones sobre el sabor de la hicotea (*Trachemys callirostris callirostris*) que crece en zocriaderos, donde algunas comunidades de la Región Caribe de Colombia expresan su disgusto por estas (Ramos 2014). Es por esta razón que, para el éxito

de los programas de conservación, resulta indispensable valorar e investigar la diversidad de percepciones y contextos sociales, culturales, políticos y económicos en los que están inmersas estas prácticas (Ramos, 2014; Garzón, 2016; van Vliet *et al.*, 2016).

Volviendo a uno de los objetivos centrales de la revisión bibliográfica –caracterizar la literatura existente sobre iguana–, podemos anotar que de los 83 documentos analizados, la mayoría de los textos son de corte científico se refieren a temas sobre conservación y aspectos biológicos de la iguana verde (47 %), tema dentro del cual se destaca, particularmente, la relación entre los diferentes usos de la especie y su estado de conservación, buscando establecer un diagnóstico sobre el estado de las poblaciones en la actualidad y en algunos casos, las posibles causas de su vulnerabilidad. En este caso, son en su mayoría centros de investigación gubernamentales y no gubernamentales, y grupos de investigación de diferentes instituciones educativas las principales impulsoras del trabajo académico que busca conocer no sólo el estado de conservación de la iguana sino también su ecología y su aporte al funcionamiento de los ecosistemas en los que habita (Bock, 2013; Echeverri, 2004; Martínez, 2011). En años recientes, se vienen dando iniciativas importantes de trabajos que integran variables ambientales, sociales, culturales y económicas, particulares a las distintas comunidades, y que, con la directa participación de estas, plantean estrategias para la conservación de las distintas especies (véase como ejemplos, Lasso, 2013; Osorno *et al.*, 2014).

Dentro de los artículos pertenecientes a la categoría de prensa (42 %), se destaca la información relacionada con tráfico ilegal de esta especie, en su mayoría sin un análisis profundo y con una limitada información científica. En estas publicaciones es evidente el interés por sensibilizar y/o alertar a la población sobre el consumo de fauna silvestre usualmente en la época previa a la Semana Santa. Esto se evidencia especialmente en la prensa nacional, regional y local, que tiene como principal objetivo dar a conocer la situación de vulnerabilidad en la que se encuentra el animal para así permitir que los lectores reflexionen sobre su uso (Bonilla *et al.*, 2015).

Por último, la literatura informal, aunque en menor proporción (11 %), también se ha ocupado de divulgar algunos aspectos del uso de la iguana verde en Colombia, como en el caso de algunos periódicos sobre conservación y tráfico ilegal y los blogs de internet creados por los mismos ciudadanos explicando y dando a conocer la problemática de la iguana en fechas importantes como Semana Santa.

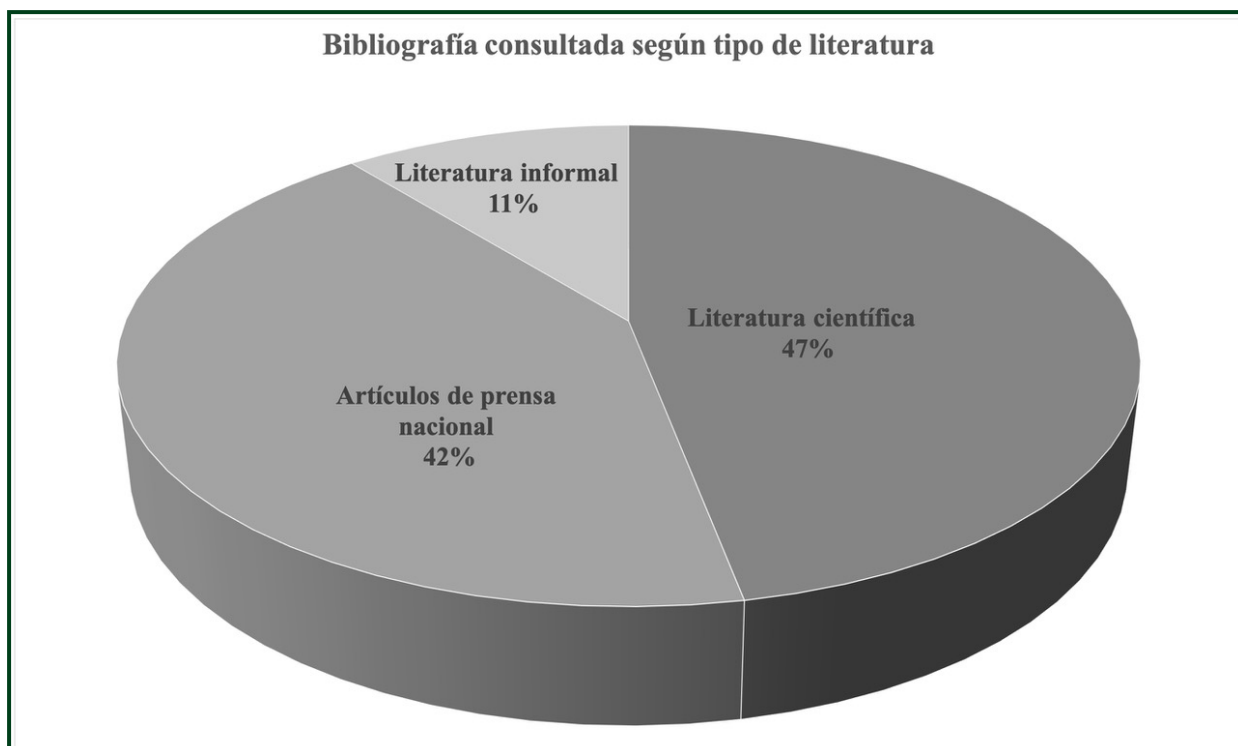


Figura 6. Tipos de literatura consultada sobre iguana verde en porcentajes.

La revisión bibliográfica nos muestra claramente que, a pesar de que en el contexto colombiano existe un importante número de publicaciones científicas y no científicas sobre la iguana verde, en el balance, tanto los resultados de estas investigaciones y proyectos, como los intentos por implementar algunas iniciativas en ese sentido, han tenido poco impacto en la conservación de la especie y en la problemática existente sobre la caza y el tráfico ilegal de la misma. Las razones para esto son de diversa índole, pero podría destacarse la naturaleza fragmentaria, dispersa y poco integrada de la información. Así, los trabajos científicos se mantienen en el ámbito científico y usualmente se centran en aspectos muy particulares -lo cual en sí no constituye un problema-, pero por lo general no integran sus resultados con información referente a otros ámbitos disciplinares del problema estudiado o tampoco divulgan esta información en medios no científicos.

Algunos trabajos importantes que rompen con ese paradigma son, entre otros, los de Ulloa (2002) y Campos *et al.*, (2001), ya que en ellos se integran las perspectivas antropológicas y biológicas. De igual forma, la información de estudios sobre aspectos puntuales de la iguana, que se hace desde campos disciplinares particulares, debería ser

divulgada de forma clara y directa a las poblaciones que hacen uso de esta especie en su vida cotidiana. Buenos ejemplos de dichos estudios son los de Moreno *et al.*, 2000 y Macías (2007), sobre los aportes nutricionales de la iguana cuando se compara entre distintas regiones y también con otros productos cárnicos consumidos regularmente. Resultados que consideramos deberían socializarse de formas más efectivas entre los habitantes de las comunidades, como entre los investigadores, ya que pueden hacer un aporte importante a la hora de las decisiones sobre las estrategias a desarrollar tanto para la conservación de la especie, como en el marco de la seguridad alimentaria de las poblaciones.

REFLEXIONES FINALES

En consecuencia, con lo expuesto en las secciones precedentes, a manera de conclusiones podemos decir que a nivel general es posible plantear la importancia y necesidad urgente no solo de ampliar el trabajo transdisciplinario, sino de buscar mecanismos de integración y sobre todo de interlocución más eficientes entre los distintos campos disciplinares que abordan el tema de la iguana verde y las poblaciones rurales actuales.

Consideramos que enfatizar en la importancia de un enfoque integrado entre la biología, la ecología y la antropología, dentro de la cual se incluye a la arqueología, resulta no solo una forma coherente de conocer a profundidad las raíces de esta tradición alimentaria en el Caribe colombiano sino también de sus impactos a nivel ecológico. Insumos básicos para diseñar posibles soluciones viables a la tensión existente entre el patrimonio alimentario y el natural, que se adapten a la realidad social, cultural, económica, biológica y ecológica de los humanos y de la iguana verde en los diferentes contextos dentro de esta gran zona geográfica. Este tipo de integraciones se considera deberían hacerse, en términos más generales, con todas las investigaciones sobre las especies de plantas y animales que son parte de las tradiciones alimentarias de las poblaciones en el país.

Así entonces, y a partir de los resultados de los distintos componentes metodológicos de este trabajo, se pueden derivar varias reflexiones. La primera de ellas, y al nivel más general, es que para la Región Caribe de Colombia existe un número importante de evidencias arqueológicas que muestran que el uso de esta especie en la alimentación se remonta por lo menos al 3000 a.C. No obstante, es claro que hace falta más investigación arqueológica para poder construir un mejor escenario sobre la historia de la relación iguana-humanos en el contexto de transformación del medio ambiente por causas naturales y aquellas generadas por acciones de los humanos sobre el medio natural. Particularmente apremiante resulta la introducción y generalización de protocolos adecuados de recuperación de restos de fauna en las excavaciones que como señalamos antes, permitan monitorear variables demográficas de la especie por zonas y épocas históricas, y adentrarnos en temas como las preferencias en la manera de prepararlas y consumirlas -guisado, asados, etc-.

Por otra parte, durante los últimos 20 años, trabajos en el campo de la zooarqueología aplicada, han contribuido de manera importante proporcionando información de utilidad a los programas de manejo de la fauna silvestre y a la biología de la conservación, aportando desde una escala espacial y temporal amplia, datos relevantes no solo para evaluar el impacto humanos en los ecosistemas, sino también utilizando estos datos como insumo para plantear estrategias para conservación y manejo de la vida silvestre en contextos específicos y con algunas especies en particular (Frazer, 2007). En ese sentido, véase, por ejemplo, los trabajos compilados por Lyman y Cannon (2004), donde se incluyen estudios de caso para algunas regiones de Norte América.

En segundo lugar, existe suficiente información documental sobre cómo, a pesar del inicial rechazo por parte de los españoles debido a la incertidumbre que les causaba su apariencia y el ambiguo sabor de su carne, el consumo de la iguana continuó tras su llegada entre las poblaciones indígenas y se fue incorporando a la dieta colonial y poscolonial del Caribe mestizo (Saldarriaga, 2006), tendencia que se perpetúa hasta la actualidad como lo evidencia el trabajo etnográfico (Ramos, 2014) que se viene realizando en varios municipios de ésta región. A este nivel, todavía hay espacio para nuevas investigaciones de materiales como diarios familiares, correspondencias tempranas y seguramente materiales de la colonia que todavía pueden aportar importantes testimonios para mapear las variaciones o similitudes entre las regiones frente al comportamiento y perspectiva de la iguana como recurso alimentario y cultural en general.

En tercer lugar, podemos reconocer que, aunque en los listados sobre conservación de especies, la iguana no ha sido declarada en riesgo, si se reportan disminuciones importantes en el tamaño de las poblaciones en algunas partes de la Región Caribe, lo cual constituye una amenaza tanto para la especie como para la subsistencia de las comunidades rurales. Es claro que, tanto en lo alimentario como en otros aspectos culturales, existe en la Región Caribe de Colombia una compleja relación con la iguana que no es homogénea. Estudiar dicha variabilidad de manera sistemática se considera un aspecto fundamental a desarrollar en el corto y mediano plazo, de suerte que esta perspectiva contribuya al diseño de soluciones más apropiadas que permitan aliviar la tensión existente entre las prácticas culturales y la conservación de la especie.

Aunque en trabajos recientes sobre conservación de fauna silvestre en Colombia, es notorio el interés por resaltar que ésta problemática debe ser analizada desde una perspectiva biocultural y con participación directa de las comunidades, son pocas las iniciativas para realizar la investigación que debe acompañar estos procesos y sobre todo garantizar su continuidad luego de ser implementadas.

La información analizada permite afirmar también que la legislación existente no ha garantizado la protección de la especie, por el contrario, la prohibición de su caza podría estar incentivando el consumo clandestino y el tráfico ilegal. Por esta razón, se considera necesario pensar un escenario en el cual tanto el uso de la iguana como alimento -en aquellas comunidades en las que esta práctica es importante- como su conservación, coexistan. No es un propósito particular de este trabajo incentivar o no, el consumo de iguana verde, pero si contribuir a un

conocimiento más profundo de las prácticas culturales ligadas con su prolongada utilización por parte de los humanos en la región, con lo que se considera podrían proponerse estrategias más eficientes para su uso en aquellos casos en que esta constituya una alternativa a considerar, estrategias que a su vez puedan contribuir a la conservación de la especie.

Como estrategias concretas y recogiendo las principales propuestas identificadas en la literatura existente, existen básicamente tres temas que se considera valdría la pena tener en cuenta para el caso de la iguana verde y sobre los cuales sería necesario priorizar la investigación: el potencial valor de la iguana en términos nutricionales, la reconsideración de la zocoría como alternativa y la potencial alianza entre los proyectos turísticos y la gastronomía, donde las cocinas tradicionales ofrecen un valor agregado.

En relación con la alternativa de considerar a la iguana verde una especie potencial para la subsistencia de las comunidades al tiempo que esto contribuya a su conservación, es necesario investigar en la relación entre los aportes nutricionales de la iguana y el impacto que su reintroducción puede producir en los ecosistemas cuando se compara con estas mismas variables en otras especies que se consumen en la actualidad como el ganado vacuno, el pollo y el cerdo (véase por ejemplo trabajo de Macías, 2007). Un segundo tema, es el de repensar la figura de los zocriaderos enfatizando mucho más en los aspectos culturales de las preferencias alimentarias, donde dichas preferencias sean efectivamente tenidas en cuenta en la implementación de los proyectos, como podría ser, por ejemplo, la construcción de los zocriaderos recreando y/o conservando el hábitat boscoso de la iguana, permitiendo así que éstas crezcan en condiciones naturales a pesar de estar en cautiverio. Esto permitiría, probablemente, que el sabor sea similar al de las iguanas silvestres, creando mayor aceptación entre las poblaciones.

Es necesario tener presente medidas que controlen el consumo y la cacería de la iguana en contextos en donde la carne y los productos derivados de este animal representan ser un medio de subsistencia y una fuente alternativa de proteína para personas con bajos recursos económicos (Quinceno *et al.*, 2015; Gómez *et al.*, 2016). Por esta razón, se deben pensar medidas que permitan fortalecer y regular el uso de la iguana verde. Medidas como cuotas de captura y vedas ambientales, permitirían controlar la extracción indiscriminada de este réptil y de sus diferentes productos (González y Ríos, 1997; Muñoz *et al.*, 2003). Y adicionalmente, para garantizar el cumplimiento y el correcto funcionamiento de todas estas estrategias, es

indispensable que exista acompañamiento por parte de las autoridades y, además, mayor divulgación y sensibilización sobre este tema (Baptiste *et al.*, 2012).

Por último, existen argumentos a favor y en contra de la utilidad de las alianzas entre proyectos de turismo cultural, gastronomía y sostenibilidad, particularmente en lo que atañe a lo que esto podría implicar para los desarrollos territoriales locales incluyendo la conservación de la biodiversidad y también para las instituciones sociales de las comunidades (Toselli, 2003; Medina, 2017; López y Aguilar, 2018). Los resultados de estas iniciativas apuntan a la necesidad de estudiar las particularidades de cada caso, y en ese contexto, la perspectiva antropológica resulta de gran relevancia (Medina *et al.*, 2018). En este sentido, valdría la pena evaluar si ésta pudiera llegar a considerarse una alternativa en algunas comunidades de la Región Caribe de Colombia donde la iguana tiene un importante valor económico y cultural como lo es, por ejemplo, en el municipio de Fonseca en la Guajira (Martínez, 2011). Solo sobre la base de una evaluación cuidadosa que integre el componente, social, cultural, económico y político, con un alto compromiso de seguimiento a largo plazo, podrán tomarse decisiones que en este sentido beneficien realmente a las comunidades humanas y de animales y no a unos grupos económicos particulares de la población.

AGRADECIMIENTOS

Las autoras agradecen en primer lugar a los editores invitados de este número de la revista *Etnobiología*, Albérico de Queiroz y Eduardo Corona-M. por su amable invitación para participar en esta publicación. A la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes, en particular al Departamento de Antropología, por el apoyo financiero y logístico en los años del programa de investigación "Arqueología medioambiente y adaptación humana en la Región Caribe de Colombia" (Ramos 2008-2017), algunos de cuyos resultados sirven de base a este artículo. De igual manera, a Manuela Pinilla, Erika Mejía, María Paula Kairuz y Natalia Rodríguez, en su momento estudiantes y hoy antropólogas graduadas del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes, quienes contribuyeron con entusiasmo en la recopilación y análisis de la información tanto en campo como en el desarrollo de trabajos dirigidos, monografías de grado y monitorias. Agradecemos también a Freddy Rodríguez por su ayuda con las fotos de los fragmentos óseos y a las estudiantes Edna Moreno y Juana Lombo por su colaboración en la sistematización de la bibliografía. Finalmente, a los revisores anónimos de este trabajo por sus aportes.

LITERATURA CITADA

- Acosta, J. 1940 [1590]. *Historia Natural y Moral de las Indias*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Anglería, P. 1964 [1500]. *Décadas del Nuevo Mundo*. Biblioteca José Porrúa Estrada de Historia Mexicana, México.
- Angulo, C. 1983. *Arqueología del Valle de Santiago, Norte de Colombia*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República. Bogotá.
- Angulo, C. 1987. Guájaro, un modo de vida en la arqueología del norte de Colombia. *Anuario Científico* 4:93-105.
- Angulo, C. 1988. *Guájaro en la arqueología del Norte de Colombia*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Bogotá.
- Angulo, C. 1981. *La Tradición Malambo: Un complejo temprano en el noroeste de Suramérica*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Banco de la República. Bogotá.
- Arévalo, H y H. Maldonado. 1990. *Una propuesta al formativo temprano en Colombia*. Tesis de Grado, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Colombia.
- Baptiste, M. 2018. *Los 10 animales más traficados: Investigación del Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt y Semana Sostenible*. Disponible en: <http://especiales.semana.com/trafico-de-animales/> (verificado 4 abril 2018).
- Baptiste, M., C.A. Lasso, C.L. Matallana, R. Moreno, R. Negrette y N. Vargas-Tovar. 2012. Perspectivas nacionales e internacionales alrededor de la gestión de la carne de monte. En: Restrepo, S. (ed.). *Carne de monte y seguridad alimentaria: Bases técnicas para una gestión integral en Colombia*. Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, Colombia.
- Baptiste, M., C.A. Lasso, C.L. Matallana, R. Moreno, R. Negrette y N. Vargas-Tovar. 2012. *Carne de monte y seguridad alimentaria: Bases técnicas para una gestión integral en Colombia*. Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, Colombia.
- Bernal, C y G. Orjuela. 1994. Prospección arqueológica en el municipio de Turbana, departamento de Bolívar. *Boletín de Arqueología* 3:7-79.
- Betancourt, A. 2003. *Punta Polonia y el formativo temprano en Colombia*. Tesis de Grado, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Colombia.
- Bonilla, M.; Luque, N.; Palacios, L.; Gallego, M.; Vargas, F. y M. Becerra. 2015. *Plan de Manejo orientado al uso sostenible de la Iguana verde (Iguana iguana) por Comunidades Rurales en el Caribe Colombiano*. Universidad Nacional de Colombia-Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible, Bogotá, Colombia.
- Bock, B. 2013. Iguana iguana (Linnaeus 1758): iguana verde, iguana común. *Catálogo de anfibios y réptiles de Colombia* 1:10-14.
- Campos, C., A. Ulloa y H. Rubio. 2001. *Manejo de la fauna con comunidades rurales*. Fundación Natura-ONEWA-OEI-ICANH, Bogotá.
- Champlain, S. 1859. *Narrative of a Voyage to the West Indies and Mexico in the Years 1599-1602, Volume 2*. Hakluyt Society. Inglaterra.
- Cieza, P. 2000 [1540]; *Crónica del Perú*, Dastin. Madrid.
- Climate, Community and Biodiversity. 2012. Corredor de conservación Chocó-Darién. Disponible en: https://s3.amazonaws.com/CCBA/Projects/ChocoDarien+Conservation+Corridor/Anthroprotect_Choco_Darien_CCB_PDD_v8.60_ES.pdf (verificado 19 de febrero 2014).
- CITES. 2017. *Convención sobre el comercio internacional de especies amenazadas de fauna y flora silvestre - apéndice I, II, III*. Disponible en: <https://cites.org/sites/default/files/esp/app/2017/S-Appendices-2017-10-04.pdf> (verificado 15 febrero 2018).
- De la Ossa, A. 2012. *Utilización de la fauna silvestre en el área rural de Caimito-Sucre Colombia*. Disponible en: <http://www.recia.edu.co/documentos-recia/vol4num1/originales/4-ORIGINAL-4-04-01-2012-FAUNA-CAIMITO.pdf> (verificado 6 de marzo 2014).
- De Las Casas, B. 1877. *Historia de las Indias* Vol. 1. *Imprenta y Litografía* de Ireneo Paz, México.
- De la Rosa, J. 1975 [1742]. *Floresta de la Santa Iglesia Catedral de la ciudad y provincia de Santa Marta*, Biblioteca Banco Popular. Colombia.
- De Santa Gertrudis, J. 1956 [1756-7]. *Maravillas de la Naturaleza*, Editorial ABC. Colombia.
- Dever, A. 2007. *Social and economic development of a specialized community in Chengue, Parque Tairona, Colombia*. Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía. University of Pittsburgh, Pittsburgh.
- Echeverri, E.A. 2004. *Diagnóstico de las amenazas sobre la iguana verde en el corregimiento de Punta Canoa - Cartagena, con fines de conservación*. Tesis de Pregrado. Facultad de Estudios Ambientales y Rurales, Pontificia Universidad Javeriana, Colombia.
- Fernández, G. 1950 [1526]. *Sumario de la Natural Historia de las Indias*, Fondo de Cultura Económica. México.

- Fernández, G. 1959 [1950]. *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano*, Real Academia Española. España.
- Fernández, M. Martín, 1978 [1519]. *Suma de Geographia*. Edición y estudio de M. Cuesta Domingo, Museo Naval, Madrid.
- Frazer, J. 2007. Sustainable use of wildlife: The view from archaeozoology. *Journal for Nature Conservation* 15: 163-173.
- García, M. 1997. *Zoarqueología del formativo temprano de la Costa Caribe: Un acercamiento a la dieta del grupo prehistórico de Puerto Chacho*. Tesis de Grado, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Colombia.
- Garzón, N. 2016. El poder de la carne de monte: biodiversidad, saberes y técnicas como "bienes comunes". *Boletín Observatorio de Patrimonio Cultural y Arqueológico OPCA* 11: 32-36.
- Gilij, F. 1965 [1780 -1784]. Ensayo de Historia Americana. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Venezuela.
- Girolamo, B. 1989. *Historia del Nuevo Mundo*. Alianza Editorial, España.
- Gómez, J., N. Van, S. Restrepo, E. Daza, J. Moreno, D. Cruz y R. Nasi. 2016. *Uso y comercio de carne de monte en Colombia: importancia para los medios de vida de las comunidades rurales*. Disponible en: <https://www.cifor.org/library/6278/> (verificado 13 de noviembre 2017).
- González, A y V. Ríos. 1997. *Guía para el manejo y cría de la Iguana Verde iguana iguanalimneo*. Convenio Andrés Bello. Colombia.
- Langebaek, C. y A. Dever. 2000. *Arqueología en el bajo Magdalena: un estudio de los primeros agricultores del Caribe colombiano*. Informes Arqueológicos del ICANH No. 1, ICANH y Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia.
- LasmoOil Colombia Limited. 1995. *Informe final de la asesoría arqueológica Línea de Flujo: Guepaje 2 a Guepaje 1*. LasmoOil Colombia Limited. Colombia.
- Lasso, C. 2013. Especial carne de monte y recursos hidrobiológicos en la Orinoquia y la Amazonia. *Biota Colombiana* 14(1).
- Legros, T. 1990. Consideraciones sobre Puerto Chacho, un conchero de las llanuras del Caribe colombiano. *Memorias del Simposio de Arqueología y Antropología Física*: 67-78.
- Lyman, L. y K. Cannon. 2004. Zooarchaeology in nature conservation and heritage management. En: *The Future from the Past*: 1-5. Oxbow Books. Oxford.
- López, I. y E. Aguilar. 2018. From the landscape to the table: The role of social institutions in the transformation of the tourist experience in the Island of Texel, The Netherlands. *Anthropology of food* 13.
- Macias, V. 2007. Análisis bromatológico de la carne de la Iguana verde (Iguana iguana) de los sectores de Minca, Bonda y Mamatoco (Santa Marta D.T.C.H.) y Fonseca (La Guajira). *DUAZARY* 4 (1): 30-37.
- Machuca, J.A. 2018. El patrimonio Biocultural y la Alimentación. En Peña, E. y L. Hernández. 2018. *Biodiversidad, Patrimonio y Cocina: Procesos bioculturales sobre alimentación-nutrición*, coordinadoras. Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México:25-48.
- Mainka, S. y M. Trivedi. 2002. *Links between biodiversity conservation, livelihoods and food security: the sustainable use of wild species for meat*. The IUCN Species Survival Commission. United Kingdom.
- Mancera, N. y O. Reyes. 2008. Comercio de fauna Silvestre en Colombia. *Revista Facultad Nacional Agricultura Medellín* 61 (2): 4618-4645.
- Martínez, D. 2011. *Estrategias de conservación a partir de las percepciones y los usos de la especie Iguana iguana en el municipio de Fonseca, Guajira, Colombia*. Tesis de Pregrado. Facultad de Estudios Ambientales y Rurales. Pontificia Universidad Javeriana. Colombia.
- Martínez, D. y J. Gómez. 2013. The use of Green Iguanas in Fonseca, Colombia. *TRAFICC Bulletin* 2: 73-78.
- Mayr-Maldonado, J. 1999. Gestión ambiental para la fauna silvestre en Colombia. *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales* 23: 713-715.
- Medina, F. 2017. Reflexiones sobre el patrimonio y la alimentación desde las perspectivas cultural y turística. *Anales de Antropología* 51(2): 106-113.
- Medina, F., M. Leal y J. Vázquez-Medina. 2018. Tourism and Gastronomy. Disponible en: <http://journals.openedition.org/aof/8448> (verificado 24 de Julio 2018).
- Millefanti, M. 2016. *La iguana: compra, cría, reproducción, prevención y cura de las enfermedades*. Editorial DE VECCHI. España.
- Ministerio de Ambiente. 2000. Ley 611 de 2000. Se dictan normas para el manejo sostenible de especies de Fauna Silvestre y Acuática. Disponible en: http://www.minambiente.gov.co/images/normativa/leyes/2000/ley_0611_2000.pdf (verificado 15 febrero 2018).
- Montejo, F. S. Rojas. 1998. Prospección arqueológica de la línea de transmisión Termorio - Nueva Barranquilla. Fundación Erigaie-Ambiotec. Bogotá.

- Moreno, L., A. Vidal, D. Huerta, Y. Navas y S. Uzategui. 2000. Análisis comparativo proximal y de minerales entre carnes de iguana, Pollo y res. *Archivos Latinoamericanos de Nutrición*, Vol 50(4):409-415.
- Moreno, R. y R. Negrete. 2012. Marco normativo de la fauna silvestre en Colombia con fines de seguridad alimentaria y consumo de subsistencia. En: Restrepo, S. (ed.). *Carne de monte y seguridad alimentaria: Bases técnicas para una gestión integral en Colombia*. Cap. 2:32-63. Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, Colombia.
- Muñoz, E., A. Ortega, B. Bock y V. Páez. 2003. Demografía y ecología de anidación de la iguana verde, Iguana iguana (Squamata: Iguanidae), en dos poblaciones explotadas en la Depresión Momposina, Colombia. *Revista de Biología Tropical* 51: 229-240.
- Murdy, C. 1984. Cangarú: Una economía marítima prehistórica en la Isla de Salamanca. *Informes Antropológicos* 2: 2-38.
- Osorno, M., N. Atuesta, L. Jaramillo, S.Sua, A. Barona y N. Roncancio. 2014. *La Despensa del Tiquié Diagnóstico y manejo comunitario de la fauna de consumo en la Guayana Colombiana*. Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas – Sinchi, Colombia.
- Ojasti, J. 1993. *Utilización de la fauna silvestre en América Latina. Situación y perspectiva para un manejo sostenible. Organización de las Naciones Unidas ara la Agricultura y la Alimentación*. Disponible en: <http://www.fao.org/3/t0750s/t0750s00.htm>. (verificado 11 de marzo 2019).
- Peña, E. y L. Hernández. 2018. *Biodiversidad, Patrimonio y Cocina: Procesos bioculturales sobre alimentación-nutrición*, coordinadoras. Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Pérez, M. 2013. *Se inicia alianza entre Ecopetrol y el Instituto Von Humboldt, para investigar la especie*. Disponible en: http://www.eltiempo.com/vida-de-hoy/ecologia/ARTICULO-WEB-NEW_NOTA_INTERIOR-12777684.html (verificado 12 de febrero 2014).
- Quinceno, M., N. van Vliet, J. Moreno y D. Cruz. 2015. *Diagnóstico sobre el comercio de carne de monte en las ciudades de Colombia*. Disponible en: https://www.cifor.org/publications/pdf_files/OccPapers/OP-136.pdf (verificado 12 de febrero 2018).
- Ramos, E. 2008. Fauna Arqueológica del Caribe Colombiano. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República – FIAN y Universidad de los Andes. Informe final de investigación. Manuscrito en archivo.
- Ramos, E. 2010. Los Reptiles En La Arqueología Del Caribe Colombiano: Balance Y Perspectivas De Investigación. En: Gutiérrez, M., M. De Nigris, P. Fernández, M. Giardina, A. Gil, A.Izeta, G. Neme y H. Yacobaccio (ed.). *Zoarqueología A Principios Del Siglo XXI: Aportes Teóricos, Metodológicos Y Casos De Estudio*. Ediciones del Espinillo, Buenos Aires.
- Ramos, E. 2014. Etnozoología y zooarqueología aplicada a la conservación de especies de fauna en el caribe colombiano: primeros pasos en un largo camino. En: *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano–Series Especiales* 2 (1): 44-60.
- Ramos, E. y S. Archila. 2008. *Arqueología y Subsistencia en Tubará, Siglos IX–XVI*. Universidad de los Andes. Colombia.
- Ramos E. y A. Jiménez, A. 2015. "¿"Acollarao" o "Labiado"? Las fuentes históricas primarias como apoyo a la investigación arqueozoológica en el Caribe colombiano: El caso de la familia Tayassuidae". *Archaeobios*, 9 (1):174-201.
- Ramos, E. y E. Corona. 2017. La importancia de diversas, complementarias y comparativas miradas en la investigación sobre las interacciones entre los humanos y la fauna en América Latina. En: *Antípoda: Revista De Antropología y Arqueología* (28): 13-29.
- Reichel-Dolmatoff, G. 1985. *Monsu, un sitio arqueológico*. Biblioteca Banco Popular: 29-30.
- Reitz, E. y Wing, E. 1999. *Zooarchaeology*. Cambridge Manuals in Zooarchaeology. Cambridge University Press, Cambridge.
- Restrepo, S. 2012. Introducción, gestión de la fauna silvestre y del bienestar humano: una mirada desde la carne de monte y la alimentación. En: Restrepo, S. (ed.). *Carne de monte y seguridad alimentaria: Bases técnicas para una gestión integral en Colombia*. Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, Colombia.
- Rivera, A., N. Ramírez y A. Diavanera. 2008. *Desarrollo e implementación de actividades conducentes a la ordenación de zootría en el país: Fortalecimiento de la autoridad científica Cites de Colombia*. Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, Colombia.
- Saldarriaga, G. 2006. Consumo de carnes en zonas cálidas del Nuevo Reino de Granada: cualidades cambiantes, siglos XVI y XVIII. *Fronteras de la Historia* Vol.11:21-56.
- Stahl, P. y A. Oyuela-Caicedo. 2007. Early prehispanic sedentism and seasonal animal exploitation in the Caribbean lowlands of Colombia. *Journal of Anthropological Archaeology* 26:329-349.

- Toselli, C. 2003. *Turismo cultural, participación local y sustentabilidad: Algunas consideraciones sobre la puesta en valor del patrimonio rural como recurso turístico en Argentina*. Disponible en: www.gestioncultural.org.
- Ulloa, Astrid (ed.). 2002. *Rostros culturales de la fauna*. ICANH-Fundación Natura, Bogotá.
- van Vliet, N., J. Gomez, S. Restrepo, G. Andrade, C. García, J. Fa, G. Webb, R. Cooney, B. Child y R. Nasi. 2016. Uso y comercio sostenible de carne de monte en Colombia. *Blog de Centro para la Investigación Forestal Internacional (CIFOR)* 135: 1-4.
- Vargas-Tovar, N. 2012. Carne de monte y seguridad alimentaria: consumo, valor nutricional, relaciones sociales y bienestar humano en Colombia. En: Restrepo, S. (eds). *Carne de monte y seguridad alimentaria: Bases técnicas para una gestión integral en Colombia*. Cap 3:64-87. Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, Colombia.
- Vargas-Tovar, N. 2014. Consumo de carne de monte en Colombia: contribución de la fauna silvestre a la seguridad alimentaria en Colombia. En: Bello, J., M. Báez, M. Orrego y L. Nägele. (ed.). *Biodiversidad 2014. Estado y tendencias de la biodiversidad continental de Colombia*. Instituto de investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, Colombia.

ASSOCIAÇÃO DE VASOS CERÂMICOS E OSSOS DE ANIMAIS: RITUAL FUNERÁRIO OU RESTO DE COZINHA EM POPULAÇÕES DO PASSADO PROVENIENTES DA REGIÃO NORDESTE DO BRASIL?

Olivia Alexandre de Carvalho^{1*}, Carlos Alberto Etchevarne², Albérico Nogueira de Queiroz¹

¹Universidade Federal de Sergipe (UFS). Departamento de Arqueologia (DARQ/UFS). Laboratório de Bioarqueologia (LABIARQ), Programa de Pós-Graduação em Arqueologia (PROARQ/UFS).

²Universidade Federal da Bahia (UFBA), Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia e Etnologia, Laboratório de Arqueologia.

*Correo: ocarvalho99@hotmail.com

RESUMO

Estudos desenvolvidos em sítios arqueológicos no nordeste brasileiro têm evidenciado elementos ósseos e dentários animais, e conchiliológicos, associados a estruturas funerárias humanas, assim como, a outros vestígios indicadores de processos culturais, tais como, artefatos líticos e cerâmicos, indicando variados e complexos rituais fúnebres. Nesta região existem evidências dessas associações homem-animal que apresentam variadas cronologias, indo de mil a nove mil anos antes do presente (BP). Durante anos de pesquisa em diferentes estados da região Nordeste, foram encontrados e recuperados muitos vestígios bioculturais. Neste trabalho são apresentadas as urnas funerárias classificadas como pertencentes à tradição Aratu, resgatadas em um sítio conhecido como Água Vermelha, localizado na Reserva Indígena Caramuru Paraguaçu, no estado da Bahia, onde foram registradas associações entre os artefatos cerâmicos e os ossos de animais, dispersos e modificados intencionalmente, incluindo os adornos (contas de colar), evidenciando emprego em contextos fúnebres. Os métodos analíticos macroscópicos adotados corresponderam aos protocolos utilizados em bioarqueologia humana, zooarqueologia e tafonomia com o intuito de caracterizar os tipos de estruturas funerárias, a determinação taxonômica dos vestígios faunísticos, o inventário de marcas e traços de alteração da superfície óssea, bem como, os diversos elementos contextuais contidos. Com relação à arqueofauna em particular, foi possível constatar que a presença de animais de médio porte possuíam um papel importante no âmbito funerário ao invés do que se pensava anteriormente como constituinte da dieta alimentar apenas, uma vez que apresentavam características particulares e diferenciadas se comparando com outros achados registrados em distintas áreas arqueológicas do país (marcas de polimento na epífise de osso longo depositado em um vaso cerâmico), o que resultou em ampla discussão sobre as relações entre humanos e animais nesse grupo social especificamente. Relatos antropológicos revelam a existência de rituais semelhantes pela população atual na localidade.

PALVRAS-CHAVE: Vasos Cerâmicos, Ossos de Animais, Sepulturas Humanas, Nordeste do Brasil.

ASSOCIATION OF POTTERY VASES AND ANIMAL BONES: FUNERAL RITUAL OR KITCHEN REST IN PAST POPULATIONS FROM THE NORTHEAST REGION OF BRAZIL?

ABSTRACT

Studies carried out at archeological sites in northeastern Brazil have observed human funerary structures and other vestiges of cultural processes, such as lithic artifacts, ceramics, animal bones and conchiliological elements, associated with diverse and complex funeral rituals. In this region there are evidences of these man-animal

associations that present varied chronologies ranging from one thousand to nine thousand years before the present (BP). During years of research conducted in different states of the northeastern region, many remains have been discovered. In this article, we consider the funerary urns of the Aratu tradition that were found at the site known as "Água Vermelha," located in the Caramuru Paraguaçu Indigenous Reserve. These were associated with ceramic artifacts and animal bones that had been worked and scattered, as well as ornaments (necklace beads), denoting their use in funeral rituals. The macroscopic analytical methods adopted correspond to the protocols used in human bioarchaeology, zooarchaeology and taphonomy in order to characterize the types of funerary structures, the taxonomic determination of the faunal vestiges, and the inventory of marks and traces, as well as the various contextual elements. Regarding the archaeofauna, it was possible to verify that the presence of medium-size animals had an important funerary role. This revises previous research conclusions, which held that they are only indications of diet. The interpretative shift is supported by their particular and differentiated characteristics relative to other findings recorded in different regions of the country (polishing marks on the epiphysis of a long ceramic pot). This has resulted in wide discussion of the relationships between humans and animals in this particular social group.

KEY WORDS: Pottery vases, Animal bones, Human burials, Northeastern Brazil

INTRODUÇÃO

Os estudos bioarqueológicos foram realizados nas urnas funerárias recuperadas no sítio em Água Vermelha, na Reserva Indígena Caramuru Paraguaçu (também se aceita a grafia "Paraguassu"), por membros da comunidade étnica da região (Etchevarne, 2012), as escavações foram efetuadas pela equipe do Laboratório de Arqueologia, Departamento de Antropologia e Etnologia, Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (FFCH/UFBA), coordenadas pelo Professor Dr. Carlos Etchevarne no ano de 2011. Segundo Etchevarne (2012), "Água vermelha é um grande sítio relacionado a um grupo indígena pré-colonial englobado, convencionalmente, em um macro unidade cultural, denominada *Tradição Aratu*". Ainda de acordo com o autor, "Cabe ressaltar que com o termo "tradição" os arqueólogos brasileiros designam sítios e conjuntos de materiais arqueológicos considerados diagnósticos que se repetem, com bastante frequência, ao longo de um período e se distribuem em um amplo território" (Etchevarne, 2012).

As datações já obtidas para a presença dos indivíduos pertencentes a essa tradição no Nordeste do Brasil mostram uma cronologia entre 1200 anos BP e 600 anos BP, realizadas conformes datações C 14 por termoluminescência (TL), que segundo Etchevarne (2012), vai do século IX ao século XV d.C. Conforme ainda o autor acima, "eram enterrados indivíduos adultos e não adultos (idosos, adultos, adultos, adolescentes, crianças e recém-nascidos)".

Este trabalho teve como objetivo descrever as análises e os resultados realizados em 03 urnas funerárias pertencentes

a um grupo de origem da tradição Aratu, sítio "Água Vermelha", na Reserva Indígena Caramuru Paraguaçu (Figura 1).

Foram desenvolvidas análises macroscópicas, com base na bioarqueologia humana e zooarqueologia, que buscam descrever fatores bioculturais, sociais e patológicos que contribuem para a interpretação dos gestos funerários a partir dos estudos dos remanescentes ósseos humanos e de animais. Também se buscou informações de ordem paleopatológica, que por sua vez, investiga o modo de vida dos indivíduos, dieta, doenças, estilo de vida e causa da morte através dos vestígios ósseos e dentários.

A forma de deposição dos indivíduos mortos, integrantes deste grupo, em urnas cerâmicas parece ter sido fortemente predominante, havendo enterramentos de idosos, adultos, jovens, adolescentes, crianças a até mesmo de recém-nascidos (Etchevarne, 2012).

Todos eram colocados em recipientes cerâmicos com a mesma morfologia, variando, unicamente conforme a idade do indivíduo a ser enterrado. "As urnas eram piriformes (em forma de pêra ou jambo invertidos), fechadas, a maioria das vezes, por opérculos coniformes. O corpo colocado de forma completa, classificando-se como enterramento primário. Isto pressupõe uma colocação do indivíduo anterior à rigidez cadavérica, que impediria a flexão dos membros (pernas e braços), para deixar o corpo em posição fetal" (Etchevarne, 2012).

As urnas funerárias foram escavadas e estudadas no Laboratório da Universidade Federal da Bahia, onde foram

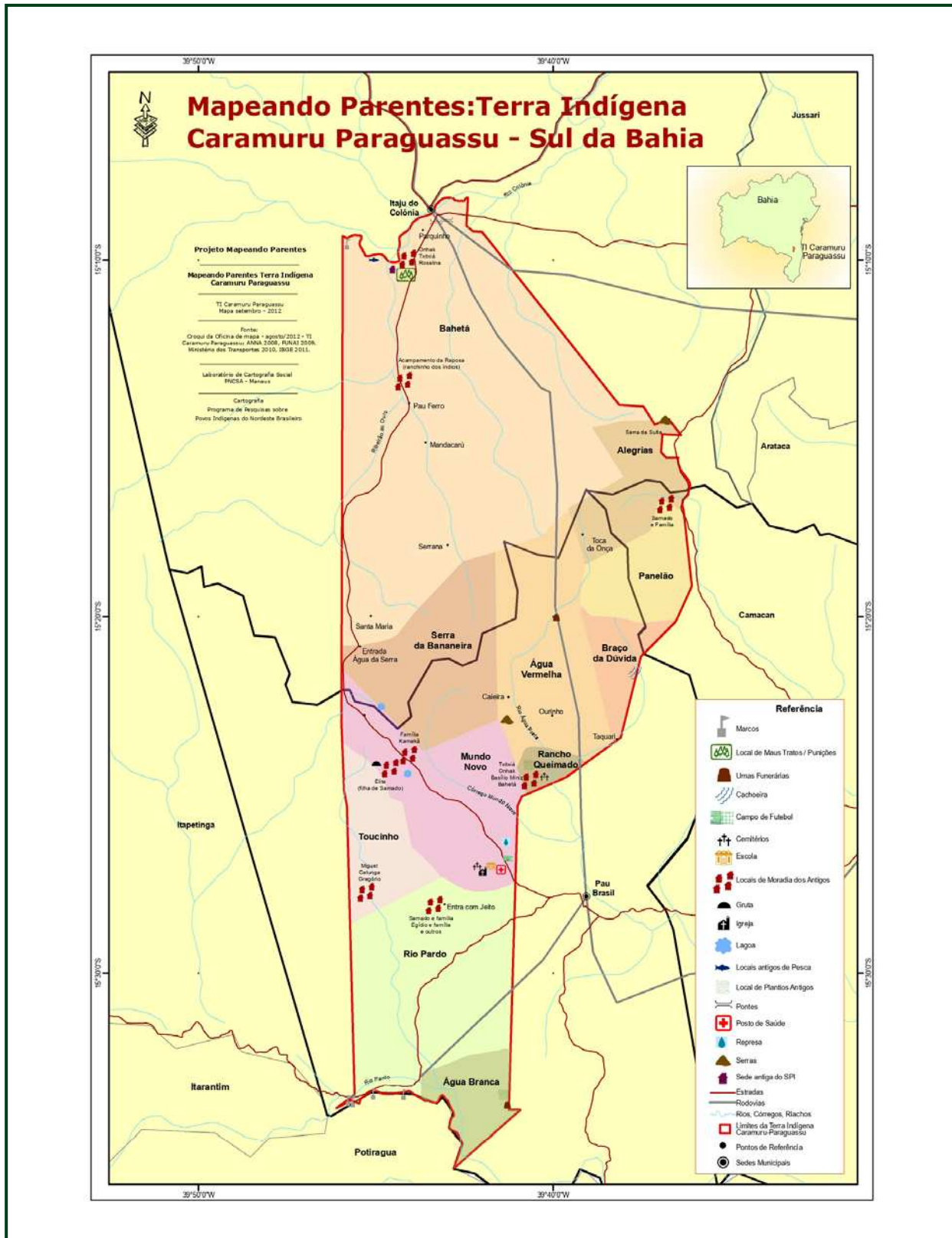


Figura 1. Localização da Reserva Caramuru Paraguassu (em destaque), estado da Bahia, na região Nordeste do Brasil. Fonte: FUNAI

identificados restos humanos e ossos de animais associados aos indivíduos.

Ainda conforme o autor, "até onde foi possível observar em todas as urnas o posicionamento do corpo era o mesmo", portanto os indivíduos exumados das urnas funerárias em estudo estavam em conexão anatômicas, ou parte dos ossos ainda estavam articulados ou em conexão. As figuras 2 a 4 ilustram as urnas funerárias onde estavam inumados os indivíduos.

MATERIAL E MÉTODOS

Apresentamos a lista dos Remanescentes Arqueológicos analisados no Laboratório de Arqueologia, Departamento de Antropologia e Etnologia (FFCH/UFBA):

Reserva Indígena Caramuru Paraguaçu – Bahia: Ossos humanos encontrados na Urna 1 (Água Vermelha, Reserva Indígena Caramuru Paraguaçu) (caixas 5 e 6);

Ossos humanos encontrados na Urna 2 (Água Vermelha, Reserva Indígena Caramuru Paraguaçu) (caixas 7, 8 e 9)

Ossos humanos encontrados na Urna 3 (Água Vermelha, Reserva Indígena Caramuru Paraguaçu);

Ossos de animais encontrados nas urnas funerárias 1, 2 e 3 (Água Vermelha, Reserva Indígena Caramuru Paraguaçu);

Contas (adornos fúnebres) e sedimentos encontrados na Urna 3, para análises em cooperação com os Departamentos de Física e Geologia da UFS (metodologia não destrutiva) e ossos de animais entre esses encontramos um osso trabalhado (cortado e polido) (caixa 4).

Conforme informado, as análises foram realizadas durante as visitas ao Laboratório de Arqueologia do Departamento de Antropologia e Etnologia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (FFCH/UFBA) em 2017 e 2018. O material bioarqueológico estudado (vestígios ósseos de origem antropológica, zooarqueológica e acompanhamentos fúnebres) são provenientes das escavações empreendidas no sítio arqueológico Água Vermelha, na Reserva Indígena Caramuru Paraguaçu, Bahia.

Foram realizadas análises macroscópicas nos ossos humanos sobretudo, e constatamos a necessidade de uma análise mais detalhada e específica desses remanescentes, visto que apresentam características e alterações possíveis de melhor diagnóstico, a limpeza dos vestígios encontrados foi realizada em laboratório, permitindo assim uma melhor visualização

dos ossos e consequentemente de possíveis alterações de origem antrópicas, tafonômicas e patológicas. Justamente com o ato de limpeza, foram iniciados os registros dos ossos humanos, não humanos e acompanhamentos funerários, e preenchidas fichas específicas em laboratório.

Os ossos estavam desarticulados e acomodados em caixas etiquetadas com relação a procedência, os ossos estavam devidamente etiquetados e acomodados em socos de plásticos, os mesmos foram higienizados, catalogados e identificados por partes anatômicas, criou-se um banco de dados com as informações de campo, artigos já publicados, fotografias que ajudaram nas observações macroscópicas dos mesmos.

Objetivando revelar as características morfológicas, diagnoses e informações gerais e específicas dos indivíduos.

A limpeza completa dos vestígios resultou na remoção dos sedimentos aderidos aos ossos, não prejudicando sua estrutura e conservação, consequentemente os ossos foram individualizados, agrupados e interpretados junto aos fatores bioculturais.

Para os diagnósticos bioarqueológicos foram utilizadas como referenciais os trabalhos de Buikstra & Ubelaker (1994), Aufderheide & Rodriguez-Martin (1998). Os autores mencionados mostram vários métodos importantes para a reconstituição de características morfológicas, sexo, idades, paleopatologias e modo de vida de populações pretéritas. Então, cada indivíduo foi analisado individualmente, com relação os critérios morfológicos, osteométricos e tafonômicos, como também as informações relacionadas a diagnose de sexo, classe de idade e ao estudo da paleopatologias. Os critérios de observação dos fatores tafonômicos foram baseados nos trabalhos de Sancho (1992), Lyman (1994) e Botella *et al.* (2000), os quais permitem diagnósticos das modificações nas superfícies ósseas a partir de fatores antrópicos e não antrópicos.

As características morfológicas observadas para determinação de sexo nos indivíduos humanos foram: morfologia da cintura pélvica, robustez dos ossos, características morfológicas cranianas.

Para a diagnose de classe de idade nos remanescentes ósseos humanos observamos grau de sinostose das suturas cranianas, fusão de linhas epifisárias dos ossos longos, observação de estrias de crescimento (maturação óssea), nas escápulas, clavículas, cintura pélvica, vértebras, costelas, ossos das mãos, e o indivíduo como o todo, observando os pontos de desenvolvimento e maturação (aspectos de remodelação) dos ossos humanos, verificamos também o grau de abrasão

dentárias descritos nos autores acima citados. Para os indivíduos não adultos foram observados os dentes presentes conforme o desenvolvimento e erupção dentária.

As análises de processos paleopatológicos e anomalias de desenvolvimento nos ossos humanos foram baseados nos trabalhos de Buikstra e Ubelaker (1994) e Aufderheide e Rodriguez-Martin (2016), buscamos identificar paleopatologias ósseas e dentárias, anormalidades de desenvolvimento nos indivíduos provenientes das três urnas funerárias.

A identificação e estudo tafonômico dos vestígios arqueofaunísticos foram baseados nos critérios morfológicos e macroscópicos descritos por Eisenberg e Redford (1989), Sancho (1992) e Lyman (1994), respectivamente.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

A partir dos diagnósticos morfológicos e tafonômicos, seguem o detalhamento dos resultados das análises bioarqueológicas realizadas nos ossos e dentes dos três indivíduos humanos encontrados nas urnas funerárias e nos elementos osteológicos e dentários animais associados:

URNA 1 (Figura 2):

Informações gerais: O indivíduo foi inumado em um recipiente cerâmico em uma urna piriformes (em forma de pêra ou jambo invertidos), possuía tampa e estava fechada, em forma de opérculos coniformes (Etchevarne, 2012).

De acordo com o autor, o indivíduo exumado desta urna funerária estava em conexão anatômicas, ou parte dos

ossos ainda estavam articulados, citar Etchevarne (2012), "até onde foi possível observar a posição do indivíduo na exumação, o mesmo estava em conexão anatômica".

Foram retiradas amostras de sedimentos para análises mais específicas que serão conduzidas aos Laboratórios de Física e Geologia da Universidade Federal de Sergipe e outros para análise correlacionadas as doenças infecciosas e outros aspectos relevantes para a interpretação dos vestígios, que serão tema de um estudo específico.

Representação óssea do esqueleto: Esqueleto quase completo, com ossos fragmentados.

Identificação anatômicas dos ossos estudados: Ossos do crânio presentes bem preservados. Maxilar (terceiros, segundos e primeiros molares superiores, segundos e primeiros pré-molares superiores, caninos superiores, incisivos laterais superiores e incisivos mediais superiores) e mandíbula (terceiros, segundos e primeiros molares inferiores, segundos e primeiros pré-molares inferiores, caninos inferiores e incisivo lateral direito), maxilar e mandíbula bem conservados com a presença de dentes em bom estado de conservação

Pós-crânio: Presente e ossos conservados (clavícula esquerda inteira e direita fragmentada), escapula esquerda fragmentada, úmeros, ulnas (inteiras), raios, coluna vertebral presente, vertebrais cervicais inteiras sem processos degenerativos, vértebras dorsais fragmentadas (a região encontra-se incompleta), vertebrais lombares presentes (5 vertebrais lombares fragmentadas), sacro fragmentado, esterno fragmentado (manúbrio fragmentado), costelas



Figuras 2 a 4. Urnas funerárias da tradição Aratu nas quais foram inumados os remanescentes ósseos humanos e animais estudados, sítio Água Vermelha, Reserva Indígena Caramuru Paraguaçu, Bahia. Fonte: Olívia de Carvalho.

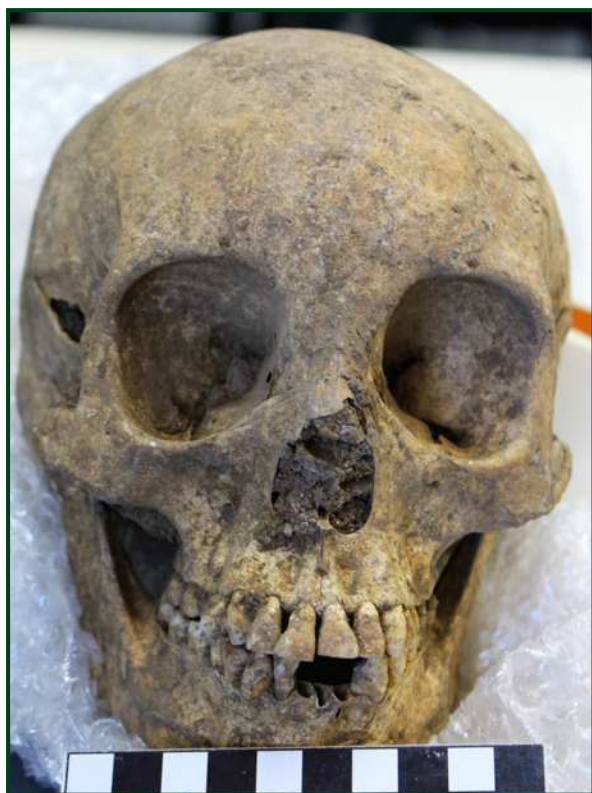


Figura 5. Crânio e mandíbula de humano encontrados na Urna 1, sítio Água Vermelha, Reserva Indígena Caramuru Paraguaçu, Bahia, apresentando algumas paleopatologias dentárias. Fonte: Olivia de Carvalho.

esquerdas e direitas fragmentadas, cintura pélvicas presentes, porém fragmentadas, fêmures, patelas, tíbias, fíbulas esquerda e direita fragmentadas), ossos das mãos e dos pés.

Observações sobre a posição dos ossos: Os ossos foram desarticulados antes da nossa análise.

Alterações ósseas post-mortem: Ossos com fraturas pós-morte; presença de raízes na parte interna de alguns ossos, muito sedimentos na porção interna dos ossos longos e crânio. Os ossos dos animais apresentavam as mesmas alterações ósseas post-mortem.

Sexo: indivíduo feminino (inferência feita a partir das características morfológicas cranianas e pélvicas).

Classe de idade: 20 a 25 anos (baseada em observações de desenvolvimento do esqueleto, suturas cranianas e abrasão dentárias).

Paleopatologias ósseas e anomalias de desenvolvimento: Sinais leve de infecções nos ossos longos (tíbias) e stress

mecânico leve (úmeros, fêmures e tíbias). Vertebrae sem processos degenerativos.

Anomalias de desenvolvimento: Foi observada uma anomalia de desenvolvimento nos úmeros (perfuração na fossa do olecrâno).

Paleopatologias dentárias: Maxilar (perda post-mortem do terceiro molar esquerdo, terceiro molar direito presente, porém fragmentado, segundos e primeiros molares superiores, segundos e primeiros pré-molares superiores, caninos superiores, incisivos laterais superiores e incisivos mediais superiores) e mandíbula (terceiros, segundos e primeiros molares inferiores (cárie no primeiro molar lado esquerdo), segundos e primeiros pré-molares inferiores, caninos inferiores (canino direito com cálculos dentários), incisivo lateral direito (cálculos dentários), perda post-mortem do incisivo medial direito e incisivo lateral esquerdo. Incisivos mediais inferiores, foram perdidos após a morte do indivíduo). Mal posicionamento dos caninos inferiores. Com relação a abrasão dentária e periodontite: Mandíbula: Molar 3 Esquerdo (sem abrasão dentária); Molar 2 Esquerdo (leve abrasão dentária); Molar 1 Esquerdo (media abrasão dentária e exposição da raiz); Pré-Molar 2 Esquerdo (leve abrasão dentária com exposição da raiz); Pré-Molar 1 Esquerdo (leve abrasão dentária e exposição da raiz); Canino Esquerdo (leve abrasão dentária e exposição da raiz); Molar 3 Direito (sem abrasão dentária); Molar 2 Direito (leve abrasão dentária); Molar 1 Direito (leve abrasão dentária e exposição da raiz); Pré-Molar 2 Direito (leve abrasão dentária); Pré-Molar 1 Direito (leve abrasão dentária); Canino Direito (leve abrasão dentária e exposição da raiz); Incisivo 2 Direito (leve abrasão dentária e exposição da raiz). Mandíbula sem processos degenerativos. Nas figuras 6 e 7 observamos algumas paleopatologias dentárias.

Acompanhamento funerário: Ossos de animais de médio porte (crânio, maxilar, mandíbula e dentes (*Pecari tajacu* Linnaeus, 1758), conhecido na região como "cateto" ou "caititu" e outros fragmentos de ossos de animal não identificados, denotando um ritual funerário com a presença intencional dos ossos de animais além da utilização da peça cerâmica. Esses vestígios faunísticos foram encontrados dentro da urna com aproximadamente em 20 a 30 centímetros durante a escavação (Figuras 8 a 11).

URNA 2 (Figura 3):

Informações gerais: O indivíduo foi inumado em um recipiente cerâmico em uma urna piriformes (em forma de pêra ou jambo invertidos), possuía tampa e estava



Figura 6. Maxilar de indivíduo humano encontrado na Urna 1, sítio Água Vermelha, Reserva Indígena Caramuru Paraguaçu, Bahia. Boa conservação dos dentes, grau variado de abrasão dentária, abrasão assimétrica nos incisivos centrais, presença de cálculos dentários. Fonte: Olívia de Carvalho.



Figura 7. Mandíbula de indivíduo humano proveniente da Urna 1, sítio Água Vermelha, Reserva Indígena Caramuru Paraguaçu, Bahia, mostrando detalhes da conservação da mandíbula e dentes. Observa-se a presença de cálculos dentários. Fonte: Olívia de Carvalho.



Figuras 8 a 11. Fragmentos de Mandíbulas e maxilares de Pecari tajacu (Linnaeus, 1758), encontrados junto ao indivíduo proveniente da Urna 1, sítio Água Vermelha, Reserva Indígena Caramuru Paraguaçu, Bahia. Fonte: Olívia de Carvalho.

fechada, em forma de opérculos coniformes (Etchevarne, 2012).

Segundo o autor, o indivíduo exumado desta urna funerária estava em conexão anatômica, parte dos ossos ainda estavam articulados (Etchevarne, 2012): "até onde foi possível observar a posição do indivíduo na exumação, o mesmo estava em conexão anatômica".

Foram retiradas amostras de sedimentos para análises mais específicas que serão levadas aos Laboratórios dos Departamento de Física e Geologia da Universidade Federal de Sergipe, além de outros laboratórios, para análises mais específicas relacionadas às doenças infecciosas e outros aspectos relevantes para a interpretação dos vestígios, que serão tema de outros estudos.

Representação óssea do esqueleto: Esqueleto incompleto, com ossos bastante fragmentados.

Identificação anatômicas dos ossos estudados: Crânio e pós-crânio: mandíbula e alguns dentes, ossos presentes e malconservados. Fragmentos de ossos longos (úmero esquerdo e dois fragmentos de ossos longos não iden-

tificados), fêmur fragmentado com epífise distal apresentando com estrias de crescimentos). Fragmentos de osso pélvico (lado direito), com estrias de crescimentos) fragmento de tibia com estrias de crescimento (porção proximal) (Figuras 12 a 15).

Observações sobre a posição dos ossos: Os ossos foram desarticulados antes da nossa análise.

Alterações ósseas post-mortem: Ossos com fraturas pós-morte; presença de raízes na parte interna de alguns ossos, muito sedimentos na porção interna dos ossos longos e crânio. Os ossos dos animais apresentavam as mesmas alterações ósseas post-mortem.

Sexo: indeterminado.

Classe de idade: Não adulto (baseada em observações de desenvolvimento do esqueleto, suturas cranianas e abrasão dentárias). Marcas de estrias de crescimento no fêmur esquerdo e direito, tibia não fusionada na porção proximal dos ossos, fragmentos de ossos pélvico não fusionados nas bordas do ílio, idade estimada entre 15 a 18 anos.



Figuras 12 a 15. Ossos longos e fragmento de cintura pélvica do indivíduo humano inumado na Urna 2, mostrando a conservação dos ossos e os indicadores de classe de idade, sítio Água Vermelha, Reserva Indígena Caramuru Paraguaçu, Bahia. Fonte: Olívia de Carvalho.

Paleopatologias ósseas: Sinais leve de infecções nos ossos longos (tíbias) e stress mecânico leve. Vértex sem processos degenerativos.

Anomalias de desenvolvimento: Não foram observadas neste indivíduo.

Paleopatologias dentárias: Os dentes apresentam leve abrasão dentária.

Acompanhamento funerário: Ossos de animais presentes estavam fragmentados, com fraturas transversais, fraturas horizontais. Presença de ossos de animais de médio porte, fragmentos de crânio e pós-crânio, entre estes, fragmentos de maxilar e mandíbula com dentes bem preservados de porcos do mato, (*Pecari tajacu* Linnaeus, 1758) (conforme visto anteriormente nas figuras 8 a 11 na urna 1). Esses vestígios foram encontrados dentro da urna com aproximadamente 20 a 30 centímetros de profundidade, durante a escavação. Um osso em especial estava com marcas de corte e um outro fragmento de osso cortado e polido, resultando em um ritual funerário com a presença intencional dos ossos de animais além da utilização da peça cerâmica (Figuras 16 a 21). Também foram encontrados fragmentos de mandíbula, dentes e ossos

dispersos pertencentes a animais de mesma espécie.

URNA 3:

Informações gerais: O indivíduo foi inumado em um recipiente cerâmico em uma urna piriformes (em forma de pêra ou jambo invertidos), possuía tampa e estava fechada, em forma de opérculos coniformes (Etchevarne, 2012).

Segundo o autor, o indivíduo exumado desta urna funerária estava em conexão anatômicas, ou parte dos ossos ainda estavam articulados, citar Etchevarne (2012), "até onde foi possível observar a posição do indivíduo na exumação, o mesmo estava em conexão anatômica".

Foram retiradas amostras de sedimentos para análises mais específicas que serão levadas aos Laboratórios de Física e Geologia da Universidade Federal de Sergipe e outros laboratórios, para análises específicas e outros aspectos relevantes para a interpretação dos vestígios, que serão estudados posteriormente.

Representação óssea do esqueleto: Esqueleto incompleto, com ossos bastante fragmentados.



Figuras 16 a 21. Mandíbula cortada, fragmento de cintura pélvica e ossos longos de *Pecari tajacu* (Linnaeus, 1758). Fêmures com marcas de corte e polimento (figuras 20 e 21), encontrados na Urna 2, sítio Água Vermelha, Reserva Indígena Caramuru Paraguaçu, Bahia. Fonte: Olivia de Carvalho.

Identificação anatômica dos ossos estudados: Crânio incompleto mal preservado (Figura 22). Observamos a presença de fragmentos de parietais e do temporal direito e esquerdo. Alguns dentes soltos e malconservados (dentes decíduos): 2 coroas do segundo molar direito e esquerdo; 2 coroas do primeiro molar direito e esquerdo; 2 coroas do canino direito e esquerdo; 1 coroa do incisivo medial lado esquerdo (Figura 23) e duas coroas dos incisivos laterais direito e esquerdo).

Pós-crânio: Alguns ossos presentes e malconservados (fragmentos de vértebras – processos espinhosos), fragmentos de ossos longos (fêmur, tibia e fíbula) e outros fragmentos

não identificados.

Observações sobre a posição dos ossos: Os ossos foram desarticulados antes da nossa análise.

Alterações ósseas post-mortem: Ossos com fraturas pós-morte; presença de raízes na parte interna de alguns ossos, muito sedimentos na porção interna dos ossos longos e crânio. Os ossos dos animais apresentavam as mesmas alterações post-mortem dos equivalentes humanos.

Sexo: Durante a análise macroscópica em laboratório,



Figuras 22 e 23. Ossos do crânio e dente de um indivíduo humano não adulto, proveniente da Urna 3, sítio Água Vermelha, Reserva Indígena Caramuru Paraguaçu, Bahia. Fonte: Olívia de Carvalho.

com uso de ficha osteoantropológica para este indivíduo, foram observados ossos pertencentes a uma criança de sexo indeterminado.

Classe de idade: 6 meses \pm 3 meses (observações dentárias).

Paleopatologias ósseas: Não foram encontradas paleopatologias ósseas.

Anomalias de desenvolvimento: Não foram encontradas anomalias de desenvolvimento.

Paleopatologias dentárias: Não foram encontradas paleopatologias dentárias.

Acompanhamento funerário: Contas de colar de matéria-prima ainda indeterminada (inteiras: 45, com tamanhos variando entre 9,55mm a 12,21 mm, e algumas fragmentadas) (Figura 24); presença de um dente de felino indeterminado (fragmentado) (Figura 25), encontrados em urna funerária de indivíduo não adulto, denotando um ritual funerário com a presença intencional dos ossos de animais além da utilização da peça cerâmica.

A utilização das urnas funerárias e dos vestígios arqueofaunísticos associados, apresentando sobretudo marcas de polimento características (figuras 20 e 21), indicam um contexto bastante particular em atividades ritualísticas relacionadas à inumação dos indivíduos humanos, conforme registrados na região Nordeste do Brasil (Simon *et al.*, 1999; Carvalho, 2008; Pessis, *et al.*, 2014; Silva *et al.*, 2014; Queiroz *et al.*, 2017, 2018).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após as primeiras análises diagnósticas morfológicas macroscópicas nas amostras osteológicas e dentárias humanas e animais associadas, inumadas nas três urnas cerâmicas provenientes do sítio arqueológico "Água Vermelha", recuperadas na Reserva Indígena Caramuru-Paraguaçu, no estado da Bahia, foi possível confirmar a utilização dos remanescentes arqueofaunísticos em rituais fúnebres diferenciados, sobretudo pelas marcas de polimento encontradas na epífise de um osso longo especificamente de um animal pertencente à espécie *Pecari tajacu* (Linnaeus, 1758), comumente conhecido pelos habitantes atuais como "cateto" ou "caititu", o qual estava depositado dentro em vaso cerâmico, assim como os indivíduos humanos pertencentes as diferentes classes de idade .



Figuras 24 e 25. Contas de colar de matéria-prima ainda indeterminada e dente de felino indeterminado um indivíduo humano não adulto e associadas, sítio Água Vermelha, Reserva Indígena Caramuru Paraguaçu, Bahia. Fonte: Olívia de Carvalho.

Por outro lado, a traceologia, corroborou igualmente a utilização desses animais como “restos de cozinha” antiga, a partir do registro das marcas de corte nos ossos longos das amostras arqueológicas estudadas.

Segundo informações prestadas pelo Dr. Carlos Etchevarne (Comunicação Pessoal), esses animais continuam fazendo parte de ritos e consumidos igualmente pela comunidade Caramuru-Paraguaçu.

As investigações sobre os remanescentes faunísticos provenientes de inumações humanas em urnas funerárias ainda são pouco conhecidas da arqueologia brasileira e para o estado da Bahia em particular, esse é um dos primeiros estudos que relacionam informações a respeito da possibilidade de festins alimentares e cerimônias fúnebres, a partir de análises traceológicas e informações etnoarqueológicas sobre os contextos rituais.

Em suma, esses primeiros registros permitem uma discussão inicial sobre as relações entre humanos e animais nesse grupo social particularmente, uma vez que as informações etnográficas subsidiaram e fundamentaram os resultados das análises traceológicas e arqueotanatológicas.

LITERATURA CITADA

Aufderheide, C. A.; Rodríguez-Martín, C. 1998. *Human Paleopathology*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.

Botella, M. C.; Alemán, I.; Jiménez, S. A. 2000 *Los Huesos Humanos: Manipulación y Alteraciones*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Buikstra, J. E. B.; Ubelaker, D.H. 1994. *Standards for Data Collection from Human Remains*. Fayetteville, AR: Arkansas Archaeological Survey Research, (44).

Carvalho, O. A. 2008. *Paléontologie des Nécropoles de Justino et de São José, Xingó, Brésil*. 1. ed. Aracaju: Sercore.

Etchevarne, C. 2012. O sítio de Tradição Aratu de Água Vermelha, Reserva Indígena Caramuru Paraguaçu, e Suas Implicações Arqueológicas e Etno-políticas. *Caderno de Arte e Antropologia*, 1: 53-58.

Eisenberg, J. F.; Redford, K. H. 1989. *Mammals of the Neotropics, Volume 3: Ecuador, Bolivia, Brazil*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Lyman, R. L. 1994. *Vertebrate Taphonomy*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.

Pessis, A. -M.; Cisneiros, D.; Leite, L. 2014. Perfil Funerário do Sítio Toca da Baixa dos Caboclos-PI (Resumo de Dissertação). *CLIO Série Arqueológica (UFPE)*, (29)2: 147-166.

Queiroz, A. N.; Cardoso, C. E.; Carvalho, O. A. 2017. Animais como Psicopompos nas Sepulturas do Sítio Arqueológico Justino? (Canindé de São Francisco - Sub-região de Xingó - Sergipe, Brasil). *Antípoda - Revista de Antropología y Arqueología (UNIANDÉS)*, (28): 57-73.

Queiroz, A.N.; Guérin, C.; Silva, J. A.; Faure, M.; Carvalho, O. A. 2018. Os Adornos em Osso de *Mazama* na Sepultura 118, Cemitério B - Sítio Arqueológico Justino, Canindé de São Francisco, Sergipe, Brasil. *CLIO Série Arqueológica (UFPE)*, (33) 1: 10-25.

Sancho, M. F. B. 1992. *Tafonomía y Prehistoria: Métodos y Procedimientos de Investigación*. Departamento de Ciencias de la Antigüedad (Prehistoria), Zaragoza: Universidad de Zaragoza. (36)

- Silva, J. A.; Carvalho, O. A.; Queiroz, A. N. 2014. A Cultura Material Associada a Sepultamentos no Brasil: Arqueologia dos Adornos. *Clio Série Arqueológica (UFPE)*, v. (29)1: 45-82.
- Simon, C.; Carvalho, O. A.; Queiroz, A. N.; Chaix, L. 1999. Enterramentos na Necrópole do Justino - Xingó. 1. ed. Aracaju: Gráfica e Editora Triunfo Ltda.

ANIMALES Y ESENCIAS COMPARTIDAS EN LOS CÓDICES MAYAS PREHISPÁNICOS: EL SIGNIFICADO DEL JEROGLÍFICO T572

Merideth Paxton

University of New Mexico. Latin American and Iberian Institute. MSC02 1690, 1 University of New Mexico, Albuquerque, New Mexico 87131-0001, U.S.A.

*Correo: mpaxton@unm.edu

RESUMEN

Los intentos de comprender las conexiones espirituales de los mayas prehispánicos con los animales en sus entornos naturales han intrigado a los investigadores durante mucho tiempo, y han resultado en varios términos clasificatorios. Uno de ellos es la co-esencia, que en general se ha relacionado con el jeroglífico (T572) de los códices, pero no se ha estudiado en detalle. El propósito principal de la presente investigación es comprender mejor las percepciones de la naturaleza antes de la conquista, determinando con más precisión cómo funciona este glifo.

Mi método primero consistió en hallar los contextos de T572 en los tres códices prehispánicos sobrevivientes con textos jeroglíficos: *Códice Dresden*, *Códice Madrid (Códice Tro-Cortesianus)* y *Códice París*. En segundo lugar, estudié los textos e ilustraciones que acompañan, las definiciones de las palabras mayas yucatecas y los informes de antropólogos, historiadores del arte, biólogos, epigrafistas, etnobiólogos y etnógrafos. Hallé que el T572 solo aparece en las páginas 25-28 del *Códice Dresden*, en la sección sobre las ceremonias relacionadas con el reciclaje de los *haabs*. Dado que estos eventos se llevan a cabo durante los 5 días de *uayeb*, al final de los *haabs*, me centré en las zarigüeyas antropomorfas con vestidos muy elaborados, que les pertenecen. Mientras que los investigadores anteriores habían visto a las zarigüeyas del *Códice Dresden* solo como *bacab* / *pauhtuns* orientados direccionalmente, aquí se presenta la primera investigación detallada sobre el motivo de la asociación.

Llegué a la conclusión de que las criaturas ilustradas se parecen mucho a las zarigüeyas vivientes, y que tienen otras características apropiadas para simbolizar el *uayeb*. Además, estos organismos son participantes en un grupo de co-esencias con funciones compartidas en el año solar. Los textos jeroglíficos confirman que son principalmente aspectos del tiempo solar, y no son nagueles. También, las zarigüeyas antropomórficas de *Dresden* derivan de similitudes físicas entre humanos y animales, en tanto, la evidencia en los diccionarios mayas yucatecos muestra que los humanos no siempre se distinguían claramente de los animales.

PALABRAS CLAVE: Zarigüeya de Virginia, *Didelphis virginiana*, Yucatán, religión maya, *Códice Dresden*, *uayeb*

ANIMALS AND CO-ESSENCES IN THE PRE-HISPANIC MAYA CODICES: THE SIGNIFICANCE OF THE HIEROGLYPH T572

ABSTRACT

Attempts to understand the spiritual connections of pre-Hispanic Mayans to the animals in their natural environments have long intrigued researchers, and various classificatory terms have resulted. One of these is co-essence,

which has been generally related to a hieroglyph (T572) in the codices, but not studied in detail there. The primary purpose of the present investigation is to better understand preconquest perceptions of nature by determining more precisely how this glyph functions.

My method first involved finding the contexts of T572 in the three surviving pre-Hispanic codices with hieroglyphic texts, *Codex Dresden*, *Codex Madrid (Codex Tro-Cortesiano)*, and *Codex Paris*. Secondly, I studied the accompanying texts and illustrations, definitions of Yucatec Mayan words, and reports by anthropologists, art historians, biologists, epigraphers, ethnobiologists, and ethnographers. I learned that T572 only occurs on pages 25-28 of the *Dresden Codex*, in the section on the ceremonies pertaining to the recycling of the *haabs*. Since these events were held during the 5-day *uayeb* at the ends of the *haabs*, I focused on the elaborately attired anthropomorphic opossums pertaining to them. Whereas previous researchers have seen the Dresden opossums only as directionally oriented *bacab/pauhtuns*, I have made the first detailed inquiry into the reason for the association.

I have concluded that the illustrated creatures bear a close resemblance to living opossums, which have other characteristics appropriate for symbolizing the *uayeb*. Additionally, the opossums are participants in a group of co-essences with shared functions in the solar year. The hieroglyphic texts confirm that they are primarily aspects of solar time, not *naguals*. Moreover, the anthropomorphic Dresden opossums could also derive from physical similarities between humans and the animals as well as evidence in Yucatec Mayan dictionaries that humans were not always sharply distinguished from animals.

KEY WORDS: Virginia opossum, *Didelphis virginiana*, Yucatan, mayan religion, *Codex Dresde*, *uayeb*

INTRODUCCIÓN

Entre las diversas manifestaciones del arte maya prehispánico destacan las relacionadas con animales y seres fantásticos. Así, las percepciones que han tenido los hombres sobre la fauna a su alrededor, han sido plasmadas en la arquitectura, la escultura, y la pintura, a lo largo de los siglos y en una amplia región. Tanto en los textos jeroglíficos como en las ilustraciones de los códices mayas del periodo Posclásico se puede apreciar un rango de actividades que involucra a personas, deidades, y a la fauna, hecho que claramente aumenta nuestra comprensión de los nexos. El enfoque de este estudio es la interpretación de dichos seres en los códices mayas de la época prehispánica según el concepto de co-esencia, el cual se registra para el jeroglífico T572. Ello conduce al análisis más detallado de los tlacuaches antropomorfos en la sección del *Códice Dresde* que trata de las ceremonias relacionadas al año nuevo.

El fondo conceptual de este tema se encuentra en las ideas de John Monaghan (1998) sobre la manera más apropiada de caracterizar las reacciones filosóficas que tenían los habitantes prehispánicos de Mesoamérica respecto a la naturaleza, mientras él consideraba el papel de los individuos en sus sociedades. Este autor ha señalado que, a principios del contacto con los españoles, los

misioneros descubrían confusiones al intentar explicar la Santa Trinidad y la responsabilidad que cada persona tenía por sus propios pecados. El problema era que los nuevos cristianos solamente se consideraban en términos de su participación en grupos. Además, Monaghan se dio cuenta que frecuentemente en los idiomas mayas la palabra *vinik* significa "persona" y, además, refiere al número veinte. Eso le inspiró a pensar en el enlace con una costumbre normal en Mesoamérica, la cual era darles nombres a los bebés de acuerdo a la fecha de su nacimiento en el *tzolkín*, el ciclo de 260 días (es decir la rotación de 13 números con los nombres de los 20 días). Esta circunstancia, al menos idealmente, tenía una fuerte influencia en el desarrollo del futuro benigno o maligno de los niños, y también se podía saber el oficio o inclinación laboral. De esa manera, cualquier persona era miembro del grupo con la misma fecha de nacimiento. El *haab* de 365 días, organizado en 18 periodos de 20 días con cinco días adicionales, también contribuía a la formación del niño. Al nacer en uno de los cinco días sin nombre, que se consideraban sumamente desdichados, tampoco tenía nombre ni destino, y le decían físicamente malformado.

La idea de que los individuos se consideraban solamente en términos de su participación en un grupo hizo pensar a John Monaghan en el término apropiado para referirse a esa condición. Así se dedicó a examinar las perspectivas

que se encuentran en la literatura profesional sobre entidades vinculadas, tal como los nexos entre humanos y animales. Por ejemplo, en su estudio fundamental, Foster (1944) había definido *tonal* como un destino o fortuna ligado a un animal compañero y nagual como resultado de un acto de hechicería. Monaghan también comprendió que las conexiones pueden incluir los fenómenos de la naturaleza, elementos como los rayos, las cometas, la lluvia, y las plantas. Comentó también que las primeras discusiones se hicieron en la tesis doctoral de María Esther Hermitte de 1964 (publicada 1970), ello le guió a adoptar el término co-esencia. En la investigación de Monaghan (1998: 142), la palabra significa un "link between what appear to be phenomenally distinct entities, caused (usually) by their having been born at or around the same time. One implication is that one's coessence is linked to one's destiny, and indeed one's destiny and coessence are often the same term. Another important implication is that humans and their coessence may share a consciousness". Las aportaciones de la versión inédita del estudio de Monaghan llamaron la atención de Stephen Houston y David Stuart para elaborar una nueva interpretación referente a las conexiones entre humanos y animales que indica un jeroglífico, el T539.

Antes de entrar en una discusión detallada de la elucidación de Houston y Stuart, es imprescindible comentar el sistema de clasificación compuesto de la letra T y algún número. La letra refiere al gran investigador J. Eric S. Thompson, y los números tratan de las agrupaciones de jeroglíficos con formas semejantes, desarrolladas en su libro de 1962. Sirva para esta investigación decir que los números desde T1 a T500 se reservaban para elementos suplementarios (afijos) y los de T501 a T999 para los glifos (signos) principales. Las relaciones visuales entre estos diseños se indican por periodos (cuando están a la derecha o a la izquierda) y dos puntos (cuando son superiores o inferiores). Por ejemplo, 1.16.60*.93:24:125 significa que los afijos 1 y 16 se encuentran a la izquierda del signo principal (*), con T1 a la izquierda extrema. T60 está arriba de signo principal. El afijo 93 está a su derecha, con el 24 debajo del signo principal y 125 más debajo (Thompson 1962: 32-33).

En su estudio del T539, Houston y Stuart (1989) se enfocaron en los textos del periodo Clásico en las tierras bajas sureñas de la región maya, incluyendo la función que tiene en el Dintel 15 de Yaxchilán (Figura 1). Ésta es una de las varias esculturas en la sede que ilustran miembros de la clase de los soberanos, junto con figuras que salen de las bocas de serpientes. En contra de las interpretaciones previas, Houston y Stuart comentaron que deben indicar seres sobrenaturales, los cuales son las co-esencias que

Monaghan había discutido, y que la manera de leer el T539 es *uay* (*way*). En dicha escultura de Yaxchilán, de acuerdo con el método normal para interpretar las secuencias que refieren a los dueños de los objetos, se puede entender que Na Chan es el *uay* del Dios K. Agregaron Houston y Stuart (1989: 8-11) que algunas veces el glifo T585, con sonido de *bi*, se combina con el T539, formando la palabra *uayeb* (*wayeb*). Ello ocurre, por ejemplo, en la Tableta del Palacio en Palenque (Figura 2), con el resultado de que se puede leer el nombre *Ek' wayab chaak*.

Otra observación de Houston y Stuart (1989: 2) es que, con base en el *Códice Dresde*, Victoria Bricker (1986) había leído el T572 de la misma manera: *uay* (*way*). Aquellos dijeron que "We now believe that a relatively common hieroglyph, T539 (or T572 in the codial form deciphered by Bricker [1986: 90-91], is the sign for co-essence, and that its reading is *way*." Notaron que en ambos contextos los glifos principales tienen afijos que confirman esta pronunciación; la forma que señala *wa* viene antes y la de *ya* se ubica después.

La explicación del T572 de Bricker (1986:90-91) se basa en los dos ejemplos legibles, en las páginas 26 y 28 en el *Códice Dresde*, en la sección que trata del *uayeb* (Figura 3). Su transcripción y lectura en la página 26a (posición B2) es T109.130?:572.47 (*chac-[wa]way[ya]*), o *chac way*. En este contexto, la palabra *chac* significa rojo. En la página 28a (posición B2), la construcción es la misma con excepción del color (T95), que es negro. Ella dijo que las formas de la época colonial, las cuales están en la *Relación de las cosas de Yucatán* del fray Diego de Landa, difieren por el uso del pronombre personal, que es *u* (su), y el sufijo *-eyeb*, que ella no trató en detalle.

La explicación general de T539 de Houston y Stuart según el concepto de *uay*, el cual se encuentra en las esculturas mayas de las tierras bajas, del periodo Clásico en la región sureña, es ampliamente aceptada. Igualmente, se considera T572 como la versión para los códices de T539, de acuerdo al comentario de Houston y Stuart, y el sentido de "spirit companion, co-essence" es una norma (Macri y Vail, 2009). Grube (en Schele y Grube, 1997: 171-174) se refirió, sin explicación adicional, al glifo en la página 28a como "el Nawal Negro". Sheseña (2010), quién prefiere el término nagual, presenta un análisis de los vínculos entre personas y animales que se ilustran en la alfarería maya del periodo Clásico Tardío, que se describían como de "estilo códice". A su parecer (Sheseña, 2010), el nexo trata de "una especie de alter ego de una persona, por lo regular de forma animal, interno y externo a la vez". Esta confluencia de escenarios me atrajo a la posibilidad de profundizar la

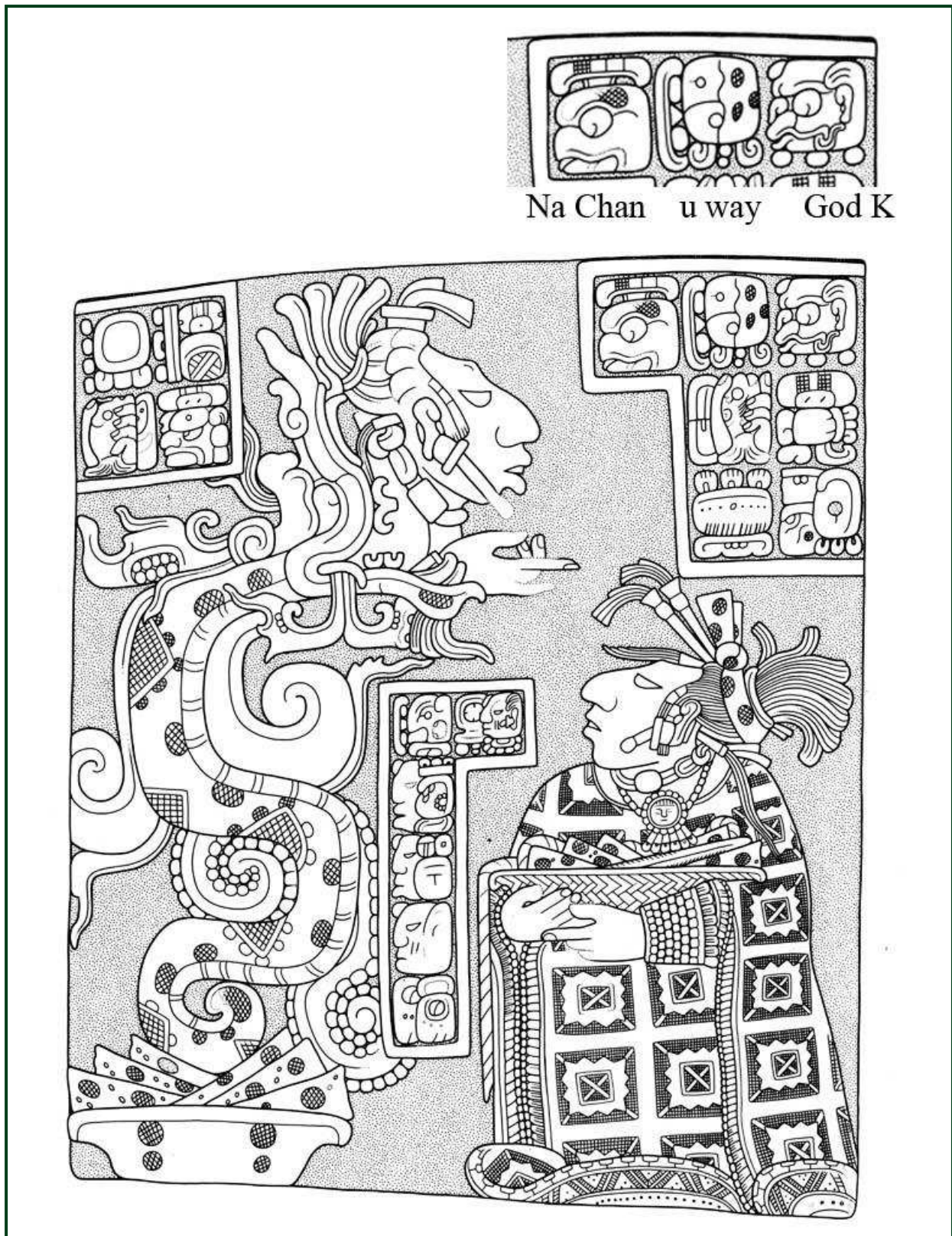


Figura 1. Yaxchilán, Dintel 15, con detalle de T539 (*uay*). Basada en Graham y von Euw 1977:39.

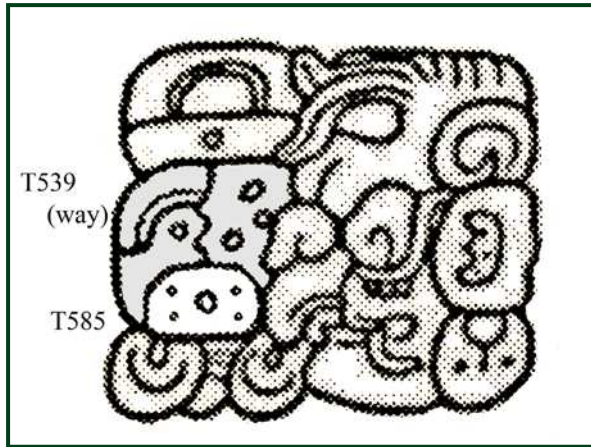


Figura 2. Palenque, Tableta del Palacio, glifo F12 (*uayeb*), de Houston and Stuart 1989:11, figure 8a. El glifo T585 está en el interior de T539.

investigación de co-esencias en los mismos códices de los mayas, mediante un análisis de todos los contextos de T572, con lectura de *uay*. El glifo T585, el cual cambia el significado de *uay* a *uayeb* en la Tableta del Palacio de Palenque, aparece en el *Códice Dresde* en otras secciones, pero no en las páginas con referencia al *uayeb*. Por eso, me pareció interesante investigar la posibilidad de que las construcciones jeroglíficas se refieran directamente a los tlacuaches, más que a los días del *uayeb*. Además, se observa que en la sección del *Códice Dresde* donde ya se sabe que el T572 aparece, existe un fuerte nexo con la imagen del tlacuache, y ello me sugirió preguntar porque existe la asociación con este animal en particular. Otro motivo, es estudiar cuál sería el significado de la co-esencia en este caso, y si sería mejor pensarlo desde otro término, tal como un nagual.

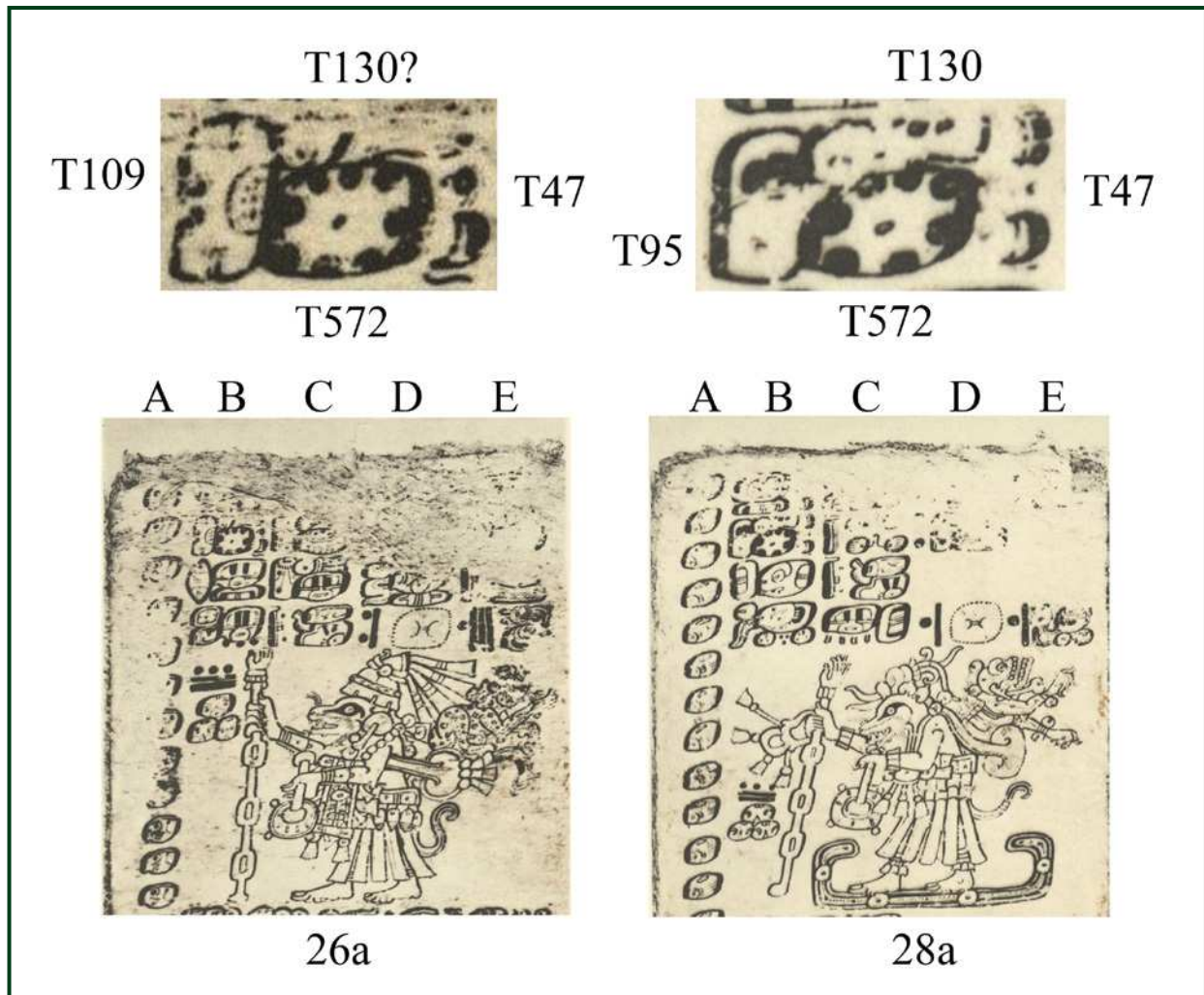


Figura 3. *Códice Dresde*, páginas 26a y 28a, el glifo *uay* (*way*). Fotos de las imágenes de Förstemann 1880 y 1892 (*Maya Handschrift der Sächsischen Landesbibliothek Dresden, Codex Dresdensis* [1962]).

MATERIAL Y MÉTODOS

Hay tres códices mayas prehispánicos, todos compuestos de fragmentos de los originales, que han sido estudiado por los especialistas a través de los años, estos son: el *Códice Dresde*, el *Códice Madrid (Tro-Cortesiano)*, y el *Códice París*. Hasta el momento, falta algún documento europeo que describa las circunstancias por las cuales los españoles obtuvieron y coleccionaron estos manuscritos, adquiriendo los nombres de las ciudades donde se conservan actualmente. Por esta situación, es necesario inferir sus orígenes, tanto por medio de los contenidos de sus ilustraciones y sus textos jeroglíficos, como de sus características físicas. La teoría única que se acepta universalmente, es que vienen de la península de Yucatán. Ya que la discusión de Monaghan de las co-esencias trata de ejemplos tomados de toda Mesoamérica, la primera tarea era verificar que es posible usar su sistema de ideas, al igual que el de Houston y Stuart, en Yucatán específicamente. Es cierto que, los diccionarios y relaciones de los españoles del virreinato incluyen perspectivas europeas, como lo hacen las fuentes mayas que preservan aspectos de los códices prehispánicos, como los llamados *Libros de Chilam Balam* de varios pueblos. No obstante, se puede apreciar que la cultura indígena de Yucatán es conservadora, y algunas de sus rituales contemporáneos claramente se encajan con los *Códices Dresde, Madrid, y París*. Para establecer que es apropiado iniciar la investigación de T572 en estos manuscritos, basándome en los conceptos de co-esencia y de *uay*, es necesario incluir información del periodo post-conquista, pero con intención de excluir los elementos europeos cuando sea posible identificarlos.

Segundo, revisé los textos de los tres códices, aprovechándome de varias ediciones facsimilares, para preparar una lista de los ejemplos de T572 y sus contextos. Como ya mencioné, sirve para la tercera fase, que es el estudio de sus significados. Por supuesto, esta parte del artículo también se apoya por consideración de la información post-conquista antes señalada, las relaciones etnográficas, y la literatura profesional de los antropólogos, los historiadores de arte, los biólogos, los etnobiólogos, y los epigrafistas.

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

Respecto al primer objetivo, el cual es verificar que el concepto de co-esencia de Monaghan tiene que ver con Yucatán, se puede decir que el término fundamental para su desarrollo, *vinik*, sí se encontraba. La ortografía de la palabra que se registra en la extensa compilación de los diccionarios coloniales, elaborado por equipos de

investigadores del siglo XX, como es el *Diccionario maya Cordemex* (Barrera Vásquez, *et al.*, 1980: 923) es *winik*. Basándose en varios diccionarios coloniales, relata que significa "hombre...mujer...individuo". La palabra *winikhal* refiere, de acuerdo a unos diccionarios de esta época, a "hacerse hombre y formarse la criatura...formarse cualquier animal racional o irracional...humanarse". Del mismo modo, la palabra *pixan* sostiene el concepto de co-esencia de Monaghan, como esencias compartidas entre humanos y animales. La definición colonial refiere a "alma que da vida al cuerpo del hombre" y (*ah*) *pixan* trata de "animal que tiene alma racional" (Barrera Vásquez, *et al.*, 1980: 659). Al argumentar que el T539 se refiere a las co-esencias de Monaghan y que se aceptaba en una región amplia, Houston y Stuart (1989: 5-6) citaron definiciones de *uay* en los diccionarios de los idiomas mayas. Notaron que el diccionario de Motul, Yucatán, citado en el *Diccionario Maya Cordemex* (Barrera Vásquez, *et al.*, 1980: 916) apunta que *uay (way)* quiere decir, "transfigurar por encantamiento" y *wayinbal*, "ser hecho brujo en figura de animal". No obstante, cabe mencionar que otro sentido de *uay* es "día y noche" y asimismo "día de 24 horas" (Barrera Vásquez, *et al.*, 1980: 915).

En cuanto a la conexión entre los caracteres de los humanos y sus fechas de nacimiento, que yo sepa, no está mencionado en los textos jeroglíficos de los fragmentos de los códices mayas que han sobrevivido. A pesar de eso, existen fundamentos de la práctica en los Libros de Chilam y otras descripciones coloniales, que parecen manifestar esta idea en su forma pre-conquista. El proceso de evaluar cuales son, es algo complejo, como los datos en el *Códice Pérez* ilustran. Este libro es una copia, dividida en tres partes, de unos antiguos documentos mayas que fue hecha por Juan Pío Pérez en el siglo XIX, sin que él los identificase por completo (Craine y Reindorp, 1979). Comento que ha sido necesario aprovecharme de esta edición, porque el texto original en que se basa no lo he tenido disponible, ni en forma impresa, ni electrónica.

Los investigadores están de acuerdo en que es factible la utilidad del *Códice Pérez* para el estudio de los mayas prehispánicos, pues Barrera Vásquez (1939: 75) determinó que, en la Segunda Parte, existe la frase: "*tin hokzah ti uooh*", la que él tradujo con el sentido de que el texto fue sacado de jeroglíficos. Unas páginas del *Códice Pérez* se consideran miembro del grupo de los Libros de Chilam Balam, ya que, al terminarse la copia de la Segunda Parte, Pío Pérez dijo: "Este es el fin del libro con título *Chilam Balam* que se conserva en el pueblo de Maní, guardado por el Maestro de Capilla, y escribo las notas de los acontecimientos que relata". Esta traducción de Craine y

Reindorp (1979: 140), que concuerda con Barrera Vásquez (1939: 76), es de la autora de este artículo.

La Primera Parte del *Códice Pérez* es del Siglo XVIII, hecho que se conoce por un dato en la última página. Pío Pérez notó "este almanaque es copiado de un cuaderno suelto del archivo de Maní; según su fecha parece que fue copiado en 12 de mayo de 1755" (Barrera Vásquez 1939: 75). En esta parte hay dos almanaques que correlacionan la secuencia de los 260 días del *tzolkin* con los meses del año europeo. La primera de éstas se caracteriza por incluir introducciones para cada mes, las cuales tienen la forma general de la de enero. Craine y Reindorp (1979: 19-38) mencionan que trata de la descripción de enero, como sigue:

"This month has thirty-one days, the moon thirty, daylight has eight hours, night sixteen. On the eleventh day the sun enters the sign called Aquarius, which governs everything below the trunk of the body. During the time of Aquarius, bleeding is good only for him who needs it, and medicines should not be given: but it is a time that is good for bathing and swimming, and an appetite for eating is evident. Men born on the days ruled by this sign are small, always sad, very fond of women, and noted for using great quantities of small chiles with their meals. In the days of the full moon raisins are harvested if they have begun to fall. It is also a good time to plant trees and transplant seedlings. People will not suffer from thirst within this month and will feel well during meals if they are not served water. Men born at this time will live fifty-eight years if their span is not cut short because of sinning with a woman at the time of the conjunction of the moon. Women will live fifty-six years and will have two illnesses: the first at the age of thirty-four years, the second perhaps at thirty-seven. The figure of this sign is a woman who carries in her hands a pitcher running over with water. An individual born during the hours in which this sign governs will die of drowning, either as a result of falling into a pool of water or because he strangled while drinking".

Aunque indica que las características físicas y mentales de los hombres se determinan al nacerse en el intervalo, el contexto de toda la discusión es el signo de Acuario en el zodiaco europeo. Incluso, refiere al arreglo de los astros que forma el signo como mujer que porta en las manos un cántaro que se derrama de agua, tal como aparece ilustrada en los reportorios del siglo XVI (Chaves 1572: 130). Castro Barrera (2011) ha comparado las interpretaciones mayas en el *Chilam Balam de Ixil* con las imágenes europeas originales de estos signos del zodiaco. La influencia de

la astrología en las vidas humanas era fundamental y de larga duración en España, como el reportorio de Chaves expresa (véase también Martínez Frías, 2017: 95-115). Por esas razones, es mejor buscar evidencias de asociaciones mayas entre las formaciones de personas y sus fechas de nacimiento en el segundo almanaque de la Primera Parte del *Códice Pérez* (Craine y Reindorp, 1979: 43-46).

Este otro almanaque empieza con una simple lista de la secuencia de los intervalos del *haab* y los meses correspondientes en el año europeo. Después vienen, según la rotación desde enero hasta diciembre, los días del *tzolkin*, juntos con sus connotaciones buenas o malas y sus predicciones. Hay varios hados relacionados con fechas de nacimientos. Por ejemplo, en el día 12 Ik (mal día), en el mes de mayo, "Contented men are born this day", mientras en junio, en el día 4 Cimi (buen día), "Gods are born". En 13 Imix (buen día en julio), "Wise men are born" y en 2 Men (mal día en septiembre) "Kings are born", (Craine y Reindorp, 1979). Además, los intervalos mayas del *haab* se registran en la lista. Aunque este no es un estudio detallado de todos los posibles casos donde podrían aparecer tales vínculos, sirve de razón para continuar la investigación principal.

El resultado respecto al segundo objetivo de este artículo fue inesperado, ya que entendí que son escasos los ejemplos de T572 en la escritura maya. Tras una revisión del *Códice Dresde*, el *Códice Madrid*, y el *Códice París*, percibí que existe solo en la parte del *Códice Dresde* que trata del año nuevo, las páginas 25-28 (Figura 4). El catálogo de jeroglíficos mayas de Thompson (1962) está de acuerdo en ello, y registra solamente otros dos casos en el corpus: aparecen en la Estela J de Copán (lado oeste, glifo 16: T245? o 114?.572:87) y, en el dintel del Edificio de la Serie Inicial en Xcalumkín (T572.181:113). Es obvio que cualquier comparación con los ejemplos del *Códice Dresde* no sirve para ampliar nuestra comprensión de la sustitución del T572 por T539, porque los afijos son distintos. Es por eso que, este informe se concentra en las páginas del año nuevo.

Cada página se divide en tres partes horizontales, como se puede ver en la página 26 (Figura 5). Por el lado izquierdo, se incluye una lista de 13 repeticiones de los nombres de los días del *tzolkin* al final del *haab* previo y 13 repeticiones de los que empezaban el nuevo *haab*. Por la matemática del sistema, existía una rotación de cuatro nombres de días al final de un *haab* y los cuatro nombres adicionales al principio del siguiente. Las ubicaciones de los jeroglíficos señalan claramente que las unidades horizontales en las partes superiores refieren al último día del *uayeb* y las



Figura 4. Códice Dresde, páginas 25-28, las ceremonias del año nuevo. Fotos de las imágenes de Förstemann 1880 y 1892 (*Maya Handschrift der Sächsischen Landesbibliothek Dresden, Codex Dresdensis* [1962]).

en las partes inferiores tratan del **haab** nuevo. Cuando se pintó el códice, los cuatro portadores del año nuevo eran **Akbal, Lamat, Ben, y Etnab**.

Por las contribuciones de varios investigadores a través de muchos años, se conoce que las actividades que se ven en las páginas 25-28 del *Códice Dresde* semejan las descripciones de los rituales del nuevo año de la "*Relación de las cosas de Yucatán*", un documento que se atribuye a fray Diego de Landa ("*Relación*", en adelante), quien la escribió en el siglo XVI. Aunque en aquella época los portadores del año habían cambiado por el grupo que se refiere a un día posterior: **Kan, Muluc, Ix, y Cauac**, las comparaciones directas obviamente existen, de modo que la forma básica de los rituales se repite, lo que sirve ahora para cotejar el texto de la *Relación* con la página 26 del manuscrito prehispánico. En una visión general de la rotación de los rituales del año nuevo, se puede entender que cada portador se asociaba con una de las cuatro direcciones perimétricas de los mayas y además con su color simbólico. Como Tozzer (1941: 136, n 635) lo explicó, el ritual para inaugurar el año nuevo solía ocurrir durante el **uayeb** del año que terminaba, junto con su espacio direccional. Por ejemplo, la ceremonia para empezar al año **Kan** sucedía en el **uayeb** del año **Cauac**,

cuya dirección era sur, con el color simbólico amarillo. Como nos informa la *Relación*:

"Entre la muchedumbre de dioses que esta gente adoraba, adoraban cuatro llamados Bacab cada uno de ellos. Estos, decían eran cuatro hermanos a los cuales puso Dios, cuando crio el mundo, a las cuatro partes de él sustentando al cielo (para que) no se cayese. Decían también de estos bacabes que escaparon cuando el mundo fue destruido por el diluvio. Ponen a cada uno de estos otros nombres y señálanle con ellos a la parte del mundo que dios le tenía puesto y (de)teniendo el cielo y aprópiante una de las cuatro letras dominicales a él y a la parte (en) que está; y tienen señaladas las miserias o felices sucesos que decían habían de suceder en el año de cada uno de éstos y las letras con ellos" (Landa, 1978: 62).

"Para celebrar la solemnidad del año nuevo, esta gente, con más regocijo y más dignidad tomaba los cinco días aciagos que ellos tenían por tales ante del día primero de su nuevo año y en ellos hacían muy grandes servicios a los bacabes citados arriba y al demonio que llamaban por cuatro nombres, a saber, **Kanuuayayab, Chacuuayayab, Zacuuayayab, Ekuuayayab**; y acabados estos servicios y fiestas comenzaban su año nuevo" (Landa, 1978: 63).

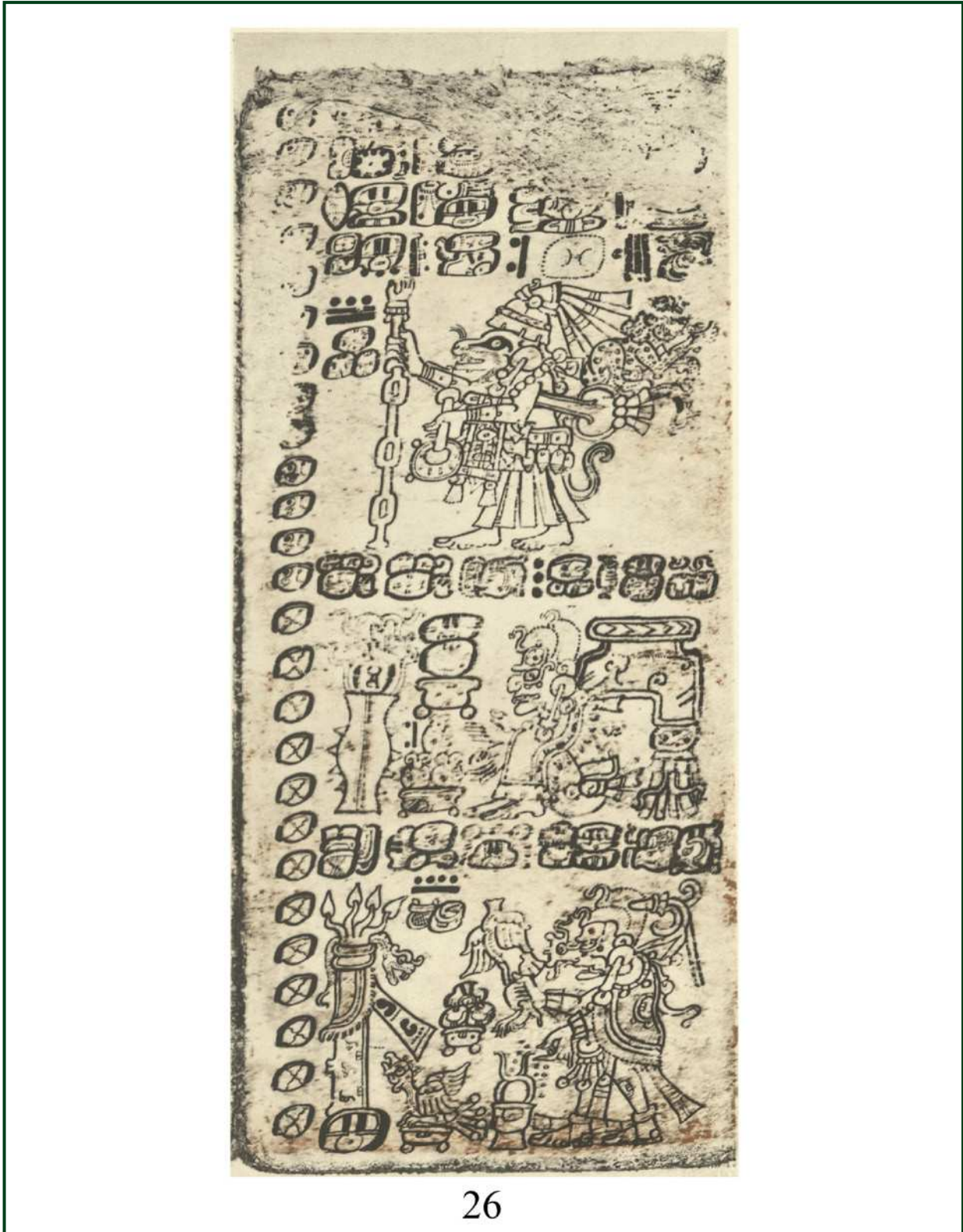


Figura 5. Códice Dresde, página 26, ritual para empezar un *haab* en el día *Etz'nab*. Fotos de las imágenes de Förstemann 1880 y 1892 (*Maya Handschrift der Sächsischen Landesbibliothek Dresden, Codex Dresdensis* [1962]).

Para ilustrar las descripciones de cada una de las cuatro ceremonias para finalizar un año y comenzar el siguiente, se puede citar:

"En el año en que la letra dominical era Muluc hacían la imagen del demonio a la cual llamaban *Chacuuayayab*, y llevabanla a los montones de piedra de hacia la parte del oriente. Hacían una estatua del demonio llamado *Kinchahau* y poníanla en casa del principal, iban todos juntos con su acostumbrada devoción por la imagen del demonio *Chacuuayayab*. Llegados, la sahumbaba el sacerdote con cincuenta granos de maíz molidos y con su incienso, a lo cual llaman *zacah*, y después degollábanle la gallina. Había muchos que derramaban sangre cortándose las orejas y untando con su sangre la piedra que allí tenían de un demonio que llamaban *Chacacantun*" (Landa, 1978: 65-66).

Hay varios elementos que reflejan las conexiones que existen, en términos generales, entre las descripciones de la *Relación* y las páginas del año nuevo en *Códice Dresde*. Como se mencionó en la primera parte de la investigación, Victoria Bricker ha leído el T109.130?:572.47 como *chac-[wa]way[ya]*, o *chac way*, y el T95.130?:572.47 corresponde a *ek way*. Ella apuntó que son variaciones de la forma en la *Relación* de *chacuuayayb* y *ekuuayayab*, las cuales ligan el *uayeb* con dos de las cuatro direcciones perimétricas del universo maya. Aunque actualmente no quedan restos completos por los deterioros en las páginas, por las repeticiones en las cuatro escenas, parece cierto que originalmente había en los glifos los cuatro miembros de la serie. Como se puede observar en la página 26, el dios que se ve en la parte inferior, el Dios K, tiene en la mano un pájaro degollado y, con la otra mano, dispersa granos de una sustancia probablemente incienso y quizá incluyendo maíz molido, en las llamas del incensario. Se puede leer la palabra *acantun* en los nombres de los diseños que construyen el glifo del *tun* y el árbol que crece de la forma.

En el contexto iconográfico del T572, que se encuentra en todas las unidades superiores de las páginas que tratan el año nuevo, destaca la figura antropomorfa del tlacuache. Siempre se ve de pie, como se nota en los detalles tomados de las páginas 26 y 28 (ver figura 3), y los elementos principales de la invención constan del cuerpo humano, con su atavío complejo, mezclado con la cabeza del tlacuache y una cola prensil. En el manuscrito y en la naturaleza, la cabeza se distingue por su forma de ovalo, con orejas pequeñas, el hocico angosto que termina en punta, los dientes triangulares, y la marca negra en los ojos (Figura 6). El animal se caracteriza por unas peculiaridades que

son ideales para simbolizar el *uayeb*. Tiene la habilidad de fingir la muerte ante el peligro, como se ilustra en la figura 6, para engañar a su predador, y después resucitarse y escapar con vida. Así, con el *uayeb*, el viejo *haab* parece morir para reanimarse. Además, refiriéndose a la zarigüeya de Virginia (*Didelphis virginiana*) (Krause y Krause, 2006) que es con el organismo que yo la identificaría, se sabe que se reproducen de manera prolífica, para compensar su corta longevidad, y los cambios súbitos de población (Sternberg Museum of Natural History, 2017). Así, el *uayeb* es de corta duración, y al terminarse, los 365 días del *haab* nuevo nacen de nuevo. Sin embargo, no está de más mencionar que en la Península de Yucatán y otras áreas de México, se registra también la zarigüeya común (*D. marsupialis*), con diferencias sutiles para la mirada de quién no es especialista, pero, lo importante es la asociación con la zarigüeya.

Thompson (1970: 276-277; 1972: 90; 1988: 219) opinó que las cuatro zarigüeyas representan a los cuatro *bacabes*, y otros investigadores están de acuerdo (Taube 1988: 229-233; López Austin, 1993: 222-223; 1999: 54; 2012: 70-71). A pesar de eso, como se comenta con detalle más adelante, los textos jeroglíficos que acompañan las escenas no incluyen referencias directas a los *bacabes*. No obstante, por las razones que siguen, parece que no es necesario escoger entre la interpretación del simbolismo de la figura como el *uayeb* o los *bacabes* porque ambos encajan en un sistema de elementos cosmológicos que se asocian con el ritual del año nuevo. Thompson formó la conclusión que las zarigüeyas en las páginas 25-28 son *bacabes* principalmente por la descripción en la *Relación* de las ceremonias del año nuevo, donde igualmente se conservan las otras entidades que obviamente se relacionan al mismo diseño. El texto ya mencionado, el que cita Thompson, dice que:

"adoraban cuatro llamados *Bacab* cada uno de ellos. Estos decían cuatro hermanos a los cuales puso Dios, cuando crió el mundo, a las cuatro partes del sustentando el cielo (para que) no se cayese. Ponen a cada uno de estos otros nombres y señálanle con ellos a la parte del mundo que dios le tenía puesto (de)teniendo el cielo y aprópiante una de las cuatro letras dominicales a él y a la parte (en) que está; y tienen señaladas las miserias o felices sucesos que decían de suceder en el año".

Los otros elementos conectados siguen esta introducción, en repeticiones diciendo:

"La primera, pues, de las letras dominicales es *Kan*. El año que esta letra servía era el agüero del *Bacab* que por otros

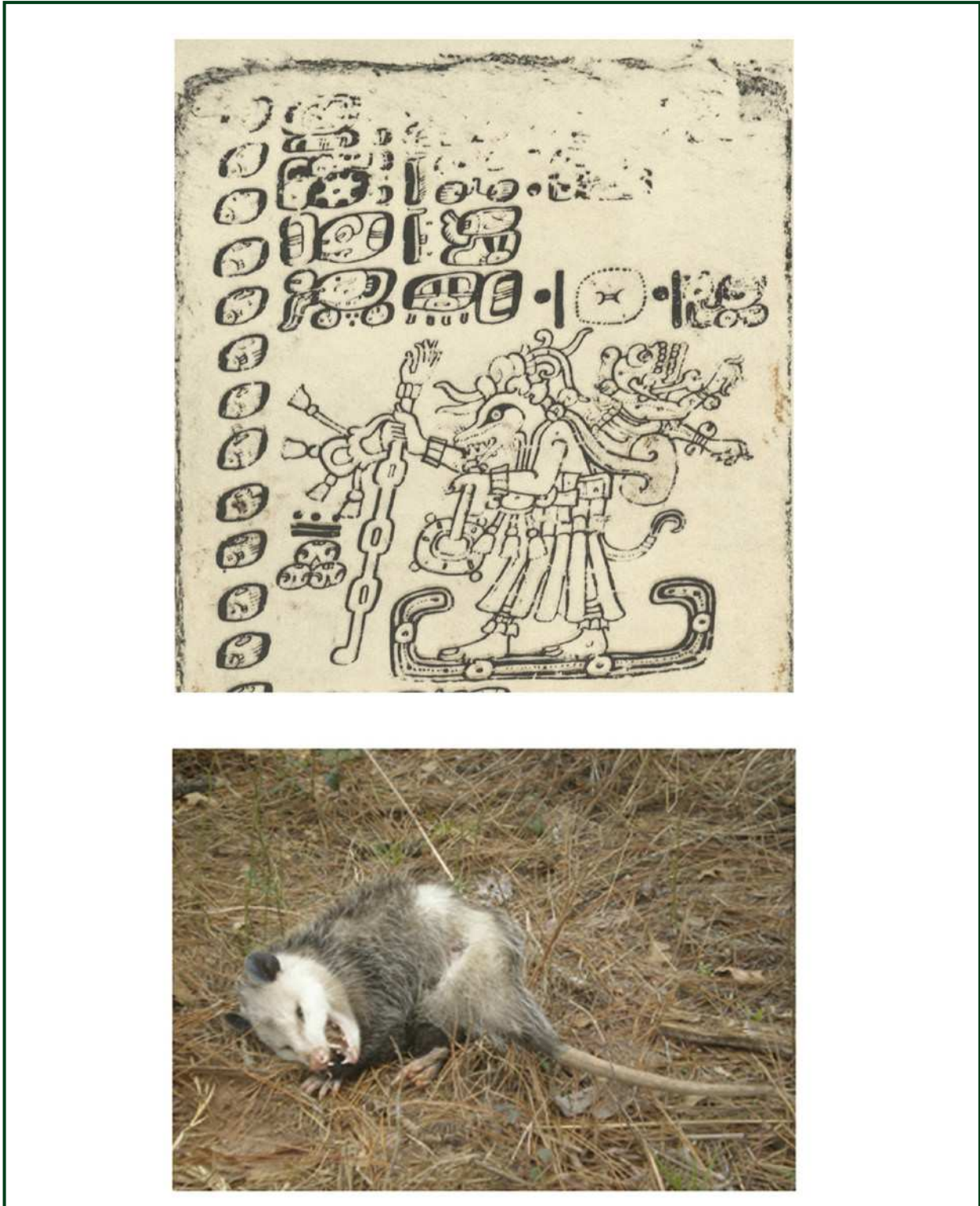


Figura 6. Comparaciones entre las zarigüeyas en el *Códice Dresde* y la naturaleza. a. *Códice Dresde*, página 28a, criatura compuesta de rasgos humanos y los del tlacuache. Foto de la imagen de Förstemann 1880 y 1892 (*Maya Handschrift der Sächsischen Landesbibliothek Dresden, Codex Dresdensis* [1962]). b. Zarigüeya de Virginia (*Didelphis virginiana*), en el acto de fingir la muerte. Foto tomada de <https://www.waltonoutdoors.com/scared-to-death-opossums-play-possum/> publicada con la autorización del fotógrafo, Tom Young.

nombres llamaban *Hobnil*, *Kanalbacab*, *Kanpauhtun*, *Kanxibchac*. A este le señalaban a la de medio día" (Landa, 1978: 62). El relato continua para cumplir la serie, con las listas asociadas a las otras tres direcciones perimétricas restantes. Para comprender la utilidad que la *Relación* tiene para explicar el manuscrito, es importante considerar más a fondo las ideas sobre su origen. Como ya se mencionó, ha sido necesario inferir las procedencias de los tres códices mayas, los cuales tienen textos jeroglíficos, y por sus características internas—tanto sus aspectos físicos y sus contenidos—hacen factible que sean de Yucatán. Basándose en el texto y los indicios de la arqueología, Thompson (1972: 16, 113) concluyó que el *Códice Dresde* fue pintado en Chichén Itzá u otro lugar en la vecindad, y que fue elaborado entre 1200 d. C. y 1250, más o menos. Al considerar la misma información, y unos datos publicados después del comentario de Thompson, llegué a una conclusión diferente. El manuscrito probablemente se pintó en una época más reciente, en el Posclásico Tardío (1250 d. C. hasta la llegada de los españoles), y su origen debe pertenecer a un área de Yucatán más amplia (Paxton, 1986; 1991). Entre las evidencias que sostienen esta asociación, está el nexo entre los collares que cubren los pechos de las criaturas tlacuaches en las páginas sobre el año nuevo y los que aparecen en los atavíos de las figuras efigias en la llamada cerámica modelada *Chen Mul*. Estos incensarios siempre se encuentran en las superficies de las sedes, o cerca de este nivel. Así, se puede apreciar que la conexión entre la *Relación* y el *Códice Dresde* es confiable porque es relativamente directa.

El ambiente en el cual vivían las deidades, en la *Relación*, es el cosmos de las cinco direcciones, que se ve en las páginas 76-75 del *Códice Madrid* (Figura 7). Yo diría que representa la creación de las direcciones, por las huellas de pie del dios solar, que también se ve en la imagen. Ilustra el movimiento aparente del sol a través del *haab* (Paxton, 1997; 2001). El sector inicial para el desarrollo es la posición central del observador, y los límites de las unidades trapezoidales en el este y el oeste se establecen según los lugares de los amaneceres y las puestas del sol en los horizontes, de acuerdo a las fechas de los solsticios. El norte y el sur constan de los segmentos de los horizontes, no incluidos en este y oeste. Éstas son las "partes del mundo" que se refieren en la *Relación*. También aparecen los glifos del este, el norte, el oeste, y el sur en áreas que constituyen, más o menos, a los puntos cardinales, y evidentemente los mayas conocían ambos conceptos. En mi opinión, los *bacabes* y los otros dioses en la descripción tomada de la *Relación*, que se asocian con las direcciones, se ubicaban en las esquinas solsticiales. La interpretación parece evidente, por las

deidades de la lluvia en la página 31a del *Códice Madrid*, las cuales coinciden con este aspecto del diagrama, en las páginas 75-76, y con las descripciones etnográficas de rituales para atraer a las lluvias. En el manuscrito, el arreglo consiste en el dios *Chac*, que está en el centro, y cuatro ranas en las esquinas; se ve que el agua fluye entre todos. Los glifos de las cuatro direcciones perimétricas igualmente aparecen en las esquinas. En las ceremonias, los participantes tenían la responsabilidad de hacer ruidos con propósito de invitar a las lluvias. En un ejemplo, por lo menos, había debajo del altar y en el centro, el representante de una rana grande. En este caso y por lo común, solían ser niños quienes croaban para llamar a las lluvias en las esquinas de los altares (varias descripciones resumidas en Paxton, 2001: 104-105).

Acerca de los dioses señalados en la descripción, ya citada, de las ceremonias del año de *Kan*, se entiende que la letra dominical era el agüero "del *Bacab* que por otros nombres llamaban *Hobnil*, *Kanalbacab*, *Kanpauhtun*, *Kanxibchac*". Con respecto al ritual del año *Kan*, Tozzer (1941: 135-136, n 632) opinó que: "It is impossible to place the *Bacabs*, the *Chacs*, the *Pauahs* and the *Uayeb*s, each in a distinct and special category". Taube (1992) ha concluido lo mismo. Ya se había observado, por la información publicada en la *Historia de Yucatán* de Diego López Cogolludo (1957: [1688], 1: 197), que además de sostener el cielo, los *bacabes* eran deidades de la lluvia y el viento. Al continuar, por el texto de López Cogolludo, se

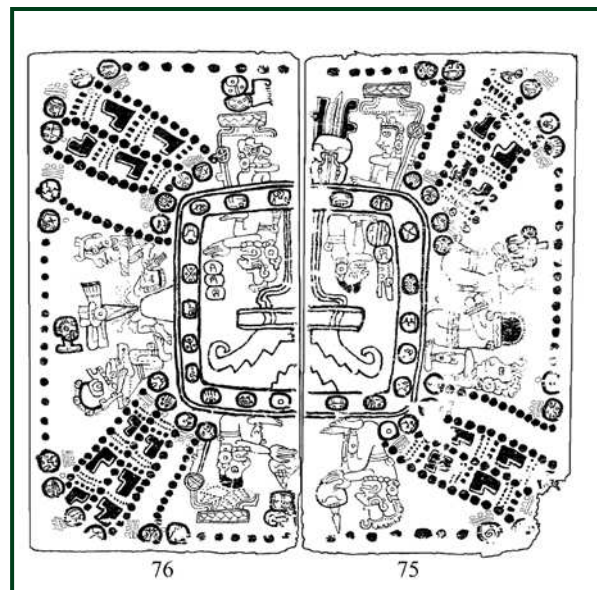


Figura 7. *Códice Madrid*, páginas 76-75, diagrama de las direcciones del universo maya en Yucatán. Redibujado por la autora con base en *Los Códices Mayas* (1985). El sector del este está en la parte superior, y la rotación continua en sentido contrario a las manecillas del reloj.

puede agregar que *Chac* era el inventor de la agricultura y dios de los panes, truenos, y relámpagos. Por las amplias asociaciones ilustradas en los códices mayas, ya se sabe que igualmente era dios de las lluvias. En cuanto a los *pauhunes*, Tozzer (1941: 137, n 638) los relacionó con los vientos por una descripción de 1813 de la llamada misa milpera, recopilada en Yaxcabá, Yucatán, por el obispo Bartolomé José Granado Baeza (1845: 170)). Al traducir y analizar el *Libro de Chilam Balam* de *Chumayel*, Ralph L. Roys (1967: 171-172) concluyó que los cuatro *pauhunes* eran igual a los espíritus de los vientos, o que están estrechamente relacionados a ellos. También podría ser que sostenían las cuatro direcciones en el nivel celeste, mientras los *bacabes* lo hacían en el reino terrestre.

La *Historia* de López Cogolludo incluye una descripción del ritual del *uayeb* la cual es complementaria a la *Relación* de Landa y además apoya la interpretación del papel de T572 en las páginas del año nuevo. La segunda información es muy breve, ya que López Cogolludo (1957: [1688], 1: 197) solo comentó que:

"A tiempos, y ocasiones no más adoraban vn Idolo: tenían vn madero, que vestían à modo de Domingullo, y puesto en un banquillo sobre vn petate, le ofrecían cosas de comer, y otros dones en una fiesta, que llamaban *Vayeyab*, y acabada la fiesta, le desnudaban, y arrojaban el palo por el suelo, sin cuidar más de reverenciarle, y, à este llamaban *Mam*: aguero [abuelo], mientras duraba la ofrenda, y fiesta".

Al empezar la sección, Landa (1978: 63) dijo que "antes del día primero de su nuevo año y en ellos hacían muy grandes servicios a los bacabes (...) y al demonio que llamaban por otros cuatro nombres (...) *Kanuuyayab*, *Chacuuyayab*, *Zacuuyayab*, *Ekuyayab* (...)" y después, "(...) hacían una imagen o figura hueca de barro del demonio que llamaban *Kanuuyayab*". Entonces, aunque había una de madera y una de barro, concuerdan los dos autores en que las representaciones del *uayeb* eran ídolos. El simbolismo direccional queda obvio en la *Relación* por la rotación de los colores, y se intuye por la mención de Domingullo en la *Historia*. En la misa milpera, estaba la serie de santos católicos que señalan las direcciones, y Santo Domingo se refiere al este y al color rojo (Baeza 1845: 170). En cuanto al *mam*, la *Historia* relata que se consideraba abuelo, una definición que existe en varias fuentes listadas en el *Diccionario Cordemex*. Otro sentido de la palabra, recopilado en el siglo XX, es, "temida deidad de mal entre los mayas, quien sale de su morada bajo la superficie de la tierra únicamente en determinados días de crisis (*wayeb*), al final de éstos se le suspende toda reverencia y es rudamente expulsado o desterrado" (Barrera

Vásquez, *et al.*, 1980: 491). Bien podría ser una descripción de las zarigüeyas en las páginas 25-28 del *Códice Dresde*.

Las definiciones de *uay (way)* las cuales se conocen en Yucatán y que Houston y Stuart (1989: 5) citaron en su explicación de T539 y T572, son, "transfigurar por encantamiento" y "familiar que tienen los nigrománticos, bruxos, o hechiceros, que es algún animal". Eso plantea la idea de que los tlacuaches antropomorfos que aparecen en los rituales del año nuevo en el manuscrito representan sacerdotes humanos, quienes, por ser resultados de hechizos, parecen más naguales que las co-esencias de Monaghan. Las anteriores definiciones indican que por lo menos en el virreinato, los naguales existían. Otro apoyo para la conclusión es el informe de Baeza (1845, de 1813), en que dijo:

"(...) un viejo, en artículo de muerte, me declaró que por arte diabólica tenía sus transformaciones; y en aquella misma jurisdicción, una muchacha como de diez o doce años, me dijo que llevada por algunos brujos, la transformaron en pájaro, y la llevaban a sus paseos nocturnos, y que una noche hizo asiento con ellos sobre el techo de la casa cural en donde yo vivía (...)"

No obstante, las descripciones en la *Relación* de Landa y la *Historia* de López Cogolludo nos informan que los *uayebes* en las ceremonias eran ídolos y no personificaciones por humanos. Los enlaces entre las figuras de las zarigüeyas y el *uayeb* se muestran obviamente, y ya se estableció que T572, con lectura de *uay (way)* puede igualmente significar el día de 24 horas. Ello sostiene que son co-esencias en el sentido que John Monaghan propuso. A pesar de eso, antes de excluir el concepto de nagual en la interpretación de las criaturas, es importante considerar del contexto jeroglífico de T572.

En la explicación de los glifos que tratan del año nuevo, J. Eric S. Thompson se aprovechó de sus vínculos con las imágenes, una unión que de la misma manera ha sido de gran apoyo para la comprensión de la escritura maya en general. Aunque, su opinión que los glifos en la cercanía de T572 señalan sus asociaciones y especifican elementos rituales es correcta, las interpretaciones de Thompson respecto a los signos individuales merecen más discusión, porque solo algunas todavía se aceptan. Un aspecto básico de la investigación actual es demostrar que la secuencia para indicar posesión en el código es consistente con la norma previamente mencionada, que aparece en el Dintel 15 de Yaxchilán. Ello se puede ver en la página 17c, donde la diosa lunar porta a una figura muerta cuyo retrato está en el primer glifo (Figura 8). A la derecha aparecen los

elementos (T1.528:87.601) que significan *u cuch*, o sea "su carga" (Bricker, 1986: 117). En la fila inferior está el retrato de la diosa lunar y T15.736:140, *ah-camal(la)*, que se lee *ah-cimil* (persona muerte) (Bricker, 1986: 101-102), y en párrafos previos indica que la lectura sigue la manera normal de expresar posesión. La sintaxis es que la diosa lunar, su carga, es el nombre de lo que se supone es un dios de la muerte, o aquel es la carga de ésta. Agrega que el último glifo (T15.736:140) es un epíteto que refiere a los atributos de la entidad en el primer glifo.

La organización del texto en la página 28a, el cual incluye T572, semeja a la de la página 17c, aunque es más compleja (Figura 9). Basándome en Bricker (1986), opino que el glifo C4, que incluye el signo principal T548 con afijo T24, refiere al *tun* o el *haab*. Por el contexto que proveen las páginas del nuevo año, el sentido de *haab* parece más probable. En este caso T24 es sufijo al sustantivo *haab*, cuya posible lectura es *il*. En C2 está la combinación T1.74:74, que Bricker (1986: 91) transcribe como T25.74:74. Ella comenta que, dado que la pronunciación de T74 es *ma*,

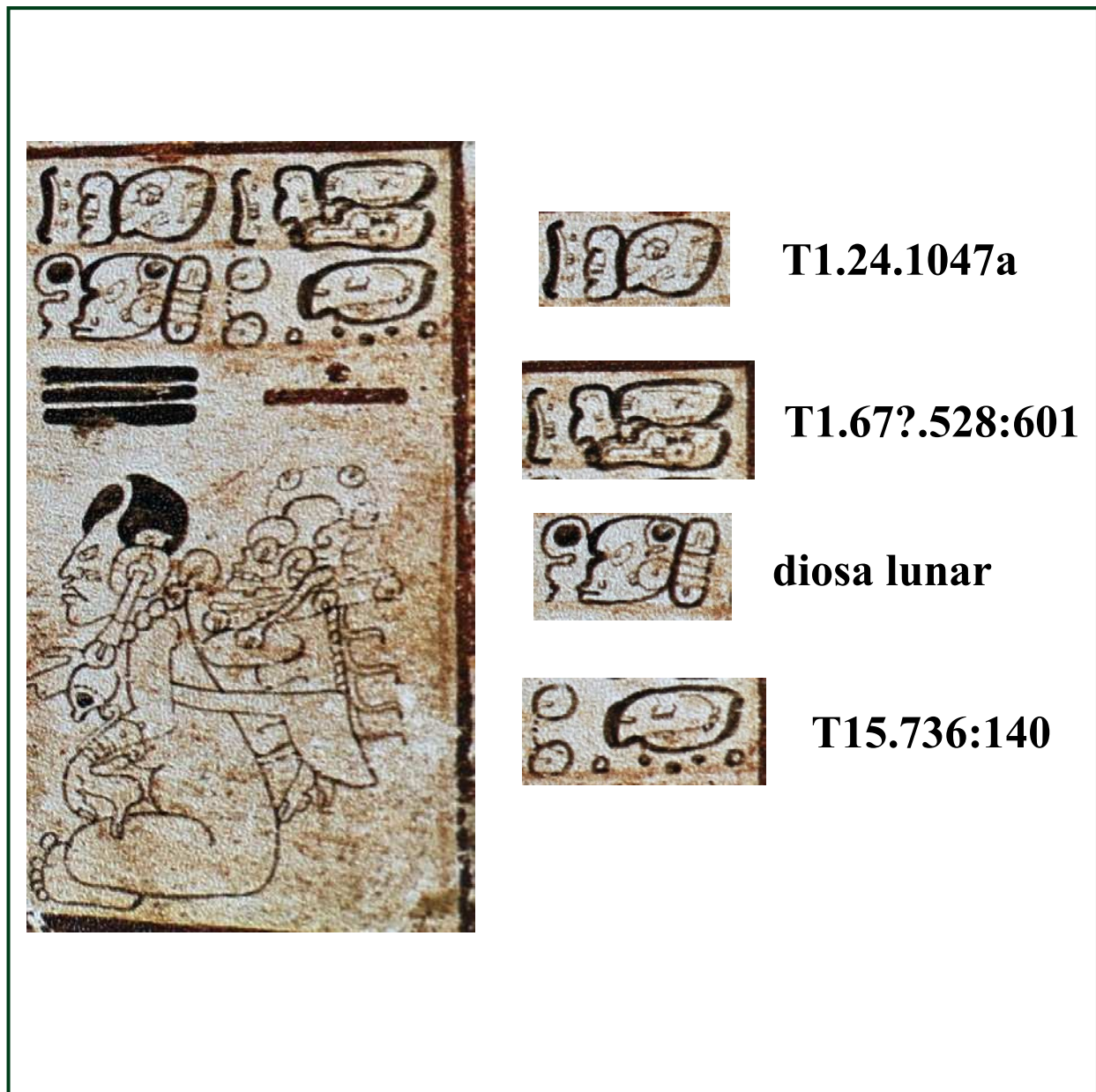


Figura 8. Códice Dresde, página 17c, la carga de la diosa lunar. Basada en *Codex Dresdensis, Sächsische Landesbibliothek Dresden (Mscr. Fresd. R 310)* (1975).

la lectura silábica de T74:74 es *ma-m(a)*, que significa *mam* ("abuelo"). En cuanto a las diferencias en las transcripciones, es porque la forma es ambigua. El trazo básico es lo mismo que tiene T1, el pronombre que significa "su", y T25, que refiere a "nuestro" se caracteriza por un trazo diferente. No obstante, T25 incluye una serie de líneas paralelas, lo cual se observa en el glifo la página 28a. Primero, Thompson (1962: 47) identificó el afijo como T25, y eventualmente lo vio como T1 (Thompson, 1972: 92 [1988: 224]). Prefiero T1 porque los textos en las cuatro páginas son similares; no existen otros ejemplos de T25 y hay construcciones que incluyen T1. Lo más importante respecto a la investigación actual es que, con base en la previamente mencionada cita de López Cogolludo, Bricker leyó B2 y C2 como el nombre completo del tlacuache. Sin más análisis, ella comentó que es *ek way ca-mam*. Por la diferencia en los pronombres, yo diría que este sentido es *ek way u-mam*.

A mi parecer, al seguir la lectura normal de las frases de posesión, hay dos clausulas paralelas, ambas tienen que ver con el dueño, el *haab*. La primera de éstas es la que

ya se discutió referente a la página 17c, y la segunda trata del *mam*. La versión literal de la construcción es: el *haab* (C4) su carga (C3) el dios de la muerte (B3), con atributo de persona muerta (B4), su *ek way mam*. En forma libre, es que este *mam* y el dios de la muerte, que además constituye una influencia de muerte, pertenecen al *haab*. Esta interpretación concuerda tanto con la imagen de la zarigüeya que porta la figura de la muerte, como, en términos generales, con lo que Thompson (1972: 93 [1988: 226]) comprendió. Yo agregaría que la palabra *uay (way)* parece tener doble sentido, refiriéndose al *uayeb* de cinco días y de igual manera a sus nexos espirituales con los demás participantes en las ceremonias del año nuevo según la descripción en la *Relación de las cosas de Yucatán*, los *bacabes*, los *pahuahtunes*, y los *xibchaces*. Evidentemente, por falta de tal información relacionada a la época prehispánica, no son *naguales*, sino co-esencias que conforman a la idea que Monaghan desarrolló. Las escenas y textos del *uayeb* en las otras tres páginas refieren a elementos de las ceremonias pertenecientes al intervalo y no a otro tipo de nexo entre los participantes.

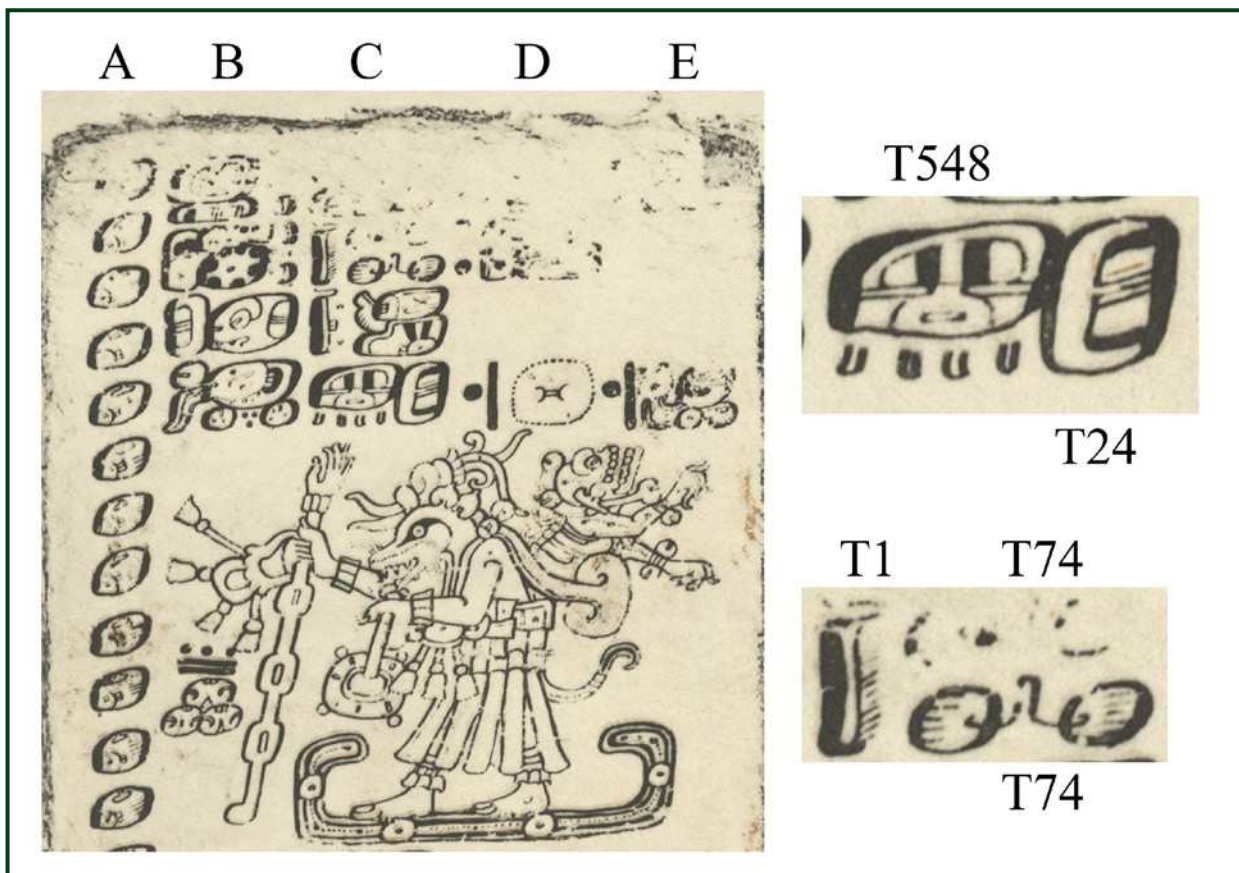


Figura 9. Códice Dresde, página 28a, contexto jeroglífico de T572. Basada en las imágenes de Förstemann 1880 y 1892 (*Maya Handschrift der Sächsischen Landesbibliothek Dresden, Codex Dresdensis* [1962]) y Thompson (1962).

El hecho que las conexiones existen entre los dioses por sus funciones calendáricas, sin encajar a personas, conduce a una duda. La pregunta sería, ¿cómo se explican los obvios elementos humanos que se mezclan con los del tlacuache? Yo diría que hay por lo menos tres razones. La primera y más fundamental es que en la gran mayoría de los casos en los códices mayas, los cuerpos de las deidades se basan en los de los humanos. Sus actividades proyectan las vidas del mundo normal al sacro nivel de la religión. Por ejemplo, en la página 43c del *Códice Dresde*, el dios **Chac** aparece con su cabeza típica y cuerpo de hombre, mientras conduce su bote. En segundo lugar, hay semejanzas obvias entre hombres y zarigüeyas. Las patas delanteras de éstas tienen lo que casi parece ser dedos, hasta con "uñas" largas. Las traseras son parecidas, con excepción del "dedo pulgar", que es oponible. En estos animales todas las superficies tienen la capacidad de formar impresiones dactilares similares a los de los humanos, y sus pisadas nos recuerdan fuertemente las huellas de manos humanas (Krause y Krause, 2006: 13-15; con ilustraciones). La tercera razón es que, por las arriba mencionadas palabras recopiladas en los diccionarios coloniales, queda algo dudoso que la cultura maya solía distinguir entre humanos y animales. Retomando el término básico a la co-esencia de Monaghan, **vinik (winik)**, refiere a "hombre...mujer...individuo", y **winikhal** es "hacerse hombre y formarse la criatura...formarse cualquier animal racional o irracional...humanarse". Estos datos sostienen la conclusión que los mayas prehispánicos, a diferencia de la mente europea, se enfocaban en nexos y similitudes, no en clasificaciones basadas en las diferencias.

CONCLUSIONES

La meta principal de este estudio ha sido considerar cómo funciona el glifo T572 en los códices prehispánicos de los mayas, si conforme con el concepto de co-esencia desarrollado por John Monaghan y en este caso, cuáles son los matices del sentido. Stephen Houston y David Stuart utilizaron el fondo establecido por Monaghan para interpretar el jeroglífico T539, encontrado en las esculturas mayas de las tierras bajas del área sureña y del periodo Clásico Tardío. Ellos comentaron que se lee "**uay (way)**", y que T572 es la versión de T539 de los códices mayas. El énfasis respecto a la lectura de T572 originalmente fue por su papel en las ceremonias del año nuevo que aparecen en las páginas 25-28 del *Códice Dresde*, y actualmente es la interpretación como **uay (way)** con significado de co-esencia, no el intervalo del **uayeb**, que predomina. Yo agregaría que el sentido también puede ser doble.

El enfoque de esta investigación se ha centrado en las páginas del año nuevo del *Códice Dresde*, porque al revisar los facsímiles de los tres códices mayas que tienen textos jeroglíficos, observé que los únicos ejemplos de T572 aparecen en esa sección. Previamente, las figuras de los tlacuaches que se ven en las partes superiores de las páginas se han considerado **naguales**. Con base en este estudio, yo diría que, por falta de conexiones firmes entre el concepto y el manuscrito, no lo son. Igualmente, las zarigüeyas se han considerado como los **bacabes/pauhtunes**, sin un análisis detallado para explicar las razones que sostienen dicha conexión. He concluido en este estudio que ésta no es su identidad más importante. Son en primer lugar símbolos del **uayeb**, con papel secundario de **bacab/pauhtun**. He mostrado que algunas características físicas del animal son sumamente apropiadas para este propósito. Tanto las imágenes del tlacuache en el código, como las descripciones de los rituales del año nuevo que se recopilaron en el siglo XVI dicen que, las direcciones del mundo eran un aspecto imprescindible, y es ampliamente conocido, que este concepto refiere al movimiento aparente del sol a través del año. Las direcciones se definen, con respecto al observador, en el sector central, por las posiciones del amanecer y la puesta del sol en las fechas de los solsticios, y el **haab** de 365 días se aproxima el año trópico de 365.2422 días. En los solsticios, la rotación de las direcciones cambia y el sol parece moverse lentamente. Por eso es apropiado simbolizarlo con el atributo de viejez. Los tlacuaches y los **bacabes/pauhtunes** se consideran viejos, y opino que su unión es resultado de sus participaciones en las ceremonias con base a las direcciones, las cuales tratan del **haab**. Los textos jeroglíficos que acompañan las ilustraciones de las zarigüeyas igualmente las asocian con el **haab**, no con otros dueños, hecho que apoya la conclusión que son las co-esencias de Monaghan.

Otro grupo de conclusiones trata de los elementos humanos que se mezclan con aquellos de los tlacuaches, una combinación que el concepto de co-esencias, basadas en intervalos del calendario, no explica. Yo diría que los entes sobrenaturales de la religión prehispánica que aparecen en los códices mayas, normalmente tienen sus orígenes, y por eso sus formas, en la mentalidad humana. Además, destacan rasgos físicos que humanos y zarigüeyas comparten, y aparte de ello, no es cierto que los mayas siempre distinguían entre animales y humanos. De lo contrario, hay evidencias las cuales indican que el panorama filosófico de este pueblo los impulsaba a buscar conexiones, no diferencias, entre las entidades que encontraban en su ambiente natural.

AGRADECIMIENTOS

Este artículo tiene su origen en el simposio, "Las muchas caras de las relaciones entre los humanos y los animales: los registros importantes de la zooarqueología y de la etnozología en las Américas", coordinado por Albérico Nogueira de Queiroz y Eduardo Corona-M. Fue parte del 56 Congreso Internacional de Americanistas, que tomó lugar en Salamanca, España entre el 15-20 de julio de 2018. Les agradezco mucho a estos colegas la oportunidad de participar. Asimismo, siempre es un placer agradecer al Center for Southwest Research, que es un departamento del sistema de bibliotecas de la University of New Mexico por aprovecharme de sus estimables recursos, y por la autorización de publicar las imágenes de las páginas 25-28 del *Códice Dresde*, las cuales son las fotos de Ernst Förstemann, publicadas en 1880 y 1892. El amable apoyo de Nancy Brown Martínez me ha ayudado en este aspecto de la investigación, y Liz Cooper y Cindy Picard, bibliotecarias de la Zimmerman Library, que es otro departamento del sistema de la UNM, igualmente me ayudaron conseguir materiales.

LITERATURA CITADA

- Baeza, B. 1845. Los Indios de Yucatan. *Registro Yucateco*, 1: 165-178, Disponible en <https://babel.hathitrust.org/>. Consultado el 24 de mayo de 2018.
- Barrera Vásquez, A. 1939. El Códice Pérez. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 3: 69-83.
- Barrera Vásquez, A. 1980. *Diccionario Maya Cordemex. Maya - Español, Español Maya*. J. R. Bastarrachea Manzano y W. Brito Sansores (editores), con la colaboración de R. Vermont Salas, D. Dzul Góngora, y D. Dzul Poot. Ediciones Cordemex, Mérida, Yucatán.
- Bricker, V. R. 1986. *A Grammar of Mayan Hieroglyphs*. Middle American Research Institute, Pub. 56. Tulane University, New Orleans.
- Caso Barrera, L., (coord.). 2011. *Chilam Balam de Ixil. Facsimilar y estudio de un libro maya inédito*. Artes de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, y CONACULTA (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes), México.
- Chaves, H. 1572. *Chronographia o repertorio de los tiempos, el más copioso preciso que hasta ahora ha salido a luz*. Casa de Alonso Escrivano. Sevilla.
- Codex Dresdensis*. 1975. *Sächsische Landesbibliothek Dresden (Mscr. Fresd. R 310)*. Commentary by Helmut Deckert and Ferdinand Anders. Akademische Druck- u. Verlagsanstalt. Graz, Austria.
- Codex Dresdensis*. 1962. *Maya Handschrift der Sächsischen Landesbibliothek Dresden*, Presentación por Eva Lips. Akademie-Verlag. Berlin.
- Craine, E. R. y R. C. Reindorp (eds.). 1979. *The Codex Perez and The Book of Chilam Balam of Maní*. University of Oklahoma Press, Norman.
- Förstemann, E. (ed.). 1880. *Die Maya-Handschrift der königlichen Bibliothek zu Dresden*. Verlag der Naumann'schen Lichtdruckerei, Leipzig.
- Förstemann, E. (ed.). 1892. *Die Maya-Handschrift der königlichen Bibliothek zu Dresden*. Bertling, Dresden.
- Foster, G. 1944. Nagualism in Mexico and Guatemala. *Acta Americana* 2, 1-2: 85-103.
- Graham, I. and E. von Euw. 1977. *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions*, vol. 3, pt. 1. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge, Massachusetts.
- Hermitte, M. E. 1970. *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*. Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez.
- Houston, S. y D. Stuart. 1989. *The Way Glyph: Evidence for "Co-essences" Among the Classic Maya*. Research Reports on Ancient Maya Writing, Núm. 30, Center for Maya Research, Washington, D. C.
- Krause, W. J. y W. A. Krause. 2006. *The Opossum: Its Amazing Story*. University of Missouri, School of Medicine, Department of Pathology and Anatomical Sciences, Columbia Missouri. Disponible en: https://web.missouri.edu/~krausew/Histology/Home_files/opossum.pdf.
- Landa, D. de. 1978 *Relacion de las cosas de Yucatan* (introducción por Ángel M^a Garibay K.) Editorial Porrúa, S.A. México, D. F.
- Lee Jr., T. A. (Ed.). 1985. *Los códices mayas*. Edición conmemorativa. Universidad Autónoma de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez.
- López Austin, A. 1993. *The Myths of the Opossum: Pathways of Mesoamerican Mythology*. University of New Mexico Press, Albuquerque.
- López Austin, A. 1999. Los animales como personajes del mito. *Arqueología Mexicana*, 6(35): 48-55.
- López Austin, A. 2012 La fauna maravillosa de Mesoamérica (una clasificación). En A. López Austin y L. Millones (compiladores) *Animales de Dios*. Fondo Editorial de la Asamblea de Rectores, Lima, Perú.
- López Cogolludo, D. 1957 [1688]. *Historia de Yucatan*, (prologo y notas de J. I. Rubio Mañe). Quinta edición, 2 vols. Editorial Academia Literaria, México.
- Macri, M. J. and G. Vail. 2009. *The New Catalog of Maya Hieroglyphs. Volume 2: The Codical Texts*. University of Oklahoma Press, Norman.
- Martínez Frías, J. M. 2017. *El cielo de Salamanca*. Ediciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca.

- Monaghan, J. 1998. The Person, Destiny, and the Construction of Difference in Mesoamerica. *RES: Anthropology and Aesthetics* 33: 137-146.
- Paxton, M. 1986. *Codex Dresden: Stylistic and Iconographic Analysis of a Maya Manuscript*. 3 vols., Ph. D. Thesis. University of New Mexico, Albuquerque.
- Paxton, M. 1991. Codex Dresden: Late Postclassic Ceramic Depictions and the Problems of Provenience and Date of Painting. En M. G. Robertson (Editora de la serie) y V. M. Fields (Editora del volumen), *Sixth Palenque Round Table, 1986*. University of Oklahoma Press, Norman and London.
- Paxton, M. 1997. Códice Madrid: análisis de las páginas 75-76. En S. Rueda Smithers, C. Vega Sosa, y R. Martínez Baracs (coords.), *Códices y Documentos sobre México. Segundo Simposio*. Vol. 1. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Dirección de Estudios Históricos, y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones., México, D.F.
- Paxton, M. 2001. *The Cosmos of the Yucatec Maya: Cycles and Steps from the Madrid Codex*. University of New Mexico Press, Albuquerque.
- Roys, R. L. 1967. *The Book of Chilam Balam of Chumayel*. University of Oklahoma Press, Norman.
- Schele, L. and N. Grube. 1997. *The Proceedings of the Maya Hieroglyphic Workshop. The Dresden Codex*. Transcripción y edición de P. Wanyerka. Maya Workshop Foundation, Inc., Austin.
- Sheseña, A. 2010. Los nombres de los naguales en la escritura jeroglífica maya: Religión y lingüística a través de la onomástica. *Journal of Mesoamerican Languages and Linguistics* 2(1): 1-30.
- Sternberg Museum of Natural History. 2019. *Kansas Mammal Atlas. Didelphis virginiana Kerr, 1792*. Disponible en: <http://webapps.fhsu.edu/ksmammal/account.aspx?o=38&t=198> (verificado 31 de julio 2019).
- Taube, K. A. 1992. *The Major Gods of Ancient Yucatan*. Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, Number Thirty-two. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C.
- Taube, K. A. 1988. The Ancient Yucatec New Year Festival: the Liminal Period in Maya Ritual and Cosmology. Ph. D. Thesis. Yale University, Yale.
- Thompson J. E. S. 1962 *A Catalog of Maya Hieroglyphs*. University of Oklahoma Press, Norman.
- Thompson J. E. S. 1970 *Maya History and Religion*. University of Oklahoma Press, Norman.
- Thompson J. E. S. 1972. *A Commentary on the Dresden Codex*. Philadelphia: American Philosophical society.
- Tozzer, A. M. 1941. *Landa's Relación de las Cosas de Yucatan, a Translation*. Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnohistory, Harvard University. Published by the Museum, Cambridge, Massachusetts.

DIVERSIDAD REGIONAL EN UNA MUESTRA DE PERROS MESOAMERICANOS

Eduardo Corona-M.

Instituto Nacional de Antropología e Historia, Delegación Morelos. Matamoros 14, Col. Acapantzingo, Cuernavaca, Morelos, 62440, México.

*Correo: eduardo_corona@inah.gob.mx

RESUMEN

Se ha documentado ampliamente que el perro (*Canis familiaris*) es una de las especies domésticas más importantes de las culturas mesoamericanas, desde el Preclásico hasta el Posclásico. A pesar de su importancia y el amplio registro en varios sitios arqueológicos, la mayoría de las veces se pasa por alto la información morfológica y morfométrica de los ejemplares, por lo que se conoce poco sobre la diversidad de tamaño que alcanzó esta especie en la época prehispánica.

Con base en los datos etnohistóricos y en los registros arqueológico, se postularon al menos tres linajes principales de perros: el perro común; el tlalchichi, de baja altura y cuerpo robusto; así como el xoloizcuintli, que se asume, tiene la ausencia de dos características: tanto la falta de pelo como por la ausencia del primer premolar, algunos autores también refieren a este último linaje como un perro de tipo americano.

Este trabajo se basa en el protocolo común para los estudios arqueozoológicos, con el fin de estudiar una colección de 32 especímenes diferentes de perros que se supone pertenecen a sitios ubicados en el oeste mesoamericano. La diversidad regional de tamaños de los perros prehispánicos se explora mediante la fórmula de la alzada, donde el tamaño medio es el más frecuente.

PALABRAS CLAVE: Perros, Arqueozoología, Mesoamérica, Occidente de México, México

REGIONAL DIVERSITY OF MESOAMERICAN DOG SIZE, A SAMPLE

ABSTRACT

It has been widely documented that the dog (*Canis familiaris*) is one of the most important domestic species known by Mesoamerican cultures, from the Preclassic to the Postclassic. In spite of their importance and common occurrence at several archaeological sites, the morphological and morphometric information of the specimens is usually overlooked, which means that the prehispanic size diversity of the species is scarcely known.

Based on the ethnohistorical data and that found in archeozoological records, at least three main lineages of dogs have been postulated. The common dog, the tlalchichi, is of low height and has a robust body. The xoloizcuintli, is assumed to lack two characteristics, fur and the first premolar. Some authors also refer this last lineage as an American type dog.

This work, based on the common protocol for archaeozoological studies, analyzes a collection of 32 different specimens of dogs that is thought to be from sites located in western Mesoamerica. The Prehispanic regional

size diversity of the dogs is explored by the height formula, which shows the range of sizes and establishes that medium, is the most frequent.

KEY WORDS: Dogs, archaeozoology, Mesoamerica, West Mexico, México

INTRODUCCIÓN

El perro doméstico es uno de los animales más cercano a las poblaciones humanas. Es su creación y sin embargo todavía desconocemos muchos aspectos de su origen. El perro presenta una gran diversidad morfológica y una de las mayores variabilidades en tamaño dentro de los mamíferos, donde en los extremos se encuentran tanto el chihuahua como el mastín. Igualmente, se ha considerado que la variación en la morfología del esqueleto y del cráneo es mayor en los perros, que en cualquier cánido.

Sobre este grupo se ha documentado que fue la única especie doméstica que ingresó al territorio americano junto con las oleadas migratorias de humanos, y luego formó parte de la gran diversidad cultural en este continente, al ser un animal omnipresente y tal vez el más importante de todas las culturas americanas y mesoamericanas, a lo largo de todos los períodos cronológicos (Corona-M., 2017 y referencias).

Los perros en la época precolombina fueron usados como alimento y compañía, mientras que partes de ellos, como la piel y los huesos fueron usados como materia prima para artefactos diversos. Además, en el aspecto simbólico se les consideró como animales sagrados por la importancia que alcanzaron en la mitología mesoamericana, esto es sustentado por la gran cantidad de ofrendas encontradas en los contextos arqueológicos, aunque de las mismas no se cuenta con un registro detallado y actualizado. Para ilustrar este aspecto simbólico de los perros como parte de las ofrendas, existe una narrativa del Posclásico donde se indica que: "El lugar de la muerte era concebido como un sitio oscuro, tenebroso, maloliente, asqueroso, gélido. Sus extensas llanuras estaban cubiertas de plantas espinosas, y por ellas corría un viento tan frío que cortaba como si estuviese hecho de navajas de obsidiana. Según los nahuas, terribles pruebas esperaban a los muertos en cada uno de sus nueve pisos [...]; por otro corría un gran río que el muerto debía cruzar con el auxilio de un perro fiel que había sido depositado al lado de sus restos" (López Austin y Millones: 2008: 96). También los perros han sido referidos en su papel de guía, Xólotl, como dios canino, que conduce al Sol cada noche al inframundo, asociado con el Sol nocturno o Sol de inframundo, es

decir que conduce por el camino de los muertos (López Mestas, 2014:52).

Se conocen registros en 24 entidades del país y se contabilizan 79 sitios arqueológicos con restos de perro (Figura 1) (Alvarez y Ocaña, 1999; Valadez *et al.*, 2014). Se puede observar que las áreas donde los registros se intensifican son el centro de México, y el área maya, mientras que el occidente de México, cuenta con escasos registros.

Se registran más de mil restos de perros recuperados en contextos arqueológicos, contabilizados como número mínimo de individuos (Valdez *et al.*, 2014 y referencias), sin embargo, en pocos casos existen esqueletos más o menos completos, por lo que es difícil observar los rasgos morfológicos que permiten identificarlos como "cierto tipo de perro" (Guzmán y Arroyo, 2014).

En tal sentido se plantea una discusión sobre la diversidad de tipos de perros que existieron en Mesoamérica, y en general, en la época prehispánica. A la fecha se considera, con base en los datos etnohistóricos y en algunos ejemplares arqueozoológicos, que existieron cuatro linajes diferentes de perros: el itzcuintli o perro común mesoamericano, es el cánido más abundante, presente en todo el contexto mesoamericano y el más antiguo, se caracteriza por tener el cráneo alargado, tipo dolicocefalo con un rostro alargado, talla media, cuerpo no especializado y cubierto de pelo, aparece en descripciones coloniales incluyendo el Códice florentino (Blanco *et al.*, 2009 y referencias). El tlalchichi, un perro de cabeza y tronco de tipo común, pero con patas cortas, su cráneo es dolicocefalo, en el Códice florentino es descrito por Sahagún como un perro "bajuelo y redondillo" (Blanco *et al.*, 2009). El tercero es el malix o perro maya de rostro corto, se caracteriza por el cráneo redondo o braquicefalo, y rostro corto, (Blanco *et al.*, 2009), otra raza de perro mesoamericano es la del perro pelón o xoloitzcuintle, esta raza puede tener individuos con pelo o sin pelo, donde la ausencia de pelo se debe una mutación genética conocida como displasia ectodérmica autosómica dominante. Morfológicamente son similares al perro común, aunque en general carecen de premolares, y las piezas dentales son más chicas (Blanco *et al.*, 2009). Valadez *et al.* (2014) registran una diversidad más amplia, ya que adicionan ejemplares que asumen

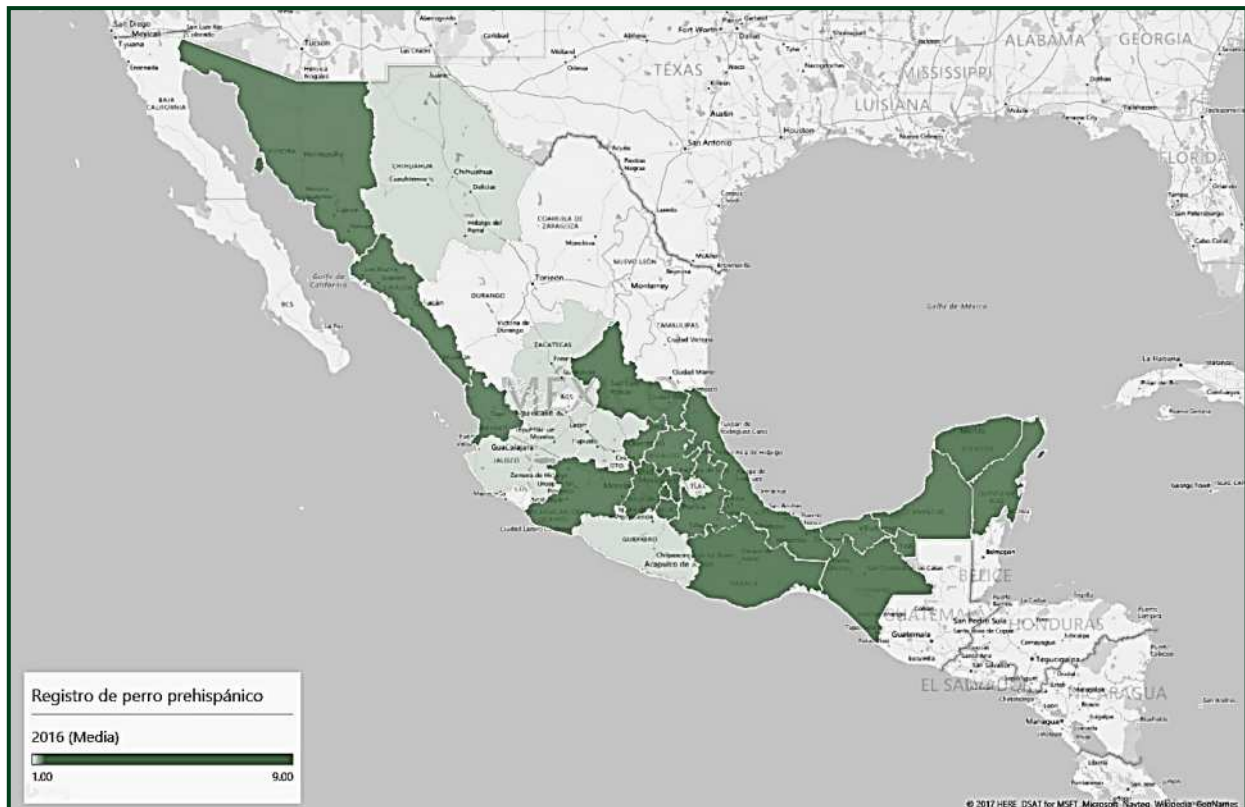


Figura 1. Mapa con la distribución del perro prehispánico en México. La intensidad indica cantidad de localidades.

por ciertos caracteres como híbridos de perro y lobo, sin embargo, aunque esto es posible, éste autor considera que aún faltan más elementos, en particular el análisis genético, para sustentar esta posible práctica de manejo de los cánidos.

En tal razón, si bien los ejemplares de perro son abundantes en los contextos arqueológicos, la discusión se ha centrado en el registro de los linajes menos abundantes y poco se conoce de la diversidad de los perros comunes en ese período, a ello se suma la escasa aplicación del protocolo morfométrico que se utiliza comúnmente en la arqueozoología (Von den Driesch, 1976; Harcourt, 1974), y por tanto de medidas publicadas, lo que facilitaría reconocer la diversidad de la población de perros, la comparación de ejemplares no sólo en México, sino con la información que se produce en distintos lugares del continente y del mundo. El trabajo desarrollado por Blanco *et al.* (2009) se ha tomado como referencia para este análisis comparativo, en tanto se basa expresamente en el protocolo antes mencionado.

Uno de los puntos básicos para interpretar la historia de vida animal es una estimación de su tamaño corporal,

ya que nos proporciona su apariencia general y, en el caso de animales domésticos, sus posibles habilidades y la influencia cultural sobre ello. Además, cuando estos datos son compilados de diferentes ejemplares, se pueden explorar algunos aspectos a nivel poblacional, como es la variación del tamaño corporal en una región o sitio (Losey *et al.*, 2014, y referencias ahí contenidas). Si bien existen diversos modos de medir esa variación en el tamaño corporal, donde las dos más comunes son mediante medidas craneales y la otra es a partir de proporcionar los huesos largos, se ha preferido una primera aproximación a partir de la longitud de la tibia, por la facilidad con la que este puede establecerse, y darnos una imagen de la variación regional, y facilitar también la comparación con ejemplares de otras áreas con vistas a discernir diferencias culturales en el manejo de los perros por parte de las culturas mesoamericanas.

En este trabajo se presenta el estudio de la alzada de 32 ejemplares de perros prehispánicos provenientes de una colección particular que se presume del occidente de México, lo que permite una estimación de su diversidad regional

MATERIAL Y MÉTODOS

Los ejemplares de perros son parte de la colección "Federico A. Solórzano" depositada en el Centro INAH Jalisco (México), sin datos precisos de ubicación geográfica y cronológica, pero que se considera pertenecen a localidades de las culturas del occidente mesoamericano, por sus características es muy probable que provengan de entierros o de ofrendas, ya que varios de ellos se encuentran completos o casi completos, en buen estado de conservación, que no hizo necesario la aplicación de medidas de restauración. A pesar de la ausencia de datos específicos, el tamaño de la muestra y la conservación de los ejemplares, permite incrementar los datos morfométricos con propósitos de comparación.

Los restos de cada individuo fueron limpiados superficialmente y, separados por similitud morfológica, identificados, etiquetados. Se identificaron con base en los ejemplares de la colección del INAH Morelos y la literatura disponible (Adams y Crabtree, 2012; Blanco *et al.*, 2009; Schmid, 1972). Se midieron cada uno de ellos con base el protocolo morfométrico de Von den Driesch (1976). Con los datos disponibles se elaboró una base de datos y se obtuvieron las medidas de comparación de Blanco *et al.* (2009).

Para determinar la diversidad regional de los perros se seleccionaron dos huesos: la tibia y el fémur. Del primero se tomó la longitud total (LT) de 34 ejemplares y se estableció el comparativo con ejemplares de lobo y coyote. Con el segundo, igualmente se tomó la longitud total de 32 ejemplares y se estimó la alzada que estos pudieron tener a partir de la fórmula establecida por Harcourt (1974), donde:

Alzada estimada = LT fémur x factor de estimación (3.01)

Como una primera aproximación, los valores obtenidos se comparan con los criterios para determinar la alzada de los perros actuales establecidos por el Kennel Club (2014), una asociación internacional encargada de la selección y estandarización de las razas caninas.

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

Si bien se midieron 34 ejemplares de tibia y 32 de fémur, se descartaron aquellos que estaban incompletos o de ejemplares subadultos, determinado por la presencia de líneas epifisiarias. Las dos medidas utilizadas, tanto del fémur, como de la tibia, tienden a ajustarse a una distribución normal (Figura 2 y 3). La variación, establecida por mínimo, media, máximo y tamaño muestral (n), para cada hueso, es como sigue: LT fémur (mm): 48.34-123.9-167 (n=21). LT tibia (mm): 46.2-129.6-177 (n=21).

Esto nos sugiere, por un lado, que hay una selección específica de un cierto tipo de tamaño, ya que los datos nos muestran una tendencia a una mayor presencia de perros de tamaño mediano y grande. No se distinguen separaciones entre los tamaños, sugiriendo que todos son parte de una misma población, ni tampoco hay diferencias evidentes debido al dimorfismo sexual. Por tanto, esta muestra puede ser utilizada en el comparativo morfométrico con otros ejemplares.

Comparación de LT de tibia entre cánidos. La distribución de la medida LT de tibia nos permitió aplicar el criterio de Crockford (2005), que separa a los perros arqueológicos americanos en general, en dos tamaños: grande (G) y el pequeño-mediano (SM), a partir de 149mm. Con base en ello se hizo el comparativo con muestras de medidas similares en coyote y lobo (ver Blanco *et al.*, 2009). La comparación entre los perros de la muestra con lobos y coyotes, muestra resultados interesantes, en tanto ninguna de las medidas de los perros se traslapa con las de lobos, y sólo las que corresponden a los perros más grandes, se traslapan con los coyotes más chicos (Figura 4).

Es claro entonces que hay una evidente separación entre el tamaño de las otras dos especies de cánidos presentes en México, sin embargo, no podemos hacer una estimación de significancia debido a la diferencia muestral entre las poblaciones a comparar.

Un problema para comparar estos datos con otras muestras de perros analizados en el occidente de México, es que los autores no mencionan el protocolo usado para la obtención de las medidas publicadas. Para facilitar la discusión, se consideran equivalentes al que se usa en este trabajo, pero en un futuro es un dato que debe corroborarse, para efectos de uso estadístico y gráfico. En el caso de los ejemplares de Jalisco (LT tibia: 125.7, 148 y 143.2. Valadez y Cabrero, 2009), se ubicarían en el tamaño pequeño-mediano, al igual que unos ejemplares de Sinaloa (LT tibia: 136, 114, 78, Valadez *et al.*, 2000), que son pequeños, pero algunos de la muestra aquí presentada lo son aún más.

No vamos a entrar por ahora en la discusión sobre los posibles híbridos de lobo y perro, ya que como lo mencionamos antes, el universo muestral comparado es muy reducido, y siguiendo los criterios aquí establecidos es muy probable que por su tamaño sean perros muy grandes, en tanto pueden ser parte extrema de la curva normal establecida, o bien estar dentro del tamaño de los coyotes o lobos. Cualquier discusión a este respecto requiere de

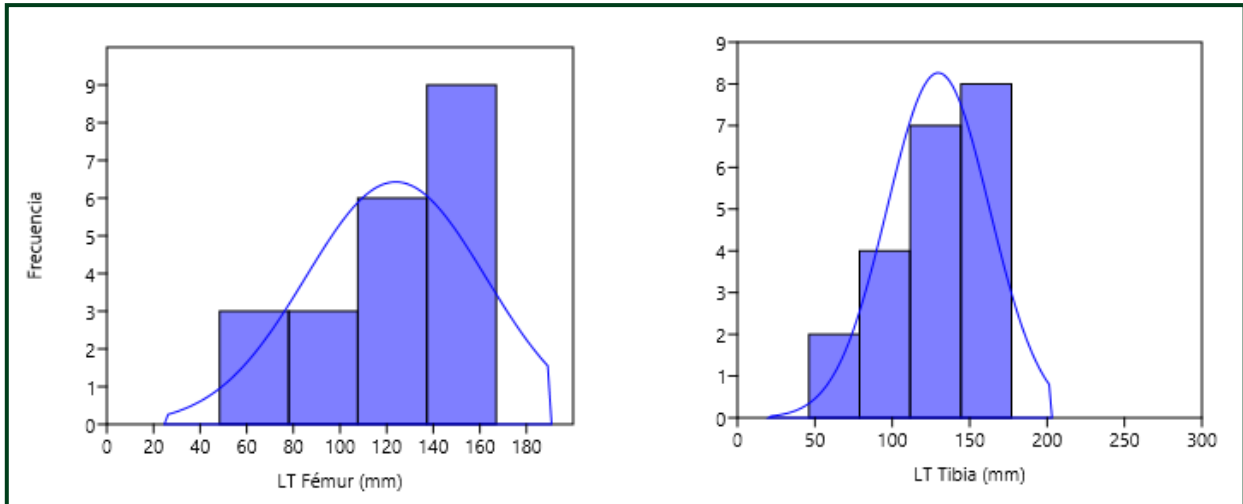


Figura 2 y 3. Histogramas de la distribución de las medidas del fémur y la tibia de los perros analizados.

evidencias adicionales como son la morfoanatómica y la genética. Por lo que este tema quedaría pendiente hasta tener mayores datos al respecto.

Aun cuando se observan que predominan los tamaños SM y G, dentro la muestra de occidente, también se observan dos ejemplares de perros muy pequeños, cuyas

longitudes son de 46.2 y 70.5. Aspecto que podemos corroborar en función de la alzada.

Comparación entre la alzada de perros. La alzada o la altura se mide como la longitud máxima desde la planta de la pata delantera al omoplato (Figura 5). En el caso de los perros arqueológicos y siguiendo las fórmulas establecidas

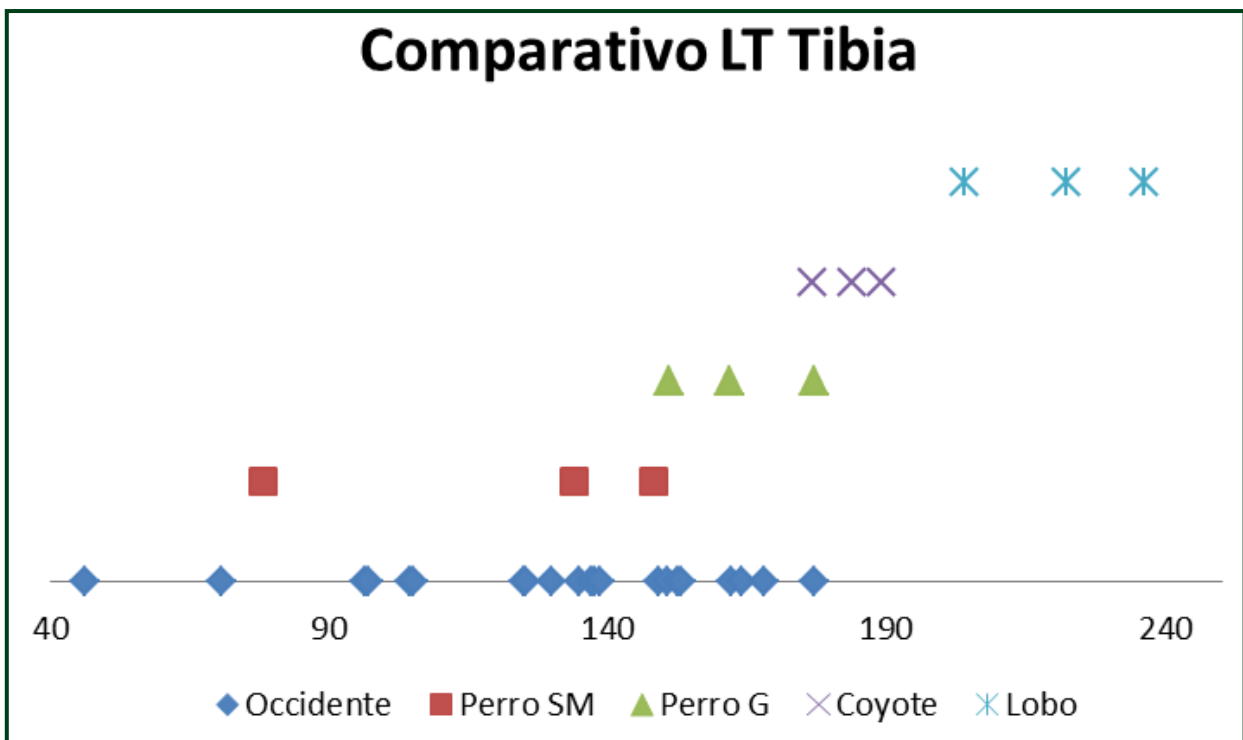


Figura 4. Comparativo de la medida LT tibia entre distintos cánidos mexicanos

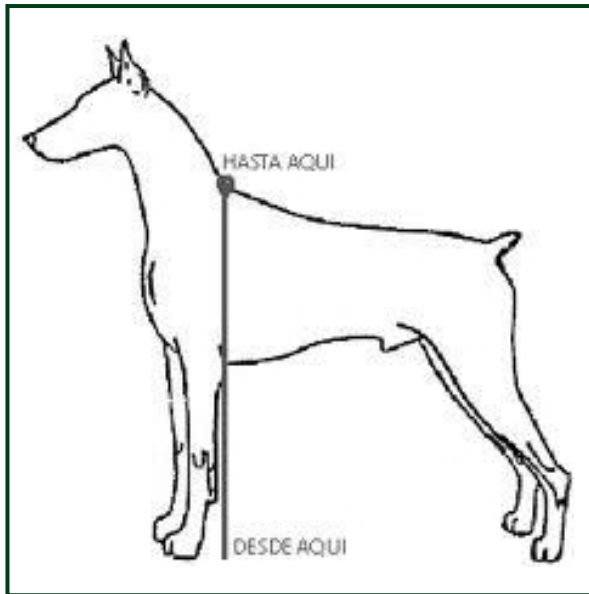


Figura 5. Determinación de la alzada en los cánidos

desde la veterinaria y las asociaciones canófilas, Harcourt (1974) estableció una serie de factores para calcular la alzada cuando no se disponía de ejemplares completos y así tener una estimación de los tamaños que alcanzan estos organismos. Esta medida se ha convertido en un protocolo dentro del análisis arqueozoológico de este grupo animal, siendo todavía bastante confiable, incluso aún más que las estimaciones de peso, a partir de medidas craneales (Losey *et al.*, 2014).

En este caso, hemos seleccionado la longitud del fémur como la base para aplicar la fórmula biométrica propuesta por Harcourt (1974). Igualmente, como señalamos en los métodos, y actualizando el criterio, tomamos como base la división por tamaños que sigue el Kennel Club (2014), con base a la alzada, de este modo: los perros pequeños (S) son menores a 350mm, los medianos tienen entre 350 y 450mm, y los grandes superan este último límite.

Con base en este criterio se observa una mejor separación en grupos, donde: los lobos y coyotes tienen alzadas superiores a las de los perros más grandes mientras que la diferencia entre coyotes y perros es más sutil (Figura 6). Es decir, que es muy posible afirmar que lobos y perros pueden ser separados con base en medidas, mientras que entre coyotes y perros es muy posible que exista una zona de traslape, que dificulta su separación con base exclusiva en los datos osteométricos. Sería necesario establecer algunos recursos estadísticos adicionales, ya sea en tamaño muestral o en algunas estimaciones teóricas, que nos permitan separar los grupos y establecer los límites del traslape.

Por su parte en los perros pequeños se corrobora la observación previa de que al parecer existen dos subgrupos dentro del mismo. Para explorar esta situación se determinó el coeficiente de variación, que nos permite establecer la heterogeneidad de la muestra, conforme se desvía de la media muestral obtenida. Así la variabilidad obtenida se ilustra en la Tabla 1.

En este caso el CV es muy alto y nos indica que hay una mayor heterogeneidad en los perros pequeños, por lo que se puede sugerir enfáticamente que estos se subdividen en dos poblaciones, como se observa en la gráfica. Este dato es interesante, toda vez que Aurelie Manin (com. pers., 2016) encontró el mismo fenómeno en una muestra más pequeña de perros en localidades diversas de Mesoamérica. Sin embargo, la muestra para cada subgrupo es muy pequeña ($n=3$), como para hacer alguna estimación adicional.

Tabla 1. Variación de la alzada en la muestra de perros aquí analizados.

| TAMAÑO | MIN | MED | MAX | N | CV |
|---------|--------|--------|--------|---|------|
| pequeño | 145.5 | 215.53 | 288.5 | 6 | 33.3 |
| mediano | 361.26 | 388.29 | 440.06 | 7 | 6.7 |
| grande | 456.01 | 477.57 | 502.67 | 8 | 4.34 |

Para facilidad de comparación, al igual que con la tibia, se consideró *a priori* que los valores de fémur publicados para ejemplares arqueológicos del occidente son equivalentes, determinando los valores de la alzada, donde los de Jalisco (Valadez y Cabrero, 2009) se ubican entre los perros medianos (362.4 a 422.3mm), mientras que los perros denominados como "tolteca" y "sinaloense" (Valadez *et al.*, 2000) se agruparían en el extremo superior de los de alzada pequeña (334.14 y 273.9, respectivamente).

En vista de estos resultados, tampoco se quieren adelantar conclusiones y asociar esta diversidad de tamaños con alguno de los linajes que se mencionaban al inicio del texto. Antes de oscurecer el debate, creemos que un análisis de la diversidad regional de este grupo debe ser más detallado, y esta es solo una primera aproximación para determinar la variación de los tamaños en esta muestra. De la misma forma, se considera que hacer una nomenclatura de "grupos" no ayuda a discernir la variabilidad, que desde mi punto de vista es la parte central que permite caracterizar una población. Así, en el caso que se analiza aquí, el coeficiente de variabilidad nos permite establecer que el tamaño pequeño debe

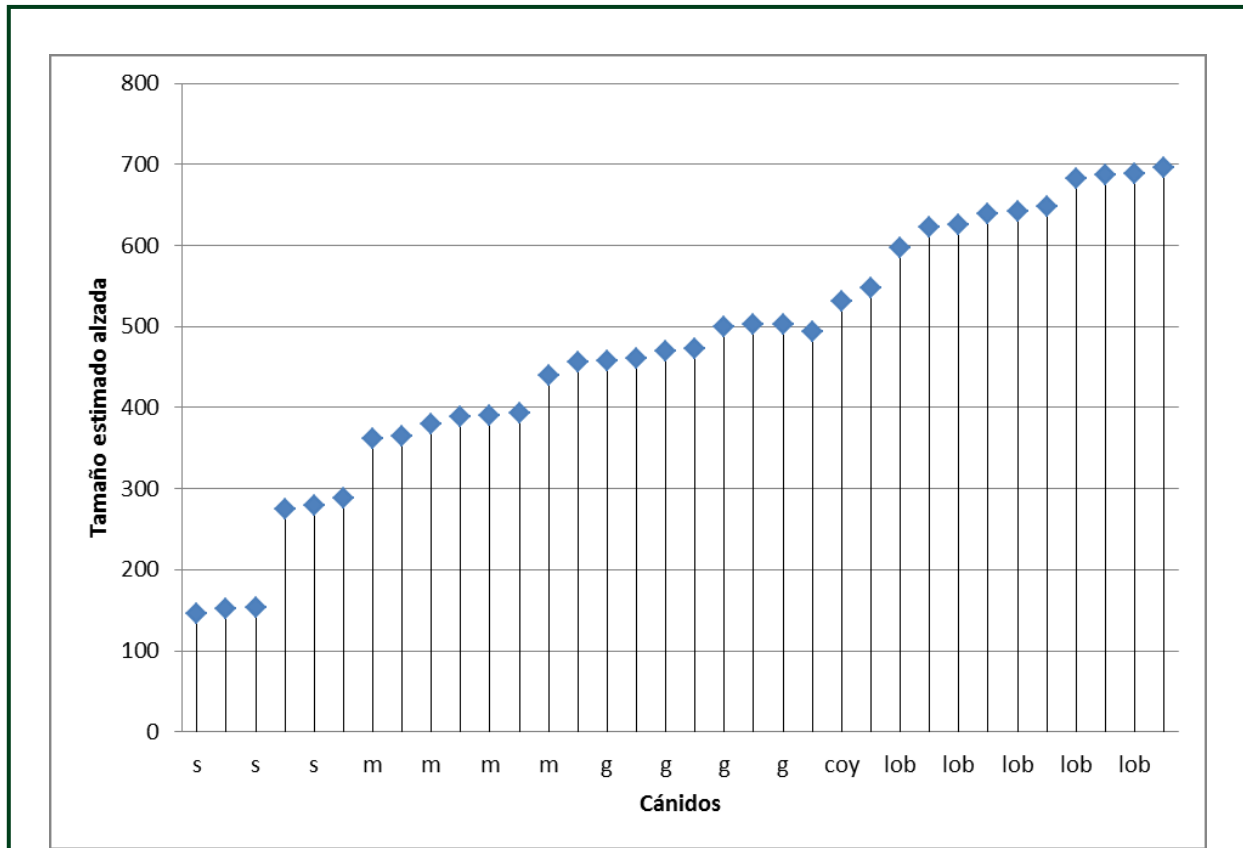


Figura 6. Diversidad de tamaños de perro en la muestra de perros de occidente, con base en la estimación de la alzada. Explicación en el texto.

ser analizado con mayor detalle, ya que al parecer hay una serie de subgrupos, que tal vez se puedan discernir mediante la correlación entre estas alzadas y el análisis de otras medidas como el índice craneal, el índice del hocico, para ver si son de rostro corto o largo, además del análisis de la dentadura, entre otros aspectos, pero que necesitamos ir perfilando con cierto detalle, si queremos abonar a una mejor comprensión de la diversidad de los perros a nivel regional y prehispánico, sobre todo en relación a las prácticas de domesticación ejercidas sobre este grupo animal.

A MODO DE CONCLUSIÓN

En este trabajo se hace una primera aproximación a una colección de perros que se presumen prehispánicos y provienen del occidente de México. Ante la ausencia de datos es posible que estos ejemplares puedan ser considerados como inútiles para el análisis de algunas prácticas culturales, sin embargo, se considera que dado su buen grado de conservación, pueden ser útiles para realizar estimaciones osteométricas, de las que aquí

presentamos los resultados respecto al tamaño y la alzada.

Con base en los análisis efectuados, se observa que la muestra se comporta de forma normal, en términos estadísticos, por lo que es útil para el objetivo que nos proponemos. Con base en esta muestra se determina que los restos de lobo son claramente separables de los de perro, mientras que hay una zona de traslape entre los perros muy grandes y los coyotes chicos, misma que debe ser explorada con mayor detalle.

Por el momento los diferentes tamaños que se observan en la muestra, no consideramos que sea necesario asociarlos a alguno de los linajes que tradicionalmente se mencionan como existentes en Mesoamérica, ni a una nomenclatura artificial, en tanto lo que se busca es establecer si hay particularidades regionales en las poblaciones analizadas, mismas que pueden ser producto de acciones culturales.

Este es un trabajo que sigue en curso, y del cual seguiremos dando cuenta.

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, a la Dra. Josefina Bautista INAH-DAF, quién nos facilitó el acceso a los materiales. Al apoyo obtenido mediante: proyecto #4998 del INAH (Estudios paleobiológicos de vertebrados de Morelos y la Cuenca del Balsas) y de la Red Temática de Patrimonio Biocultural (CONACYT). A la colaboración en distintos momentos de la Arqlga. Ivonne Estela Giles Flores y la A.S. Yamina Nassu Vargas Rivera, que han dado lugar a bases de datos, búsquedas bibliográficas, discusiones y versiones iniciales de este trabajo.

LITERATURA CITADA

- Adams, B. y P. Crabtree. 2012. *Comparative Osteology. A Laboratory and field guide of common North American Animals*. Academic Press Elsevier.
- Álvarez, T. y A. Ocaña. 1999. Sinopsis de restos arqueozoológicos de vertebrados terrestres. Basada en informes del Laboratorio de Paleozoología del INAH, Colección Científica, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Blanco, A., Rodríguez, B. y R. Valadez. 2009. *Estudio de los cánidos arqueológicos del México prehispánico*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México y el Instituto Investigaciones Antropológicas.
- Corona-M., E. 2017. Los perros en América: algunos aspectos sobre su origen. *Suplemento cultural El Tlacuache, Centro INAH Morelos*, 778:1-4.
- Crockford, S. 2005. *Native Dog Types in North America before Arrival of European Dogs*. World Small Animal Veterinary Association. 30th World Congress Proceedings, México City, México. (disponible en: <http://www.vin.com/apputil/content/defaultadv1.aspx?meta=Generic&tId=11196&tId=3854290>)
- Driesch, A. 1976. A guide to the measurement of animal bones from archaeological sites. *Bulletin of Peabody Museum of Archaeology and Ethnology*, 1: 1-176.
- Guzmán, A. F. y J. Arroyo Cabrales. 2014. Razas de perros mesoamericanos: Características morfológicas y moleculares. *Arqueología Mexicana*. 125: 38-41.
- Harcourt, R. A. 1974. The Dog in Prehistoric and Early Historic Britain. *Journal of Archaeological Science*, 1: 151-175.
- Kennel Club. 2014. Kennel Club guidelines for measuring agility dog heights. *Kennel Club*, U.K.
- Schmid, E. 1972. *Atlas of animal bones, for Prehistorians. Archaeologist and Quaternary Geologist*. Elsevier Publishing Company. New York.
- López Austin, A. y L. Millones. 2008. *Dioses del Norte, Dioses del Sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*. Ediciones Era, México.
- López Mestas, M. L. 2014. Los perros en el occidente de México: *Arqueología Mexicana*. 125: 48-53.
- Losey, R. J., B. Ospov, R. Sivakumaran, T. Nomokonova, E.V. Koychev y N. G. Diatchina. 2014. Estimating body mass in dogs and wolves using cranial and mandibular dimensions: application to Siberian canids. *International Journal of Osteoarchaeology*, 25 (6), 946-959.
- Valadez A. R. y T. Cabrero. 2009. El perro en el sitio arqueológico de Pochotitlan, Jalisco. *AMMVEPE* 20(4): 85-94.
- Valadez A. R., A. Blanco Padilla, B. Rodríguez Galicia y G. Pérez Roldán. 2014. El Perro en el registro arqueozoológico mexicano, pp: 597-624. En: Christopher M. Gotz & Kitty F. Emery, eds. *La arqueología de los animales de Mesoamérica*. Lockwood Press, Atlanta.
- Valadez A. R., A. Blanco Padilla, F.M. Viniegra Rodríguez, K. Olmos Jiménez y B. Rodríguez Galicia. 2000. El tlalchichi, perro de patas cortas del occidente mesoamericano. *AMMVEPE* 11(2): 49-57.

DIRECTORIO

MESA DIRECTIVA AEM 2018-2020

| | |
|---|--|
| PRESIDENCIA Andrés Camou Guerrero Escuela Nacional de Estudios Superiores, UNAM Campus Morelia | |
| VICEPRESIDENCIA ACADÉMICA Nemer Eduardo Narchi Narchi El Colegio de Michoacán (COLMICH) | VOCALÍA DE VINCULACIÓN COMUNITARIA Tzintia Velarde Mendoza |
| VICEPRESIDENCIA EDITORIAL José Blancas Vázquez Universidad Autónoma del Estado de Morelos | VOCALÍA DE GESTIÓN DE PROYECTOS Felipe Ruan Soto Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México |
| SECRETARÍA GENERAL Ana Isabel Moreno Calles Escuela Nacional de Estudios Superiores, UNAM Campus Morelia | VOCALÍA DE MEDIOS ELECTRÓNICOS Y COMUNICACIÓN Rafael Serrano Velázquez Facultad de Ciencias UNAM |
| TESORERÍA Fabio Flores Granados Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, UNAM | VOCALÍA BOLETÍN ELECTRÓNICO Ana Luisa Figueroa El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR) |
| VOCALÍA DE EDUCACIÓN Claudia Isabel Camacho Benavides Gimena Pérez Ortega | VOCALÍA REVISTA ETNOBIOLOGÍA José Blancas Vázquez Universidad Autónoma del Estado de Morelos |
| | VOCALÍA SOCIOS AEM Selene Rangel Landa Instituto de Investigaciones en Ecosistemas y Sustentabilidad, UNAM Campus Morelia |

MESA DIRECTIVA SOLAE 2017 - 2019

| | |
|--|---|
| Presidente José Manuel Freddy Delgado, Bolivia | Secretario Ramón Mariaca Méndez, México |
| Primera vicepresidenta Tania Ivanova González Rivadeneira, Ecuador | Tesorero Darío Cuajera Nahui, Bolivia |
| Segunda Vicepresidenta Olga Lucía Sanabria Diago, Colombia | Vocal de Género Bibiana Vilá, Argentina |

REPRESENTACIONES SOLAE

| | |
|----------------------------|------------------|
| Ana Ladio | Argentina |
| Tania González Rivadeneira | Ecuador |
| Armando Medinaceli | Bolivia |
| Juan Martín Dabezies | Uruguay |
| Ana Paula Glinfskoi Thé | Brasil |
| Viviana Maturana | Chile |
| Mauricio Vargas Clavijo | Colombia |
| Rafael Monroy | México |
| Milka Tello Villavicencio | Perú |
| Mercedes Castro | Venezuela |
| Melanie Congretel | Francia |

La Asociación Etnobiológica Mexicana (AEM), la Sociedad Latinoamericana de Etnobiología (SOLAE) y la Revista Etnobiología agradecen a la Red Temática de Patrimonio Biocultural y a la Red Temática Productos Forestales No Maderables: aportes desde la etnobiología para su aprovechamiento sostenible, del CONACYT, el apoyo para la edición de este número.

CONTENIDO

| | |
|--|-----|
| DIVERSAS FACETAS DE LAS INTERACCIONES ENTRE LOS HUMANOS Y LOS ANIMALES: ALGUNOS REGISTROS EN LAS AMÉRICAS | 5 |
| Eduardo Corona-M. | |
| DISCURSOS Y TENSIONES ENTRE CAZA, CONSERVACIÓN Y DERECHOS DE LOS ANIMALES EN URUGUAY | 11 |
| Juan Martin Dabezies | |
| INTERACCIONES ENTRE EL GUANACO (<i>Lama guanicoe</i>) Y EL SER HUMANO EN EL GRAN CHACO: DATOS ETNOZOOLOGÍCOS PASADOS Y ACTUALES DEL NOROESTE DE LA PROVINCIA DE CÓRDOBA, ARGENTINA | 25 |
| Jessica Manzano-García, Thiago Costa, Fernando Barri, María Paula Weihmüller | |
| SEDUCCIÓN Y SECUESTRO. ENTRESIJOS DE LA DOMESTICACIÓN ENTRE LOS PUEBLOS OTOMÍES DE LA HUASTECA VERACRUZANA, MÉXICO | 41 |
| Israel Lazcarro Salgado | |
| ¿COMER IGUANA VERDE? ANTROPOLOGÍA, ARQUEOLOGÍA, BIOLOGÍA DE LA CONSERVACIÓN Y ETNOBIOLOGÍA: DISTINTAS MIRADAS A UN MISMO PROBLEMA | 55 |
| Elizabeth Ramos Roca, Natalia Rodríguez Castañeda | |
| ASSOCIAÇÃO DE VASOS CERÂMICOS E OSSOS DE ANIMAIS: RITUAL FUNERÁRIO OU RESTO DE COZINHA EM POPULAÇÕES DO PASSADO PROVENIENTES DA REGIÃO NORDESTE DO BRASIL? | 76 |
| Olivia Alexandre de Carvalho, Carlos Alberto Etchevarne, Albérico Nogueira de Queiroz | |
| ANIMALES Y ESENCIAS COMPARTIDAS EN LOS CÓDICOS MAYAS PREHISPÁNICOS: EL SIGNIFICADO DEL JEROGLÍFICO T572 | 89 |
| Merideth Paxton | |
| DIVERSIDAD REGIONAL EN UNA MUESTRA DE PERROS MESOAMERICANOS | 107 |
| Eduardo Corona-M. | |